

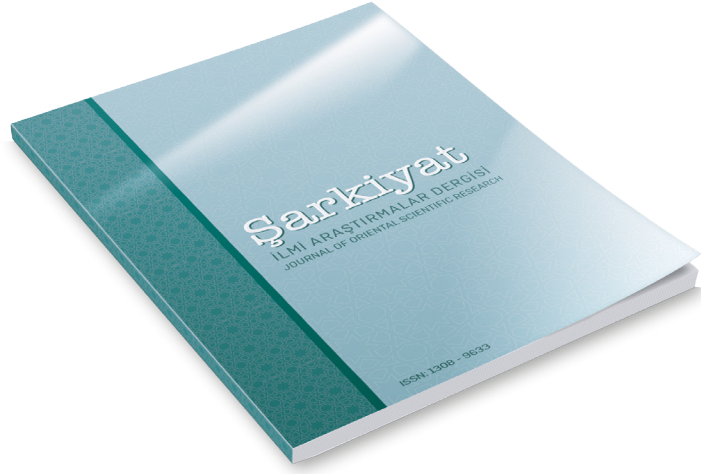
Haziran/June 2024

Cilt/Volume: 16, Sayı/Issue: 01

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

ISSN: 1308-9633



Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR)

ISSN: 1308-9633

Cilt/Volume: 16, Sayı/Issue: 01 (Haziran/June 224)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

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

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

Baş Editör/Chief Editor:

Doç. Dr. Veysel Gürhan - Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Adnan Çetin-Mardin Artuklu Üniveristes
Doç. Dr. Erdal Çiftçi-Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Zamur-Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Üsame Bozkurt - Dicle Üniversitesi
Dr. Faruk Evrenk-Dicle Üniversitesi

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

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Dr. Emrah Işık

Kitap Kiriği Editörü/Book Review Editor:

Esra Gülnihal

Yayın Kurulu/Editorial Board:

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

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi elektronik ortamda 6 aylık aralıklarla yayın yapan uluslararası alan indekslerinde taranan hakemli bir dergidir. Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'nde en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

Journal of Oriental Scientific Research is a peer - reviewed international journal published in electronic media at 6 - Monthly Intervals. Oriental Journal of Scientific Research uses a double - blind review system with at least two reviewers. Reviewer names are kept confidential and not published. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the authors and all copyrights have been transferred to Journal of Oriental Scientific Research.

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

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

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

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

İÇİNDEKİLER

- 1-17..... **Toplumsal Değişme ve Annelik İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma: Konya Örneği**
Ayşenur Akıncı • Nazife Gürhan
- 18-29..... **Hanbelî Gelenek İçinde Kelâm Yöntemine Meyleden Bir Âlim; İbn 'Âdil ve Bazı Kelâmî Görüşleri**
Ömer Fidanboy
- 30-54..... **Aşiret ve Siyaset İlişkisinin Gömülü Kuram Bağlamında Analizi: Van Örneği**
Engin KORKMAZ
- 55-66..... **Ahmet Afşin Hayatı ve İlmi Kişiliği**
Faruk KAZAN
- 67-87..... **Pêkhatin û Rênivîsa Hoker û Destebêjeyên Hokerî Di Kurdîya Kurmancî Da**
Zülküf ERGÜN
- 88-103..... **Amerikan Basınında Osmanlı Devleti'ne Savaş İlanı Tartışmaları (1917-1918)**
Fatih Gencer
- 104-116..... **Ji Mîtolojîyê Ber Bi Tarîxê û Ji Lehengîyê Ber Bi Evîne Destan Weku Çemkeke Siwan Di vegêrana Geli Da**
Kenan Subaşı
- 117-134..... **İslâm Hukukunda İhtiyâr-Rizâ Ayrımı ve Bu Ayrımın Sözlü Tasarruflara Etkisi**
Tacettin ÇETİNTÜRK
- 135-149..... **Nirxandina vegêrana Jiyannameyekê: Jiyaneke û Du Romanên Otobiyoğrafîk Ên Erebê Şemoyî**
Güneş Kan
- 150-168..... **İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Türkiye'de Bir Tehdit unsuru Olarak Frengi, Sıtma, Tifüs ve Trahom**
Harun AYDIN
- 169-184..... **Zâhirî Âlimlerin Sahâbe Algisi**
Hüsâmettin kaya
- 185-207..... **İman ve Kûfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: El-Mebsût Örneği**
Faruk GÜN
- 208-233..... **Zazakî De Zerfî**
Ahmet Kirkan
- 234-257..... **Uluslararası Bakalorya (IB) Programının İmam Hatip Okullarında Uygulanabilme İmkânı**
Muhammed Emin ŞİMŞEK
- 258-273..... **Namaz ve Hac İbadetleri Bağlamında İbn Abbâs'ın Sünnet Anlayışı**
Abdulalim Demir
- 274-295..... **Ehl-i Kitâbın Ölümünden Önce Hz. 'İsâ'ya İman Etmesi Meselesi: Nisâ 4/159 Âyeti Örneğinde Kur'an Yorumunda Üçüncü Tekil Şahıs Zamirlerinin İşlevi**
Orhan GÜVEL
- 296-311..... **Cultivating The Religious Dimension In Facing Human Barbarism: The Syrian Case As A Model**
Hasan Alkhattaf
- 312-324..... **Sözün Ritmi: Bingöl Yöresi Sözlü Kültüründe Kirdkî (Zazaca) ve Kirdaskî (Kurmancca) Kalıplaşmış İfadeler**
Okan ALAY
- 325-344..... **Mekke Dönemi Sonlarında Kur'an'ın Ehl-i Kitap'a Hitabı: Hicret Sonrasına Mesajlar Bağlamında Kronolojik Bir Analiz**
Burhan Çonkor
- 345-357..... **Nûh Tufanına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**
Ramazan Yıldırım
- 358-373..... **Sebilürreşad Dergisinde Maneviyatçılık ve Abd İmgesi Üzerine Bir Analiz**
Zafer Gürbüz
- 374-398..... **Tabâtabâî'nin Şîa Hadis Kitaplarını Eleştirisi (El-Kâfî'deki Mevzû Hadisler Örneği)**
Hasan Selam
- 399-419..... **David The Invincible'nin Eisagoge Şerhi**
Alaattin Tekin
- 420-444..... **Osmanlı Yezidilerinin Güney Kafkasya'ya Göçü (Tarihsel Süreçte Gürcistan ve Ermenistan Yezidileri / Ezidileri)**
Metin BOZAN
- 445-460..... **İslam Geleneğinde Dua Edebiyatını Ortaya Çıkaran Faktörler**
İbrahim AYHAN • Mehmet BİLEN
- 461-472..... **Analîza Metnên Pirtûka Kurdî (Kurmancî) Ya Pola Pêncem Ji Alîyê Hînkirina Şîyanewerîya Xwendinê ve**
Şehmus Kurt
- 473-487..... **Okul Müdürlerinin Paternalist Liderlik Tarzlarının Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi**
Cebrail Yakışır
- 488-501..... **Destanên Kurdî Ji Alîyê Taybetmendîyên Dirûvî ve**
Hikmettin Atlı
- 502-513..... **Birinci Dünya Savaşı Ekseninde Horaman Şeyhlerinin Çağdaş Tarihin Siyasi Değişimindeki Roller**
Yasemin Aygün • Shahab Vali
- 514-530..... **المسابقات الشعرية في بلاد الشام ومصر أواخر القرن الثامن عشر**
Abdulsattar Elhajhamed
- 531-542..... **المجاز اللغويّ التداوليّ في تراث البلاغة التعليميّة**
Amer al-Jarrah
- 543-552..... **الأدب التركي في مصر**
Mahmud ŞUŞ • Ahmet GEMİ

TOPLUMSAL DEĞİŞME VE ANNELİK İLİŞKİSİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ÇALIŞMA: KONYA ÖRNEĞİ

Ayşenur Akıncı

Mardin Artuklu Üniversitesi, mail: sosyologaysenursirin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4678-6179>

Nazife Gürhan

Mardin Artuklu Üniversitesi, mail: ngurhan71@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0001-7590-0095>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04 Nisan 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 27 Mayıs 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1465365

Bu çalışma Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı'nda 2023 yılında Doç. Dr. Nazife Gürhan danışmanlığında hazırlanmış olan "Anneliğin Dönüşümü: Değişen Annelik Deneyimleri Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)" isimli Yüksek Lisans tezinin verileri kullanılarak hazırlanmıştır.

Toplumsal Değişme ve Annelik İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma: Konya Örneği

Öz

Toplumun içinde bulunduğu dinamiklerle beraber bünyesinde meydana gelen farklılaşmalar toplumsal değişme ile açıklanmaktadır. Her toplumda görülmesi ile sosyolojide evrensel kabul edilebilecek bir kavram olarak toplumsal değişme; toplumun aile, din, eğitim, siyaset, ekonomi gibi bütün kurumlarını etkilediği gibi anneliği de etkisi altına almıştır. Bu durum toplumdaki topluma ve kuşaktan kuşağa annelik deneyimlerinde yaşanan farklılaşmalarda açığa çıkmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın temel konusu, anneliğin kuşaklar arasında geçirdiği değişim ve dönüşüm ile Konya kentinde yaşayan kadınların annelik deneyimleridir. Kuşaklar arasında anneliğe ilişkin tutum ve algılar, annelik deneyimleri ve pratikleri üzerindeki farklılaşmalar çalışmanın ele aldığı diğer konulardır. Çalışmanın amacı Konya kentinde yaşayan kadınların annelik deneyimleri üzerinden annelik tecrübelerinde yaşanan değişim ve dönüşümü anlamlandırmaktır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen kullanılmıştır. Çalışmanın veri toplama tekniği ise derinlemesine görüşmedir. Örneklemi ise Konya kentinde yaşayan 25-72 yaş arasında farklı kuşaklardan annelik deneyimine sahip 20 kadındır. Örneklem seçiminde amaçlı ve kartopu örneklem teknikleri bir arada kullanılmıştır. Çalışmada kadınların iş piyasasındaki görünürlüğünün artmasının, anneliğin tıbbileşmesinin, dijitalleşme ve risk toplumunun kuşaklar arasında annelik tecrübelerinin değişiminde önemli kırılma noktaları olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Annelik, Toplumsal Değişme, Tıbbileşme, Dijitalleşme, Risk Toplum.

A Sociological Study on The Relationship Between Social Change and Motherhood: The Sample of Konya

Abstract

The differentiations that occur in society with its dynamics are explained by social change. Social change, which has a universal place in every society, has affected all institutions of society such as family, religion, education, politics and economy, as well as motherhood. This situation can be observed as differentiations in motherhood experiences from society to society and from generation to generation. In this respect, the main subject of this study is to reveal the change and transformation of motherhood across generations through the motherhood experiences of women living in Konya. Attitudes and perceptions towards motherhood across generations, differentiations in motherhood experiences and practices are other topics addressed in the study. The aim of the study is to capture the clues of the change and transformation in motherhood experiences through the motherhood experiences of women living in Konya. The in-depth interview technique, which is frequently used in qualitative research methods, was used as the data collection technique in the study. The sample consists of 20 women between the ages of 25-72 with motherhood experience from different generations living in the city of Konya. Purposive and snowball sampling techniques were used together in sample selection. In the study, the increasing visibility of women in the labor market, the medicalization of motherhood, digitalization and the impact of the risk society on motherhood are important breaking points in the change of motherhood experiences between generations.

Keywords: Motherhood, social change, medicalization, digitalization, risk society.

GİRİŞ

Anelik, insanlığın var olduğu günden beri yaşayan bir olgu olmasının yanı sıra doğumla birlikte bebeğin dünyaya gelmesiyle kadının kazandığı bir kimlik değeri olmaktadır. Anelik, çocuk sahibi olan kadınların bir deneyimidir. Bu yönüyle evrensel bir boyut kazanan annelik, coğrafya, zaman ve mekâna bakılmaksızın dünyaya çocuk getiren her kadının büzündüğü bir kimliktir. Bir kadının anne olmasına karar vermesiyle veya anne olmasıyla başlayan annelik deneyiminin kadının yaşamında toplumsal rollerini değiştirmesiyle sonuçlanan önemli bir geçiş pratiği olduğu söylenebilir.

Anelik, çoğu zaman kadınların kişisel karar ve arzularını bünyesinde taşıyan bir gönüllülük süreci olarak tanımlanmasının yanı sıra annenin kadın olmasının beraberinde getirdiği cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bağlamlarında da tanımlamalar yapılmaktadır (Aktaş-Özden, 2020, 96). Marshall (1999, 31) “Sosyoloji Sözlüğü”nde annelik kavramını, “anne olmanın pratik gerçekliklerini ve toplumsal önemini kapsayan bir terim” olarak tanımlamaktadır. Welldon (2001, 42) ise anneliği, kadın olmanın doğasında saklı olan ve ondan beslenen bir süreç olarak belirtmektedir. Anneliği “yaşam boyu devam eden, tam zamanlı çalışma gerektiren, ücretsiz bir meslek” olarak tanımlayan Smart’a (2003, 37) göre annelik doğal bir koşul değildir. O, anneliği, doğuştan gelen biyolojik cinsiyet farklılıklarının doğal bir çıktısı, heteroseksüel etkinliğin doğal bir sonucu ve bir içgüdü biçimi olarak adlandırır.

Miller (2010, 33-35), anneliğin kadın bedenine ait bir deneyim olması ve sosyo-kültürel bağlamda edinilen sorumluluk duygularıyla birlikte yeni doğan bebeğin ihtiyaçlarını giderebilmeyi içeren bir kavram olarak tanımlamaktadır. Anneliğin birçok kişi tarafından sadece biyolojik bir durum olarak görülmesi, kadınların yaşadıkları deneyimleri daha karmaşık hale getirmektedir. Miller’a (2010, 83) göre anneliğe dair kültürel politikaların ve bilme biçimlerinin herhangi bir incelemesi bile var olan çeşitliliği ortaya koyar. Bu bağlamda ona göre anne olma ve annelik deneyimleri buldukları etnisite, sosyal sınıf, yaş ve sosyo-kültürel konum gibi ögelere bağlıdır. Benzer şekilde Birns ve Hay’e (1988, 1) göre anne olma deneyimi kadının kişisel geçmişi, sağlık durumu, toplumda sahip olduğu konum gibi bireysel koşullardan etkilendiği gibi içinde bulunduğu toplumun sosyo-ekonomik durumundan da etkilenmektedir.

Badinter’in (2011) “Her kültüre, dönemine göre değişebilen ideal bir annelik modeli hakimdir. Bilerek ya da bilmeyerek bütün kadınlar bu modelden etkilenir. Onu olduğu gibi kabul edebilir ya da reddedebilirsiniz, ama son kertede kendinizi hep bu modele göre belirlersiniz” sözünden hareketle anneliğin her ne kadar bireysel yaşandığı düşünülse de toplumun dinamiklerinin bir yansıması olarak tecrübe edildiğini ifade etmek mümkündür (Aktaş-Özden, 2020, 97).

Anelik, sadece bireysel bir deneyim olmanın dışında sosyo-kültürel yapı ekseninde deneyimlenmektedir. Bu nedenle annelik bütün toplumlarda farklı ve değişen anlamlarla ifade edilmektedir. Böylece farklı annelik modellerinin ortaya çıktığı söylenebilir (Sarıtaş-Bozkurt, 2020, 40). Badinter’in (2011, 119) da ifade ettiği gibi; “geçmişe nazaran günümüzdeki annelik tam mesaili bir çalışma” demektir. Anelik, popüler kültürün yansımalarıyla toplumsal alanda meydana gelen değişimlerden etkilenerek dönüşüm yaşamaya devam etmektedir. Bu bakımdan anneliğin her geçen gün hem içeriği hem de görüntüsünün değişiyor olması annelik pratiklerinde de değişimlere neden olmaktadır (Burç, 2015, 3). Öyle ki bunu görebilmek için günümüzde anne olan kadınlar ve onların annelerinin anneliklerini gözlemek bile bize ipuçları verebilir. Nasıl bir çocuk yetiştirmek istiyorlar? Bunun için hangi yöntemleri kullandılar? Toplumun anne ile çocuktan beklentileri neler? gibi sorulara verilebilecek yanıtlarla bu anneliklere tanık olunabilmekte ve aralarında yaşanan değişim ve dönüşüm gözlemlenebilmektedir (Gürçayır Teke, 2014, 36).

Değişme, toplumun bütün kurumlarında yer alan toplumsal ilişkilerde ve yapılarda içinde bulunulan durumdan yeni ve bambaşka bir duruma geçişi ifade etmektedir. Toplumsal yapı; toplumu oluşturan bireyler, etnik gruplar, inanç toplulukları, toplumsal cinsiyet vb. arasında yer alan sistematik ilişkiler topluluğudur. Toplumsal değişme ise bu sistematik ilişkilerde yaşanan dönüşümü ifade etmede kullanılmaktadır (Sarıççek, 2018, 10). Toplumsal değişim, “belirli bir topluluğun sosyal organizasyonunun yapısını veya işleyişini kalıcı bir şekilde etkileyen ve tarihin gidişatını değiştiren herhangi bir değişim”dir. Toplumsal değişmeyi etkileyen faktörler ise; kültür, demografik ve fiziki çevrenin değişimi, küreselleşme, göç, teknolojik ve bilimsel gelişmeler, kitle iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler olarak sayılabilmektedir. Bu faktörler zamana göre değişebilmekte ve yenileri de eklenebilmektedir (Gürhan, 2017, 562).

Toplumun tüm birimlerinde yaşanan değişim, aile kurumunu da etkisi altına almıştır. Ailenin geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye dönüşümü ile çekirdek ailenin temel aktörü olan annenin de bu değişimlerden etkilendiği görülmektedir. Bu bakımdan çalışmanın temel konusu, son yıllarda annelik pratiklerindeki değişim ve dönüşüme paralel olarak anneliğin kuşaklar arasında geçirdiği değişimi açığa çıkarmaktır. Kuşaklar arasında anneliğe ilişkin tutum ve algılar, annelik deneyimleri ve pratikleri üzerindeki farklılaşmalar çalışmanın ele aldığı diğer konulardır.

Çalışmanın amacı toplumsal, kültürel ve politik yapıların etkisiyle şekillenen annelik deneyiminin nasıl yeniden üretilip dönüştürüldüğünü anlamaya çalışmaktır. Ayrıca kuşaklar arasındaki annelik pratiklerine ilişkin farklılıkların, annelik aktarımında yaşanan değişim ve dönüşümlerin ve bu bağlamda farklılaşan annelik pratiklerine neden olan arka planın ortaya çıkarılması araştırmanın amaçları arasındadır.

Annelik üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda literatürde feminist perspektiften yapılan çalışmalara rastlanmaktadır. Bu konudaki çalışmaların ana temaları ise anneliğin sosyal bir inşa olması (Chodorow, 2021; Erdoğan, 2008; Miller, 2010; Badinter, 2011; Sadıkoğlu, 2020), annelik ve toplumsal değişme ilişkisi (Ulanowsky, 2009; Işık, 2015; Tonay, 2019; Karaymirza, 2019; Aktaş, 2019; Kılıç, 2020; Aktaş ve Özden, 2020), popüler kültür ve annelik (Burç, 2015) ve toplumda kurgulanan ideal annelik söylemleridir (Meşe, 2014). Bu çalışma ise Konya kenti üzerinden toplumsal değişimin annelik üzerindeki etkisini açığa çıkararak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. Yöntem

Çalışmada araştırma deseni olarak nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen kullanılmıştır. Fenomenolojik desende araştırmacı bir olgu hakkında bireylerin yaşadığı ortak tecrübeleri çözümlemeye çalışır (Creswell-Creswell, 2018, 42). Benzer şekilde Yıldırım ve Şimşek (2016, 69), fenomenolojik desenin amacının gündelik hayatta karşımıza çıkan olay, deneyim ya da algı gibi yabancı olmadığımız veya anlamını tam olarak bilemediğimiz farklı olguları araştırma olduğunu belirtir. Çalışmada veri toplama tekniği olarak nitel araştırma yöntemlerinde sıkça kullanılan derinlemesine görüşme (yüz yüze mülakat) kullanılmıştır. Derinlemesine görüşmeler araştırmacının katılımcıyı yönlendirmeden sorular sorması, dinlemesi, ilgi göstermesi ve dinlenenleri kaydetmesi ile gerçekleşir (Neuman, 2022). Derinlemesine görüşmeler yarı yapılandırılmış soru formu aracılığıyla, katılımcıların rızaları alınarak gerçekleştirilmiş; sonrasında ise veriler bilgisayar ortamına aktarılarak deşifre edilmiştir. Araştırma bulguları tematik analiz yöntemiyle kategorize edilmiştir. Ayrıca çalışmada akademik etik ilkeleri gereğince katılımcıların kimlikleri gizli tutulmuştur.

Bu araştırmanın evrenini Konya'da yaşayan farklı dönemlerde annelik yapmış farklı kuşaklardan anneler oluşturmaktadır. Örneklemi ise Konya'da yaşayan farklı dönemlerde annelik yapmış farklı kuşaklardan ve mesleklerden 25-72 yaş aralığında 20 annedir. Bu annelerden 10 tanesi günümüz annelerini temsil ederken 10 anne de onların annelerinden oluşmakta ve geçmiş kuşak annelerini temsil etmektedir. Örneklem seçiminde amaçlı ve kartopu örneklem teknikleri bir arada kullanılmıştır. Araştırmada böyle bir örneklem seçim tekniğinin kullanılmasının nedeni de katılımcılara ulaşmada yaşanan zorluktur. Bilindiği gibi anneler, bir veya birden fazla çocuk sahibi olan kadınlardır. Bu bakımdan anneleri görüşme yapmak için yalnız ve müsaitken çalışmaya dahil etmek gerekirken anneliğin bir mesaisinin olmayışı işleri zorlaştırmaktadır. Bu nedenle annelerle görüşmeler oldukça zor şartlarda yerine getirilmiştir. Özellikle 0-6 yaş grubunda çocuğu olan annelerle görüşmeler çocukları uyuduğu vakitlere denk getirilerek ya da çocukların ihtiyaçları için defalarca ara verilerek yapılmıştır.

Anneleri kuşaklara göre kategorize etmek, annelik tecrübesinde yaşanan değişim ve dönüşümleri görmek açısından önemlidir. Çalışma kapsamında yaşadığımız toplumda birinci, ikinci ve üçüncü kuşak anneliklerin devam ettiği görülmektedir. Özellikle ülkenin doğusuna gidildikçe ya da ülke genelindeki köylere bakıldığında birinci kuşak anneliğin az da olsa devam ettiği ve ikinci kuşak anneliğin yaşandığı aileler görülebilmekte iken özellikle ülkenin batısında ve şehir merkezlerinde ikinci ve üçüncü kuşak annelik daha yaygındır. Araştırma belli sınırlılıklara sahiptir. Araştırmanın toplumumuzda yaşayan kadınların çoğunluğuna uygulanabilme imkânı olmadığı ve genel bir yargıya varılmasının mümkün olmayacağı gerekçesi ile bir kent odağında yapılması uygun görülmüştür. Bu bakımdan araştırma için İç Anadolu bölgesinde annelik ile ilgili çok fazla çalışma yapılmamış olması ve araştırmacının da kendi memleketi olduğu için katılımcılara ulaşmada kolaylık olması açısından Konya kenti tercih edilmiştir. **Çalışmanın yapılabilmesi için Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından verilen 13.04.2022 tarihli ve 2022/4-3 sayılı kararı ile gerekli izin alınmıştır.**

Çalışmada görüşme soruları ikinci ve üçüncü kuşak annelere yöneltilmiş olup katılımcılara yöneltilen sorular aracılığı ile de birinci kuşak annelerle ilgili bilgilere ve yaşantılara yer verilmiştir. Yaşadıkları dönemselsel ve çevresel faktörlerin de etkisiyle yaptıkları anneliklerin günümüz annelerinden farklı ve aynı olan durumları ele alınarak her iki kuşak arasındaki değişim ve dönüşüm açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Araştırmada yer verilen üçüncü kuşak anneler ikinci kuşak annelerin kendi kızlarından oluşmaktadır. Bu bakımdan kuşaklar arasındaki değişimin daha net bir şekilde görülebileceği düşünülmektedir. Anne ve anneanneleri ile ilgili sorulara verilen cevaplar ışığında da birinci kuşak annelerle ilgili bilgiler edinilmiştir.

Annelik ve toplumsal değişme ilişkisi üzerine odaklanan bu çalışmada değişen annelik algısı ve değişen annelik pratikleri olmak üzere iki ana başlık öne çıkmıştır. Toplumsal değişme ile annelik tecrübesinde yaşanan kırılma noktaları ise kadınların iş piyasasındaki görünürlüğünün artması, anneliğin tıbbileşmesi, dijitalleşme ve risk toplumunun annelik üzerindeki etkisi olarak belirtilebilir.

2. Bulgular ve Tartışma

2.1. Değişen Annelik Algısı

Annelik, biyolojik açıdan sadece kadınların tecrübe ettiği; ancak toplumsal yönden sürekli değişen ve yeniden inşa edilen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zamana bağlı olarak toplumdan topluma ve bölgeden bölgeye de değişiklikler gösteren annelik algısı günümüz toplumlarında gelişen teknolojinin etkileriyle yeni bir değişime uğramıştır. Farklı kuşaklar üzerinden ele aldığımız annelik olgusunda kuşaklar değiştikçe kadınları anneliğe taşıyan süreçlerin de değişime uğradığı görülmektedir. Örneğin ilk kuşağın anneleri için doğum sıradan bir olay ve doğal hayatın bir parçası olarak görülürken kuşaklar ilerledikçe annelik doğal olmaktan çıkmakta artık isteğe bağlı ve tercih edilebilir bir duruma dönüşmektedir. Dolayısıyla ilk kuşak anneler için modern annelerin tecrübe ettiği gönüllü annelik veya gönüllü çocuksuzluk gibi bir durum söz konusu değildir.

Daha önce de belirtildiği gibi ilk kuşak annelerde kadının doğası gereği anne olduğu düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu dönem annelerinde özcü/doğal annelik ideolojisinin yaygın olduğu söylenebilir. Bu ideolojiye göre anneliğin sabit ve evrensel bir doğası vardır ve bu da kadının biyolojik özelliklerine bağlıdır (Kılıç, 2020, 7). Aynı zamanda bebeğin bakımından da anne sorumludur. Kadının annelik pratikleri, yaşadığı toplumsal yapının içinden beslenirken karşılıklı olarak da o yapıyı besleyen bir gerçekliktir (Aktaş, 2019, 254). Özcü annelik ideolojisi kadının doğası gereği anne olduğunu ifade ederken kadınların evlendikten sonra çocuk sahibi olmalarını, kocalarının himayesine girdikten sonra onun soyunu devam ettirmesi olarak görmektedir. Çünkü toplumda kadına yönelik bu şekilde bir dayatma vardır. Evlenip kocasının çocuklarını dünyaya getirmesi gerektiği konusunda toplum kadını önceden hazırlamaktadır (Kılıç, 2020, 19). Bu durum katılımcıların ifadelerinde şöyle belirtilmiştir:

“Valla nasıl anne olduk bilemedik. O zamanlarda evlenirsin çocuğun olur anne olursun. Bu bir kural gibiydi. Biz de evlendik ve anne olduk. Beklenen bir süreci yaşadık aslında.” (A19, 57 yaşında, Emekli Fabrika Çalışanı)

“Evlendim ilk anneliğimi bir hevesle bekledik. Hemen olmasa niye çocuğu olmuyor bu gelinin diyeceklerdi. Kötü sözlerden de kurtarmış oldu beni.” (A8, 73 yaşında, Ev Hanımı)

“Ben evlendiğimde on altı yaşındaydım. O zamanlar küçük yaşta evlendirilirdik. Beni istemeye geldiklerinde oyun oynuyordum daha. Evlendik eşim askere gitti. Askerlik de iki sene falan sürüyordu. Geldikten sonra da biraz olmadı. Hatta çocuğu olmayacak mı göbeği mi düşmüş diye sardırıldılar. Doktor falan da yoktu öyle bizim zamanımızda. Eski yöntemlerle bir şeyler yapardık. Ama sonradan oldu. Yirmi yaşındayken anne oldum ben. Herkes çocuğu olmayacak gözüyle baktı ya ben çok üzülürdüm acaba anne olamayacak mıyım diye.” (A17, 61 yaşında, Ev Hanımı)

Görüldüğü gibi birinci ve ikinci kuşak annelerin çoğunluğu erken yaşta evlenmiş ve sağlık problemleri dışında hemen anne oldukları görülmüştür. Anneliğin mutlaka olması gereken bir durum olarak karşılandığını özellikle de evlendikten sonra hemen hamile kalamayan kadınlar çevre baskısına maruz kaldıklarını bu yüzden çocuk sahibi olmayı isteyerek erteleme şanslarının olmadığını dile getirmişlerdir. Sağlık problemi nedeniyle hemen çocuk sahibi olamayan katılımcılar ise çevre baskısı ve anne olamama üzerine yapılan olumsuz eleştiriler sonucunda kendilerini yetersiz ve eksik olarak hissetmişlerdir.

Benzer şekilde Özcan Elçi (2020, 174) “Anneliğin Toplumsal İnşası ve Anne Ol(a)mayan Kadınlar” adlı çalışmasında anneliğin bireysel bir arzu olmasının yanı sıra toplumsal ve kültürel bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. Bu sayede kadınlar çevre baskısı ve damgalanma potansiyeli ile anne olmayı tercih etmektedir. Üçüncü kuşak annelerde ise bu durum değişmiştir. Günümüzde erken yaşta evliliklerin azalması ve doğum kontrol yöntemlerinin kullanımının da yaygınlaşması ile kadınlar daha ileri yaşlarda planlanabilir gebelikler yaşamaya başlamıştır. Dolayısıyla artık çevre baskısının da geri planda kaldığı söylenebilir. Günümüz annelerinden bazıları anne olmayı zamanladıklarını şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Evlendikten bir yıl sonra eşim de ben de çocuğumuz olmasını istedik. Bir süre çocuğumuz olmadı bu yüzden doktora gittik. Eşim baba olma konusunda, ben de anne olma konusunda ikimiz de istekliydik. Bu sayede tedavi

sürecine başladık biraz zorlu geçti bu süreç ama sonunda hamile kalabildim.” (A11, 29 yaşında, Hemşire)

“Anne olma sürecim çok zorlu değildi. Çok sistemliydim anne olmaya kendimi hazır hissettiğim bir dönemde ilk çocuğum doğdu.” (A5, 34 yaşında, Öğretmen)

“Ben evlendikten sonra sekiz-on ay kadar çocuk düşünmedim sonra dedim birbirimizi tanıdık gezeceğimiz kadar gezdik çocuk sahibi olalım. Sonra çok beklemedik hamile kaldım. ve ilk bebeğimizi kucağımıza aldık”. (A7, 50 yaşında, Diş Hekimi)

“Evlendiğimizde biraz vakit geçirelim dedik yaklaşık yedi ay sonra bebeğimizin olmasını istedik.” (A20, 30 yaşında, Çağrı Merkezi Operatörü)

Görüldüğü gibi yeni nesil anneler de diyebileceğimiz üçüncü kuşak anneler ilk kuşaklara göre eğitim seviyesi daha yüksek ve evlenme/anne olma yaşları da daha geçtir. Bu durum kuşaklar arasındaki değişimin en önemli nedeni olarak görülebilir. Benzer şekilde Zeybekoğlu Akbaş ve Dursun (2022, 120) da kadınların ileri/geç yaşta evlenme ve çocuk sahibi olma kararı almalarını, kadının değişen konumu ile özellikle eğitim ve istihdam süreçlerine büyük oranda katılmasının doğal bir sonucu olarak görmektedir. Artık annelik zorunlu bir süreçten ziyade isteğe bağlıdır. Hazır olup olmama durumuna bağlı olarak gönüllü annelik veya gönüllü çocuksuzluk durumu toplumda normalize edilmiştir. Dolayısıyla günümüz annelerinin bedenleri üzerinde geçmiş dönem annelerine göre daha çok söz sahibi oldukları söylenebilir.

3. Değişen Annelik Pratikleri: Toplumsal Değişme ile Annelikte Yaşanan Kırılma Noktaları

Toplumun yaşadığı değişim süreçlerinin etkisi ile annelik pratiklerinde de çeşitli kırılmalar yaşanmıştır. Modernleşme, sanayileşme, kentleşme, kadınların emek piyasasındaki görünürlüğüne artması, iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, dijitalleşme ve tıbbileşme gibi gelişmeler annelik pratiklerinde kuşaklar arasında farklı tecrübeler yaşanmasında önemli kilit noktalar. Bu bağlamda yapılan görüşmelerde değişen annelik pratikleri dört ana temada değerlendirilmiştir. Öne çıkan başlıklar ise çalışan anne olmak, anneliğin tıbbileşmesi, dijitalleşmenin annelik pratiklerine etkisi ve risk toplumunda anne olmaktır.

3.1. Kadınların İş Piyasasındaki Görünürlüğüne Artması: Çalışan Anne Olmak

Geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye geçişle beraber annelik pratiklerinde de çeşitli kırılmalar yaşanmıştır. Bu kırılmalardan ilki “çalışan anne olmak” şeklinde ifade edilebilir. Türkiye’de 1950’lerden sonra gelişmesini hızlandıran sanayi ve kentleşme süreçleri toplumsalın tüm boyutlarında köklü değişikliklere sebep olmuştur. Bu dönemde kırdan kente göçlerin yaşanması tarım faaliyetlerinde yer alan kadınların sayısının azalmasına neden olmuştur. Kente göçlerle beraber kadınların çoğu ev hanımı statüsü taşımaktayken 1960’larda dünyada yaşanan gelişmelere paralel bir şekilde Türkiye’de de endüstriyel anlamda artan üretim ve oluşturulan yeni iş alanları kadınların çalışma hayatına girmelerine olanak sağlamıştır. Böylece kadınlar anne veya kadın olmanın dışında yeni bir kimlik kazanmışlardır. Ancak bu dönemde kadınlar hem çalışma alanına dahil olmakta hem de çocuklarına aile büyükleri eşliğinde bakarak kültürel geleneği devam ettirmektedirler (Bozkurt, 2019, 27-29). Katılımcılardan biri bu konuyu şöyle dile getirmiştir:

“Anne olunca birilerine muhtaç hale gelmeye başladım. İlk kızımı kayıvalidem ve elim köyde büyüttü. Okul çağına kadar onların yanında kaldı çoğu zaman. İkinci kızıma da bakıcı ayarlamıştık o gelip bakıyordu. Sonra da kreşe verdim. Şimdiki çalışan anneler gibi değildi bizim hayatımız. Tabi farklılıklardan en büyüğü de her özlediğinde görememek olurdu çünkü görüntülü arama falan yoktu. Onlar da köyü bırakıp yanıma gelemezlerdi.” (A14, 71 yaşında, Emekli Hemşire)

Kadınların eğitime erişiminin sağlanması onların iş piyasasına katılımının yolunu açmıştır. Geçmiş kuşak annelerin eğitime erişiminin günümüze oranla daha az olması ve toplumdaki ataerkil bakış açısının kadının eğitimi önündeki en büyük engellerden biri olması kadınların iş hayatındaki görünürlüğüne azaltmaktadır. Kadın hem eğitime erişimde hem de çalışma hayatında toplumsal baskıları çok derinden hissetmektedir. Bir katılımcı bu durumu şöyle belirtmektedir:

“Ben köyde okuyan tek kızdım. Onu da babamın desteğiyle başardım diyebilirim. Ben ortaokuldan sonra ebe okulu sınavına girmiştim kazanınca da babam tarla sattı beni okutmak için sağ olsun. Ama o yıllarda kız çocuk-

ları okutulmuyordu. Babama kızını sattın geldin diye çok yüklenmişler ama o dinlememiş kötü sözleri. Benim okumam için elinden geleni yaptı. Sonrasında mesleğimi çok severek yaptım ama toplum baskısı fazlaydı o dönemlerde. Çalışan anne olmak da zordu. Çalışan personel sayısı fazla olmadığından kurumlar az çalışanla çok iş yapmak zorunda kalıyordu. Bazen 48 saat nöbet tutardım çocuklarımı iki gün görmediğim olurdu.” (A4, 71 yaşında, Emekli Hemşire).

Çoğu zaman kadınlar iş hayatının aktörleri olurken geleneksel rollerinden kopmamaktadır. Çünkü toplumda özellikle anne olan kadın hem işe gitmeli hem çocuklarına bakmalı hem de ev işlerini yapmalı düşüncesi hakimdir (Bozkurt, 2019, 8). Benzer şekilde Hochschild ve Machung’un (1989) da belirttiği gibi ücretli bir işte çalışan kadınların birinci vardiyalarını iş yerinde tamamladıktan sonra evde yaptıkları ev işleri ve çocuk bakımları onların ikinci vardiyalarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla çalışan annelerin yükünün ev hanımı olan annelere göre iki kat arttığı söylenebilir. Benzer şekilde bu durumun kendisini eksik ve yetersiz hissetmeye yol açtığını belirten bir katılımcının ifadesi şu şekildedir:

“Benim zamanımda anne olup evde çocuğuyla vakit geçiren anneler çocuklarıyla daha çok ilgileniyordu. Bu sebeple ben kendimi eksik gördüm hep. Ben de onlar için çalıştım ama yalnız kaldılar küçük yaşlarında. Benim komşularım akşam ben işten gelirken kapının önünde oturlardı ben onlara baka baka geçirdim. Hepsi sabah çocuğunu okula göndermiş evinin işini görmüş akşam yemeğini hazırlamış oturuyor. Ben daha eve gideceğim de yemek yapacağım.” (A19, 57 yaşında, Emekli Fabrika Çalışanı).

Toplumsal yapının dönüşümüyle birlikte kadınların kamusal alanda görünürlüğünün artması ve ailede gelir getiren bir üye olarak yer alması ailenin bazı görevlerinin diğer kurumlara aktarılmasına neden olmuştur (Bayer, 2013, 112). Kadının kamusal alanda yer almaya başlamasıyla geleneksellikten kopuşlar yaşanmaya başlandığını belirten Geçer ve Çelik (2017, 28), kadının çalışan konumda olmasının ailede özellikle ev içi rollerinin değişmesine ve bu rollerin eşler arasında paylaşılmasına yol açtığını, bu sayede annelerin ev işleri ve çocuk bakımı konusunda ya eşlerinden ya da aile dışından yardım almaya başladığını belirtmektedir.

Kimi zaman kadınlar eş ve anne olma görevini ya ikinci planda yaşamak zorunda kalmış ya da hem aile hem de iş hayatı rollerini bir arada yürütmek zorunda kalarak maddi ve manevi bir yükün altına girmişlerdir. Bu bakımdan çalışan kadınlardan bazıları ya çocuk sahibi olmayı ertelemiş ya da az sayıda çocuk sahibi olmayı tercih etmiştir (Yaşar Ekici, 2014, 221). Kendisi de çalışan bir anneye sahip olan bir katılımcı yaşadığı zorlukları ve çalışmama kararı almasının nedenlerini şu şekilde belirtmektedir:

“Mesela okula giderken ben hep kendim hazırlanırdım, önlüğümü kendim giyerdim, saçımı kendim tarardım. Ama komşumuzun kızı benim okul arkadaşım. Her sabah annesi kahvaltı yaptırır, saçlarını tarar, süsler ve okula getirirdi. O yıllarda fark edemezdim de sonradan dedim ki ben de ne rezil büyümüşüm keşke benim de annem çalışmasaydı da benimle ilgilenebilseydi demiştim. İçimde ukde kalmış çoğu şey. Şu an bebeğimle olabildiğince çok vakit geçirmeye çalışıyorum mesela. Çalışan bir anne olmak beni hep küçüklüğümde hissettiğim anne özlemine götürüyor. İşimin çocuğumdan önce gelmemesine dikkat edeceğim bir annelik yapmayı arzu ediyorum ki benim çocuğum benim hissettiklerimi hissetmesin. Hem çok hem kaliteli vakit geçirmek istesem de umarım o zamanları bulabilir ve çocuğuma anne sevgisine doyabileceği bir çocukluk yaşatırım.” (A20, 30 yaşında, Çağrı Merkezi Operatörü)

Anne olmak, çalışıyor ya da çalışmıyor olmaktan ziyade çocuk sahibi olmakla birlikte o çocuğa karşı görev ve sorumlulukların olduğunun bir göstergesidir. Anne olduktan sonra belli bir süre iş yaşamından uzak kalması ve sonrasında yeniden işe dönmesi kadınların iş verimini belirgin bir şekilde düşürmese de bebeğin bakımı için endişelenmek annenin yeni gündemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bazı anneler çalışırken çocuklarına haksızlık ettiği düşüncesiyle çocuğu hayatının merkezine alarak çocuk odaklı bir yaşam pratize etmektedir (Tonay, 2019, 33). Kimi katılımcılar bu endişeler neticesinde çalışma hayatına ara verdiklerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Bebek doğunca iş hayatın bile değişiyor, hatta işine bakışın bile anne olunca farklılaşıyor. İkiz bebeklerim olduktan sonra çalışmayı düşünmedim çünkü ben çalışırsam bebeklerime bir bakıcı ayarlamalıyım. Bu arada içimde hep endişe. Acaba nasıl ilgilenecek, ben yanlarında olamayacağım, bir de çalıştığım parayı bakıcıya vereceğim diye düşündüm. Her şeyden önce çocuklarımla bu zamanlarını göremeyecek olmak üzüyordu beni. Ben başkası için çalışacağım, başkası benim çocuğuma bakacak kendi çocuğumun ailemin hizmetini bırakıp başka hizmetler yapacağım o parayı da yine başkasına vereceğim. Bu duygular yüzünden işime ara verdim. Normalde bu kadar psikolojik yaklaşılmaz belki ama anne olmak benim için çok zor bir süreçti ve çocuklarımı kendim büyütme istedim.” (A11, 29 yaşında, Hemşire)

Timurturkan (2019, 75) da bu duruma gönderme yaparak kadınların annelik rolleri nedeniyle öncelikle ev içi yani özel alan ile sınırlı faaliyetlerle meşgul olduğunu belirtmekte; anneliğin sosyo-kültürel olarak yeniden üretilmesi ile toplumun annelerden çeşitli beklentiler içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bu beklentiler anne olmuş kadınların günlük pratiklerini, toplumdaki konumunu ve kamusal alanda yer alma(ma) biçimlerini de etkilemektedir.

3.2. Anneliğin Tıbbileşmesi

Anneliğin kırılma noktalarından ikincisi ise “anneliğin tıbbileşmesi”dir. Günümüzde annelik gibi doğal bir sürecin her alanının tıbbileştiği görülmektedir. Bu alandaki en önemli gelişmenin doğum kontrolündeki teknolojik gelişmeler olduğu söylenebilir. Bu durum kadınların istedikleri çocuklara sahip olabilmeleri anlamına gelmektedir. Genetik ve fetal gelişimle ilgili yeni teknolojiler, doğum kusurlarının tahmin edilmesine ve doğumsal anomalilerle doğacak bebeklerle sonuçlanacak gebeliklerin sonlandırılmasına da olanak sağlamaktadır (Birns-Hay, 1988, 2). Örneğin; görüntüleme (screening) teknolojisindeki gelişmeler normatif bir pratik haline gelerek, doğum öncesi tıbbi gözetimin rutin bir parçası haline almıştır. Bu teknolojik gelişim belirli hastalık ve bozuklukları “taşıma riski olan” kadınların ve henüz doğmamış bebeklerinin tespit edilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda hamilelikle ilgili “otoriter bilgi” üretimine katkıda bulunmuştur (Miller, 2010, 92).

Modern hayat günümüzde hamilelik döneminde de kontrolde kalma talebi sunmaktadır. Bu sayede hamilelik boyunca kadınlar uzman kontrolünde izlenmektedir. Ancak son zamanlarda toplumun bazı kesimlerinde yaşanan “doğal” a dönme isteği sayesinde hamilelik döneminde yapılan tıbbi gözlem ve izleme süreci de sınırlanması gereken bir durum olarak görülmeye başlanmıştır. Aslında her ikisi çelişkili gibi dursa da bu durum, modern hayatın insanı doğasından ayırmasına karşılık doğala dönme isteği olarak adlandırılabilir. Geleneksel aile yapısında doğal bir süreç olarak görülen hamilelik ve sonunda gerçekleşen doğum genellikle ev ortamında ebeler yardımıyla yaşanırken günümüz modern ailelerde bu süreç değişikliğe uğramıştır. Bu sayede doğum hastane ortamında tıbbi uzmanlar eşliğinde gerçekleşmektedir. Doktor tarafından bilimsel olarak tahmin edilebilir risklerinin belirlenmesi ile doğumun nasıl bir yöntemle gerçekleşeceğine karar verilmektedir (Sadıkoğlu, 2020, 264-265).

Çalışma kapsamında görüşme yapılan annelerin belirttiğine göre genel olarak eskiden daha erken yaşta evlenilmekte, doğumlar evde gerçekleşmekte ve bu doğal bir şekilde karşılanmaktadır. Üstelik gebelik takibi diye bir durum da söz konusu değildir. Doğumla birlikte bebeğin cinsiyeti aileye sürpriz olurken günümüzde ise tam tersi bir anlayış hâkim olmaktadır. Kadın hamile olduğunu öğrendiği andan itibaren hatta gebelik istemiyle hamilelik öncesinde dahi bilgi almaya ve bedenini hazırlamaya başlamak için çeşitli danışmanlıklara başvurmaktadır. Bu bakımdan hamilelik ve doğum başlı başına tıbbi bir sürece dönüşmektedir. Anne adayları gebelik öncesi hazırlıklarından sonra gebelik sırasında doğum ve bebek bakımı ile ilgili bilgilenmek için danışmanlık almakta hatta artık hastanelerde “gebe okulu” adı altında çalışmalar yürütülmektedirler. Bu durum bazı katılımcılar tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“Hamile olduğumu öğrendim ve hemen bir kadın doğum uzmanından randevu aldım. Hamileliğim boyunca da düzenli kontrollerimi yaptırдыm. Bir de bebeği ultrasonda görmek beni mutlu ediyordu. Cinsiyetini öğrenmek sağlıklı olduğunu bilmek rahat bir gebelik geçirmemi sağladı. Hatta hastanedeki gebe okuluna katılmıştım. Orada doğum şekilleri hakkında bilgi alıyorduk ve doğuma hazırlık egzersizleri, annelik ve bebek bakımı provaları yapıyorduk.” (A3, 28 yaşında, Öğretmen).

“Hamile olduğumu öğrendiğim an kitaplar edindim çocuk bakımı hakkında işte çocuğun nasıl bir rutini olması gerektiğini. Ben doğum yapana kadar okudum onları, kısa kısa notlar aldım. Ben geleneksel bir anne olmak istemedim kesinlikle. Çevremde gördüğüm çocuk bakımıyla ilgili bazı şeyler uymuyordu bana. Bir yandan da sürekli internet üzerinden araştırmalar yaptım. Beslenmedir, uyku düzeni hangi saat aralıklarında olmalıdır bunların hepsini araştırdım açıkçası. Kesinlikle annem, kayınvalidem ya da çevremdeki büyükler şöyle yap dediklerinde buna da kesinlikle kulaklarımı tıkadım çünkü bana göre bu işin kitabını yazmış, okumuş, araştırmış insanlar vardı ve tamamen onları baz alarak büyüttüm çocuğumu.” (A18, 34 yaşında, Öğretmen).

Anneliğin tıbbileşmesi yeni mesleklerin de türemesine yol açmıştır. Böylelikle annelik adeta danışmanlık alınmadan yapılamayacak kadar tıbbi bir müdahale haline almış görünmektedir. Bu bakımdan annelik ile ilgili daha çok online hizmet veren, Konsepsiyon (gebelik öncesi) Danışmanlığı, Gebelik ve Annelik Danışmanlığı, Emzirme Danışmanlığı, Tuvalet Eğitimi Danışmanlığı, Uyku Danışmanlığı, Bebek Bakımı ve Psikolojisi Danışmanlığı, Ebeveyn Danışmanlığı, Bebek Beslenmesi Danışmanlığı gibi yeni meslekler türemiştir. Doktorların yanı sıra çeşitli alanlarda aldıkları eğitimlere dayanarak kendilerini danışman olarak tanıtan bu danışmanlar annelere online olarak çeşitli hizmetler sunmaktadır. Örneğin sosyal medyada “#baldananne”, “#tatlırüyalararkulübü”, “#uyubebeğim”, “#kundakuyku”, “#uykuzusu”, “#uyku meleği”, “#uykuperim”, “#uyku eğitmeni”, “#uyku dünyamız”, “#peritozuuyku”, “#nin-

niuyku”, “#uykusuzanne”, “#uyku bebeği” gibi daha pek çok blog sahibi, annelere bebeklerini desteksiz uykuya geçirebilecekleri yöntemleri paylaşmakta hatta isteyen annelere daha fazla destek olabilmek için belirli bir ücret karşılığında danışmanlık vermektedirler. Dolayısıyla eskiden var olmayan ama günümüzde anneler tarafından da yaygın olarak kullanılan yeni bir meslek alanı literatüre girmiş bulunmaktadır: “uyku danışmanlığı”. Bunun yanı sıra “masal terapisti” olarak adlandırılan ve masal anlatıcılığı eğitimi veren blogların da annelerin talepleri doğrultusunda her geçen gün sayılarının arttığı görülmektedir. Bu ve benzeri kullanıcılar kendi çocuklarına karşı tutum ve davranışlarını sosyal medya üzerinden sergileyerek göstermekte ve takipçi sayılarını her geçen gün artırmaktadırlar. Bir anlamda kendi ebeveynliklerini bir reklam aracı haline getirerek satışa sundukları da söylenebilir.

Bu çalışma ile benzer nitelikte olan ve Brezilya’da üç kuşak annelerle yapılan bir çalışmada büyükanneler ve büyük anneannelerin nesilleri son nesillerle karşılaştırılmış ve bunun sonucunda dünyada artan bir güvensizlik gözlemlendiği belirtilmiştir. Onlara göre günümüz ebeveynleri özellikle de anneler çocuk bakımında oldukça aktif rol oynamaktadır. Bugün genç kadınlar ve anneler, çocuk bakımı konusunda uzmanlaşmış kitap ve dergiler sayesinde annelik yapmaktadırlar. Ayrıca anneleri ilgilendiren çocuk bakımı uygulamalarında ve sağlık uygulamalarında önemli değişiklikler yaşanmaktadır. Bu değişikliklere bakıldığında Batı toplumunun içinden geçtiği tıbbileştirme hareketinin etkileri görülmektedir (Chaves - Bastos, 2013, 80).

3.3. Dijitalleşme ve Annelik İlişkisi: Annelik Bilgisine Erişimde Farklılaşma

Son yüzyılda teknoloji, tüm dünyayı kapsayan bir hızla birey ve toplumu etkisi altına almaktadır. Aileyi de etkileyen teknoloji ürünleri internet, telefon, televizyon, bilgisayar ve radyo olarak sıralanabilmektedir. Toplumu değiştirip dönüştüren teknoloji ve dijitalleşme aile yapısı ve aile ilişkilerini de sosyallikten bireyselliğe doğru sürükleyerek etkilemektedir (Yaşar Ekici, 2014, 218-221).

Çalışma kapsamında özellikle köyde yaşayan ilk kuşak annelerin yaşamlarında teknolojinin çok fazla yer edinmediğini söyleyebiliriz. Kendilerini üçüncü kuşak annelerle kıyaslayan ilk kuşak anneler bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

“Kitap, internet gibi erişebileceğimiz kaynak zaten yoktu. Köyde iletişim kurmak için mektup yazıyorduk askerdeyken eşime. Köyün bakkalında telefon vardı. Mektupları da o götürüp getirirdi. Babam arardı bakkaldan çağırırlardı babamla konuşmaya giderdim. İlk çocuğumun zamanında siyah beyaz televizyonlar vardı. Çizgi film yoktu. Sabah açılır akşam kapanırdı.” (A1, 58 yaşında, Ev Hanımı)

“Şimdi benim kızlarım internette öğreniyor ne güzel her şeyi biliyorlar. Biz körü körüne büyüttük çocukları. İlkokulu tam bitiremedim ben kitap da okuyamazdım. Okusam da kitap mı vardı çocuk nasıl yetiştirilir diye, varsa da biz bilmezdik. Televizyonu olanlar bakardı orda olurdu bir şeyler de o da ilk çocuklarımdayken yoktu. Genelde annemle büyüttüm ben çocuklarımı.” (A17, 61 yaşında, Ev Hanımı).

“Bizler görmedik ama benim gelinim de kızım da internette çok faydalanıyor. Onların internette bulunduğu bilgileri biz de büyüklerimizden öğrenirdik.” (A19, 57 yaşında, Emekli Fabrika Çalışanı).

Bilişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerle birlikte sosyal medyanın kullanımı da yaygınlaşmıştır. Sosyal medyanın kullanım alanının genişlemesiyle, annelik pratikleri ve annelik deneyimlerinin paylaşılması kolaylaşmıştır. Kadınlar, annelik bilgisine erişimi kolaylaştırmak amacıyla dijital alanda faaliyet gösteren Instagram, Twitter ve Facebook gibi ağlarda anne blogları açarak paylaşımda bulunmaktadır. Kadınlara mükemmel ve saygıdeğer olmaları yönünde tavsiyeler veren anne blogları, üçüncü bir iktidar mekanizması olarak sosyal medyanın kadınlar üzerinde kurduğu baskıyı gözler önüne sermektedir. Bu yönüyle sosyal medyanın annelikle ilgili bilgilerin ve söylemlerin yeniden inşa edildiği bir iktidar alanı ve aracı niteliği taşıdığı söylenebilir. Dolayısıyla annelik belirli iktidar alanlarının (siyaset- bilimsel bilgi- medya) kesişiminde oluşan söylemler, ideolojiler ve normlarla yeniden üretilmektedir (Ezgin Ağilli, 2017, 7).

Teknolojik gelişmeler, günümüz annelerine bir yol haritası niteliği taşımaktadır. Kadınlar anne olmaya karar vermelerinden itibaren ihtiyaç duydukları bilgiye erişim için kullandıkları teknolojiyi yeterince bilgi sahibi olduktan sonra dönemin kendileri gibi kaygılı olan annelerine yol göstermek amacıyla bir buluşma aracı olarak kullanmaktadırlar. Bu yönüyle yeni nesil anneler, dünyanın her yerinde ortak olan çocuk yetiştirme konusunda sosyalleşme sürecine girmişlerdir (Lecaj, 2019, 107). Günümüz anneleri bu çerçevede toplanıp annelik pratiklerinde birbirlerini olumlu/olumsuz etkilemektedirler. Katılımcılardan biri sosyal medyanın anneler üzerindeki etkisini şu şekilde belirtmiştir:

“Çoğu anne hamile kalır kalmaz cinsiyet partisi, baby shower partisi, şaşaalı mevlidler, doğum günleri, hamilelik fotoğraf çekimleri yaptırıyor. Neredeyse sosyal medya için çocuk sahibi olmuş dedirtecek şekilde hareket ediyorlar.” (A16, 30 yaşında, Öğretmen).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere sosyal medyada annelik bir gösteriye dönüşmüş durumdadır. Anneler çocuklarının ön planda olduğu çeşitli kutlamalarla dijital platformlarda anneliklerini sergilemeye çalışmaktadır. Modern dönem anneliğinin yaşadığı değişim anneler üzerinde farklı bir bakış açısı geliştirmeye sebep olmuş ve “ideal anne” kavramı ortaya çıkmıştır. Anne, artık sadece annelik yapmak yerine iyi anne olma yarışına da dahil olmaktadır. Bu yarışa kendisiyle birlikte babayı da dahil ederek iyi ebeveynlik yarışına dönüşen çocuk büyütme bir de sosyal medyada sergileyerek herkese göstermeye çalışmaktadırlar.

Debord’un (1996, 19) da belirttiği gibi gösteri toplumu, modern üretim süreçleriyle üretilen imaj ve bu imajlarla çarpıtılmış yanlış bir bilincin yeridir. Buradan hareketle sosyal medya üzerinden popüler anneliğin yeni temsilcileri de diyebileceğimiz paylaşımcılar (instamom/blogger anne/ popüler anne) beğenilme, takipçi kazanma, ünlü olma ve gelir elde etmek amacıyla yaptıkları paylaşımlarını bir tür gösteriye dönüştürmüş durumdadırlar. Benzer şekilde Yıldız (2023, 111), sosyal medyada anneliğin gösteri mantığıyla popüler bir tüketim unsuruna dönüştüğünü belirtmektedir. Ona göre sosyal medyada paylaşım yapan instamom da denilen anneler, annelik kimliğini geleneksel yapıdan kopararak dijital teknolojiyle iç içe olan yeni bir forma büründürmüştür.

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte özellikle sosyal medyada anneliğin sergilenmesi ile anne bloglarını takip eden anneler kendi anneliklerini sürekli sorgulamaktadır (Lecaj, 2019, 64). Annelerden beklenen mükemmel ve iyi anne olma miti çoğu annenin karşılayamadığı ve sonucunda da başarısızlık duygusuna kapıldıkları bir tuzağa dönüşmektedir. Özellikle sosyal medya ve reklamların ürettiği bu annelik mitleri yoğun annelik ideolojisine dayanmaktadır. Bu ebeveynlik modeli, çocukları masum ve paha biçilmez olarak tanımlamakta ve annelerin “çocuk merkezli, uzman rehberliğinde, duygusal olarak emici, emek yoğun ve mali açıdan pahalı olan çocuk yetiştirme yöntemlerini” kullanmaktan birincil derecede sorumlu olması gerektiğini varsaymaktadır. Dolayısıyla kadınlar geçmişe nazaran annelik rollerine çok fazla zaman ve enerji harcamaktadır. Sonuçta bu durumun ayrıcalıklı çocuklar, yorgun anneler ve kadınların statüsünde genel bir düşüşe yol açtığı söylenebilir (Brown, 2014).

Sharon Hays (1996), “The Cultural Contradictions of Motherhood” adlı çalışmasında, annelik ve anneliği çevreleyen fikirlerin tarihini incelemekte ve Kuzey Amerika’da hâkim olan ideolojinin yoğun annelik ideolojisi olduğunu belirtmektedir. Bu annelik görevinde anne, çocuğunun temel bakıcısıdır. Çocuk yetiştirme kutsal ve her çocuk biriciktir. Bu nedenle çocuk merkezli ve tam zamanlı bir annelik söz konusudur. Bu ideoloji ve mitler annelik konusunda kadınlara yüksek standartlar belirlemekte ve bunu karşılayamayan anneleri de yetersizlik hissiyle baş başa bırakmaktadır. Kadınlar bu yetersizlik hissiyle baş edebilmek için ideal annelik mitlerinin beklentilerine göre hareket etmekte ve daha fazla tüketerek daha iyi anne olacakları yanılgısına düşmektedir (Kılıç, 2020, 29). Oysa annelik her ailede farklı yaşanabilmesi beklenen bir süreçtir. Belli kalıplara koyulduğunda da mizacı farklı olan kişilerce aynı şekilde yaşanması da mümkün görünmemektedir.

Kısacası sosyal medya ve dijitalleşmenin artmasıyla birlikte mükemmel annelik imgeleri çoğalarak kadından beklentiler artmıştır. Kariyerinde başarılı, evinde becerikli, bakımlı, güzel ve ince bir bedene sahip olmanın yanı sıra; çocuğu ile yakından ilgilenen, kaliteli zaman geçiren, çocuğunun ihtiyaçlarında uzmanlaşmış, çocuğun fiziksel bakımı ile olduğu kadar entelektüel gelişimiyle de ilgilenen kadın, günümüzün ideal annesi olarak kabul edilmektedir. Bu annelik ideali, kadınları hem zorlamakta hem de çözümleri gereken yeni meseleleri gündeme getirmektedir (Gülmez, 2021, 194).

3.4. Risk ve Annelik: Risk Toplumunda Anne Olmak

Günümüzde yaşanan ve tüm kurumları içine alan küresel gelişmeler bireyselleştirici ve parçalayıcı bir süreçtir. Bu süreçte oluşan “risk bilinci” kavramı, risk ve belirsizliklerle dolu dünyada bireylerin hayatta kalmaya çalışırken yaşadıkları yalnızlığı ifade etmek için kullanılmaktadır (Işık, 2015, 52). Bu bakımdan risk, bireyin olduğu her yerde vardır ve tehlike arz etmektedir. İnsanın yaşamını sürdürürken edindiği tüm rollerde karşısına çıkan bu risk faktörleri anneliği de etkilemiştir.

Risk kavramını modern toplumun tanımlayıcı özelliği olarak gören Beck (2011), modern toplumun risklerle dolu olduğunu belirtir. Benzer şekilde Furedi (2001), günümüzde toplum, sanki sürekli olarak bir veya birden fazla risk altındaymış gibi korkutulmakta, tehlikede olma duygusu topluma dayatılarak -sürekli- bir korku kültürü oluşturulmaktadır. Buradan hareketle annelik ve çocuk bakımı alanında vurgulanan riskler anneleri sürekli tetikte hissettirmekte ve kaygılandırmaktadır.

Annelik ve risk algısı birlikte ele alındığında hem anneyi hem çocuğu etkileyen risk faktörünün yaşanan çevreden ve dönemden bağımsız olmadığı görülmektedir. Kadının anne olma süreçleri; hamilelik ve doğum ile başlayan, çocuğun 0-2 yaş aralığını kapsayan güvenli bağlanma süreci, anne sütünün öneminin oldukça vurgulandığı dönemde çocuğun ek gıda ile tanışmasıyla başlayan organik beslenme serüveni, artan teknolojik gelişmelere rağmen çocu-

ğün sağlıklı gelişimi için kısıtlanması ve uygun içerik seçimi ya da annelik bilgisine erişimin uygun kanallardan edinilmesi, modernleşmenin bir getirisi olarak yaşanan kentleşmeyle beraber kent ortamının tekinsiz olması gibi durumlarda risk algısı anneliğin güvenlik zafiyeti vermeden yaşanması gereken bir süreç olduğunu göstermektedir. Böylece modern yaşamın yok ettiği dayanışma toplumunun yerine gelen mücadeleciler toplumu, anneleri de etkisi altına almaktadır (Güneş, 2019, 53). Günümüz annelerinin bu risklerle çocuklarını yetiştirdikleri göz önüne alındığında bir katılımcının şu ifadeleri konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

“Annem ablamı ve beni daha rahat büyütmüş ve benim kadar kaygılanmamış. Anneannem ise çok büyük zorluklarla büyütmüş çocuklarını. Akşama kadar tarlada, bahçede, akşam ise ev işleri ile uğraşmış. Onların hayatını dinledikçe halime şükrediyorum. Neden annem ya da anneannemden daha çok kaygı duyduğuma gelince, sanırım buna etki eden şey son yıllarda artan çocuklarla ilgili olumsuz durumlar, çocuklara uygulanan şiddet ve taciz gibi vakaları görüp düşündükçe çok korkuyorum. Annelerimiz bizleri büyütürken böyle olaylar daha azdı sanırım. Ne de olsa biz sokakta oynayan çocuklardık ve ben ilerde tek başına çocuğumu dışarı çıkarabileceğimi sanmıyorum. Evden çıkarmadığımda da risk bitmiyor tabii bu sefer de ekran süresi ve içerik seçimi yapmam gerekiyor. Hatta yedirep içirdiğim şeylerde de eskiye göre daha titiz davranmam lazım.” (A16, 30 yaşında, Öğretmen).

Günümüz anneleri için risk barındıran önemli konulardan biri de güvenli bağlanma konusudur. Güvenli bağlanma, bebeklik ve erken çocukluk dönemi ruhsal gelişimiyle ilişkilidir. Bu bakımdan bağlanma ile ilgili çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Bağlanma bebeklik dönemiyle birlikte gelişimsel dönemlerin her birinde etkilidir. Yapılan araştırmalar bağlanmanın erken çocukluk, geç çocukluk, ergenlik ve erişkinlik dönemlerini de kapsadığını göstermektedir. Bağlanma kritik olarak adlandırılan dönemlerde gerçekleşmediğinde; şiddete eğilim, madde bağımlılığı, ihmal ve istismar edilme ya da etme gibi psikopatolojik sorunlara yol açabilmektedir. Bu bakımdan anne-bebek ilişkileri erken çocukluk döneminde sağlıklı geçirilmesi gereken bir süreci oluşturmaktadır. Bu süreçte yaşanabilecek ilişkisel sorunlarda çevresel etmenler etkili olmakta ve çözümünde destek ve danışmanlıkların alınması gerekmektedir (Soysal vd., 2005, 97). Bu konuda katılımcılardan biri güvenli bağlanmanın kendisi için ne anlama geldiğini şu şekilde ifade etmiştir.

“Çocuk sizin kızacağınızı bilse bile onu anlatıyor olması, sizin de ona koşulsuz inanmanız. En temeli bu aslında. Çünkü arada güven duygusu olduktan sonra çocuğun ihtiyaçlarını yarım bıraksanız dahi o çocuk sizin ona güvendiğinizi bildiği için sizin elinizden geleni yaptığınızı düşünecektir. Aynı zamanda çocuğunuz herhangi bir başarısızlıkla karşılaştığında sizin ona güvendiğinizi ve bu konuda elinden geleni yaptığınızı bildiğinizi düşünecektir ve her şeye rağmen aranızdaki güvenli bağlanmanın iletişiminize olumlu yansımaları olacaktır. Ben anne ve bebek arasında güvenli bağlanmanın oluşturulmasından yanayım. Bebeklikten itibaren bebeğim ile aramda güvenli bağ kurmak için araştırdım, okudum, belli kritik dönemlerinin olduğunu gördüm ve dikkat etmeye çalıştım.” (A18, 34 yaşında, Öğretmen).

Günümüzde yaygınlaşan gıda riski söylemleri doğrultusunda, sağlıklı beslenme konusu da annelerin risk algısını arttırmıştır. Organik beslenme ile anneye büyük bir yük yüklenmesinin öncelikli sebeplerinden biri yoğun annelik ideolojisinin etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü geçmişte bu kadar kaygı barındırmayan alanlar da günümüz annelerinin dikkat etmesi gereken noktalara dönüşmüş durumdadır. Uzman bilgisinin yaygınlaşmasıyla anneler, organik beslenmeye yönlendirilmekte; hatta sadece organik ürün değil sertifikalı organik ürün pazarlamaları da yapılmaya başlanmaktadır. Gıda riski söylemleri doğrultusunda güvenilir ürün arayışına çıkan annelerin ise belli bir ekonomik sermayeye sahip olması gerekmektedir (Soysal vd., 2015, 72-73). Bu bakımdan her annenin erişemediği bu organik pazar, anneler arasındaki sınıfsal farklılıklar üzerinden çocuk yetiştirmede farklılaşmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bu durum ekonomik sermayesi yeterli olmayan annelerin kendilerini eksik ve yetersiz hissetmelerine yol açmakta ve bebeklerini de sağlıklı besleyemediklerini düşünmelerine neden olmaktadır.

“Kendi anneliğim, annemin anneliği ve anneannemin anneliğini karşılaştırırken; onlar biraz daha rahatlar özellikle beslenme konusunda. Emziği şekere veya reçele bandırıp verirlermiş bebeğe. Ben biraz daha bilimsel yaklaşıyorum, daha çok araştırıyorum.” (A5, 34 yaşında, Öğretmen).

“Ek gıda konusunda farklar var aslında eskiden çocuğa ailenin yediği yemeklerden tattırılarak başlanırmış. Hatta küçükken lokum verirlermiş ya da şekerli su. Bizler ise bilimsel bilgiler ışığında bebeklerden şekeri elimizden geldiğince uzak tutmaya çalışıyoruz. Paketli gıdalar vermemeye çalıştım ve şeker yerine de alternatif olarak elma suyu, dut kurusu, hurma pekmezi gibi besinler kullanmaya çalıştım. Aylarına ve yaşına uygun olarak gelişim basamaklarını takip ederek hem yiyeceklerini hem de yapabileceği etkinlikleri düzenledim. Annem ve anneannem de çocuklarıyla ilgilenmişler ama özellikle genel ihtiyaçlarını gidermişler.” (A3, 28 yaşında, Öğretmen).

“Eskiden yeni doğan bebekle tarlada çalışırlarmış. Anneyi sürekli istemesin acıkmasını diye bir tülbentin içine lokum sarıp verirlermiş ki o tatlı bebeğin belli bir süre sessizce yatmasını acıktıkça onu emerek uyumasını sağlarmış. Bizler şu an şeker bile vermiyoruz çocuklarımıza ama eski zamanlarda doğduğunda bile çekinmeden verilirmiş. Bunların hepsi çaresizliktenmiş bence. Çünkü anneye yüklenen fazla sorumluluk varmış ve geniş aile içinde herkesin kadından bir beklentisi varmış. Kadın ise anne kimliğini ön plana çıkaracak vakti bile bulamazmış.” (A3, 28 yaşında, Öğretmen).

“Çocukları büyütürken de herkes annesinden gördüğü kadar mı yapıyor ne bileyim. Ama şimdiki anneler şeker bile vermiyor ama o bizim zamanımızda öyle değildi. Biz öyle bir şey hiç bilmedik herkes verirdi çocuğuna. Biz ne yersek onu yedirirdik. Öyle öyle büyüdüler. Kendi tarlamızın mahsulü, hayvanların sütü, peyniri, yoğurdu olurdu o zamanlar bizde yoksa komşudan satın alırdık market yoktu bakkal vardı onda da her şey olmazdı şunu mu versem bunu mu yedirmesem diye de çok düşünmedik aslında.” (A6, 72 yaşında, Ev Hanımı).

Kısacası geçmiş kuşak anneleriyle yeni nesil anneler arasında bebek beslenmesi konusundaki farklılık net bir şekilde görülmektedir. Geçmiş kuşak annelerinin en çok zorlandıkları hususun bebeğe uygun yiyecek bulma konusu olduğu söylenebilir. Günümüzde bebeklere yönelik gıda piyasasının oldukça gelişmiş olduğu düşünülürse geçmiş dönem anneleri daha çok bebeklere özel yemeklerden ziyade kendi yediklerinden veya şekerli su, inek sütü gibi sağlıklı olarak nitelendirilebileceğimiz besinlerle bebeklerini besledikleri görülmektedir. Günümüzde ise gerek sosyal medya gerekse yapılan bilimsel çalışmaların etkisiyle bebek beslenmesi bünyesinde risk barındıran bir alana dönüşmüş durumdadır. Dolayısıyla bu durumun yeni nesil annelerle geçmiş kuşak anneler arasındaki en önemli kırılma noktalarından birini oluşturduğu söylenebilir.

Sonuç

Anelik, çocuk sahibi olan kadınların yaşadığı bir deneyim olarak ele alındığında kavramın evrensel bir boyut taşıdığı görülmektedir. Bu bakımdan tüm toplumlar için değerlendirildiğinde annelik, geçmişten günümüze kadar devam edegelen aynı zamanda gelecek kuşaklar için de varlığının devam edeceği görülen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar anneliğin geçmişten günümüze devamlılığı var olsa da yaşanan topluma ve döneme göre farklı deneyimlerle tecrübe edilmektedir. Toplumsal ve kültürel olarak inşa edilen annelik, her toplumun kendi dinamiğine göre şekil almaktadır. Anelik deneyimleri toplumda yaşanan kültürel, ekonomik, teknolojik vs. değişim ve gelişimlere paralel olarak dönüşmektedir.

Son yıllardaki annelik pratiklerinde meydana gelen farklılaşmalarla birlikte anneliğin kuşaklar arasında geçirdiği değişimi açığa çıkarmaya çalışan bu çalışma, toplumsal değişimin annelik pratikleri üzerindeki etkisini ele almaktadır. Çalışma kapsamında kuşaklar arasında annelik tecrübelerinde en önemli değişimin annelik algısında olduğu söylenebilir. İlk kuşaklarda tamamen doğal ve zorunlu bir süreç olan annelik modern dönemde gönüllü ve tercih edilebilen bir duruma evrilmiş görünmektedir. Geçmiş dönemlerde anne olamayanlar için toplumsal baskı söz konusuysen artık annelerin gönüllü çocuksuzluk isteği kişisel tercih olarak saygı duyulması gereken bir duruma dönüşmüştür. Benzer şekilde Burç (2015), çalışmasında anneliği, çoğu zaman yüceltilen, sosyo-kültürel normları taşıyan ve kutsallık atfedilen bir olgu olmanın yanı sıra kimi zaman da istenmeyen bir durum ve bir engel olarak görüldüğünü ifade eder. Bu aşamada iki kavramdan söz edilmektedir. Birincisi gönülsüz çocuksuzluk (childless) ikincisi gönüllü çocuksuzluk (childfree) kavramlarıdır. Anne olmanın kadının daimi görevi olarak kabul edildiği görüşlere göre gönüllü çocuksuzluk kavramına şüphe ile yaklaşılmakta, gönülsüz çocuksuzluk ise giderilmesi gereken bir sorun olarak görülmektedir. Ancak çalışmada da belirtildiği gibi geçmiş kuşak annelere yönelik bu kavramlar kabul edilememekte iken günümüzde kadınların kendi isteğine göre anne olup olmamalarına saygı duyulmaktadır.

Anelik pratiklerinin değişiminde önemli kırılma noktalarından biri annelerin iş piyasalarına aktör olarak dahil olmalarıdır. Kadınların iş hayatı ve kariyer planlamalarına bakıldığında çocuk sahibi olmadan önce olağan seyrinde ilerlediği görülürken çocuk sahibi olduktan sonra annelik rolünün verdiği sorumlulukların artmasıyla birlikte iş hayatı ile gündelik hayat arasındaki dengenin bozulmaya başladığı görülmektedir. Bu durum Hochschild’ın belirttiği gibi annelerin vardialarını çoğaltarak yüklerinin daha da artırmasına neden olmaktadır. Kılıç (2020) da çalışmasında Türkiye’de çalışma hayatında anneliğin geçirmiş olduğu dönüşümü inceleyerek kadınların, hızla sanayileşme ve kalkınmanın gerekli görüldüğü Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren ekonomik hayata katılımlarının desteklendiğini ve anneliklerinin yüceltildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla kadınlar, hem çalışma hayatı hem de anneliklerini bir arada yürütürken çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadırlar.

Anneliğin tıbbileşmesi, annelik pratiklerinde yaşanan değişimlerden biri olarak ifade edilebilir. Geleneksel annelik deneyimlerine bakıldığında kadınların anneliği doğal olarak algılamaları ve annelik sürecinde yaşanabilecek

her türlü risk ve problemleri kabullenmeleri, anneliği daha kolay yaşanabilir hale getirmekteydi. Ancak çalışma esnasında yapılan görüşmelerden de anlaşıldığı gibi günümüz dünyasında tıbbileşmenin modern anneliğin bir uzantısı haline geldiği görülmektedir. Anneliğin tıbbileşmesi ile evde yapılan doğumlar hastane ortamına taşınmıştır. Ayrıca geçmiş dönemler için imkânsız olan bebeğin henüz doğmadan önce görüntülenmesi ve cinsiyetinin öğrenilmesi günümüz anneleri için normalleşmiştir. Artık modern anneler için bebek doğmadan ‘gebelik izlemi’, bebek doğduktan sonra ise ‘bebek izlemi’ adı altında doktor gözetiminde geçirilen uzun bir süreç söz konusudur. Bu bakımdan annenin duygu ve davranışlarının bilimselleşmesi ile annelerin çocuklarına karşı tutum ve davranışlarında takip edecekleri normlar sağlıklı bağlantılı hale gelmiş ve aynı zamanda sağlığın etik bir değer kazanmasını beraberinde getirmiştir. Benzer şekilde Sadıkoğlu (2020) çalışmasında toplumda kadınların annelikle ilgili beklenti ve deneyimlerin otoriter tıbbi-psiko-sosyal bilimsel bilgi tarafından şekillendiğini belirtmektedir. Ona göre uzman bilgi ve görüşlerinin etkilediği risk argümanları, anneliğin farklı şekillerde deneyimlenmesini ve anneliğe atfedilen farklı anlamların oluşmasını sağlamıştır.

Toplumda yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte anneliğin dijitalleşme ile ilişkisi ele alındığında anneliğin sosyal medyada yoğun olarak yaşandığı görülmüştür. Günümüz anneleri, gösterişçi annelik modeline geçiş yapmakla birlikte “ideal annelik” modeli ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu sayede anneler birbirlerini hem olumlu hem de olumsuz olarak etkileyebilmektedir. Yapılan çalışmada da kadınların annelik konusunda her birinin kendini ‘iyi anne’ olarak tanımladığı, bunu yaparken de çocuklarının ihtiyaçlarını karşılama konusunda yeterli olup olmadıklarını sorguladıkları görülmüştür. Bu durum geçmiş dönem annelerde rastlanmamakta ancak üçüncü kuşak annelerin annelik tecrübelerini bütünüyle şekillendirmektedir. Başka bir ifadeyle geçmiş kuşak annelerde doğal annelik ideolojisi hakimken günümüz annelerinde yoğun annelik ideolojisine göre bir annelik formunun çizildiği görülmektedir. Benzer şekilde Meşe (2014), içinde bulunduğumuz yüzyılı “anneliğin idealize edilmiş yüzyılı” olarak ifade etmektedir. Annelerin çocuk yetiştirmeleriyle ilgili tavsiyeleri aşan nitelikte yönlendirmelerle karşı karşıya kaldığını belirterek bu durumun anneler üzerinde yetersizlik hissi oluşturduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Butler’a (2010) göre, çağdaş dünyada yaşanan değişim ve dönüşümler aracılığıyla yoğun annelik ideolojisi, kadınları “insanüstü” olmaya teşvik etmektedir.

Risk toplumu kavramı annelik pratiklerindeki değişimde önemli bir kırılma noktasıdır. Hamilelik ve doğum sürecinde sağlığı tehdit edecek ortamlardan uzak durmak, anne ile çocuk arasında güvenli bağlanma ve çocuğun beslenmesi, teknolojiyi kontrollü kullanmak ve kent ortamının tekin olmadığı düşüncesi ile çocuk için güvenli yaşam alanı seçimi yapmak ailelerin risk toplumuna karşı aldığı önlemler arasında sayılabilmektedir.

Sonuç olarak annelik deneyimi, sosyo-kültürel yaşamın içinden beslenen ve kuşaklar arası aktarımla birlikte yeniden anlamlandırılan bir süreci ifade etmektedir. Kendisini çevreleyen sosyo-kültürel yapıdan etkilenen annelik tecrübeleri zamana göre de farklılık göstermektedir. Araştırma bağlamında modernitenin aile yapısını dönüştürmesine bağlı olarak yaşanan değişim, bireyselleşen toplumda değişen annelik algısı, toplumsal cinsiyet algısındaki değişim, küreselleşme ve teknolojik gelişmeler, kuşaklar arası anneliğin dönüşümünde temel izlekler olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Aktaş, Gül. “Günümüz Toplumlarında Anneliğin Değişen Biçimlerini Sosyal Medya Kullanıcıları Üzerinden Değerlendirmek”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36/2, (2019), 253-271. <https://doi.org/10.32600/huefd.441402>
- Aktaş, Gül - Özden, Merve. “Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Kuşaklararası Anneliğin Dönüşümü: Denizli İli Örneği”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 51, (2020), 96- 120.
- Badinter, Elisabeth. (2011). *Kadınlık mı? Annelik mi?* çev. Ayşen Ekmekçi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bayer, Ali. “Değişen Toplumsal Yapıda Aile”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, (2013), 101-129.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. çev. K. Özdoğan- Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Birns, Beverly- Hay, Dale F. (ed.) *The Different Faces of Motherhood*, New York: Plenum Press, 1988.
- Bozkurt, Aslıhan. *Annelik Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Brown, Solveig. “Intensive Mothering as an Adaptive Response to Our Cultural Environment”. *Intensive Mothering: The Cultural Contradictions of Modern Motherhood*, ed. Ennis, Linda Rose, Canada: Demeter Press, 2014.
- Burç, Pınar Ezgi. “Popüler Kültür ve Annelik: Anneliğin Farklı Görünümleri”. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*, (2015), 1-15.
- Chaves, Sara Santos - De Sousa Bastos, Ana Cecilia. “Motherhood Across Three Generations of Brazilian Mothers: What Has Changed?”, *Journal of Integrated Social Sciences*, 3/1, (2013), 67-84.
- Chodorow Nancy. *Anneliğin Yeniden Üretimi (Psikanaliz ve Toplumsal Cinsiyetin Sosyolojisi)*. çev. Damla Tanal Tatar. Phoenix yayınları. 2021.
- Creswell, John W.- Creswell, J. David. *Research Design Qualitative, Quantitative and Mixed Method Approaches*. Los Angeles: SAGE Publications, 2018.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi – Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Erdoğan, Türkan. “Nancy Chodorow’un Düşüncesinde Toplumsal Cinsiyet Organizasyonunun Merkezi Unsuru Olarak Annelik” *Aile ve Toplum Dergisi*, 4/14, (2008).
- Ezgin Ağıllı, Sibel. *İktidar Alanlarının Kesişiminde ve İlişkiselliğinde Annelik Algı ve Pratikleri: Blogger Anne(lik)Ler*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Furedi, Frank. *Korku Kültürü-Risk Almamanın Riskleri-*. çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Geçer, Harun - Çelik, Celaleddin. “Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, (2017), 1-30.
- Gülmez, Melis Pınar. *Yeni Annelik Rollerinin Sosyal Medyada İnşası*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Güneş, Adem. *Annelik Sanatı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Gürçayır Teke, Selcan. “Dönüşen Anneliğe Yönelik Netnografik Bir Analiz: Blogger Anneler”, *Milli Folklor*, 26/103, (2014), 32-47.
- Gürhan, Nazife. “Toplumsal Değişme ve Yemek Kültürü Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme: Mardin Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54, (2017), 561-570.
- Hays, Sharon. *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.
- Hochschild, Arlie Russell- Machung, Anne. *The Second Shift, Working Families and Revolution at Home*. London: Penguin Books, 1989.
- Işık, Sefer Yetkin. “Küresel Kültürel Değişim ve “Yeni” Annelik: Ankara Kâmil Ocak Mahallesi Örneği”, *Bartın Üniversitesi Antropoloji Bölümü Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 15/50, (2015), 48-75.
- Karaymirza, Eda. *Kuşaktan Kuşağa Annelik: Gaziantep Örneği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Göç Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kılıç, Eda. *Çalışma Hayatında Anneliğin Dönüşümü: Bursa Ölçeğinde Çalışan Anneler Üzerine Bir Uygulama Araştırması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Lecaj, Fjolla. *Yeni Nesil Annelik ve Yeni Medya İlişkisi Blogger Anneler Örneği*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Meşe, İlknur. “Bir Sorunsal Olarak Popüler Yayınlarda “İdeal Annelik” Kurgusu” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 41, (2014).
- Miller, Tina. *Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler*, çev. Gül Tunçer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1-2*, çev. Özlem Akkaya, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022.
- Özcan Elçi, Dicle. *Anneliğin Toplumsal İnşası ve Anne Ol(a)mayan Kadınlar*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora

Tezi, 2020.

- Sadıkoğlu, Zehra Zeynep. *Yoğun Annelik Algısı: Annelerin Perspektifinden Çağdaş Ebeveynlik Kültürü*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sarıççek, Aybeniz. *Toplumsal Değişim ve Kuşaklararası İlişkiler (Kayseri Örneği)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sarıtaş, Süheyla- Bozkurt, Aslıhan. “Annelik Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *International Journal of Humanities and Research*, 4/4, (2020), 40-47.
- Smart, Carol. “Deconstructing Motherhood”. *Good Enough Mothering?: Feminist Perspectives on Lone Mothering*, ed. Elizabeth Bortolaia Silva. 37-57, London, Newyork: Routledge, 1996.
- Soysal, A. Şebnem. vd. “Bebeklik Dönemindeki Bağlanma Sürecine Genel Bir Bakış”. *Klinik Psikiyatri*, 8/2, (2005), 88-99.
- Timurturkan, Meral. “Ebeveynlik ve Dijital Medya: Anneliğe İlişkin Yaratılan Yeni Temsiller ve Dayanışma Örüntüleri”, *Mediterranean Journal of Humanities*, IX/I, (2019), 315- 333. **Doi:**10.13114/MJH.2019.466.
- Tonay, Güllü. *Çalışan Kadınların Annelik Tecrübeleri Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ulanowsky, Carole Elizabeth. *Women As Mothers: Changing Role Perceptions An İntergenerational Study*. Phd Thesis, The Open University. 2009.
- Welldon, Estela V. *Anne: Melek mi, Yosma mı? Anneliğin İdealleştirilmesi ve Alçaltılması*, çev. Can Kurultay – Semra Kunt, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Yaşar Ekici, Fatma. “Türk Aile Yapısının Değişim ve Dönüşümü ve Bu Değişim ve Dönüşüme Etki Eden Unsurların Değerlendirilmesi”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 30, (2014), 209-224. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2594>
- Yıldırım, Ali - Şimşek Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Yıldız, Aşkın. “İnternet Çağında Gösteri Toplumu ve Popüler Annelik”, *İnşa*, 1, (2023), 98-115. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10466542>
- Zeybekoğlu Akbaş, Özge - Dursun, Cansu. “Toplumsal Değişme Sürecinde Annelik Serüveni: Genç Annelikten Geç Anneliğe Geçiş”, *Akademik Hassasiyetler*, 9/20, (2022), 107-128.

Extented Abstract

Motherhood, in addition to being a phenomenon that has existed since the dawn, carries an identity value that women gain with the birth of a baby. Motherhood is an experience of women who have children. The fact that motherhood is seen by many as a purely biological condition further complicates women's experiences. Motherhood is not only an individual experience, but is also experienced on the axis of the socio-cultural structure. For this reason, motherhood is expressed with diverse and changing meanings in all societies. Thus, it can be said that different motherhood models have emerged (Sarıtaş and Bozkurt, 2020: 40). Motherhood continues to undergo transformation, to be influenced by the changes occurring in the social field with the reflections of popular culture. In this regard, the fact that both the content and appearance of motherhood are changing day by day also causes changes in motherhood practices (Burç, 2015: 3).

Phenomenological design, one of the qualitative research methods, was used as the research design in the study. Comprehensive interviews, which are frequently used in qualitative research methods, were used as the data collection technique in the study. Comprehensive interviews were conducted through a semi-structured questionnaire, with the consent of the participants; afterward, the data were transferred to the computer environment and deciphered. The research findings were categorized using the thematic analysis method. The population of this research consists of mothers from different generations who lived in Konya and became mothers in different periods. The sample consists of 20 mothers between the ages of 25-72 from different generations and professions who have been mothers in different periods in Konya. While 10 of these mothers represent the mothers of today, 10 mothers are their mothers and represent the mothers of the past generation. Purposive and snowball sampling techniques were used together in the sample selection.

Within the scope of the study, it can be said that the most significant shift in motherhood experiences between generations is the perception of motherhood. Motherhood, which was a completely biological and compulsory process in the first generations, seems to have evolved into a voluntary and self-determined situation in the modern period. While in the past there was social pressure for those who could not become mothers, mothers' desire for voluntary childlessness has turned into a situation that should be respected as a personal choice.

One of the important breaking points in the change of motherhood practices is the involvement of mothers as actors in the labor markets. When we look at women's business life and career planning, it is seen that while they progressed in their usual course before having children, after having children, the balance between business life and daily life begins to deteriorate with the increase in the responsibilities of the motherhood role. As Hochschild stated, this situation causes mothers to increase their workload by increasing their shifts.

The medicalization of motherhood can be expressed as one of the changes in motherhood practices. When we look at traditional motherhood experiences, women's perception of motherhood as natural and their acceptance of all kinds of risks and problems that may occur during the maternity process made motherhood easier to experience. However, as understood from the interviews conducted during the study, it is seen that medicalization has become an extension of modern motherhood in today's world. With the medicalization of motherhood, home births have moved to the hospital environment. In addition, imaging the baby and learning its gender before it is born, which was impossible for previous periods, has become normal for today's mothers. Now, for modern mothers, there is a long process under the supervision of a doctor under the name of 'pregnancy monitoring' before the baby is born and 'baby monitoring' after the baby is born.

Considering the relationship between motherhood and digitalization with the technological developments in the society, it has been seen that motherhood is experienced profoundly on social media. Today's mothers have tried to present an "ideal motherhood" model as well as transitioning to an ostentatious motherhood model. Thus, mothers can influence each other both positively and negatively. In the study, it was observed that each of the women defined herself as a 'good mother' in terms of motherhood, and while doing this, they questioned whether they were sufficient to meet the needs of their children. This situation is not encountered in mothers of past generations, however it completely shapes the motherhood experiences of third-generation mothers. In other words, while the ideology of natural motherhood prevails in mothers of the past generation, it is seen that a form of motherhood is drawn according to the intense motherhood ideology in today's mothers.

The concept of risk society is an important breaking point in the change in motherhood practices. Staying away from health-threatening environments during pregnancy and childbirth, secure attachment between mother and child and feeding the child, using technology in a controlled manner, and choosing a safe living space for the child with

the idea that the urban environment is unsafe can be counted among the precautions taken by families against the risk society.

Correspondingly, the experience of motherhood refers to a process that is nourished by socio-cultural life and reinterpreted with intergenerational transfer. Motherhood experiences affected by the surrounding socio-cultural structure also vary over time. In the context of the research, the change experienced due to the transformation of the family structure by modernity, the changing perception of motherhood in an individualistic society, the change in the perception of gender, globalization, and technological developments stand out as the main themes in the transformation of intergenerational motherhood.

HANBELÎ GELENEK İÇİNDE KELÂM YÖNTEMİNE MEYLEDEN BİR ÂLİM; İBN ‘ÂDİL VE BAZI KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Ömer Fidanboy

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye.
omerfarukfidanboy@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24 Ocak 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 28 Nisan 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1413069

Hanbelî Gelenek İçinde Kelâm Yöntemine Meyleden Bir Âlim; İbn ‘Âdil ve Bazı Kelâmî Görüşleri

Öz

İbn ‘Âdil, düşünceleriyle dönemin kelâm tartışmalarına ışık tutmuş, Hanbelî düşünce geleneğine katkı sağlamış ve bu gelenek içerisinde kelâm yöntemine meyletmiş önemli bir âlimdir. Bu bağlamda görüşleri, geniş bir çerçevede incelenmeyi hak etmektedir. Çalışmada İbn ‘Âdil’in kelâmî görüşleri perspektifinde isbât-ı vâcib yaklaşımı ele alınmış; akıl ve mantık delillerini kullanarak Allah’ın varlığını savunduğu ve bu konuda özgün bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Ayrıca isim-müsemma, zât-sıfat ilişkisi ve imanda değişim ile ef’âl-i ‘ibâd gibi konularda ortaya koyduğu görüşlerle takip ettiği doktrin çizgisi belirgin olmuştur. Bu çalışma, İbn ‘Âdil’in kelâmî görüşlerinin daha geniş bir çerçevede incelenmesine zemin hazırlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda O’nun kelâm açısından bulunduğu konumu ortaya koymak ve düşüncelerini daha iyi anlamak için önemli bir adımdır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İbn ‘Âdil, Hanbelî, el-Lübâb, Zât-Sıfat.

A Scholar Tending to The Method of Theology in Hanbali Tradition: Ibn ‘Adil and His Some Theological Views

Abstract

Ibn ‘Adil was an important theologian who shed light on the theological debates of his time with his thoughts and remarkably contributed to the Hanbali theological tradition. His theological views deserve a thorough examination within a broad framework. This study aims to shed light on some of his theological views, indicating his position in the realm of theology. His opinions are evaluated within the Hanbali theological tradition and offer significant contributions to theological debates. A better understanding of Ibn ‘Adil’s thoughts might provide new perspectives for research in theology and help in evaluating his place within the theological tradition more accurately. The study discusses Ibn ‘Adil’s approach to the proof of necessity within the framework of his theological views. It is observed that he defended the existence of God using rational and logical arguments, showcasing an original approach in this regard. Furthermore, his distinct doctrinal line can be discerned through his views on the relationship between names and attributes, essence and qualities, as well as on issues such as changes in faith and human actions. This study aims to lay the groundwork for a broader examination of Ibn ‘Adil’s theological views. In this context, it serves as an important step to elucidate his position in theology and to better comprehend his thoughts within the realm of theology.

Keywords: Kalam/Islamic theology, Ibn ‘Adil, Hanbali, el-Lubab, The essence/self-Attribute.

GİRİŞ

İbn 'Âdil, VIII./XIV. yüzyılda yaşamış kelâm alanında önemli görüşlere sahip Hanbelî bir âlimdir. Tam adı Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî'dir.¹ Kaynakların genelinde vefat tarihi bildirilmemekte olup bazı kaynaklarda aktarılan tarihler ise farklılık arz etmektedir. Hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmasına rağmen, kelâm konusundaki fikirleri ve düşünceleri, dönemindeki kelâm tartışmalarına ve Hanbelî düşünce geleneğine önemli katkılar sunmuştur. İbn 'Âdil'in günümüze ulaşan tek eseri, *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı eseridir. Bu eser temelde bir tefsir kitabı olmakla birlikte, 20 ciltlik büyük bir hacme sahip olduğundan âyetler bağlamında fıkıh ve kelâm gibi diğer konuları da ele almaktadır. Böylece İbn 'Âdil'in kelâmî konulara yaklaşımını, meseleleri nasıl değerlendirdiğini ve problemlere karşı nasıl bir çözüm ortaya koyduğunu öğrenmemize katkı sunmaktadır. Çalışmamız İbn 'Âdil'in inanç bağlamındaki görüşlerini tespit ederek ileride kelâmî görüşleri üzerine yapılacak çalışmalara zemin hazırlamaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan Selefiyye grubu içerisinde Hanbelî düşüncenin konumu ve katkısı tartışılmazdır. Selefiyye'nin yaklaşımında müteşâbih âyetler gibi aklın çıkarımlarına ihtiyaç duyan âyetleri anlamada aklın herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Ancak bu problemin çözümünü akılcılıkta arayan İbn 'Âdil gibi âlimler te'vîl metoduna başvurarak ilgili âyetleri yorumlamaya gitmiştir. O'nun Mütেকellimûn ile Selefiyye arasında kalan bu tutumu her iki ekol tarafından da eleştirilmekten kurtulamamıştır. Buna rağmen düşüncelerinden vazgeçmeyen İbn 'Âdil, gelenekçi ve taklitçi anlayışı eleştirmekten ve akla değer verip onu ön planda tutmaktan geri durmamıştır. Allah'ın varlığının ispatında halk ve hudûs, 'inâyet ve tedbir gibi delilleri kullandığı görülmektedir. Bunlar ise evrenin yaratıcısının varlığına ve eşsiz tasarımına işaret etmektedir. O'na göre Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatında akıl ve mantığın rolü oldukça büyüktür. Bununla birlikte bu hususta sadece akıl ve mantık yeterli olmayıp ilâhî vahiy ve duyusal deneyimlerin de dikkate alınması gerekir. Zât-sıfat ilişkisi konusunda isim-müsemmâ irtibatını temel alarak değerlendiren İbn 'Âdil, isim ile müsemmânın aynı olduğunu, bununla birlikte zât ile sıfatların tartışılmasının gereksiz olduğunu ifade etmiştir. O'na göre kelâm, Allah'ın zâtî, ezeli ve kadim sıfatlarındandır. Kelânullâh ise yaratılmış varlıklarından farklı olup benzersiz niteliklere sahiptir. Ayrıca imanın değişkenlik gösterebileceği, artıp eksilebileceği görüşünü savunan İbn 'Âdil, mukallidin imanının geçerli olduğunu belirtmiştir. O'na göre kulun filleri Allah'ın kudretine bağlı olup Allah'ın takdirleriyle gerçekleşir.²

1. İsbât-ı Vâcib

İsbât-ı vâcib, kelâm alanında önemli bir kavramdır ve varlığın zorunluluğunu veya mutlak varlığını kanıtlamak amacıyla taşır. Kelâmcılar, Allah'ın varlığını ispat etmek ve bu varlığın zorunlu olduğunu savunmak için farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ontolojik, teleolojik, kozmolojik ve ahlâkî gibi farklı yöntemleri kullanmışlardır. Bunlar, akıl yoluyla mantıklı ve rasyonel bir şekilde varlığın zorunlu olduğunu göstermeye çalışır. Nitekim ontolojik argüman, varlığın tanrısal bir zorunluluğa dayandığını; teleolojik argüman, evrenin düzen ve tasarımının arkasında bir tasarımcı olduğunu; kozmolojik argüman evrende nedenler zincirinin var olduğunu ve bu zincirin bir başlangıcı olduğunu; ahlâkî argüman ise evrende ahlâkî değerlerin varlığına işaret ederek bir zorunluluğun olduğunu ileri sürer. Öte yandan neden-sonuç ilişkisi, nedensellik, mutlak varlık ve özgürlük gibi yaklaşımlar da evrendeki düzen, tasarım ve neden-sonuç ilişkilerinin varlığını vurgulayıp bu düzenin bir yaratıcısının bulunduğuna işaret eder.³

Müslüman düşünürler genellikle Allah'ın varlığını bilmenin zarûrî ve nazârî olmak üzere iki yolundan bahsetmektedirler. Allah'ın varlığını bilmenin insanda zarûrî/fitrî olduğu kanâatinde olan düşünürlere göre isbât-ı vâcib için deliller arayıp akıl yürütmeye gerek yoktur. Çünkü fitratı bozulmamış her bir birey Allah'ı kendi başına bulabilir.

1 Muhammed Emin el-Muhibbî, *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü't-lâ'i'l-hâne*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1387/1967), 5/10; Muhibbî, *Zeylî nefhati'r-reyhâne*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv (Kâhire: y.y. 1391/1971), 347; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, (Leiden: E. J. Brill, 1943-49), 2/138; Carl Brockelmann, *Supplementband*, 2/140; İsmâil Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemal ve İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Aktuç, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-55), 1/794; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir Ketânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselselât*, nşr. İhsan Abbas, I-III, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 1/340-341; Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*, nşr. Züheyr Fethullah, (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 5/58, Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrût, 1414/1993), 2/568; Ahmed Özel, "İbn Âdil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Gözden geçirilmiş 2. basım EK-1: 582-584.

2 İlgili görüşleri için bk. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali el-Hanberî ed-Dımaşkî İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. eş-Şeyh 'Âdil Ahmed ve eş-Şeyh Ali Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998).

3 Ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/495-497.

Nitekim burada peygamberlerin görevi, insanlara zarûrî yolla elde ettiği bilgileri geliştirip pekiştirmektir. Sadece Müslüman düşünürler değil, Saint Thomas (öl. 1247),⁴ Saint Bonaventura (öl. 1274),⁵ Descartes (öl. 1650),⁶ Ernest Renan (öl. 1892)⁷ gibi batılı düşünürler de aynı kanâattedir. Allah'ın varlığını bilme hususunda zarûrî bilginin yetersiz olduğu ve akla başvurulması gerektiği belirtenler ise nazarî/istidlâlî yolu savunmuşlardır.⁸

İsbât-ı vâcib konusu, kelâm geleneği içinde derin bir tartışma ve araştırma alanıdır. Kelamcılar, bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu konu üzerine yapılan çalışmalar, İslâm düşünce geleneğinin önemli bir parçasıdır ve kelâm alanında ileri düzeyde bilgi ve anlayış gerektirmektedir. İbn 'Âdil'in bu konudaki yaklaşımı, O'nun kelâmî görüşlerinin önemli bir unsuru olarak öne çıkar. Kendisi, Allah'ın varlığını ispat etmek için kozmolojik argümanlardan yararlanır. O'na göre, evrendeki tüm varlıkların bir var oluş nedeni bulunmakta olup bu nedenler zincirinin bir başlangıcı olmalıdır. Bu başlangıç noktasının da zorunlu bir varlık olması gerekir ki bu zorunlu varlık tek ve bir olan Allah'tır. İbn 'Âdil, bu konudaki görüşleriyle Eş'arî kelâm geleneği içerisinde yer alan diğer kelâmîcılarla kıyaslanabilir. Zira Eş'arîler de varlığın zorunlu olduğunu savunarak bunu teleolojik, ontolojik ve kozmolojik delillerle desteklerler. İsbât-ı vâcib ile ilgili çok sistematik olmamakla birlikte "halk ve hudûs, 'inâyet ve tedbir" gibi delilleri başlıklar halinde ele İbn 'Âdil, Allah'ın varlığının ispatında bu delillerin önemini vurgulamıştır, bunlar kısaca şu şekildedir:

1.1. Halk ve Hudûs Delili 'Inâyet ve Tedbir Delili

Halk ve hudûs, kelâm alanında kullanılan bir delil olarak isbât-ı vâcib konusunda önemli bir yer tutar. Bu delil, evrende var olan her şeyin bir yaratıcısı olduğunu ispat etmeye ve bu yaratıcının varlığını göstermeye çalışır. Halk, yaratma anlamına gelir ve varlıkların yaratılması sürecini ifade eder. Evrende bulunan her varlık bir başlangıç noktasına sahiptir ve bu başlangıç noktasının ardında bir yaratıcı olduğunu düşünmek mantıklıdır.⁹

Kelâm ilminde, âlemin yaratılması konusu, çeşitli kavramlar ve deliller üzerinden tartışılmıştır. Bu tartışmalarda hudûs (yeni/sonradan olma) kavramı ön plandadır. Bu bağlamda yaratma eylemi için ihdâs (yaratma), yaratıcı için muhdîs (yaratıcı), yaratılanlar için ise muhdes yahut hâdis (yaratılmış) terimleri kullanılmıştır. Kelâmîcılar, çeşitli delillerle destekleyerek, madde ve şekillerin, yani cisimlerin ve genel olarak âlemin muhdes olduğunu ve her muhdesin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ifade ederler. Ayrıca, teselsülün imkânsızlığını da göstererek, âlemin Allah tarafından yaratıldığı sonucuna ulaşırlar. Bu yaklaşıma göre, kelâm âlimleri âlemin yaratıldığını ve her bir varlığın bir yaratıcısı olduğunu kabul ederler. Bunun delilleri arasında nedensellik ilişkisi, düzen ve intizâmın varlığı, hareket ve değişimin gözlemlenmesi gibi argümanlar yer alır. Bunlar, âlemin bir başlangıcı olduğunu ve bu başlangıcın bir yaratıcı tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir. Böylece, âlemin varlığı, düzeni ve işleyişi Allah'ın yaratma eylemini gösteren birer kanıt olarak değerlendirilir. Bu tartışmalar âlemin yaratılmış olduğu inancını güçlendirmekte ve Allah'ın yaratıcı ve yaratılmış olanlar arasında bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadırlar. Bu bağlamda, âlemin Allah tarafından yaratıldığına dair kelâm ilminde derinlemesine çalışmalar yapılmış ve bu mesele İslâm teolojisinin önemli bir unsuru haline gelmiştir.¹⁰

Halk deliline gelince evrendeki düzen, tasarım ve uyumun bir yaratıcının varlığına işaret ettiğini savunur. Evrende gözlemlendiğimiz karmaşık yapılar, hassas denge ve uyumlar, doğal kanunların işleyişi gibi unsurlar, bir yaratıcının varlığını ve varlıkların bilinçli bir şekilde yaratıldığını göstermektedir. Hudûs ise sonradanlık ve yaratılmışlık anlamına gelir. Her varlık, kendisinden önce bir yokluk durumundan ortaya çıkmıştır. Varlıkların yokluktan varlığa geçişi, varlık zincirinde bir başlangıç noktasının olduğunu gösterir. Bu başlangıç noktası, kendisi yaratılmamış olan bir varlık olan Allah'ın varlığını işaret eder. Hudûs delili, evrendeki yaratılmış varlıkların varoluşlarının bir yaratıcı tarafından sağlandığını ve bu yaratıcının zorunlu bir varlık olduğunu göstermeye çalışır.¹¹

4 Cemil Sena. *Filozoflar Ansiklopedisi*. (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1974), 4/442-451.

5 Cemil Sena. *Filozoflar Ansiklopedisi*. 1/265-268.

6 Rene Descart, *Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: y.y. 1962), 169.

7 Ernest Renan. *Bilimin Geleceği*, Ziya İhsan. (Ankara: Ankara Üniversite Basımevi, 1965), 2/300.

8 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlatu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Na'im Zerzur. (B.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2005), 1/117.

9 Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume. (London: y.y. 1934), 11; Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk. M. Seyyid Kılânî, (Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1381/1961), "hds" maddesi; İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1299-1308), "hds" maddesi; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, (İstanbul: y.y., 1327), "hds" maddesi.

10 Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kâhire: Mektebetü vehbiyye, 1384/1965), 170-177; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ'il felsefiyye*, nşr. P. Kraus, (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1402/1982), 165-216; Çağrı, Mustafa, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016-3), 43/324-329.

11 Halk kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hdk" maddesi; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hdk" maddesi;

İbn ‘Âdil’e göre halk ve hudûs delili, isbât-ı vâcib konusunda Allah’ın varlığını ispatlamak amacıyla kullanılan delillerdir. Bunlar, kelâm düşüncesinde ve akademik çalışmalarda isbât-ı vâcib konusuyla ilgili yapılan tartışmaların merkezinde yer alır. Evrende gözlemlenen düzen, uyum ve yaratılmış varlıkların varoluşu üzerine odaklanır. Evrende var olan her şeyin bir yaratıcısı olduğunu savunarak, bu yaratıcının zorunlu bir varlık olduğunu ileri sürerler. Bu delil, evrenin var olduğunu ve sürekli bir şekilde yaratıldığını savunur. Buna göre, evrende var olan her şey Allah tarafından yaratılmıştır. Varlık, sürekli olarak var olmaktadır ancak yok olmaya ve sona erme potansiyeline sahiptir. Bu durumda, her an Allah’ın varlığını ve iradesini gerektiren bir yaratma eylemi gerçekleşir. Dolayısıyla, evrenin sürekli olarak yeniden yaratılması, varlığın sınırlılığını ve Allah’ın varlık üzerindeki kontrolünü gösteren bir delildir. Bu delil, varlığın geçiciliğini ve sürekli yaratılma ihtiyacını vurgulayarak, Allah’ın varlık üzerindeki gücünü ve kontrolünü göstermeyi amaçlar. Kur’ân’daki “*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız. O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip O’nunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah’a ortaklar koşmayın*”¹² âyeti Yüce yaratıcının varlığına delâlet etmektedir.¹³

İbn ‘Âdil İslâm âlimlerinin kâinattaki yaratılmış varlıklardan hareketle, onların bir yaratıcısının olması gerektiğine dikkat çekip varıp bu durumu O’nun varlığının ispat delilleri arasında zikreder. Bu bağlamda öne sürülen delillerden biri de Şâfiî’nin (öl. 204/820) dut ağacının yaprağı delilidir. Rivâyete göre Şâfiî bazı materyalistlerin kendisine yönelik “*Allah’ın varlığına dair delilin nedir?*” sorusuna “*Dut yaprağıdır. O’nun tadı, rengi, kokusu ve maddesi bir olmasına rağmen tırl yiyince ipek; arı yiyince bal, koyun yiyince süt, geyik yiyince de misk ortaya çıkar. Bunca maddesi bir olan şeyden bu kadar farklı güzellikleri yaratmak, ancak Allah’a mahsustur*” şeklinde cevap vermiştir. Yine Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) yumurta-cıvciv delili de bu minvalde değerlendirilmiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel kendisinden yaratıcının varlığına dair delil isteyenlere; üzerinde bir gedik bulunmayan, dümdüz, dışı erimiş gümüş gibi, içi saf altın gibi olan bir kalenin yarılan duvarları içinden çıkan; hem duyan, hem gören bir canlıyı, kaleye benzeterek bir istidlâlde bulunmuştur. O burada, kale ile yumurtayı; canlı ile de cıvcivi kastetmiştir. Nasıl ki kalenin, bir mimar ve ustasının olması gerekiyorsa, aynen O’nun gibi cıvcivin de bir yaratıcısı olması gerektiğini söylemiştir.¹⁴

1.2. ‘İnâyet ve Tedbir Delili

‘İnâyet ve tedbir, isbât-ı vâcib konusunda kullanılan önemli delillerdendir. Bunlar, evrende gözlemediğimiz düzen, denge ve olayların sürdürülmesi gibi unsurları açıklamak amacıyla kullanılır. Özellikle ‘inâyet, bir şeyin sürekli olarak var olmasını ve işlerliğini sürdürmesini ifade eder. Evrende gözlemediğimiz tabii kanunların düzeni ve işleyişi, olayların belirli bir düzen içinde gerçekleşmesi, bir yaratıcının varlığını ve bu yaratıcının varlıklara sürekli bir şekilde ‘inâyet ettiğini gösterir. İbn ‘Âdil, evrende gözlemediğimiz düzen ve istikrarın rastlantısal olmadığını ve bir yaratıcının varlığının bu düzeni sağladığını savunur. Tedbir ise bir olayın gerçekleşmesi için planlama, düzenleme ve kontrol gibi işlemlerin yapılması anlamına gelir. Evrende gözlemediğimiz her olayın belirli bir neden-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmesi, olayların planlı bir şekilde tasarlandığını ve bir yaratıcının bu tedbirleri aldığını gösterir. İbn ‘Âdil, bu bağlamda kâinatta cereyân eden her detayın özel bir amaca hizmet ettiğini ve bu amacın bir yaratıcı tarafından belirlendiğini ileri sürer.¹⁵

İnâyet ve tedbir delili, İbn ‘Âdil tarafından Allah’ın varlığını ve evrende yürüttüğü nizâmı ispat amacıyla kullanılır. Bu delil, evrendeki denge ve düzenin Allah’ın varlığından kaynaklandığını vurgular. Buna göre evrende gözlemediğimiz düzen, rastlantısal bir sonuç olmayıp, Allah’ın iradesi ve tedbiriyle gerçekleşen bir planın ürünüdür. Her şeyin kusursuz bir şekilde yerine getirilmesi, Allah’ın hikmet ve kudretine dayanır. İnsanlar ise doğadaki düzeni ve sistemleri gözlemedikçe, bunun tesadüfî bir sonuç olmadığını idrâk ederler. İbn ‘Âdil kâinattaki düzen ve intizama dikkat çekerek bunların tamamının Yüce yaratıcısının tedbiriyle olduğunu söyler. Kur’ân’daki “*bütün işleri O yönetip düzenler*”¹⁶ âyeti de bu intizâma işaret etmektedir. İbn ‘Âdil, âyetin tefsirinde kâinattaki var etme, yok etme, hayat verme ve öldürme gibi yetkilerin tamamen Yüce Allah’ta olduğunu ve bunun da O’nun rahmet ve kudretinin kemâline delâlet ettiğini belirtir. Zira bu âlem baştan aşağı birbirinden farklı cins ve türleri içinde barındırıp bunları ancak Yüce Allah ihata edebilir. Öyle ki birtakım varlıkların tedbiriyle meşgul olmak, O’nu diğer varlıkların tedbiriyle meş-

Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, “hık” maddesi.

12 Bakara, 2/21-22.

13 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 1/414.

14 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 1/414.

15 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 11/239-240.

16 Secde, 32/5.

gul olmaktan alıkoymaz. Bu da O’nun zâtıyla, sıfatlarıyla, ilmiyle ve kudretiyle diğer yaratılmış mümkün varlıklardan farklı olduğunu gösterir. Ayrıca İbn ‘Âdil, kâinattaki Allah’ın varlığına delâlet eden varlıkları “değişmeyen (güneş, ay, yıldız gibi) ve değişen (hayat-ölüm, fakirlik-zenginlik, sağlık-hastalık gibi)” olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır. O’na göre Allah’ın varlığının delilleri, aynı zamanda öldükten sonraki dirilişin de delilleridir. Nitekim Hz. Ali’ye “*Yüce Allah, tüm yaratılmışları aynı anda nasıl hesaba çekecek?*” diye sorulunca kendisi “*Şimdi onları aynı anda rızıklandırdığı ve seslerini işitip icabet ettiği gibi onları aynı anda hesaba çekecektir*” şeklinde cevap vermiştir.¹⁷

Öte yandan İbn ‘Âdil, Yüce Allah’ın kâinattaki tedbirlerine örnek olması bakımından bazı açıklayıcı örnekler zikretmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Natüralist bir kimseye göre ağır olan varlık alçalır, hafif olan yükselir. En ağır şey yeryüzü/toprak, sonra su; en hafif şey ise ateş, sonra havadır. Bu nedenle, ateşin elementlerin en üstünü, toprağın ise en aşağısı olması gerekir. Yüce Allah, bu durumu insanın yaratılışında tersine çevirmiştir: Nitekim Yüce Allah, insanın en tepesine kemik ve saçı yaratmıştır. Bu ikisi vücuttaki en sert şeyler olup toprak konumundadırlar. Bunların alt kısmına su konumunda olan beyni; O’nun altında hava konumunda olan nefsi; O’nun altına da ateş konumunda olan kalpteki içgüdüsel ısıyı yaratmıştır. Görüldüğü üzere Yüce Allah, insan vücudunda toprağı en tepede, ateşi ise en dipte konumlandırmıştır. Şüphesiz ki Yüce Allah’ın bunu; herhangi bir sebep ve yapının gereği olarak değil, her şeye gücü yeten ve hikmet sahibi olanın düzenlemesi olduğu bilinsin diye yapmıştır.

2. Arıların altıgen evlerinin yapısındaki ve bölmelerindeki harikalarına, böceklerin, sivrisineklerin ve karıncaların kendi çıkarlarını bulmalarındaki harikulade durumlarına bakarsanız bunun ancak her şeyi bilen bir müdebbirin/düzenleyicinin ilhamıyla mümkün olduğunu anlarsınız.

3. Yaratılmışlara geçimlerini sağladıkları yeme, içme, giyinme ve evlenme gibi rızıklar ihsan eden ve sonra onlara bu nimetlerinden nasıl istifade edeceklerini gösteren Yüce Allah’tır. Böylece onlar, dağlardan madenler, denizlerden inciler çıkarır, faydalı ilaçlar ve panzehirler oluşturur ve farklı şeyleri birleştirerek lezzetli yiyecekler ortaya çıkarırlar. Bu da gösteriyor ki; eşyayı yaratan, sonra da onlardan faydalanmak için kendilerine ulaşacakları akli veren Yüce Allah’tır. Bu, insanlara mahsus olmayıp bütün canlılarda geneldir. Nitekim O, erkeklerle çiftleri olarak bayanları verdiği gibi, eşek ve deve gibi hayvanlara da dişilerini vermiştir. Böylece onlara üremeyi devam ettirmenin yollarını göstermiştir. Yine yavrulara annelerinin memelerine ulaşmayı öğretmiştir. Doğrusu bu durum yalnızca canlıların zâtlarına özgü olmayıp onların bütün azalarında da meydana gelir. Böylece eli özel bir yapıda yaratmış ve O’na alma/tutma kudretini tevdi etmiş, yine ayağı özel bir yapıda yaratmış ve O’na yürüme yetisini vermiştir. Göz, kulak ve diğer tüm uzuvlar da bu şekildedir. Daha sonra bunları birleşimlerinden insan oluşacak şekilde birbirilerine bağlamıştır.¹⁸

Tüm bunlar Yüce yaratıcının varlığına delâlet etmektedir. Zira bu cisimlerin her birinin söz konusu yapılar ve pasif güçlerle nitelendirilmesi ya zorunludur ya da câizdir. Bunların zorunlu olması bâtildir, çünkü öldükten sonra cisimlerin bu yapılardan ve güçlerden ayrıldığını görürüz ki bu da O’nun caiz olduğuna delâlet eder. Câiz ise varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih ihtiyâç duymaktadır. Ancak bu müreccih insan yahut O’na ait güçler değildir. Zira bunu yapmak, yapabilme kabiliyetini ve bunun yararları ile zararlarını bilmeyi gerektirir ki bu ikisi insandan uzak olan şeylerdir. Öyle ki insan, akli kemale erdikten sonra tek bir kılını bile değiştirmekten acizdir.¹⁹

Anatomi hakkında bilgilerimiz arttıkça organların yararları ve faydaları hakkında çok az şey bilindiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onların yönetim ve düzeninden sorumlu başka biri var olmalı ve o varlık cisim olmamalı, zira cisimler cisim olmaları bakımından eşittir. O cismin tercih edici olarak (müreccih) tayin edilmesi durumunda câiz/mümkün olması gerekir ki bu durumda o da başka bir sebebe muhtaç kalır. Böylece devr ve teselsül ortaya çıkar ki bu muhâldir. Bu nedenle ihtiyâçlar zincirinin cisim ve cismânî olmayan yönetici bir varlıkta son bulması gerekir. Demek ki, tercih eden ve yöneten, kâdirdir ve buna kâdir olan, ilim sahibi olmadıkça böyle harikulade işler yapamaz. Ayrıca bu yönetici ne cisim ne de cismânîdir. O, zâtında ve sıfatlarında varlığı zorunlu olandır. Aksi takdirde O da başka bir yöneticiye ihtiyâç duyardı ve bu durumda yine teselsül meydana gelir. O, bilinebilen her şeyi bilen ve güç yetirilen her şeye gücü yetendir.²⁰

17 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 11/239-240.

18 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 13/267-268.

19 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 13/268-269.

20 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 13/268-269.

2. Zât-Sıfât İlişkisi

İlâhî sıfatlar konusu Allah’ın varlığından daha karmaşık bir konu olup filozoflar ve kelâmcılar arasında üzerinde uzunca tartışmaların yapıldığı bir problemdir.²¹ Bu problem, ilâhî sıfatların varlığının tartışılması, Allah hakkında konuşabileceklerimiz, sıfatların keyfiyeti, zât ile ilişkisi, nasların yorumu ve hakîkî-mecâzî anlam teorileri üzerinden gelişmiştir.²² Öte yandan bu problem, bazı sıfatların gerçek anlamlarıyla Allah’a nispet edilip edilemeyeceği, edildiği takdirde bunun hangi ontolojik sonuçları doğuracağı ve naslarda Allah’a nispet edilen antropomorfik kavramların ne derece gerçek ve ne kadar mecâz olarak anlaşılması gerektiği bağlamında tartışılmıştır.²³ Yine zât-sıfât ilişkisine mebnî problemlerin tarihsel arka planında nelerin yattığı problemin kaynağının dâhili etkenler mi hâricî etkenler mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.²⁴

İlâhî sıfatlar, Allah’ın zâtını, niteliklerini ve eylemlerini ifade eden kavramlardır. Bunlar, Allah’ın sınırsız gücünü, bilgisini, iradesini, merhametini, adaletini ve diğer niteliklerini açıklar. Ayrıca Allah’ın varlığını ve O’nun yüceliğini anlamak, O’na olan inancı pekiştirmek ve O’na yönelik ibadetin doğru anlayışını sağlamak için önemlidir. İlâhî sıfatlar, Allah’ın eşsizliğini ve kusursuzluğunu vurgular. Kelâm ilminde, İlâhî sıfatlar üzerine derinlemesine analizler yapılır. Bu analizlerde, sıfatların anlamları, birbirleriyle olan ilişkileri, insan anlayışına nasıl yansıtıldığı ve Allah’ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği gibi konular incelenir. Aynı zamanda, ilâhî sıfatlar İslâm felsefesi ve kelâm geleneği içinde de tartışılır ve farklı düşünce okulları arasında çeşitli yaklaşımlar bulunur. Zât-sıfat ilişkisi, en önemli kelâm meseleleri arasındadır. Bu problem Allah’ın zâtının ve sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgilidir. İslâm teolojisinde, Allah’ın zâtı, insan aklının sınırlılıklarının ötesinde değerlendirilmektedir. Zira Allah ezeli (başlangıcı olmayan) ve ebedî (sonsuz) olduğundan O’nun zâtı, insan anlayışının sınırları içinde tam olarak kavranamaz. Sıfatlar ise O’nun niteliklerini, özelliklerini ve eylemlerini ifade eder. Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisi, O’nun varlık ve nitelikleri hakkındaki anlayışımızı derinleştirmek ve insan aklının sınırlılıkları içinde O’nu en doğru şekilde anlamaya çalışmak amacıyla incelenir. Bu ilişki, İslâm teolojisi içinde felsefi ve metafizik tartışmalara konu olmuştur.²⁵

İbn ‘Âdil de Allah’ın zâtının sıfatlarla nasıl ilişkilendirildiği konusunu ele alır. Buna göre, Allah’ın zâtı ve sıfatları birbirinden ayrılamaz. Sıfatlar, O’nun zâtının niteliklerini ifade eder ve varlığını açığa çıkarır. Birbirlerini tamamlayan bu ilişkinin bir bütün olarak algılanması gerekir. İbn ‘Âdil, zât-sıfât ilişkisini isim-müsemmâ arasındaki ilişki bağlamında değerlendirmiştir. Buna göre şayet isimden kasıt, ses ve harflerden oluşan bileşen ise zarûrî ilmin gereği olarak ismin müsemmanın gayrı olduğu apaçık ortada olduğundan bu konu üzerinde konuşmak abes olur. Ancak isim ile müsemmanın zâtı, müsemmâ ile de bizzat zâtın kendisi kastedildiğinde ise “isim, müsemmanın ‘aynıdır’” ifadesi, “bir şeyin zâtı o şeyin zâtının ‘aynıdır’” anlamındadır. Fakat bu da ma‘lûmun i‘lâmı olduğundan her hâlükârda bu mesele üzerine konuşmak abes ile işigaldir. Öte yandan İbn ‘Âdil, “isim müsemmanın kendisidir” ifadesinde şöyle ince bir yorumda bulunulabileceğini belirtir: İsim lafzı: Belirli bir zamana delâlet etmeksizin bir anlam ihtivâ eden her lafzın ismidir. O takdirde isim, müsemmanın kendisidir. Ancak bu durumda şöyle bir problem ortaya çıkar “İsmü’l-müsemmâ (müsemmanın ismi)” şeklindeki izâfî terkipte olduğu gibi bunlar birbirine izâfe edilmektedirler. Oysaki muzâf, muzâfun ileyhi’nin gayrı olmalıdır. Aksi halde bir şeyin kendi nefesine izâfe edilmesi söz konusu olur ki bu Arap dili edebiyatı açısından muhâldir.²⁶

Öte yandan İbn ‘Âdil, ilâhî sıfatları onlara yüklenen anlam bağlamında değerlendirip taksimata tabi tutmuştur. Örneğin el-‘Azîz ve el-Hakîm sıfatlarını ele alırken el-‘Azîz’e “yenilmez mutlak güç sahibi”, el-Hakîm’e “her şeyi bilen” anlamlarını verip bunları zât sıfatları olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte el-‘Azîz ve el-Hakîm’den izzet ve hikmet fiilleri kastedildiğinde bunların zât sıfatları değil, fiil sıfatları olacağını belirtir.²⁷ Ayrıca İbn ‘Âdil, Yüce Allah’ın zât sıfatları üzerine yemin etmenin sahîh olduğunu, fiil sıfatları üzerine yapılan yemin hakkında ise âlimlerin ihtilaf ettiklerini söyler.²⁸

21 M. Ali Asar. *Hadislerde Allâh Tasavvuru*. Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara: AÜSBE 2012) 127.

22 Muhammed Mustafa Sancar, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş‘arî Kelâmının Değişim Süreci*. Basılmamış Doktora Tezi, (İstanbul: MÜSBE 2021), 4.

23 Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003) 229; Tuna Tunagöz, *Ebü’l-Berakât El-Bağdâdî’de Tanrı Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi. (Ankara: AÜSBE, 2012), 142.

24 Abdulhamid İrfan, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, (Ankara: TDVY, 2011), 234.

25 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 1/134.

26 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 1/134.

27 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 2/494.

28 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 11/458.

3. Kelâmullâh ve Halku’l-Kur’ân Meselesi

Kelâmullah ve halku’l-Kur’ân meselesi, kelâm ilminin önemli konularından biridir. Kelâmullah, Allah’ın kelâmının niteliği ve kaynağıyla ilgilidir. Allah’ın insanlara yönelik mesajlarını içerdiğinden doğru anlaşılması oldukça önemlidir. Halku’l-Kur’ân ise Kur’ân’ın yaratılmış yahut ezeli olduğuyla ilgili tartışmaları barındırmaktadır. Bu tartışmalar, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutar. Kelâmcılar ve filozoflar arasında, Kur’ân’ın varoluşsal statüsü üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür: Bu görüşlerden biri, Kur’ân’ın Allah’ın ezeli ve sınırsız kelâmı olduğunu savunurken, diğeri ise Kur’ân’ın Allah tarafından yaratılan bir varlık olduğunu öne sürer. Birinci anlayış Kur’ân’ı Allah’ın doğrudan bir ifadesi olarak kabul ederken, ikinci anlayış Kur’ân’ın Allah kelâmının bir yaratımı olduğunu ve zaman içinde belirli bir vakitte indirildiğini öne sürer. Buna göre, Kur’ân Allah’ın ezeli varlığının bir parçası değil, vahiy yoluyla insanlara ilettiği ilâhî bir mesajdır. Bu tartışmalar, İslâm düşünce geleneğinde farklı düşünürler arasında devam etmiştir. İbn ‘Âdil’e göre kelâm Yüce Allah’ın zâtî, ezeli ve kadîm sıfatlarındandır. Şayet O’nun bu sıfattan yoksun olsaydı, dilsizlik ve suskunlukla nitelenmesi câiz olurdu. Bu ise sonradan meydana gelmenin (hudûs) işaretlerinden olup kıdem ile çelişmektedir. Bu nedenle kelâm, kemâliyetle delâlet eden vücûdî bir sıfat olup yokluğu eksiklik bildirir. Aksi halde konuşan canlı olan insan dahi Yüce yaratıcıdan üstün olmuş olur ki bu muhâldir. Yüce Allah ekmel varlık olduğundan kelâm sıfatına sahip olmaması düşünülemez. Bununla birlikte O’nun kelâmı yaratılmışların kelâmına benzemekten münezzehtir.²⁹

Mu‘tezile’nin halku’l-Kur’ân ile ilgili görüşlerini eleştiren İbn ‘Âdil, Mu‘tezile’nin bu minvalde öne sürdüğü delilleri ele alıp isabetsiz çıkarımlarda bulduklarını belirtmiştir. Örneğin Mu‘tezile “*Bu, sana, kendisiyle (insanları) uyarman için ve mü’minlere öğüt olarak indirilmiş bir kitaptır.*”³⁰ âyetini Kur’ân’ın yaratılmış olduğuna delil getirmiştir. Âyette indirilme vasfı Kur’ân’a izâfe edilmiş, bu ise bir yerden bir yere nakledilmeyi gerektirdiğinden Kur’ân’ın kadîm olması söz konusu değildir. İbn ‘Âdil, onların bu çıkarımının yerinde olmadığını söyler. Zira burada indirilme vasfının Kur’ân’a nispeti mecâzî olup indirilen harflerdir. Harflerin ise muhdes/yaratılmış olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Ayrıca “*Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.*”³¹ âyeti Kur’ân’ın kadîm olduğuna delâlet etmektedir. Şayet Kur’ân hâdis olmuş olsaydı, meydana gelmesi için Yüce Allah’ın O’na “ol” demesi gerekirdi. Bu ise teselsülü gerektirir ki bu muhâldir.³²

4. İman

İman, her inanç sisteminin temelidir. Bir kişinin Müslüman olabilmesi için, Allah’ın bir olduğunu kabul etmesi, Hz. Muhammed’in (a.s.) Allah’ın son elçisi olduğuna inanması, Kur’ân’ı Allah’ın vahiy yoluyla indirdiğine ve ahiret hayatının gerçek olduğuna inanması gerekir. İman, sadece zihinsel bir inanç değil, aynı zamanda kalp, dil ve eylemle de ifade edilen bir inançtır. Öte yandan iman konusu; imanın özelliklerini, unsurlarını, doğasını ve nasıl gerçekleştiğini anlamlandırmaya çalışan temel bir olgudur. İmanda değişimin imkânı, yani imanda artma-eksilme konusu kelâmın önemli meseleleri arasındadır. İslâm düşünce geleneğinde bu konu, imanın sabit mi yoksa değişken mi olduğu sorusuyla ilişkilendirilir. Konuyla ilgili tartışmaları aktaran İbn ‘Âdil Eş‘arî ve Mu‘tezilî âlimlerin imanda artma ve eksilme olabileceği kanâatinde olduklarını, Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve ashâbının ise bunun aksini savunduklarını nakleder. Söz konusu görüşleri serdettikten sonra kendi görüşünü belirten İbn ‘Âdil’e göre imanda değişim mümkündür. İmanın artması veya eksilmesi, insanın içinde bulunduğu durum, inançsal çabaları ve Allah’ın rahmetiyle ilişkilidir. İnsanın kalbindeki bir durum olarak değerlendirilir ve bu durum zamanla değişebilir. O’na göre imanın artması ve eksilmesi birden fazla faktöre bağlı olabilir; artması, Allah’a yakınlığın artması, ibadetlerin düzenli yapılması, Kur’ân’ın anlaşılması ve uygulanması gibi etkenlere bağlı olabilirken; eksilmesi ise günah işlenmesi, Allah’a itaatsizlik, şüphe ve vesveselerin etkisiyle gerçekleşebilir. Bu aynı zamanda insanın iradesi ve çabasıyla imanını güçlendirilebileceği ve zayıflayabileceği anlamını vermektedir. Değişime dair bu perspektif, kişinin imanını koruması ve güçlendirmesi için sorumluluk taşıdığını vurgulamaktadır.³³

İbn ‘Âdil imanda artma ve eksilme olduğuna dair görüşünü birtakım delillerle desteklemiştir. Bunlardan biri de “*Mü’minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O’nun âyetleri kendilerine okunduğu*

29 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 12/58.

30 A‘râf, 7/2.

31 Yâsîn, 36/82.

32 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 12/58.

33 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 9/448-449.

zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler."³⁴ âyetidir. Ayrıca Rıdvân biatı as-hâbından 'Umeyr b. Habîb Humâşe el-Ensârî el-Hatmî'nin bu hususta kendisine yöneltilen soruya verdiği cevabı da delil olarak kullanmıştır. Nitekim 'Umeyr'e "iman artar ve eksilir mi?" diye sorulunca o "evet" der. Bunun üzerine "pekâlâ O'nun artması ve eksilmesi nedir?" şeklinde bir soru sorulunca "imanın artması; Rabbimizi anmamız ve O'na hamd etmemizdir. Eksilmesi ise Rabbimizi unutup gaflete düşmemizdir." der.³⁵

Öte yandan iman ile ilgili bir diğer önemli husus, mukallidin imanının geçerli olup olmadığıdır. Öncelikle taklidi iman, bir kişinin inançlarını sorgulamadan veya araştırmadan, sadece çevresindeki otorite figürlerin veya toplumun kabul ettiği inançları taklit etmesini ifade eder. Yani, taklidi iman, içsel bir inanç veya anlayışa dayanmayan, yüzeysel veya mekanik bir şekilde gerçekleştirilen inanç şeklidir. Taklidi imanın geçerliliği veya sahihliği konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları, taklidi imanın geçerli olmadığını ve gerçek bir inanç olarak kabul edilemeyeceğini savunur. İmanın, bireysel bir çaba ve içsel bir anlayış gerektirdiğini ifade ederler. Gerçek bir iman, bireyin kendi inançlarını araştırması, anlaması ve kabul etmesiyle elde edildiğini öne sürerler. Diğerleri ise taklidi imanın başlangıç aşaması olarak kabul edilebileceğini ve zamanla gerçek bir içsel inanca dönüşebileceğini ifade eder. Taklidi imanın, bireye inanç konusunda bir başlangıç noktası sağlayabileceğini ve bu sayede daha derin bir anlayışa ulaşabilme potansiyeli olduğunu düşünürler. Bu görüşe göre, taklidi imanın geçerliliği, kişinin zamanla gerçek bir içsel inanca yönelmesine ve bu inancı yaşamasına bağlıdır. Kelâm âlimleri genellikle taklidin geçerli olmadığını belirtirler. Bununla birlikte mukallidin imanının sahih olduğu, ancak tefekkürü terk ettiği için günahkâr sayıldığı ifade edilir. İbn 'Âdil, fakihlerin ve kelâmcıların cumhurunun mukallidin imanının geçerli olduğunu söyleyip kendisinin de aynı kanâatte olduğunu belirtir. Nitekim "*insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde*"³⁶ âyeti bunun delillerindedir. Zira bu kimseler, imânî incelikleri bilmemesine ve delilleriyle tahkîkî imanı elde etmemelerine rağmen Yüce Allah bunların imanlarının geçerli olduğunu ifade etmektedir.³⁷

5. Ef'âl-i 'İbâd (Kulların Fiilleri)

Ef'âl-i 'ibâd meselesi, genellikle kader problemiyle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Problemin ortaya çıkışı I. (VII.) yüzyıla dayanmaktadır. Nitekim Dârimî'nin (öl. 280/893) *er-Redd-u 'ale'l-Merîsî* adlı eserinde "*Allah'ın İsimlerine ve Mahlûk Olmadıklarına İmân*"³⁸ başlığının bulunması, konunun erken dönemlerde tartışıldığını göstermektedir. Ef'âl-i 'ibâd tartışmaları, kelâmî ve felsefî çevrelerde, insanın eylemleriyle ilgili konuların ele alındığı bir alan olup insanın eylemleri, iradesi ve sorumluluğu üzerine yapılan tartışmaları kapsamaktadır. Bu tartışmalar, insanın fiillerinin Allah'ın iradesiyle bağlantılı olarak gerçekleşip gerçekleşmediği ve insanın fiillerinde özgür iradeye sahip olup olmadığı yönündeki konuları içerir. Bununla birlikte takdirin ve kaderin rolünü irdeleyerek Allah'ın kudreti ve insanın iradesi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Bazı kelâmî ve felsefî düşünürler, insanın fiillerini Allah'ın takdiriyle ilişkilendirir ve insanın eylemlerini özgür iradesiyle gerçekleştirdiğini savunurlar. Bu görüşe göre, insanın seçimleri ve eylemleri bağımsız olarak gerçekleşir ve Allah'ın takdiri, insanın iradesiyle uyumlu hale gelir. Diğer bir yaklaşım ise, insanın eylemlerini tamamen Allah'ın kudretine bağlar. Bu görüşe göre, insanın fiilleri, Allah'ın takdiri ve iradesiyle belirlenir ve insanın özgür iradesi yoktur. İnsan sadece Allah'ın iradesi doğrultusunda hareket eder ve fiilleri Allah'ın kontrolü altındadır. Dolayısıyla bu tartışmalar, İslâm düşünce geleneğinde geniş çapta ele alınmış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur.³⁹

İbn 'Âdil'in kelâmî görüşlerine göre kulun fiilleri, Allah'ın kudretine bağlıdır. İnsanın irade ve eylemleri, tamamen Allah'ın yaratma ve kontrolü altındadır. O'na göre kul, herhangi bir etkiye sahip değildir ve fiillerini gerçekleştirme gücü yalnızca Allah'a aittir. Kulun eylemleri, Allah'ın meşîeti ve irâdesi doğrultusunda gerçekleşir. Bu perspektiften hareketle, insanın irade ve eylemlerinin Allah'ın kudretine bağlı olduğu vurgulanır. İnsan, kendi eylemlerini başlatma ve gerçekleştirme gücüne sahip değildir. Fiiller, yaratılışın bir sonucu olarak Allah'ın takdiriyle meydana

34 Enfâl, 75/2.

35 İbn 'Âdil, *el-Lübâb*, 9/448-449.

36 Nasr, 110/2.

37 İbn 'Âdil, *el-Lübâb*, 20/541.

38 Osman b. Sa'îd, Nakdu Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Merîsî el-Cehmî el-Anîd fi ma İfterâhu 'ala'llâhi fi'r-Tevhîd*, I-II, thk. Reşîd b. Hasan el-Elmeğî, (Riyâd: Mektebetü'r-Reşîd, 1998), 1/158.

39 Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Merîsî*, 1/158; Asar. *Hadislerde Allâh Tasavvuru*, 21; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi*, III, No: 1, 1998, 103-104; İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 22/548-551; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/59-64.

gelir. İnsanın seçimleri ve eylemleri, Allah’ın iradesi ve kudretiyle belirlenir.⁴⁰

İbn ‘Âdil’e göre Yüce Allah kulun bütün fiillerinin yaratıcısı olup her şey O’nun meşfeti dâhilinde gerçekleşmektedir. Nitekim Kur’ân’da “*onlarla savaşın ki, Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin*”⁴¹ buyurulmaktadır. Buradaki azaptan kasıt, öldürüp esir düşürmektir. Âyet ise bu eylemlerin Allah’a ait olduğuna delâlet etmektedir. Yine diğer bir yerde “*Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları (kesb) kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından (‘amel) sorumlu tutulacak değilsiniz*”⁴² buyurulmaktadır. Görüldüğü üzere âyette hem kesb hem de ‘amel kavramları kula izâfe edilmiştir. Ancak her hâlükârda kulu o fiili işlemeye muktedir kılan ve onda eylemi işleme kudretini yaratan Allah’tır.⁴³

Sonuç

İbn ‘Âdil’in kelâm alanındaki önemli görüşleri ve yaklaşımları, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Allah’ın varlığını ispat etmek için halk ve hudûs, ‘inâyet ve tedbir gibi delilleri kullanması, O’nun evrenin yaratıcısının varlığına ve düzenine dair akıl ve mantık perspektifinde bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Bu deliller, akıl ve mantığın kullanımının önemini vurgulamakta ve İbn ‘Âdil’in tezlerini güçlendirmektedir.

Hanbelî geleneğin içinde kelâm metoduna ilgi gösteren önemli bir âlim olan İbn ‘Âdil’in kelâmî görüşleri, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Zira o, Hanbelî geleneği takipçisi olmasına rağmen, kelâm alanında da derin bir ilgi ve anlayışa sahiptir. Onun kelâmî görüşleri, İslâm düşüncesindeki çeşitli akımlar arasında önemli bir köprü vazifesi görmektedir. Onun kelâm metoduna olan ilgisi, Hanbelî geleneğin geleneksel yaklaşımı ile kelâm düşüncesinin teorik derinliğini birleştirerek dikkate değer bir sentez yaratmıştır. Bu bağlamda, İbn ‘Âdil’in kelâmî görüşleri, Hanbelî geleneğin zenginliğine ve çeşitliliğine önemli bir katkı sağlamaktadır. Yine kelâm metoduna olan meyli, Hanbelî geleneğin kelâm alanındaki etkisini ve zenginliğini daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

İbn ‘Âdil’in zât-sıfat ilişkisine dair yaklaşımı ise isim-müsemma bağlamında ele alınmış ve zât ile sıfatların ayrı ayrı tartışılmasının gereksiz olduğu belirtilmiştir. İbn ‘Âdil’e göre Allah’ın kelâmı da yaratılmış varlıkların kelâmından tamamen farklıdır ve kendine özgüdür. Bu da Allah’ın kelâmının benzersiz ve özel bir niteliğe sahip olduğu sonucu ortaya koymaktadır. İman konusunda ise imanın değişebileceğini ve mukallidin imanının geçerli olduğunu ifade etmiştir. Kulun fiillerinin Allah’ın kudretine bağlı olduğunu vurgulayarak, insanın eylemlerinin Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğini açıklamıştır. İbn ‘Âdil’in bu görüşleri, kelâmî tartışmaların ve İslâm düşünce geleneğinin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Kendi döneminde ve sonraki nesillerde etkili olan bu düşünceler, İslâm düşünce geleneğinin zengin bir parçası olarak değerlendirilmekte olup İslâm teolojisine ve felsefesine önemli katkılar sunmuştur. Bu çalışma, yazarın teolojik fikirlerinin anlaşılmasını ve kelâm paradigmaları ekseninden değerlendirilmesini hedeflemektedir, ayrıca ileride yapılacak ilgili çalışmalara zemin hazırlamayı amaçlamaktadır.

40 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 2/514.

41 Tevbe, 9/14.

42 Bakara, 2/134.

43 İbn ‘Âdil, *el-Lübâb*, 2/514.

Kaynakça

- Asar, M. Ali. *Hadislerde Allâh Tasavvuru*. (Doktora Tezi), Ankara: AÜSBE 2012.
- Bağdâdî, İsmâîl Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemal ve İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Aktuç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*, I-II, Leiden: E. J. Brill, 1943.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü'l-Ta'rifât*, İstanbul: y.y. 1327.
- Çağrı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İlam Araştırma Dergisi*, III, No: 1, 1998, 103-104.
- Çelebi İlyas. "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dârimî, Osman b. Sa'îd, Nakdu Osman b. Sa'îd. *er-Reddu 'ale'l-Merisî el-Cehmî el-Anid fî ma İfterâhu 'ala'llâhi fî'l-Tevhîd*, I-II, thk. Reşîd b. Hasan el-Elmeğî, Riyâd: Mektebetü'r-Reşîd, 1998.
- Descart, Rene. *Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: y.y. 1962.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Na'îm Zerkûr. B.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2005.
- İbn 'Âdil, Ebü Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Hanberlî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. eş-Şeyh 'Âdil Ahmed ve eş-Şeyh Ali Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*, Beyrût: Dâru Sâdır, 1299-1308.
- İrfan, Abdulhamid. *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Ankara: TDVY, 2011.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. M. Seyyid Kılânî, Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1381/1961.
- Kâdî Abdülcebâr, Ahmed. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kâhire: Mektebetü vehbiyye, 1384/1965.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşhât ve'l-müselâlat*, nşr. İhsan Abbas, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Muhıbbî, Muhammed Emîn. *Nefhatü'r-reyhâne ve reşhatü tülâ'i'l-hâne*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1387/1967.
- Muhıbbî, Muhammed Emîn. *Zeylû Nefhati'r-Reyhâne*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1391/1971.
- Özel, Ahmed. "İbn Âdil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Gözden geçirilmiş 2. basım EK-1: 582-584. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* XXII/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Râzî, Ebü Bekir. *Resâ'il felsefiyye*, nşr. P. Kraus, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1402/1982.
- Renan, Ernest. *Bilimin Geleceği*, Ziya İhsan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.
- Sancar, Muhammed Mustafa. *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*. (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: MÜSBE 2021.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Sena, Cemil. *Filozoflar Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1974.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume. London: y.y. 1934.
- Tunagöz, Tuna. *Ebü'l-Berakât El-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi. Ankara: AÜSBE, 2012.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Fîil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm: Kâmüsü Terâcim*, nşr. Züheyr Fethullah, Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984.

Extended Abstract

Ibn ‘Adil, an eminent Islamic scholar of the 8th/14th century, holds a distinguished place within the expansive realm of Islamic theology. Despite the limited information available about his personal life, his intellectual contributions and legacy endure through his seminal work, “el-Lubab fi Ulumi’l-Kitab” (The Essence of the Sciences of the Book). Rooted in the Hanbali theological tradition, Ibn ‘Adil’s ideas and doctrines resonate profoundly within the theological debates and intellectual currents of his era, establishing him as a renowned and influential figure in the field of theology.

However, the depth and breadth of exploration into Ibn ‘Adil’s theological views have remained relatively limited, emphasizing the necessity for a comprehensive and exhaustive investigation to unravel the intricacies and multifaceted dimensions of his scholarly contributions. This ambitious and extensive study embarks on a scholarly odyssey, diligently traversing the intellectual landscape shaped by Ibn ‘Adil’s thoughts, with a particular emphasis on two fundamental pillars of his theological framework: the concept of *isbat al-wajib* (the proof of the necessary existence of God) and the intricate relationship between divine names and attributes.

To commence this intellectual journey, the study delves into the profound depths of Ibn ‘Adil’s approach to *isbat al-wajib*, undertaking an intricate and comprehensive analysis of his theological reasoning as he passionately defends the existence of God through a rich tapestry of rational, logical, philosophical, and theological arguments. The study meticulously examines his unique perspectives and original contributions to this concept, unveiling the intellectual acuity, scholarly creativity, and profound insights that underlie Ibn ‘Adil’s comprehensive understanding of the divine existence. By shedding light on his innovative approaches and sophisticated methodologies, the study illuminates the intellectual landscape of Islamic theology, fostering fresh insights into the harmonious relationship between reason and faith within his theological framework.

Continuing the scholarly odyssey, the study embarks on an in-depth exploration of the intricate relationship between divine names and attributes within Ibn ‘Adil’s theological framework. With meticulous precision, scholarly rigor, and an interdisciplinary approach, the study dissects his conceptualization and elucidation of the divine qualities, meticulously unraveling the tapestry of his theological discourse. Through comprehensive analysis of his writings, the study unveils the profound interconnectedness, profound wisdom, and harmonious symphony that permeate Ibn ‘Adil’s theological system, providing a comprehensive understanding of the divine essence and its manifestation. By scrutinizing the nuanced nuances of the divine names and attributes, the study deepens our comprehension of the complex tapestry of Islamic theology, shedding light on the intricacies of the divine attributes, the nature of divine transcendence, and the implications for human understanding of the divine.

Furthermore, the study ventures into the profound realm of Ibn ‘Adil’s perspectives on matters of belief and the actions of worshippers. With meticulous attention to detail and comprehensive analysis, the study delves into the intricacies of faith dynamics, thoroughly examining Ibn ‘Adil’s nuanced position on the possibility of fluctuations, transformations, or deepening of belief within the human experience. By carefully dissecting his views on the relationship between faith and action, the study sheds light on the significance of individual agency, the dynamics of spiritual growth, and the transformative power of worship within Ibn ‘Adil’s theological framework. This exploration offers a profound understanding of the multifaceted dimensions of faith and worship within Ibn ‘Adil’s theological thought, contributing to the broader discourse on the human-divine relationship, the nature of belief, and the path of spiritual development.

Moreover, this extensive study contextualizes Ibn ‘Adil’s theological contributions within the broader intellectual landscape of his time, analyzing his interactions with contemporary scholars, his engagement with theological debates, and the impact of his ideas on subsequent generations of theologians. By situating his work within its historical and intellectual context, the study enhances our understanding of the profound and lasting influence of Ibn ‘Adil’s thought on the development of Islamic theology.

By undertaking this comprehensive and extensive examination of Ibn ‘Adil’s theological perspectives, this ambitious study transcends the boundaries of conventional scholarship, providing an exhaustive analysis that delves into the intricate tapestry of his intellectual legacy. Through meticulous exploration, detailed analysis, and interdisciplinary engagement, this study sheds light on the depth, complexity, and relevance of Ibn ‘Adil’s theological perspectives, establishing him as a seminal figure in the field of Islamic theology and enriching our comprehension of the intricate tapestry woven by the Hanbali theological tradition. Ultimately, this study contributes to the ongoing scholarly conversation, fostering a deeper understanding of the rich heritage of Islamic scholarship and inspiring further research into the intellectual legacy of Ibn ‘Adil.

AŞİRET VE SİYASET İLİŞKİSİNİN GÖMÜLÜ KURAM BAĞLAMINDA ANALİZİ: VAN ÖRNEĞİ

Engin KORKMAZ

Hakkari Üniversitesi Çölemerik Melek Yüksekokulu
enginkorkmaz@hakkari.edu.tr, [https://orcid.org/No: 0000000262191186](https://orcid.org/No:0000000262191186).

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 01 Haziran 2023 **Accepted / Kabul Tarihi:** 02 Şubat 2024
DOI: 10.26791/sarkiat.1308401

Aşiret ve Siyaset İlişkisinin Gömülü Kuram Bağlamında Analizi: Van Örneği

Öz

Araştırmanın amacı, Van ilindeki aşiretsel yapının orada yaşayan insanların algısındaki yerini ve bunun siyasal tercihlerindeki etkisini araştırmaktır. Van'da son yıllarda aşiretlere bağlı derneklerin açılması ve eskiden köylerde ikamet eden aşiret üyelerinin günümüzde Van merkezde ikamet etmesi sonucu bunların siyaset kurumu ile ilişkileri yoğunlaştığından ilgili alanda saha araştırmasına dayalı bir çalışmanın yapılması önem arz etmiştir. Araştırma ile ilgili alan yazın okuması yapıldıktan sonra, araştırma "günümüzde Van'da aşiretsel yapıya yaklaşım nasıldır ve bunun oy kullanma tercihleri üzerindeki etkisi nedir?" üzerinden şekillendirilmiştir. Araştırma, yarı yapılandırılmış görüşmelere dayalı ve gömülü kuram deseninin kullanıldığı nitel bir çalışmadır. Araştırmanın verileri, Van ili ve ilçelerinde yaşayan insanlar ve Van merkezdeki siyasi parti yetkilileri ile yapılan görüşmelerle toplanmıştır. Araştırmanın verileri gömülü kuramın prensipleri bağlamında analiz edilmiştir. Çalışmanın neticesinde aşiretsel yapının Van'da görünür bir olgu olduğu fakat siyasal tercihlerdeki etkisinin az olduğu tespit edilmiştir. Araştırma için görüşme yapılan insanların bir kısmı Van'da aşiret aidiyetinin gerekli olduğunu söylerken; bir kısmı da günümüzde böyle bir aidiyete ihtiyaç kalmadığını ifade etmişlerdir. Böylece görüşmelerde elde edilen bulgularda çelişen beyanların birlikteliği durumu ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle Anselm Strauss ve Barney Glaser'in gömülü kurama yaklaşımları bağlamında *aidiyet diyalektiği* kavramına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Van, Aşiret, Siyaset, Oy Kullanma Davranışı, Gömülü Kuram.

Analysis of the Relationship between Tribe and Politics in the Context of Embedded Theory: The Case of Van

Abstract

The aim of the research is to investigate the place of tribal structure in the perception of the people living there in Van province and its effect on political preferences. Since associations affiliated with tribes have been opened in Van in recent years and their relations with the political institution have intensified as a result of the tribal members who used to reside in the villages now residing in the center of Van, it has become important to conduct a study based on field research in the relevant field. After reading the literature related to the research, the research is shaped through the questions "What is the approach to the tribal structure in Van today and what is its effect on voting preferences?". The research is a qualitative study based on semi-structured interviews and using grounded theory design. The data of the research was collected through interviews with people living in Van province and its districts and political party officials in the center of Van. The data of the research were analyzed in the context of the principles of grounded theory. As a result of the study, it was determined that the tribal structure is a visible phenomenon in Van, but its effect on political preferences is low. Some of the people interviewed for the research said that tribal affiliation is necessary in Van; Some of them stated that there is no need for such a affiliation today. Thus, a situation of coexistence of conflicting statements emerged in the findings obtained during the interviews. Based on this, the concept of dialectics of belonging was reached in the context of Anselm Strauss and Barney Glaser's approaches to grounded theory.

Keywords: Van, Tribe, Politics, Voting Behavior, Grounded Theory.

Giriş

İlkel toplumlardan modern toplumlara kadar insan toplulukları kendilerine has bir örgütlenme tipi oluşturmuşlardır. Bu örgütlenme tiplerinden birisi olan aşiret, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da olduğu gibi Ortadoğu'nun diğer toplumlarında da bir yaşam formu olarak telakki edilmektedir. Aşiret, akrabalık ilişkileri ya da aynı mekânlarda yaşayan insanların yüzyıllara dayanan birlikteliklerinden oluşmaktadır. Aşiretler genelde kırsal alanlarda örgütlenmektedirler. Aşiret yapısı, bazı toplumlarda katı kurallar üzerine bina edildiği gibi bazı toplumlarda da bu yapı şeklen mevcuttur yani bu toplumlarda aşiret yapısının katı kuralları yoktur. Bu durum, aşiret üyelerinin yaşam şekillerinin yerleşik veya göçebe olmasına bağlı olarak değişmektedir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaklaşık otuz yıl önce aşireti oluşturan insan toplulukları, kırsal alanlarda yoğun olarak yaşadıkları halde günümüzde genellikle şehir merkezlerinde yaşayıp sosyal ve siyasal alanda görünür olmaktadır. Bu bağlamda, aşiret üyelerinin siyasal tercihlerini Van özelinde anlatmadan önce aşiret kavramını genel bir çerçeveden tanımlamak gerekmektedir.

Aşiret, genellikle ortak atadan gelen, tarım ve hayvancılıkla yaşamını sağlayan insanların oluşturduğu toplumsal birliktelik olarak değerlendirilmektedir. Bu tanım, aşiretin belirli bir toprak üzerinde yaşayan ve aynı atadan gelen insanların oluşturduğu bir yapı olduğunu kavratmaktadır. Aşiret kendine has bir iç yapıya sahip sosyo-politik birimlerdir (Bruinessen, 2013:82-83). Aşiret, kelime kökeni olarak Arapça olup gerçek ya da hayali bir ataya kan bağı ile bağlı bir insan topluluğunu tanımlamaktadır. Araplardaki Şab'lar kabile, batın, semire, amere gibi alt birimlere ayrılmış ve nihayetinde hepsine umumi bir isim olarak aşiret denilmiştir (Gökalp, 2011:25-26). Aşiret, kabilelerin birleşiminden çok evlenme ve hısımlıkla oluşmuş bir şeydir (Türkdoğan, 1998:22). Aşiretsel yapının iki temel özelliği vardır. Birincisi komünal yaşam şekli, ikincisi de ortak ata kültürüdür (Aladağ, 1981:147). Aşiretsel birlikler ortak yaşam yani üzerinde yaşanılan toprağa ve gerçekte olan veya tahayyül edilen ortak bir ataya sığınma duygusu ile oluşmuştur. Aşiretsel yapının olduğu yerde insanlar çetin yaşam koşullarından dolayı birlikte hareket etmektedir. Aşiretin temel tanımındaki ortak ata, aşiret üyelerinin uzak geçmişlerindeki akrabalık bağlarıdır (Bruinessen, 2013:82; Minorsky ve Bois, 2008:146-147; Nikitine, 2010:237-239). Uzak geçmiş denilmiştir çünkü bir aşiretin üyeleri bazen yirmi baba sonra birleşmektedir. Bunun yanında yüzyıllarca birlikte aynı köy, kasaba, belde gibi küçük yerleşim yerlerinde yaşayan insanlar artık kendilerini aynı aşirete bağlı hissetmektedir. Bu durumda ortak ata kültürü, yerini ortak tarih ve kültür birlikteliğine bırakmıştır. Kürt aşiretlerinde en aşağıdan en yukarıya kadar mal, malbat, sülale, kabile, aşiret şeklinde bir bölümlenme vardır (Karadeniz, 2012:18). Kan bağı bağlamında ise kurmam (amcaoğlu), pısmam (amcazade), bınam (yedi sülaleye kadar akraba olanlar), wêris (mirasçı), ûcax (ocak), xungir, köy, kabile ve aşiret gibi bir sınıflandırma mevcuttur (Korkmaz, 2018:24). Kürt sosyo-politik yapısının önemli unsurlarından olan aşiretler akrabalık üzerinden kurulmuş siyasi, idari ve ekonomik komplekslerdir. Aşiretlerin yapısındaki birleşenlerin karmaşık olmayışı aşiretin mobil oluşu aynı anda ve eşit olarak tepki göstermeye, yer ve konum değiştirmeye yetenekli oluşu ve aşiret dayanışması fikrinin canlı oluşu, bütün Kürt aşiretlerini zaman dışı toplumsal bir kurum haline getirmiştir. Tarih boyunca Kürtlerin kurduğu imparatorluklar ve devletler ortadan kalkmasına rağmen aşiretlerin sosyo-politik yönleri ve bunun toplumsal karşılığı devamlı varlığını korumuştur (Torî, 2005:64-65). Bunun temel sebebi, aşiretlerin birlik ve uzlaşmayı oluşturduğuna dair olan inancın yanında aşiretin bir motivasyon enstrümanı olarak görülmesidir. Aşiretler de kendi içinde bölüm ve kollara ayrılmaktadır. Mesela Kürt aşiretleri arasında birbirinden farklı küçük aşiretlerin birleşip aşiretler konfederasyonu oluşturduğu görülmektedir. Örnek vermek gerekirse Hakkâri'de Ertuşi ve Pinyanişi konfederasyonları vardır. Bu konfederasyonların her birinin altında onlarca akraba ve komşu aşiret vardır.

Türkiye özelinde aşiretsel yapıya bakıldığında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesindeki Kürt aşiretleri (Caf, Milli, İzol, Reşkotan, Ertuşi, Pinyanişi vb.) ön plana çıkmaktadır. Bunun yanında Yörük, Türkmen, Avşar gibi "il", "kol", uruk, kavim (millet) esasına dayalı Türk aşiretleri de varlıklarını sürdürmektedir. Aşiretsel yapının aşiret üyeleri üzerindeki güç yettirme yoğunlukları değişebilmektedir. Mesela Güneydoğu Anadolu Bölgesinde tarıma dayalı bir ilişki biçimi olduğu için aşiret lideri veya ağasının yönetimindeki aşiret(ler) üzerinde baskısı daha keskindir (Gökalp, 2011:27; Türkdoğan, 1998:28). İsmail Beşikçi'ye (1969:119) göre Urfa, Mardin ve Gaziantep gibi doğu illerinde feodal yapıya bağlı aşiretsel ilişkiler baskındır. Bunun temel nedeni toprağa bağlı yaşam şeklidir. Oysa Hakkâri ilinde feodal aşiret sistemi biraz daha gevşek yapıdadır. Buna sebebiyet veren husus, hayvancılığın etkisi ile oluşan yarı göçebe bir yaşamdır. Bu yaşama bağlı olarak aşiret üyesi ile aşiretin başındakiler arasında zorunlu birlikteliğin olmasıdır. Dolayısıyla ilişki biçimleri bağlamında konuya yaklaşıldığında, Doğu Anadolu'daki aşiret yapısı özellikle Güneydoğu Anadolu'daki bazı kentlere (Urfa, Ağrı, Diyarbakır) göre biraz daha demokratik olduğu söylenebilmektedir.

Osmanlı Dönemi ile birlikte Birinci Dünya Savaşına kadar Kürt aşiretlerinin büyük bölümü göçebe olmuştur. Bu dönemden sonra yarı göçebe yaşam tarzı benimsenmiştir. Göçebe veya yarı göçebe Kürt aşiretlerinin çoğunluğu ge-

niş arazilere sahip olmuştur. 1990’larda başlayan şiddet olaylarından dolayı aşiretlerin göçebe yaşamı son bulmuştur (Abdulla, 2010:58-59). Celal Aladağ’a (1981:135-136) göre;

“Aşiretsel ilişki biçimleri, zamanla feodallikten kapitalistliğe doğru evrilmiştir. Çünkü köylünün kas gücüne bağlı üretim yerini traktör, biçerdöver gibi modern araçlara bırakmıştır. Dolayısıyla toprak burjuvazisinin yerini ticaret burjuvazisi almış ve bu burjuva iktidarın eline geçmiştir fakat kapitalizm tam anlamı ile bir üretim biçimi haline gelmemiştir.”

Aşiretin ruhunda olan feodal yön ise köleci sistemden kapitalist sisteme geçiş için kullanılan ara bir yoldur. Bu geçiş tamamlanınca yerini sınıflaşma ve devletleşmeye bırakır (Karadeniz, 2012:41).

Oy kullanma davranışı bağlamında konuya yaklaşıldığında, Türkiye’de çok partili siyasal yaşama geçildikten (1946) sonra aşiretler adeta “oy deposu” olarak görülmüşlerdir (Jongerden, 2007: 71). Fakat 1990’lı yıllarda köylerden kentlere zorunlu göç ile birlikte hem genel olarak aşiret üyelerinin eğitim düzeyinin yükselmesi hem de toplumsal bilinç düzeyinin değişmesi ile oy kullanma davranışında da değişiklikler yaşanmıştır. Mesela Van, Hakkâri gibi kentlerde 1990’lı yıllardan önce aşiret lideri hangi siyasi partiyi desteklemiş olsaydı ona bağlı olan aşiret mensupları da söz konusu siyasi partiyi desteklemiştir fakat sonraki süreçte bu durum büyük ölçüde değişmiştir. Nitekim kentlerde, siyasal davranış bireyin istek, tutum, düşünce, eğilim, dünyaya bakış açısı gibi birden çok unsura göre şekillenmektedir (Çaha, 2008:1-2). Kır yaşamı, diğer yaşam şekillerinden yalıtılmış halde olmasına rağmen kent yaşamında insanlar daha sofistike ilişkiler içinde birlikte yaşamak zorundadır. Bu durum siyasal, sosyal bağlamda farklı davranış biçimlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir (Lefebvre, 1998). Dolayısıyla aşiret üyesi insanların kırsal alanda siyasetçi veya siyaset kurumundan temel beklentileri iş bulma, saygınlık elde etmek vb. olduğu halde kentlerde bunlar istek ve beklentiler değişmektedir. Bunun temel nedeni insanların kentlerde heterojen yaşaması, işlerini kurması, aldıkları eğitime göre kendi kendilerine yetebileceklerine olan inanç gibi faktörlerdir.

Yukarıda aşiret kavramı, genel çerçeveden tanımlanmış ve aşiretlerin oluşma biçimleri ile aşireti oluşturan bazı formlardan söz edilmiştir. Konunun sınırlarını fazla aşmadan denilebilir ki aşiret yukarıda söz edilen toplumsal dinamikler üzerinde oluşmuştur. Bu araştırmada aşiretin siyasal ve sosyal yönü Van ili örneği üzerinden araştırılmıştır.

Metodoloji

Bu çalışmanın uzamını (alanını) oluşturan Van ilinde Ertuşi, Pinyanişi, Heyderan, Biroki, Miksi, Beyzade, Kurhesini gibi farklı aşiretler vardır. Bu aşiretlerin büyük bir kısmı Hakkâri, Çatak’tan göç ettiği gibi uzun yıllar Van merkezde ve ilçelerinde yaşayan aşiretler (Biroki, Kurhesini vb.) de mevcuttur. Bu çalışmada Van’da yaşayıp aşiret üyesi olan ve aşiret üyesi olmayan ile aşiret üyesi olmakla birlikte bir aşirete mensubiyet hissetmeyen bireylerle de görüşmeler yapılmıştır. Çalışmada, aşiretsel yapı ile ilgili Van’da yaşayan, yaşları 20 üstü olan ve rastgele seçilmiş esnaf, akademisyen, memur ve herhangi bir mesleği olmayan 10 kişiye **yönelik 10** adet soru sorulmuştur. Gelen cevaplara göre aşiretsel yapının etkili olduğu Van ilinde siyasal tercihlere etki eden unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı soruların, Van’da teşkilatı olan 10 siyasi partinin temsilcilerine de sorulması hedeflenmiştir. Fakat bu partilerden sadece 5 tanesi ile görüşme gerçekleştirilebilmiştir. Diğer parti temsilcilerinden bir kısmı görüşme yapmak istememiş, bir kısmının da yetkililerine ulaşamamıştır. Görüşme yapılan kişilerden gelen cevaplara göre sorulan soruların bir kısmı elenmiş, onların yerine yeni sorular türetilmiştir. İlk görüşmede 10 soru sorulduğu halde konu iyice belirginleştiğinde son görüşmelerde soru sayısı 15’e çıkarılmıştır. Böylece keşfedici bir yöntem ile araştırma sorularının etkinliği artırılarak çalışma sürdürülmüştür. Keşfedici yöntemle oluşturulan sorular, Van’daki siyasal parti temsilcilerine de sorulmak suretiyle yapılan görüşmelerde siyasal parti üye ve yöneticilerin aşiretsel yapıya bakışı ve beklentileri saptanmaya çalışılmıştır. Görüşmecilerden 4’ü kadın ve 11’i erkek olmuştur. Görüşmelerdeki cinsiyet eşitsizliğinin sebebi, kadınların siyasete ilgi duymamalarından kaynaklanmıştır. Nitel araştırmada fenomenoloji, anlatı araştırması, etnomotodoloji, eylem araştırması, etnografya, vaka çalışması ve gömülü kuram gibi farklı desenler kullanılmaktadır (Bitsch, 2005; Cresswell, 2007; Özden, 2016). Bu araştırmanın verileri de Glaser ve Strauss’un gömülü kurama yönelik belirlemeleri üzerinden tasarlanmıştır ve bir kavrama ulaşılmaya çalışılmıştır. Glaser ve Strauss *gömülü kurama yaklaşım* bağlamında bazen birbirlerinden uzaklaşsalar da ortak noktaları vardır. Bunlar veri toplama esnasında veri analizi, veri karşılaştırması, tümevarım ve bir kavram veya kurama ulaşma gayretidir (Teke, 2023:193; Arık ve Arık, 2016). Bu çalışmada amaç, aşiretin toplumsal ve siyasal yönlerini ön plana *çıkarak* yeni bir kavram ortaya koymaktır. Araştırmada kendisi ile görüşme yapılan kişiler ile siyasi partilerin isimleri simge ile verilmiştir. Kişiler G1 (görüşmecisi), G2... şeklinde simgelenmişken, siyasi parti temsilcileri ise SP1, SP2... **şeklinde** simgelenmiştir. Araştırmanın verileri gömülü kuram tekniği bağlamında analize tabi tutulmuştur. Bu çalışma insanlarla görüşmeye dayalı olduğu için Hakkâri Üniversitesi etik kurulundan 22.12.2022 tarih ve 2022/112 sayılı karar ile izin alınmıştır.

Gömülü Kuram

Sosyoloji ve siyaset bilimi alanında birden çok kuram ve model mevcuttur. Bu kuramlar hem veri toplama yöntemi hem de veri analizi yöntemi olarak kullanılmaktadır. Sosyal ve beşeri bilimlerde zaman geçtikçe yeni kuramlar ortaya çıkıp eski kuramların yerini almaktadır. Bu bağlamda gömülü kuramın temsilcileri olan Glaser ve Strauss, sosyal bilim alanında mevcut kuramların artık ihtiyaca cevap vermediklerini anladıklarından verilere bağlı kavram ve kuramları doğuran bir teoriye ihtiyaç duyup gömülü kuramı geliştirdiler. Gömülü kuramın tarihi ve gelişimi, sosyal bilimsel araştırmadaki daha büyük eğilimlerle iç içedir. Glaser ve Strauss (1967) bu yöntemi, sosyolojide nitel araştırmanın giderek marjinalleştiği bir zamanda geliştirmiştir. 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, nicel araştırma ve soyut kuramlaştırma ABD sosyolojisine egemen olmuştur. O dönemde kuram oluşturmakla araştırma yapmak arasında da bir iş bölümü ortaya çıktı, nitel ve nicel sorgulama arasında gerilim artmıştır (Charmaz, 2008). Glaser ve Strauss'un (1967) "The Discovery of Grounded Theory" adlı eseri sosyolojide nitel araştırmaya olan ilgiyi tazelenmiş ve ardından yöntem, Strauss'un öğrencileri aracılığıyla geniş bir kullanım alanı bulmuştur (Charmaz vd., 2018: 723). Gömülü kuram, verilerdeki anlam kategorilerini aşamalı olarak tanımlanmasını ve entegrasyonunu içeren bir yöntemdir. Bu kuramda sürekli karşılaştırmalı analiz, teorik örnekleme ve teorik kodlama dâhil olmak üzere bir dizi temel strateji bulunmaktadır (Willig, 2008:34-35). Gömülü kuram, Glaser ve Strauss (1967:3-4) tarafından sistematik olarak toplanan verilerden kurama erişme çabaları; olay ve olguların içinde yerleşik ya da temellenmiş bilgileri açığa çıkarmaya yönelik bir nitel yöntem yoluyla kuramı ortaya çıkarma metodolojisi olarak tanımlanmıştır (Glaser ve Strauss, 1967: 2). Gömülü kuramda araştırma soruları esnek ve sorular değiştirilebilir. Bu durum, veri toplama ile veri analizini birlikte yapmayı gerektirir. veri toplandıkça ortaya yeni soru ve temalar ortaya çıkar. Bir görüşmeci ile görüşüldüğünde o zamana kadar ortaya çıkmamış bir soru ortaya çıkabilir. Bu hem çalışmanın yönlendirilmesi hem de çalışma açısından etkisiz olduğu düşünülen soruların elenmesini sağlamaktadır (Tanyaş, 2014:30). Gömülü kuram, araştırmacının amacına uygun olarak görüşme yaptıkları kişilerin yaşam deneyimlerine bağlı olarak anlamlandırma yapmayı esas almaktadır (Özden, 2016). Glaser'e göre gömülü kuram çalışan bir araştırmacının teorik duyarlılığı olmalıdır. Teorik duyarlılık, araştırmacının araştırdığı konunun kavramlarına hâkim olması demektir ve böylece araştırmacı elde ettiği verilerden bir kavram ya da kuram üretmeye muktedir olur. Aksi takdirde araştırmacı gömülü kuramı kullanamaz (Glaser, 1992:92). Gömülü kuram, farklı kavram ve yaklaşımı kendi özgünlüğü içinde yeniden tanımlayıp açıklamasına ve yeniden yorumlamasına olanak sağlamaktadır. Araştırmacı saha araştırmasında görüşmelerini yapar, topladığı verileri sınıflandırır ve onlar arasında bağlantılar kurarak bir kavramsallaştırmaya gitmektedir. Bu anlamda gömülü kuram diğer nitel araştırma desenlerinden ayrılmaktadır (Himmetoğlu ve Can, 2021). Kathy Charmaz'a göre gömülü kuram verileri sınıflandırır, verilerden analitik kodlar çıkarır, veri toplama ve analiz birlikte yapılır, bağımsız bir analiz yapmak için literatür taraması yapma gibi aşamalardan geçerek bir kurama ulaşmak hedeflenmektedir (Charmaz, 2006). Gömülü kuram Strauss ve Glaser'in tanımlanmalarının farklılığından dolayı her iki düşünürün adları ile özdeşleşen iki okul veya ekol olarak ayrılmıştır. Bu iki düşünürün kuram hakkındaki birbirinden farklı bakış açıları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 1: Gömülü kuram konusunda Strauss ve Glaser'in karşılaştırılması

| Barney Glaser | Anselm Strauss |
|---|--|
| Genel bir merak ile başlanır | Nereden başlanılacağına yönelik fikir vardır |
| Tarafsız sorularla ortaya çıkan kuram | Yapılandırılmış sorularla kuramı zorlamak esastır |
| Kavramsal bir kuramın geliştirilmesi | Kavramsal açıklamanın yapılması |
| Kuramsal hassasiyet verilerden gelir | Kuramsal hassasiyet yöntemden gelir |
| Kuram verilere dayalıdır | Kuram bir gözlemci tarafından yorumlanır |
| Kuramın güvenilirliği veya doğrulaması, onun verilere dayanmasından kaynaklanır | Kuramın güvenilirliği, yöntemin kesinliğinden gelir |
| Temel bir sosyal süreç tanımlanmalıdır | Temel sosyal süreçlerin tanımlanması gerekmez |
| Araştırmacı pasiftir | Araştırmacı aktiftir |
| veriler kuramı ortaya koyuyor | veriler kuramı ortaya çıkaracak şekilde yapılandırılmıştır |

| | |
|---|---|
| Kodlama daha az titizdir, olaydan olaya sürekli bir karşılaştırma yapılır, nötr sorular, kategoriler ve özellikler gelişir. “Aşırı kavramsallaştırmamaya” dikkat edin, kilit noktayı belirleyin | Kodlama daha titizdir ve teknik tarafından tanımlanır. Karşılaştırma yapmanın doğası, kodlama tekniğine göre değişir. Etiketler o sırada özenle hazırlanır. Kodlar, kelime kelime analiz verilerinden oluşan mikro analizden türetilmiştir. |
|---|---|

Kaynak, (Jones ve Alony, 2011:8).

Yukarıda verilen tablonun aksine Glaser ve Strauss’un gömülü kuram üzerindeki ortak düşünceleri aşağıya çıkarılmıştır.

1. Eşzamanlı veri toplama ve analizi yapılır.
2. veriler, tümdengelimli mantıksal akıl yürütmeler ile kurulan hipotezler yoluyla incelenmez, analitik olarak verilerin kodlanmasıyla ve kategorileştirilmesiyle bir inşa gerçekleştirilir.
3. Sürekli karşılaştırmalı metot kullanılır ve analizin her aşaması boyunca bu karşılaştırma yapılır.
4. verilerin toplanmasının ve analizinin her aşamasında teori geliştirilir.
5. Araştırma boyunca kategorilere ilişkin notlar yazılır, kategorilerin özellikleri belirtilir, kategoriler arası ilişkiler tanımlanır, benzerlik ve farklılıklar ortaya çıkarılır.
6. Örneklemin amacı, teorinin inşa edilmesine yöneliktir, bu bağlamda örneklemin popülasyonunun temsil edilebilirliğine bakılmaz.
7. Literatür taraması, bağımsız analizlerin geliştirilmesinden sonra yapılır (Charmaz, 2006: 5-6; çev. Arık ve Arık, 2016).

Gömülü kuram, tümevarımsal verilerle araştırmaya başlar, eşzamanlı veri toplama ve analizini içerir, karşılaştırmalı yöntemlere dayanır, açıkça analize ve kuram oluşturmaya odaklanır. Bu kuram, eylem ve süreci incelemek için araçlar sağlar ve orijinal bir analizi geliştirmek, kontrol etmek ve güçlendirmek için stratejiler içermektedir. Bu stratejiler, şartıtlı bulguların teorik bir açıklamasını oluşturmayı ve bu açıklamayı oluşturan geçici kuramsal kategorileri geliştirmeyi ve kontrol etmeyi gerektiren yaratıcı bir muhakeme biçimi olan tümevarımlı mantığı kullanmayı barındırır. Gömülü kuram sadece tümevarımsal değil aynı zamanda tümdengelimci yöntemi harmanlandırarak kıyaslamalı olarak nitel verinin güçlü bir şekilde analiz edilmesini sağlamaktadır (Charmaz vd., 2018:721). Ama yine de gömülü kuramın temel prensibi, tümevarımcı bir mantıkla verileri elde etmek ve elde edilen verileri eş zamanlı olarak analiz etmektir. Böylelikle bu yaklaşımda, klasik sosyolojik çalışmaların aksine teorilerin doğrulanması değil verilerden hareketle teorinin keşfi esastır (Arık ve Arık, 2016:287). Gömülü kuramda en önemli hususlardan birisi de araştırmacı görüşme yaparken ulaştığı verileri eş zamanlı olarak analiz etmesidir (Glaser, 1992). Bu yolla hangi verinin gerekli hangisinin gereksiz olduğu keşfetmesinin yanında çalışmada yeni ufukların oluşması da sağlanmaktadır.

Creswell (2015) ve Birks & Mills (2015) çalışmalarında gömülü kuram türlerini: Glaser ile ilişkili geleneksel/klasik gömülü kuram, Strauss ve Corbin ile ilişkili sistematik gömülü kuram ve Charmaz ile ilişkili olarak yapılandırıcı gömülü kuram şeklinde bir ayırım yapmışlardır (Chun Tie, Birks & Francis, 2019). Bu üç tür, Glaser ve Strauss tarafından geliştirilen orijinal gömülü kuram ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu türlerin ilkinde yani geleneksel veya klasik gömülü kuramda Glaser’in (1978) amacı bağlamında, bireyler için ilgili bir davranış modelini açıklayan kavramsal bir teori oluşturmak olduğunu belirtilmiştir (akt. Teke, 2023:193). verilerin toplanması bakımından ise klasik gömülü kuramda, araştırmacı araştırmadan bağımsız iken; Straussyan gömülü kuramda araştırmacı aktif rol almakta, yapılandırıcı gömülü kuramda ise araştırmacı ve katılımcının karşılıklı ilişkisi ortaya çıkmaktadır (Şahin, 2022:135).

Gömülü kuram, araştırmacıya çalışması için birkaç olanak sağlamaktadır. Birincisi mikro ve mezo analizleri ön plana çıkararak kurumsallaştırılmış makro yapılar ve süreçlerin bağlantılarını ortaya çıkartır. İkinci olarak, gömülü kuram eşitsizliklerin ve ayrımcı uygulamaların nasıl yasalaştırıldığını göstermeyi teşvik eder. Dolayısıyla, bu yöntemler yapısal eşitsizliğin bireylerin anlamlarında ve eylemlerinde nasıl ortaya çıktığına ve bireysel faillik ve eylemlerin daha geniş sosyal yapıları nasıl etkilediğine dair yorumlayıcı analizler üretmektedir. Üçüncüsü, gömülü kuram, gerçeği keşfetmek için araçlar sağlamaktadır. Aynı zamanda bu kuram örtük anlamların, eylemlerin ve insanların farkında olmayabilecekleri daha geniş toplumsal süreçlerin ideolojik köklerinin açıklanmasını sağlar. Dördüncüsü, temelli kuram stratejilerinin esnekliği, araştırma sırasında ortaya çıkan gözlenen eşitsizliklerin yanı sıra gizli adaletsiz uygulamaları ve politikaları incelemeye izin verir (Charmaz vd., 2018:720). Straus gömülü kuramda on bir sürecin olduğunu söylemektedir. Bunlar veri toplama ve analizi, bir kavrama ulaşma, veriyi sınıflandırma, örnekleme

belirleme, sürekli kıyas ve analiz, desen ve varyasyonları dikkate alma, kuram içine süreç inşa etme, teorik not alma, kategorilere göre hipotez geliştirme, daha geniş yapısal koşulları analize tabi tutmadır (Bulduklu, 2019:7).

Gömülü kuramda en önemli aşamalardan birisi de verilerin kodlanmasıdır. Strauss'un (2003) tanımına göre gömülü kuramda kodlama üç aşamadan geçmektedir. İlk olarak, verilerin analitik olarak parçalara ayrıldığı ve ana fikrin ortaya konulduğu açık kodlamadır. İkinci aşamada, açık kodlamada oluşturulan kategoriler arasında bağ kurarak verileri yeniden farklı yollarla bir araya getirip eksenel kodlama yapılır. Son aşamada, merkezi bir kategorinin seçildiği ve diğer kategorilerin bununla ilişkilendirildiği ve kategorilerin daha açık hale getirildiği aşamadır (Seyitoğlu, 2018:74). Gömülü kuram çalışmalarında veri analizinde ilk aşama olan açık kodlamada olay, eylem ve etkileşimler birbirleriyle karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıkların olup olmadığına bakılır. Eksensel kodlamada da kategoriler alt kategorilerle ilişkilendirilir. Son aşama olan seçici kodlamada ise tüm kategorilerin bir "çekirdek" kategori etrafında birleştiği aşamadır (Strauss ve Corbin, 1990; Locke, 2001). Bu çalışmada da gömülü kuram bağlamında verilerin teorik kodlama çabası vardır ve bu verilere bir kodlama paradigmasının uygulanmasını içerir. Kodlama paradigması, araştırmacıyı kategorilerin birbiriyle ilişkilendirilebileceği belirli yollara duyarlı hale getirmektedir (Willig, 2008:36).

Gömülü kuramın diğer bir aşaması da memo (alan notları) yazımıdır. Memo yazımı, kodlar hakkında araştırmacıya yol gösterir, soyutlama yapmasını sağlar ve genel bir fikrin oluşmasını sağlamaktadır. Aslında memo yazımı, literatür okumasından analize kadar devam eden bir aşamadır. Memolar, araştırmacının bu fikirleri unutmamasını sağlar. Memolar, verilerin soyutlama seviyesini yükseltir, fikirleri yakalar, karşılaştırma yapmayı ve bağlantı yakalamaya yardımcı olur (Charmaz, 2006:70). Gömülü kuram yöntemi ile araştırmacı analiz yaparken ortaya çıkan kavram ya da olayları benzeşen ve farklılaşan yönlerini karşılaştırmaktadır (Locke, 2001).

Gömülü kuram yukarıda değinildiği gibi Glaser, Strauss'un düşüncelerinin yanında Kathy Charmaz'ın (2018) yapılandırmacı gömülü kuramı ile de ön plana çıkmaktadır. Charmaz yapılandırmacı gömülü kuramında devamlı sorular sorarak bir kritik yapmaya çalışmıştır. Bu çalışmada ise Strauss ve Glaser'in yöntemi izlenerek çalışmada toplanan verilerden kurama bağlı prensiplerle yeni bir kavramın türetilmesi hedeflenmiştir. Bu çalışmada, aşiretsel yapının Van'daki insanların algısındaki yeri görüşmelerle belirlenmeye çalışılmıştır. Görüşmelerde elde edilen veriler temalara ayrılmış, bu temalara bağlı olarak kodlamalar yapılmıştır. Böylece verinin toplanması, sınıflandırılması, kodlanması, analiz edilmesi aşamalarından sonra kuramsal bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

Bulgular

Araştırmada kendileri ile görüşülen kişiler, yirmi ve yirmi yaş üstü yaş grubundan olup en az lise mezunu eğitim seviyesinde olmuştur. Dolayısıyla araştırmanın örneklemini temsil ettiği düşünülen görüşmecilerin hepsi aşiret mensubu olmadıkları halde aşiret üzerinde belirli bir bilgiye sahip kişilerden seçilmiştir. Araştırmada kendileri ile görüşülen şahıslar Van ilinde aşiretsel yapının olumlu ve olumsuz yönleri üzerinde durmuşlardır. Özellikle genç görüşmeciler aşiret üyesi olsun veya olmasın aşiretin çok gerekli bir olgu olmadığını söylemişlerdir. Yaşı 40 ve üstünde olan görüşmecilerin büyük bir kısmı aşiretin söz konusu ilin bir gerçeği olduğunu belirtmişlerdir. Buna rağmen söz konusu görüşmecilerin bir kısmı aşiretin toplumsal ve siyasal yaşamda etkili olması gereken bir olgu olmadığını ifade etmişlerdir. Araştırmada yapılan görüşmelerde elde edilen veriler, gömülü kuramın ilkeleri doğrultusunda tek tek ele alınıp analize tabi tutulmuştur. Her bir görüşme verileri kendi özelinde cümlelerdeki satır aralıklarının okunması ve ayrıştırılması ile anlaşılmaya çalışılmıştır.

"Ben bir aşiret üyesiyim fakat bu bağ benim için önemli değildir. Aşiret, yaşadığımız coğrafyanın sosyolojik bir gerçeğidir. Aşiret kırsal alandaki zorunlu yaşam içinde gerekli bir şeydir. Ama günümüzde maalesef aşiret yapısı eski pozisyonundan çıkıp birilerini ön plana çıkartmak için kullanılmaktadır. Aşiretsel yapıda ağalar uzlaşmayı sağlamakla birlikte ağaların sadece kendi çevresini kollaması, diğer kesimlere karşı tarafsız kalmaması gibi olumsuz yönü de vardır. Aşiret toplumu ayrıştıran bir olgudur. Aşiret liderleri halen kendilerinden olmayan kesimleri hor görmektedir, insanların özel yaşamlarına müdahale etmektedirler. Günümüzde bilinçlenen gençler aşiret yapısının peşine düşmemektedir. Aşiret üyelerinin halen siyasal alanlarda olması aşiretin halen siyaset üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Bazı aşiret liderleri seçim dönemlerinde ev ev gezerek biraz da duygulara hitap etmek suretiyle hatır gönül ilişkileri üzerinden oy alabilmektedir. Bana göre aşiretlerin etkili olmasında bölgedeki siyasal partilerin etkisi vardır. Bu anlamda Van'da aşiretsel bağların halen güçlü olduğunu ve bunun feodalizmi çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Mesela aşiret liderlerinin düğünlerine tüm aşiret üyeleri katılıp ciddi meblağları hediye ederek aslında ağanın gücünü pekiştirmektedir. Bu anlamda ağa veya aşiret lideri çoğu zaman ayrımcılığı ön plana sürmektedir. İnsanlar devlet gücü ile veya tehdit edilerek bir araya gelebilmektedir. Aslında, aşiret liderlerinin denildiği gibi devlet yöneticileri

indinde bir karşılıkları yoktur ve bunlar kullanılmaktadır. Ben günümüzde toplumsal meselelerin çözülmesinde ağa veya lider kültüne gerek kalmadığını düşünüyorum. Artık herkes kendi sorununu kendisi çözdüğü için yukarıda söz edilen ağaya veya aşirete gerek yoktur. Ama taziye gibi olaylar farklıdır ve herkesin gitmesi gerekmektedir. Bu dinî ve toplumsal yapının bir gereğidir. Her ailenin sadece kendilerini ilgilendiren konularda bir aile büyüğünün olması mantıklıdır fakat toplumu ayırıştırın liderlerinin olması bana göre doğru değildir. Sonuç olarak aşiret ağalarının temel amacı, kendi çıkarlarını maksimize etmektir. Bunun dışında aşiret ağalarının kendilerine bağlı olanlara verebileceği bir şey kalmadığını düşünmekteyim.” (G1, 25 Aralık 2022 tarihli görüşme).

Yukarıdaki görüşmede, aşiret olgusunun Van’da bir karşılığının olduğunu fakat görüşme, görüşmecinin kendisini bu olgu içinde görmediği teması üzerinden ilerlemiştir. Buna temel dayanak olarak da aşiretsel yapının esas işlevinin birlik ve dayanışma olmasına rağmen bu işlevlerin günümüzde anlamını yitirmiş olmasıdır. Van’da sosyal ilişkiler bakımından aşiretten çok aşiret liderleri ön plana çıkararak hem siyasi hem de sosyal anlamda kendi egemenliklerini kurarak etkili olmaktadır. Öte yandan aşiretsel yapının olumlu yönleri olsa da bu yapı gençlerin cenahında artık anlamlı olmamaktadır. Görüşmeciye göre hem siyasi partiler hem de aşiretlerin karşılıklı bir ilişkisi ve birbirini etkileme gücü vardır. Bu ilişki genelde aşiret lideri orijininde pragmatist ilişkiler ekseninde ilerlemektedir. Hala aşiret liderlerinin toplumda bir etkisi olduğu için bunlar kendisine bağlı insanlar üzerinde kısmen etkili olup onların oylarını istenilen yönde yönlendirebilmektedir. Görüşmeciye göre durum, toplumda feodal ilişki biçimlerine bir geri dönüşü beraberinde getirmektedir. Bunun yanında aşiret üyelerinin kendi aralarında birlik kurmakla birlikte bu durum başka insanlara karşı güç birikimi, ötekileştirme, baskılama gibi istenmeyen fiillere de sebep olmaktadır denilmiştir.

“Ben aşiret üyesi değilim ama bu bölgenin bir mensubuyum. Aşiret ve siyaset ilişkisi Osmanlıdan beri devam etmektedir. Aşiret liderleri ile siyasi partiler arasında özellikle seçim dönemlerinde dirsek teması olduğunu görmekteyiz. Van’da günümüzde aşiretlerin siyasette etkisi azalarak devam etmektedir. Aşiretsel bağlar Van’da çözülmeye gitse de etkilerinin uzun dönem devam edeceğe benziyor. Genel olarak babadan oğula süren aşiretsel yapı, Van ölçeğinde pragmatist güç bağlamında kullanılmaktadır. Siyasal partiler, aşiretlerin niceliğinden faydalanıp ve özellikle aşiret ağaları kanalıyla oy toplamaktadır. Günümüzde halen bazı siyasi partilerin halkla buluşmak yerine aşiretlerle görüşmesi aşiretin siyaset üzerinde etkisinin sürdürülmeye çalışıldığının göstergesidir. Aşiret üyeleri bireyselleşmiş olsa da halen grup psikolojisi devam etmektedir. Aşiret gerçeği vardır ve aşiret siyaset ilişkisi devam etmektedir. Aşiret ileri gelenleri de bu durumu menfaatleri doğrultusunda kullanmaktadır. Bana göre oy kullanma davranışı özgür irade ile gerçekleşmelidir. Sonuçta aşiretin lideri, en üstteki siyasi aşamaya da gelse kendisinden başka kimseye bir faydası olmayacaktır. Van’da aşiretlerin dernekleşmesi, konfedere bir yapıya bürünmesine gerek olmadığını düşünüyorum.” (G2, 27 Aralık 2022 tarihli görüşme).

Aşiretlerin taraftarı olan insanlar olduğu gibi aşiretin kendisi için hiçbir anlamı olmadığını söyleyen insanlar da Van’da yaşamaktadır. Görüşmeciye göre aşiretlerin siyasetle ilişkileri hep olmuştur. Bu ilişkiler Türkiye’de çok partili yaşama geçildikten sonra özellikle seçim dönemlerinde yoğunlaşmaktadır. Seçim dönemlerinde, siyasi partiler oy toplama amacı ile ülkenin tüm şehir, kasaba ve köylerinde olduğu gibi Van, Hakkâri, Şırnak gibi aşiretsel yapının yoğun olduğu illerde de dolaşmaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için en önemli aktör olarak aşiretin başındaki ağalar veya liderler görülmektedir. Aşiret üyeleri ve liderleri birlikte hareket ederek siyasette etkili olmaya devam etmektedir. Görüşmeciye göre Van’da aşiret-siyaset ilişkisi karşılıklı bir çıkara dayanmakla beraber bu ilişkiden siyasi partiler ve aşiret liderleri kazançlı çıkmaktadır. Aşiret ağası veya aşiretin başındaki şahıs siyaseten bir pozisyon elde etse de bu, tabanı olan aşiret üyelerine yansımamaktadır. Görüşmeci, siyasi tercihlerin özgür iradenin ürünü olması ve hiçbir baskı altında olmaması gerektiğine inanmaktadır.

“Ben aşiret üyesiyim. Buna saygı duymakla birlikte aşiretçiliğe karşıyım. Aşiretin iyi yönleri vardır ama herkes kendi aşiretinin peşinden koşarsa bu durum ırkçılığa kadar gider. Aşiret kültürü olumlu anlamda devam ettirilmelidir fakat aşiret ağalarının peşinden koşup toplumu aşiretsel olarak ayırştırmamak gerekmektedir. Van’da aşiret mensuplarının herhangi bir aşirete bağlı olmayan kesimler üzerinde baskın olduğunu görüyoruz bu durum olumsuzdur. Aşiret geleneksel yapısı üzerinde iyi bir şeydir fakat eğer aşiret liderleri peşinden gidenleri eskisi gibi bazı feodal amaçlarına alet etseler bu kötü bir durumdur. Günümüzde aşiret liderlerine tabi kişi sayısı toplumun ancak yüzde onunu oluşturmaktadır. Bence halk değişmiştir, aşiret liderlerinin peşinde sadece yaşlılar vardır ve aşiret üyelerinin çoğunluğu okumaktadır. Aşiret yok sayılmamakla birlikte aşiret anlayışı, hukuki bir anlayış değildir. Bu yapı dışlayan, ötekileştiren bir anlayıştır. Van’da sonradan ortaya çıkan kanaat önderleri olsa da bunların toplumsal karşılıkları yoktur. Mesela bazı aşiret liderleri Kürt siyasi hareketi içinde kendisini örgütleyip aydınlandıkları için toplumumuzda yer edinmişlerdir. Evet, gençlerimiz ağalara saygı duymaktadır ama onların yürüttükleri politikalara alet olmamaktadır. Toplumda rihspi, serspi (*kadın liderler*) olmalıdır ama feodal güç odakları ortadan kaldırılmalıdır. Bizim farklılıklarımız birbirimize karşı güç olarak değil ortak noktada buluşan bir güç olmalıdır.” (G3, 27 Aralık 2022 tarihli görüşme).

Görüşmede aşiret eğer dayanışma, uzlaşma gibi amaçlarla anlaşılırsa olumlu bir şeydir fakat aşiret başka insanlara karşı üstünlük ve güç unsuru olarak kullanılırsa yani “aşiretçilik” yapılırsa olumsuz bir şeydir denilmiştir. Bunun toplumsal ayrıştırmalara neden olmasından söz edilmiştir. Bu ayrıştırmanın temel nedeni de toplumu çıkarları doğrultusunda ayrıştıran aşiret ileri gelenleri görülmektedir. Görüşmede, aşiret bir kültür ve gelenek olarak telakki edilip bunlar olumlu yönleri ile devam ettirilirse toplumsal kabule mazhar olacağı belirtilmiştir. Buna rağmen aşiret feodal yönleri ile devam ettirilirse hem siyaseten hem de yaşamın her alanında olumsuz fiillere sebebiyet vereceği vurgulanmıştır. Köyden kente göç ile birlikte insanlar eski alışkanlık ve yaşam tarzlarını da değiştirmeye başlamışlardır. Dolayısı ile aşiret denilen yapılanma ve buna tabi insanların algıları hem kentleşme hem de okuma oranının artması ile değişmiştir. Bu bakımdan aşiret üyelerinin aşirete ve liderine eskisi gibi mutlak bir bağlılığı olmadığı bulgusuna rastlanmaktadır. Şu hususu gözden kaçırmamak lazım ki Van’da toplumda sevilen ve sayılan aileler vardır ve bunların mensuplarına da saygı duyulmaktadır. Fakat bu saygı, feodal ilişki içinde değil, toplumsal bir norm olarak görülmektedir. Aşiret ve onun liderinin köklü bir geçmişi vardır fakat son dönemlerde bölgede “kıymeti kendinden menkul” kanaat liderlerinin ortaya çıktığına tanıklık edilmektedir. Bu kişilik tipleri, toplumsal olarak karşılık bulmamaktadır çünkü geçmişlerinde köklü bir aşiret, lider geleneği ve buna bağlı kabul edilmişlik yoktur. Sonuç olarak Van’da aşiretten ziyade etnik yapı, dil, kültür gibi değerleri sahiplenen kişiler hem siyasal olarak hem de toplum içinde ön plana çıkmaktadır.

“Ben aşiret üyesiyim ve aşiretler memleketimizin bir gerçeğidir. Sadece doğuda değil Türkiye’nin her tarafına aşiretler yayılmıştır. Aşiret sistemi insanın seçtiği bir şey değil, doğal olarak doğumla birlikte oluşan bir şeydir. Aşiret başkasını dışlamak ve ırkçılık değildir. Aşiret ile aşiretçiliği birbirinden ayırmak lazımdır. Aşiret kan bağına bağlı insanların oluşturduğu birlikteliktir, aşiretçilik ise dışlayıcı yönü ile ön plana çıkmaktadır. Günümüzde bazı siyasal çevreler aşireti yok sayarsa da bu aidiyet devam edecektir. Aşiret üyeleri akrabalarından çok herhangi bir aşirete mensup olmayan insanlara daha çok değer verip onları kollamaktadır. Aşiret mensuplarının siyasal tercihlerine baktığımız zaman onları üçe ayırmak mümkündür. Birincisi ideolojiye göre oy vermek, ikincisi aynı görüş aynı aşiretten olmadan aşiret üyelerinin tercihlerine göre oy vermek. Üçüncüsü, aynı aşiretten olan kesimlere yönelik siyasi tercihtir. Son dönemlerde türeyen kanaat önderlerinin bizim nezdimizde bir karşılığı yoktur. Aşiret konfederasyonumuzun amacı sahte ağa, rihspilere karşı mücadele etmektir. Şunu belirtmek lazım biz bu bölgeyi uzun süre yönetmiş bey veya mir ailelerini göz ardı etmiyoruz. Bazen de bu kisve ile ortaya çıkıp fakat arka planında söz konusu aile geçmişi olmayan kişilere rastlanmaktadır. Çünkü kimin aşiret ağası olduğunu yedi sülalesine kadar sorguluyoruz. Bir vakfın başkanı, bürokratik üst görevde olan birisi bizim nezdimizde bir kanaat önderi değildir. Bizler, iki yüz, üç yüz aileyi temsil eden rihspi dediğimiz kişilere kanaat önderi demekteyiz. Bir kanaat önderi, çarşı pazara çıktığında peşinde onlarca insanın bulunduğu ve ağadan sonra gelen kişidir. Ben, aşiretin Kürt ulusal değerlerini koruyucu bir etkisinin olduğunu düşünüyorum. Önce Müslüman sonra etnik kökeninin farkında olmak gerekir. Aşiretin Kürt kimliğinin günümüze taşınmasında önemli bir misyonu vardır. Bizim konfederasyonun önceliklerinden birisi dilimizi ve kültürümüzü yaşatmaktır. Biz 2016’da 23 aşiretle başladık ve Van’daki Bıroki, Heyderan, Livi vb. çok sayıda aşireti içimizde barındırmaktayız. Günümüzde konfederasyon içinde altı yüz aşiret vardır. Anadolu’nun farklı yerlerinden aşiretler bize başvurup kendilerinin de bu federasyona katılmak istediklerini belirtmektedir. Bizim amacımız gelenek ve göreneğimizi yaşatmak, aşiretlerin kaynaşmasını sağlamak ve toplumsal uzlaşmazlıklara çözüm bulmaktır. Bizim konfederasyonun devlette de bir karşılığı vardır. Mesela konfederasyonumuzun üyeleri bakanlıklar düzeyinde davet edilmektedir. Konfederasyonumuz, hiçbir siyasal partinin arka bahçesi olmadığı gibi farklı görüş ve ideolojileri de içinde barındırmaktadır. Konfederasyonumuz Türkiye’deki tüm insanların hak ve menfaatlerini korumayı önceliklemektedir. Çoğu partinin genel başkanları bu konfederasyonu ziyaret etmiştir. Van’da bir parti dışında diğer partiler bizi hesaba katmaktadır. Sadece aşiretler değil aynı zamanda alimler de konfederasyonumuzda yer almaktadır. Bu bakımdan aşiret, insanları ezen, kadınlara değer vermeyen, bazı değerleri yozlaştıran bir yapı değildir. Münferit olaylar aşiretlere mal edilip toplumsal olay şekline getirilmemesi gerekmektedir. Biz konfederasyon olarak düğünlerde verilen hediyelerin makul seviyeye getirilmesi, altınların az tutulması, düğünlere belirli bir standardın getirilmesi gibi bazı toplumsal düzenlemelerin halkın çıkarı doğrultusunda revize edilmesini sağladık.” (G4, 28.12.2022 tarihli görüşme).

Şu hususu dile getirmek gerekir, yukarıdaki görüşme, Van’da konfederasyon düzeyinde örgütlenen aşiretlerden birinin üyesi ile yapılmıştır. Görüşmede aşiretin olumlu yönlerinin çok olduğu, sadece Doğu Anadolu’da değil Türkiye’nin çoğu bölgesinde aşiret gerçeğinin olduğu ifade edilmektedir. Aşiretin sanıldığı gibi ötekileştiren bir olgu olmadığı tam tersine toplum ve bireyleri birleştiren bir olgu olduğu ifade edilmiştir. Görüşmede, aşiret kan bağına bağlı bir mefhum olsa da bir aşiretin mensupları diğer aşiret mensuplarını ya da herhangi bir aşirete bağlı olmayan insanların haklarını da savunduğu belirtilmiştir. Görüşmede aşiretlerin siyasal tercihlerini dünya görüşleri, akrabalarının çıkarlarının yanında özgür iradelerine göre belirlediklerinden söz edilmiştir. Burada aşiret mensubu olmak

siyasal tercihlerinin homojen olacağı anlamına gelmemektedir. Görüşmeciye göre aşiret konfederasyonunun altında muhafazakar, milliyetçi, sosyalist vb. çok farklı ideolojiye sahip insanlar olsa da konfederasyonun bunlara bakış açısı aynı mesafede olmaktadır. Görüşmeci, aşiretin ve bunun liderinin kadim bir gelenekten geldiğini, kolay kazanılan bir unvan olmadığını ifade etmiştir. Aşiret liderinin yanında onun ailesi ve sosyal çevresinde onlarca insan yer almaktadır. Bu durum liderin meşruiyetini gösterdiği gibi diğer aşiret ve gruplara karşı da onu kabul ettiren bir etmendir. Görüşmeciye göre aşiretler, ülkenin demokrasisi, geleceği için devlet ile işbirliği içinde olmalıdır. Toplumsal sorunların çözümünde aşiretlerin büyük etkisinin olması bu aşiretlerin devlet tarafından da tanındığına işaret etmektedir. Fakat burada gerçekten devlet aşiretleri bazı konularda kullanmakta mıdır, yoksa devlet aşiretlerin toplum üzerindeki gücünden faydalanmak mı istemektedir? Sorusu önem kazanmaktadır. Bu görüşmeciye göre devlet aşiretleri yok saymadığı gibi aşiretin etkisinin farkındadır. Başka bakış açısı ile konu analiz edildiğinde, aşiretlerin toplumsal sorunları çözdüğü bir yerde hukukun üstünlüğü ve adalet mekanizması gibi kurumlar toplumsal yapının neresinde durmaktadır? Öte yandan aşiret lider(ler)i adaletin sağlanmasında istenilen oranda rasyonel davranabilmekte midir? Bu soruların hepsine birlikte cevap arandığında ortaya çıkan sonuç, evrensel hukuk kuralları, hukukun üstünlüğü gibi mekanizmalar sadece aşiretsel yapının bulunduğu toplumlarda değil tüm modern ülke ve devletlerde daha etkili olabilmektedir. Aksi takdirde her birey veya grup kendi adaletini tesis etmeye çalışırsa realist bakış açısı ile anarşik veya belirsiz bir durum oluşur. Öte yandan görüşmede Van'daki tüm siyasal partilerin aşirete eşit mesafede olmadığı gibi bazı partilerin aşiret olgusuna mesafeli yaklaştığından söz edilmiştir. Bu durum aşiretin ve aşiret liderliğinin toplumun tüm kurum ve çevrelerinde kabul görmediğini kavratmaktadır. Bununla birlikte bazı toplumsal uzlaşmazlıklar ve toplumu ezen adetlerin aşiretlere mal edilmesi haksız bir durum olarak değerlendirilmiştir. Fakat biraz daha tarafsız konuya yaklaşıldığında, Van'da yapılan düğün gibi bazı merasimler eğer ağa veya aşiret liderlerinin ailelerinden birisinin ise katılım daha fazla olduğu gibi damada ve geline verilen hediyelerin miktarı da daha fazla olup bu durum aşiret üyeleri ve onların dostlarının üzerinde ciddi ekonomik külfetler yaratmaktadır. Öte yandan orta düzey bir ailenin ferdi düğün yaptığında gerek aşiret içinden gerekse de aşiret dışından düğüne katılım az olmaktadır. Burada çıkan sonuç, aşiret üyeliğinin olumlu yönlerinin yanında olumsuz yönlerinin olduğudur. Yapılan bazı görüşmelerde söz konusu olumsuz durumların giderilmesi halkın birlikte karar vererek külfetli bazı adetlerin ortadan kaldırılması veya en azından revize edilmesi ile mümkün olacağı dile getirilmiştir.

“Kendimi hiçbir zaman bir aşirete mensup hissetmedim. Bana göre aşiret denildiğinde büyük bir aile akla geliyor ve aşiret gelenek, görenekler üzerinde kurulan bir yapıdır. Aşiretin hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır ama olumsuz yönleri daha fazladır. Çünkü aşiretsel yapı bağımlılığı oluşturuyor. Özellikle bayanların kendini özgür hissetmesine engeldir ve ataerkil aile yapısını önceliyor. Şiddet çözümü noktasında olumlu yönleri vardır. Aşiret Avrupa'daki BM (*Birleşmiş Milletler*) gibi düşünülebilir. Hukuki yollarla çözülemeyen sorunlar aşiretsel bağlarla çözülebilir. Aşiretin en kötü yönü bağımlılığı artırması, özgür düşünme ve farklı düşünmenin önünde engel olmasına rağmen kültürel bakımdan olumlu olmasıdır. Van'da bu durum değerlendirildiğinde, Van'ın yerlileri aşiret bağlarını bırakmışlardır. Çünkü aileler büyüdüğü için çekirdek aile ön plan çıkıp buna bağlı olarak aşiret bağları zayıflanmıştır. Bunun en büyük nedeni kentleşme ve eğitimidir. Van geneline çevre illerden gelen aşiretler baskın olmaktadır ve aşiret kültürünü sürdürmektedir. Aşiret bağı olmayanlar bireysel yaşama doğru gitmektedir sanki bu yerel kültürü yok sayma olarak anlaşılır fakat durum bu değildir. Bu kesim, aslında aşiretin olumsuz yönüne rast gelmiş insanlardır. Van dışından gelen aşiretlerin siyaset ile ilişkileri aşiret bağlarına göre değişmekte fakat Van yerlilerinin siyasal tercihleri genelde özgür olmaktadır. Van'da sosyolojik bölünme de vardır. Mesela solcu olup sol siyasal tercihlerde bulunmayan kesimler de vardır. Bunlar sol tarafından görülmediği için muhafazakâr olabiliyorlar. Çocukları okuyan ailelerin aşiret gibi yapılara tevessül etmediğini görüyorum. Van yerlilerinin oy kullanmadaki öncelikleri: tepki oyları (dışlama), alınan eğitim ve kendisini yakın hissettiği akım, zorunlu tercihler üzerinden şekillenmektedir. Aşiret liderleri Van'da kısmen bir siyasal figür olarak ön plana çıkmaktadır. Aşiretsel mekanizmanın oy toplamak için bazı stratejileri vardır. Van Kürtlerin yoğun yaşadığı yerdir dolayısıyla bazen aşiret liderinin tavrına göre oy kullanabilmektedir. Genel olarak şunu söyleyebilirim kırsaldaki aşiret yapısı kentte dönüşüme uğramıştır.” (G5, 01 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Görüşmede aşiretin olumlu yönleri olmakla birlikte olumsuz yönleri daha baskın olduğundan ve aşiretin insanlar üzerinde baskı oluşturduğu dile getirilmiştir. Öte yandan aşiret kadınlarının erkekler ile aynı haklara sahip olmadığı yani aşiretlerde cinsiyet eşitsizliğinin ön planda olduğundan söz edilerek aşiretsel yapının olumsuz yönleri sıralanmıştır. Aşiret, toplumsal meselelerin çözümünde etkili olsa da hukuk düzeninin yerini alarak kendine has bir yapı oluşturmamalıdır. Evet, belki aşiretsel kültür bazı konularda sorunlara çare getirebilir fakat bu kültürün özgür düşünme ve özgür hareket etmenin önünde bir engel olduğu belirtilmiştir. Van özelinde konu değerlendirildiğinde Van'da aşirete bağlı kesimler, aşirete bağlı olmayan kesimler ve aşiret geçmişi olsa da buna kendini mensup hissetmeyen üç farklı insan grubu vardır. Mesela Van kentinde yüzyıldan fazladır Van yerlilerinin aşiret bağları yoktur ve aynı za-

manda kentleşme ile bazı insanlar aşiret bağlarını gereksiz görmektedir. Öte yandan aşiret bağı tek başına toplumsal birliği ve dayanışma duygusunu geliştiren bir hususiyet değildir. Mamafih hemşerilik hukuku, birlikte yaşam kültürünü özümsemiş insan toplulukları birbirlerinin etnik temellerine ve akrabalık geçmişlerine bakmazlar. Kentlerde nüfus arttığı için ve aynı zamanda yatay yayılım da artmıştır. Bu nedenlerle aynı aşiretlerin aynı mahallelerde olmaması, heterojen bir toplumsallaşmayı gerektirmektedir. Oysa aynı aşiretten olan insanların kırsal alandaki gibi kentte de aynı mahalleye göç etmeleri kırsal alandaki pratiklerin kentte de sürdürülmesine neden olmaktadır. Bu durumun beraberinde getirdiği temel sorun kendinden olmayan insanların dışlanması ve kent kültürünün kazanılamamasıdır. Oysa eğitim düzeyinin yükselmesi ile aşiret mensubu insanlar yukarıdaki sorunları aşma eğiliminde olmaktadır. Çünkü kentlerin kalabalıklaşması ve insanların önceliklerinin değişmesi aşiretsel yapının kısmen yapı sökülmesine uğramasına neden olmuştur. Görüşmeciye göre; Van'da aşiretlerin siyasete bakış açısı ideolojik olmayıp tepkisel ve pragmatist temelde olabilmektedir. Bu bakımdan aşiretsel yapı içerisinde oy kullanma sabit olmayıp zaman ve mekâna göre değişebilen istek ve önceliklere göre değişmektedir. Van dışından Van'a yerleşmiş aşiretlerin liderlerinin siyasal bir figür olarak ortaya çıkması, bunların aşirette etkisinin sürdüğünün bir işareti olarak kaydedilebilir. Fakat yapılan çoğu görüşmede özellikle gençlerde aşiret lideri veya hasetten aşiretin önceliklerine göre oy kullanmanın eskisi gibi etkin olmadığı bulgusuna rastlanmıştır. Görüşmeci, Van özelinde aşiretsel yapının kendisini değiştirme eğiliminde olduğunu dile getirerek kentleşme ve eğitim düzeyinin artması gibi hususların etkisi ile geleneksel toplum yapılarının da kendini bu hususlara göre revize ettiğini dile getirmek istemiştir.

“Aşiretlerin gerekli veya gereksiz olmasına bakılmaz. Bilimsel olarak elde edilen verilerle aşiret, tarihsel bir olgu olarak 1850’li yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu olgu, kendisini modernleşmeye adapte etmeye çalışmaktadır. Aşiretin siyasal tercihlerde etkisi yok fakat gündelik pratiklerde etkinliği vardır. Aşiret, liderlerinin aşiretliler üzerinde önemli bir etkisi kalmamıştır. 1950-1990 yılları için bu etki geçerli olmuştur. Aşiretler artık oy deposu değildir. Birkaç yıl önceki seçimlerde aşiretsel etkinin yoğun olduğu Başkale’de bile bir aşiret lideri aday olmasına rağmen seçimi başka bir partinin aday (bu aday Vanlı bile değildi) kazanmıştır. Bu durum bize günümüzde aşiretin siyasal tercihler üzerinde etkili bir olgu olmadığını göstermektedir. Bazı partiler, aşiret liderlerini onun bu aşiret bağından dolayı aday bırakırken; kimlik siyaseti güden partiler aday aşiretsel bağına değil onun toplumdaki karşılığına bakarak aday bırakmaktadır. Van özelinde herkesin bir aşiret aidiyeti vardır ve bu dışarıda da görünürdür. Van’da iki kutuplu bir siyasal sahadır ve hegemonik olarak iki ana aktör vardır. Bunlardan birisi Kürt siyasal hareketi diğeri Ak Parti’yi destekleyen kesimdir. Kürtlerde siyaset ulusal kimlik ve bunun karşısındaki siyaset etrafında şekillenmektedir. Mesela devletten zarar görenler HDP etrafında konumlanırken; PKK’dan zarar görenler HDP karşıtı partilerden yana siyasal tavır alabilmektedir. Fakat meseleyi sadece bu şekilde daraltmak da sorunlu olabilir yani siyaset çok farklı nedenlerle konum değiştirebilir. 1990’lardan önce aşiretler yekpare hareket ederken sonraki süreçte bu davranış değişmiştir. Aşiret liderleri de siyasal konjonktürün şartlarına göre stratejiler geliştirmektedir. Bazı Kürt aşiretleri Van özelinde “konfedere” bir yapıya bürünmektedir. Bu husus geriye gitme veya feodal yapıyı tekrar geri getirme şeklinde okunmamalıdır. Temel sebep, bu aşiretlerin artık Kürt siyasal hareketine karşı duramaması nedeniyle kendilerini sosyal/siyasal ilişkiler üzerinde görünür kılma çabasıdır. Aşiret günümüzde sadece akrabalık ve sosyal ilişkiler ile devam etmektedir. 2015’te çözüm süreci bittikten sonra devlet aşiretleri yanına alabilmek için onların güçlerini birleştirmek istemiştir. Bu durum devlet eliyle aşiretlerin federasyon ve dernek kurmasına neden olmuştur. Çözüm süreci bitip devlet ile PKK arasında çatışmalar tekrar başlayınca, aşiretlerin devlet ile birlikte hareket etmesi mevcut atmosfer içinde önemli bir politika oluşturmuştur. Eskiden aşiret liderleri aşirettileri yanında tutmak için ekonomik olarak güçlüydüler. Fakat günümüzde aşiret liderlerinin böyle bir gücü olmadığını söyleyebiliriz. Aşiret uluslaşma önünde engel değildir çünkü aşiret Kürt toplumunun kültürel yapısında olan bir olgudur. Kürtler köy boşaltmalarından önce kendi dar çerçevesinde ilişkiselliğini kurmuşlardır. Kürtlerin burjuva sınıfı olmamıştır sadece devletin etrafında çıkarları kümelenen gruplar vardır. Kürtlerin sürekli aşiretle anılması aslında kolonyalist söylemlerin sonucudur. Yirmi birinci yüzyılda Kürtlerin hala aşiretlerle anılması veya hatırlanması sorunludur. Bu durum, Kürtlüğün arka plana atılmasına neden bir şeydir. Aşiret, tarikat vb. aidiyetler Kürt kimliğini ve sosyolojisini donduran unsurlardır. Kürt toplumunun değişim dönüşüm yaşadığı bir çağda hala onu salt bir negatif tanım üzerinden değerlendirmek sorunludur. Kürtler feodal bir toplum değildir ve hiçbir zaman böyle olmadılar. Fakat Kürtlerin aşiret aidiyeti Kemalizm gibi ideolojiler üzerinden düşünüp kurgulandığı için demotik ve statik bakış açısını süreklileştirmektedir. Van, Hakkâri veya Diyarbakır gibi Kürt illerinde iki kutuplu bir siyasal alan mevcuttur. Bunlar yukarıda da anlattığım gibi Kürt siyasal hareketi ve onun karşısındaki diğer siyasal partilerin tümüdür. Fakat bölgedeki hegemonik güç Kürt siyasal hareketidir ve siyaset bu hareketin etrafında şekilleniyor ve şekillenecektir. Karşı siyasal hareket, Kürt siyasetini basılamadığı için onun hareket alanını kapatmaktadır. Bunun en bariz örneği yasaklamalar ve kayyum politikasıdır.” (G6, 25 Aralık 2022 tarihli görüşme).

Görüşmede, aşiretin gerekli veya gereksizliğinden çok bölgenin bir gerçeği olduğu ve XIX. yüzyılın ortasından itibaren toplumsal alanda yer aldığından söz edilmektedir. Aşiret, siyaset üzerinde görünür bir etkiye sahip olmasa da modernleşmenin getirdiği siyasal ve sosyal dönüşüme direnerek varlığını sürdüren bir olgudur. 1990'lı yıllarda kırsal alandan kentlere göç ile aşiret liderlerinin kendilerine bağlı insanlar üzerinde önemli bir etkisi kalmamıştır. Aşiretin özünde birlik ve dayanışma duygusu vardır fakat bu duygu kentlerde geçerliliğini kaybetmiştir. Bunun sebebi, kent yaşamının insanlara dayattığı bireyselliktir. Kırsal alanda dayanışma duygusu bir zorunluluk olarak algılanmasına rağmen nüfusun arttığı, işsizliğin yaygın olduğu şehirlerde insanlar mecburen kendi sıkıntıları ile uğraşmak zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla aşiret bağları taziye, düğün vb. önemli günlerde görünür olmaktadır, diğer zamanlarda “her birey kendi yağında kavrulmak” zorunda kalmaktadır. Bu bakımdan aşiret liderlerinin aşiretinin tüm fertlerini mobilize etmesi ve onların oylarını blok olarak yönlendirmeleri hem ekonomik olarak hem de siyasal olarak mümkün değildir. Geçmişteki seçimler bunu net bir şekilde göstermiştir. Mesela aşiret bağlarının güçlü olduğu ve aynı zamanda aşiret liderine büyük oranda itaat edilen ilçe ve köylerde bile günümüzde aşiret liderlerinin siyasal tercihler üzerinde önemli bir etkisi olmadığına altı çizilmiştir. Artık Van’da bazı partiler adaylarını, onların aile ve akrabalık bağlarının güçlü olmasına göre değil, adayın toplumsal karşılığına bakarak bırakmaktadır. Özellikle kimlik siyaseti güden bazı siyasi partiler, adaylarını aşiretli olup olmamasına göre seçmeyip kendi parti politikalarını daha iyi yürüten ve bazen seçim çevresinde ikamet etmeyen adayları seçmektedirler. Bu adaylar, çoğu zaman seçilmektedir bunun nedeni insanların önceliklerinin temel ihtiyaç maddelerinden çok hukuki, siyasal ve kültürel olmasıdır. Öte yandan Van’daki insanların oy kullanma davranışı iki kutupludur ve insanlar hangi taraftan zarar görmüşse diğer tarafa oylarını kanallandırmaktadır. Başka bir ifade ile Van’da oy kullanma davranışı ve dolayısıyla siyasal tercihler, içinde yaşanılan zamanın siyasal konjonktürüne göre değişebilmektedir. Aşiret denilen olgu, Kürt toplumunun tarihine mal olduğu için Kürt ulusal bilinci önünde engel olmamakla birlikte Kürtlerin günümüzde aşiret, cemaat, tarikat gibi yapılanmalarla anılmaları sosyolojik olarak sorunlu görülmektedir. Aşiret denilince akla ilk gelen unsur, bir grubun kendisini diğerlerinden farklı hissetmesidir. Oysa bilim ve teknolojinin hızına yetişemediği bir çağda insanların temel amacı, daha iyi yaşamaları için uğraş vermek iken toplumsal anlamda insanları geleneksel değerlerin üzerinden kutuplaştırmak mantıklı görünmemektedir. Görüşmecisi bu ayrıştırmaları aynı zamanda Kürt kimliğinin gelişmesinin önünde engel olarak görmüştür. Aynı şekilde Kürt halkı hiçbir zaman feodal bir toplum olmadı fakat bazı siyasal çevreler toplumun bilinçlenmesini engellemek için söz konusu yapılanmaları süreklileştirmektedir.

“Ben bir aşiret mensubuyum ama kendimi Müslüman bir birey olarak hissediyorum. Aşiretin olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Olumlu yönleri beraber hareket etmek, hayır ve şer işlerinde birlikte olmaktır. Olumsuz yönleri de herhangi bir aşirete mensup olmayan insanlara baskı kurmaları hatta söz konusu kişileri göç ettirmeleri gibidir. Aşirete mensup olmayan insanların yalnızlaştırılması olumsuz bir durumdur. Ben aşiret başına sahip insanların bir önceliklerinin olmaması gerektiğini düşünüyorum. Bizim birey olarak, Müslüman olarak birlikte hareket etmememiz gerekmektedir. Bunun için aşiretsel bağların bırakılması gerekmektedir. Van’da aşiretsel yapı eskiden köylerde yoğundu. Van merkezde ise böyle bir durum yoktu fakat 1990’lı yıllarda durum değişmiştir. Aşiretlerin aynı mahalleye taşınması ile köydeki yaşantı, düşünce ve uygulamalar şehre taşınmıştır. Bana göre aşiretsel yapıya gerek yok, toplum kendisini disipline edip kültürel değerleri, inançları ile hareket ederse toplumsal sorunlar çıkmaz. Ağalık sisteminin eskiden siyasal partiler üzerinde etkisi vardı ama günümüzde bu durum azalmıştır. Gençlerde bireyselleşme, özgürleşme olduğunu gözlemlemekteyim. Gençlerin aşiret bağları olsa da aşiret liderlerinin peşinden gitmediklerini düşünüyorum. Tabi buna rağmen Çatak, Başkale gibi yerlerde aşiretsel yapının siyaset üzerinde etkili olduğunu düşünüyorum. Van’da halen aşiretsel sistem düğün gibi faaliyetlerde kendisini göstermektedir ve halen bazı toplumsal sıkıntıların çözümünde aşiret liderleri adres gösterilmektedir. Bunun en büyük sebebi, toplumsal olarak halen kendimizi aşamadığımızdır. Durum bundan ibaret iken, aşiretsel bağlar devam edecek gibidir. Allahuteala insanlar arasında uzlaşının sağlanmasını emretmiş, kırgın insanların bir araya getirilmesi gerekmektedir. Mutlaka bu durumlarda üçüncü kişi gereklidir fakat bunun aşiret lideri olması gerekmemektedir.” (G7, 30 Aralık 2022 tarihli görüşme).

Görüşmede aşiret denilen olgunun olumlu ve olumsuz yönleri olmakla birlikte bundan daha önemli olan hususun dinî birliktelik ve millet olarak dayanışma duygusu ön plana atılmıştır. İnsanların belirli yapılar üzerinden hareket ederek kendileri dışında kalan insanları dışlamaları gerekmemektedir. Belki aşiretsel bağlar köylerde mevcut olmuştur fakat kentsel yaşamda insanlar toplumsal olarak birlikte hareket etmelidir. Mesela Van’da bazı aşiretlerin siyasal alanda güçlü olmaları diğer insanların yalnızlaşması gibi durumlara neden olmaktadır. Özellikle bazı aşiretlerin köydeki gibi şehirde de aynı mahalleye taşınması köylerdeki yaşam şekli ve ilişkilerin şehre taşınması anlamına gelmektedir. Bu durum toplumsal anlamda çelişkiler yaratmaktadır. Bunun önüne geçmek için insanların akrabalık, kan bağı ilişkilerinin yanında komşuluk, hemşerilik ve en önemlisi inanç ve kültürel birliktelik bağlamında hareket etmeleri yararlarına olacağı düşünülmektedir. Van’da aşiretlerin ve bunların lider kadrosunun siyaset üzerinde azalarak devam eden bir etkisi olduğu söylenmektedir. Fakat bu etki, sadece orta yaş üzerindeki bazı insanlar için geçerli-

dir. Genç ve eğitilmiş insanların aşiret gibi yapılara tevessül etmediği farklı görüşmelerde dile getirilmiştir. Aşiretlerin en önemli olumlu yanları uzlaşmazlıkları çözüme kavuşturma iradeleri olarak değerlendirilmiştir. Fakat aşiret yerine geçebilecek ve toplumsal çelişkileri çözebilecek öğretmen, imam, toplumda sevilen şahsiyetler ve en önemlisi devletin bir hukuk sistemi vardır. Bu bakış açısı ile konuya yaklaşıldığında insanların eski alışkanlıkları bırakıp çağın gerekleri ile hareket etmeleri toplumsal sorunlarını da bu mantık ile çözmeleri gerekmektedir. Son görüşmede de değinildiği gibi aşiretsel yapının siyasi ve sosyolojik olarak etkisinin giderek azaldığına yönelik bir anlayış mevcuttur. Bu anlayış şuna kadar yapılan görüşmelerin büyük bölümünde ortaya çıkmıştır.

“Herhangi bir aşiret mensubu değilim. Aşiret olgusu bana göre kırsal kesimlerde insanların belli bir kişi etrafında toplanması ile oluşmuştur. Bu yapının kırsal kesimde yaşayan insanların aidiyet duygusu ile hareket etmeleri nedeniyle ortaya çıkmıştır. Ama günümüzde aşiret olgusu şehirlerde aynı işlevi görmediğini ve toplumu kutuplaştırdığını ifade edebilirim. Van ölçeğinde şehirleşme ile birlikte aşiretleşme zayıflanmış olsa da çevre illerden Van’a gelen göç nedeniyle ile aşiretsel bağlar göç edenlerce güçlü tutulmaktadır. Bana göre aşiret olgusu, uzun bir süre devam edecek fakat eski aidiyet duygusu, belli bir lider etrafında toplanma gibi durumlar bitecektir. Van’da bazı kesimler aşiretsel yapıyı yaşatmak için çalışmalar yapmaktadır fakat bana göre insanların çoğu bireysel yaşamı tercih etmektedir. Durum bundan ibaret iken insanların eskisi gibi aşiret gibi yapılarla bir araya geleceğini düşünmüyorum. Şehirleşme, sanayileşme, modernleşme hareketleri ve insanların devamlı hareket halinde olması kültürel değerleri değişime uğratmaktadır. Eskiden müstakil mahallelerde akraba olan insanlar yaşamışken, günümüzde farklı meşreplere sahip insanlar aynı binada sorunsuzca yaşamaktadır. Oy kullanma konusunda günümüzde özellikle gençlerin özgür davrandığını görmekteyiz. Van’daki bazı mahallelerde aynı akraba toplulukları yaşadığı ve aralarında aşiret bağları olduğu için biraz da olsa bu bağlar siyasal tercihlerde de etkili olabilmektedir. Bana göre siyasal partiler eskisi gibi oyları, aşiretler kanalı ile blok halinde alamamaktadır.” (G8, 30 Aralık 2022 tarihli görüşme).

Görüşmeciye göre aşiret, kırsal kesimde kalmış ve şehirlerde karşılığı olmayan bir olgudur. Van merkezde aşiretsel yapı çok az olmuştur fakat Van’a çevre illerden yapılan göç ile aşiretsel yapı canlanmaya başlanmıştır. Görüşmede aşiret yapısının bitmeyeceği ifade edilmesine rağmen aşirete ve liderine olan bağlılığın giderek azaldığının altı çizilmiştir. Çoğu görüşmede görüşmeciler “Bir aşiret bağım var fakat bireysel olarak kendimi aşirete bağlı hissetmiyorum” söylemini ön plana çıkarttıkları gibi Van’da aşiretsel bağların eskisi gibi öncelikli olmadığını da ifade etmişlerdir. Van’da bazı kesimler aşiretlerin güç ve etkinliğini artırmak için çaba verseler de bunun çok karşılık bulamayacağından söz edilmiştir. Bunun en büyük nedenlerinden birisinin insanların eskisi gibi belirli bir mekânda aynı ilişki biçimleri içinde yaşamamasıdır. İnsanlar kırsaldan kente, kentten başka bir kente göç etmenin yanında bazen ülke bile değiştirmektedir. Bu bakımdan insanlar mobilize oldukları için yeni kültürler, farklı yaşam şekilleri ile karşılayınca bazı geleneksel anlayışları değişime uğramaktadır. Örneğin Van’dan İzmir’e göç etmiş bir ailenin varsa bir aşiret bağı ve buna bağlı uygulamaları Van’da kalmıştır. Fakat bu ailenin mensupları, İzmir’de “Ben filan aşirettenim, ailem çok geniş” vb. söylemler içine girerse bunun bir karşılığı olmaz. İzmir’deki yaşam söz konusu ailenin önüne yeni uygulamalar koymuştur. Bu değişim sadece şehirler için geçerli değil, bazen aynı binada oturan ve toplu yaşamın kurallarına uyma zorunluluğu olan kimseler için de geçerlidir. Bu durum siyasal tercihler ve oy kullanmayı etkileyen hususlarda da geçerlidir. Oy kullanmanın kolektif irade ile değil bireysel tercihlere bağlı olduğunun altı çizilmiştir.

“Ben herhangi bir aşiret bağına bağlı değilim. Buna gerek olduğunu da düşünmüyorum. Genelde Doğu Anadolu’da aşiret yapısının sosyolojik olarak olumlu yönleri vardır. Van’da kavga, çatışma, “racon” kesme gibi durumlarının olduğunu ve bunun arkasında başka güçlerin olduğunu söyleyebilirim. Burada aşiretin niceliğinden çok nitelik olarak etkili olduğunu düşünüyorum. Bu anlamda aşiretin eskisi gibi toplumsal uzlaşma, barış yapma gibi işlevlerinin kalmadığını sadece kültürel olarak varlıklarının devam ettiğini düşünüyorum. Van’da az da olsa aşiret liderleri etrafında toplanan bir kesim vardır. Dahası Van’da bazen gençler aşiret ağalarının etrafında kümelendiklerini görüyoruz. Van’da gençler, bazı aşiret etrafında kümelenmekle birlikte; kendilerine net bir çizgi oluşturamamışlardır. Aşiret mensubu olmayıp bir aşiretin etrafında toplanan insanlar da Van’da mevcuttur. Birçok aşiret mensubu bu yapıyı güç olgusu olarak görmektedir. Seçimlerde doğrudan aşiret lideri aday olursa belki destek alabilir ancak aşiretin destek verdiği kesimlerin zıddı kesimler de vardır. Aşiretler veya liderlerinin üyelerine verebileceği destekler eskisi gibi olmadığı için aşireti pragmatist güç ilişkileri içinde görmek pek olası değildir. Buna bağlı olarak aşiretlerin siyasal birlikteliklerinin azaldığını düşünüyorum. Aşiretin yanında cemaatler, tarikatlar, büyük aileler siyasal iktidarlara birbirini karşılıklı desteklemektedir. Hiçbir aşiret sayısal olarak kalabalık olduğu için güçlü değildir. Ayrıca bir yerlerden destek alamayan hiçbir yapı güçlü değildir. Bazen on bin kişilik kabile devletten veya başka güçlerden destek alırsa yüz bin kişilik bir aşiretten daha etkili olabilmektedir. Aşiretler siyasal iktidarlara destek verirken siyasal iktidar da söz konusu aşiretin olumsuz fillerine göz yumabilmektedir. Aşiret kültürel ve toplumsal uzlaşma anlamında iyidir. Fakat aşiretlerin Van’da da eski işlevini yitirdiğini tamamen çıkara dayalı olarak siyasal güç odaklarının arkasına

düşüklerini görebilmekteyiz. Aşiret ağaları, rihspi (aksakallı) denilen kanaat önderleri azaldığı için aşiret yapısı da çözülmeye doğru gitmektedir. Mesela eskiden aşiret ağaları halk ile devlet arasında bir köprü, aşiretler arası denge mekanizması iken günümüzde şirket ağaları, “türeme kanaat önderleri” ortaya çıkmış ve bu durum aşiretin toplumsal barış işlevini ortadan kaldırmıştır. Çünkü söz konusu “türeme kanat önderi” veya aşiret liderlerinin peşinden giden insan sayısı çok azdır. Tam tersine eğer söz konusu kişilerin peşinde gidenler olsa da bunlar sadece o insanlardan minimum çıkarları olanlardır. Toplumsal sorunların çözülmesinde de ana aktörün aşiret ağası olmasına gerek yoktur. Toplumsal sorunların çözümünün muhatabı devletin hukuk mekanizmalarıdır. Aşiret liderlerinin etrafındaki bazı kesimlerin suça bulaşma eğilimleri olduğunu görebilmekteyiz. Bana göre, toplumsal anlamda aşiret gibi yapılardan bağımsız olarak zihniyetimizin eğitilmesi gerekmektedir. Sonuç olarak şunu söyleyebilirim, eğer biz kendimizi modernleştirmesek, eğitmesek toplumsal olarak ileri bir aşamaya gelemeyeceğiz. Bu gün baktığımız zaman toplumumuzda okumuş kesimlerin de bazı aşiret liderlerinin peşinden koştuğunu görmekteyiz. Bu durum toplumsal olarak hala iyi bir noktada olmadığımızı göstermektedir.” (G9, 27 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Görüşmede Van’da aşiretin az bir etkisi olsa da etkili bir unsur olmadığı hatta güç ve çıkara dayandığı için gereksiz olduğu ifade edilmiştir. Aşiret liderlerinin kendisine bağlı olanlara sağlayacağı imkânlar eskisi gibi değildir. Van’da aşiret yanlısı kesimlerin karşısında olan kesimler de vardır. İlde aşiret, siyaset ve tarikatlar devlet imkânlarını da arkasına alarak birlikte hareket etmektedir. Bu durum aşiretin hem niceliksel hem de niteliksel olarak etkisinin kalmadığını göstermektedir. Aşiret yapısının etkisinin azalmasının temel sebebi; aşiret ağası, aksakallıların eski misyonlarını kaybetmesi olarak değerlendirilmiştir. Kırsal alanda aşiret reisleri akrabalarının her sıkıntısına koşarken, şehirlerde bazı aşiret liderleri kendi istikbalinin derdine düşerek belirli zamanlarda ve belirli çıkarlar bağlamında hareket etmektedir. Aşiret lideri hem aşiret içinde hem de devlet tarafından görünürlüğünü artırmak ve en önemlisi maddi anlamda güçlü olmak için iktidar olma potansiyeli olan siyasal partilerle hareket etmektedir. Güncel uygulamalara bakıldığı zaman, ülkenin seçim atmosferine girmesi ile Kürt toplumunda aşiretin liderliğini yapmış ailelerin mensuplarının siyasal partilerde aday aday olduğunu görmekteyiz. Bazen aynı partide aynı aileden birkaç kişinin adaylığını görebilmekteyiz. Bu durumun en önemli sebebi, aday olan kişilerin aşiretlerinin gücüne güvenmesidir. Yukarıda verilen tüm görüşmelerde bu iddianın aksi ispat edilmeye çalışılmışsa da, aslında aşiret aidiyeti her zaman için bu aidiyeti bulunan şahsiyetlerin zihninin bir köşesinde varlığını sürdürmektedir. Bu durum sadece toplumsal alanda değil siyasal alanda da böyle olmaktadır.

“Ben Van’ın yerlisiyim, aşiret bağı yoktur. Aşiretin olumlu/olumsuz yönleri vardır. Olumsuz yönü, aşiret mensuplarının aşiret mensubu olmayanlar üzerindeki baskın tavırlarıdır. Olumlu yönü ise aşiret üyelerinin birlikte hareket etmeleridir. Aşiret gençleri, bireysel davranmadıkları için bazen toplumsal sorunlara neden olabilmektedir. Bu anlamda aşiretin olumsuz yönü daha fazladır. Toplumsal uzlaşının sağlanmasında aşiretsel yapıya çok da gerek yoktur. Benim babam toplumda sözü geçerli bir şahsiyet idi fakat buna rağmen bir aşirete mensup olmadığımız için dışlanıyoruz. Aşiret kültürü toplumun ilerlemesinin önünde bir engeldir. Dolayısıyla hepimiz memleketliyiz, Müslümanız yani ortak değerlerimiz çoktur. Köyden kente göçle aşiretsel bağlar daha da artmıştır. Mesela düğünlerde sesli olarak para (xelat) atılması olumlu bir durum değildir. Ayrıca düğünlerde aşiretsel bağların etkisi ile çok para atılıyor. Bunlar feodal adetlerdir ve insanları zor durumda bırakıyor. Halkları bir yapan aşiret değil birlikte yaşam, ortak kültür, ortak tarih gibi unsurlardır. Aşiret liderleri, üyeleri üzerinde baskı kurarak siyasal tercihlerin özgür hareket etmesini engelliyor. Özellikle kavgalarda aşiret üyeleri birlikte hareket etmektedirler. Aşiretin oy dağılımında etkisi vardır. Aşiret büyükleri seçim öncesi akrabalarını ziyaret edip oy toplamaktadır. Aşiret liderliği Van’da siyasal bir aktör olarak ortaya çıksa da bence meşruiyeti sorgulanır. Aşiret liderleri devlet dairelerinde etkili olup toplumsal olarak ayırıştırılmalara neden olmaktadır. Günümüzde devlet dairelerinde tanıdık, ahbab ilişkileri sorgulanmaktadır. Van’da çoğu zaman bir resmi kurumda akraban veya tanıdığın olmazsa işin yürümektedir. Tabi bu durumun bazı istisnaları da vardır. Bana göre mevcut aşiret ve liderlerinin Van’da toplumu birleştirmeleri gerekmektedir. Aynı ilde yaşayan insanların herkesi kucaklanması gerekmektedir. Ahbab çavuş ilişkilerinin bırakılması gerekmektedir. Artık toplumsal olarak Van’da bireysel kariyer ve yeteneklerin ön plana çıkartılması gerekmektedir. Aşiretleşme bireysel özgürlükler ile toplumsal birliktelik önünde önemli bir engeldir. Aksi takdirde aşiret bağları olmayan çoğu insan Van’dan göç etmeyi tercih etmektedir. Özellikle zenginlerin Van’dan göç etmesi işsizlik ve yoksulluğa neden olmaktadır. Aşiret liderlerinin üretim yapma, yatırım yapma gibi düşünceleri yoktur. Yüzlerce işçi çalıştıran iş insanları yukarıda denilen sebeplerden dolayı göç etmek zorunda kalmaktadır. Bu olumsuzluklar, Kürtlerin geleneğinde yoktur. Aslında olması gereken aşiretsel bağlara bakılmadan birlikte hareket etmektir. Aksi durumda toplumsal olarak gelişemeyiz.” (G10, 29 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Bu görüşmede aşiretin olumsuz yönlerinin olumlu yönlerinden daha fazla olduğuna yönelik bir bakış açısı yansıtılmıştır. Görüşmede, Van’da aşiret mensubu bazı gençlerin herhangi bir aşiretsel bağı olmayan insanlara yönelik olumsuz davranışları olduğu ve bunların toplumu ayırıştırdığı ifade edilmiştir. Oysa Van halkını birleştiren kültür, din,

birlikte yaşamın getirdiği bazı değerler vardır ve bunlar aşiretsel bağlardan daha kıymetlidir. Aşiret bağı, soyut bir şeydir ve tüm toplumu kucaklayan bir olgu değildir. Ama Van'da din ortak ve tüm kesimleri birleştiren bir olgudur. Mesela birey Müslümanım dediğinde diğerlerinden ayrıışmıyor ama filan aşirettenim dediğinde insanların zihninde bir takım farklı algılar ortaya çıkar. “Ben filan aşiretin mensubuyum.” cümlesinde benim bir farklılığım, gücüm, çevrem var izlenimi yaratılmış oluyor. Van'da aşiretli olmaktan gelen bazı adet ve gelenekler (mesela düğünde atılan pahalı hediyeler) aşiret üyelerini zor durumda bırakıyor fakat bu adetler terk edilmiyor. Yani aşiret mensubu insanlar benimsemedikleri bazı uygulamalara zorunlu uymaktadırlar. Bunun nedeni; ayıplanma, dışlanma, çıkar olarak nitelendirilebilir. Mesela bir akrabanın düğününe gitmediğiniz zaman ayıplanıyor, aşiret tarafından yalnızlaştırabiliyorsunuz. Mesela Van'da düğünlerde damada ve geline takılan para ve altın gibi hediyeler herkese ağır geldiği halde kimse bu âdeti terk etmek istemiyor. Çünkü bazı kişiler eğer âdet birden kaldırılırsa “Ben yıllardır düğünlerde hediye atmışım ama daha düğün yapmamışım. O zaman benim attığım hediyeler, bana geri gelmeyecektir.” şeklinde düşünerek zarar edeceklerini düşünmektedir. Fakat aşiret bağı olmayan gruplar bu adetleri daha rahat bir şekilde kaldırabilmektedirler.

“Ben eğitimci olarak söyleyebilirim ki bölgemizde ve tarihimizde aşiret kültürü vardır. Bunun toplumsal ve siyasal etkilerinin olduğunu da söyleyebilirim. Aşiretlerin devletle ilgili kararlarda ortak tavır takındıkları görebilmekteyiz. Mesela son referandumda (2017) aşiretlerin devletin yanında olduğuna müşahede ettik. Eskisi gibi kişiler siyasal tercihlerini bireysel olarak belirtmektedir. Ama gelenek ve göreneklere olan saygıdan dolayı aşiret ileri gelenleri de sayılmaktadır. Eğitim düzeyinin yükselmesi ile insanlar aşiret yapısına saygı duymakla birlikte aşiret bağları içinde hareket etmemektedir. Bazı siyasal gruplar Van'daki kadim kültürü ortadan kaldırmak için bir takım faaliyetler içine girmektedir. Aşiretler genelde bu tavırların dışında kaldılar ve hep devlet yanlısı tavır takındılar. Aşiret aynı kandan gelen insan gruplarında oluştuğu için bir takım çevreler bu yapıyı bozarak kendilerine siyasal anlamda zemin kapmak istemektedirler. Son dönemlerde kanaat önderleri ortaya çıkmış olsa da bunların aile yapısında bu durum yoksa bunların Van toplumunda bir karşılıkları yoktur. Bana göre aşiretten ziyade din, iman gibi hususlar toplumsal birlikteliğin oluşmasında önemlidir. Van'da bazı çevrelerin siyasal baskısı ve tehdidi ortadan kaldırılınca her parti Van'da oy alabiliyor. Aşiret liderlerinin siyaseten aday bırakılabilir ama öncelikle eğitilmiş ve toplumsal karşılığı olan insanların seçilmesi gerekmektedir. Aşiret liderinin aday gösterilmemesi durumunda aşiret üyelerinin siyasal tercihlerinde bir değişime olmaz. Partimizde kadın kotasına yer vardır fakat bu kadın adayın da işin ehli olmasının yanında bu şehri tanıyan birisinin olması gerekmektedir. Bunun yanında Van halkının değer verdiği kesimlerin hiçbir siyasi parti tarafından göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Bizim dilimizi, kültürümüzü bilmeyen adayların hangi partiden olursa olsun Van halkına hizmet edebileceğini ve faydalı olacağını düşünmüyorum.” (SP1, 03 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Van'da aşiret kültürü ve siyasal etkilerinin olduğu dile getirilerek aşiretlerin bölgedeki siyasal gücünün olduğuna yönelik beyanda bulunulmuştur. Ayrıca aşiretlerin devlet ile eşgüdüm içinde hareket ettikleri belirtilerek onların devletin resmi politikasının yanında oldukları anlatılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda konuya yaklaşıldığında aşiretlerin devlet nezdinde bir karşılığının olduğunu söyleyebiliriz. Buna en önemli referans olarak da Türkiye'nin 2017 anayasa değişikliğine yönelik yaptığı referandum gösterilmiştir. Aşiret yapısı, gençler arasında çok önemsenen bir durum olmasa da aşiretin toplum nezdinde bir karşılığı olup saygı duyulduğu aktarılmıştır. Genel bir bakış açısı ile konuya yaklaşıldığında aşiret bölgenin sosyolojik bir gerçeği olarak kabul edilmektedir ve reddedilmemektedir. Fakat aşiretin geçmişte kalmış baskı, zorlama vb. feodal denilebilecek yönleri günümüzde eğitim düzeyinin yükselmesi ile geçerliliğini yitirmiştir. Van'da bazı siyasal çevrelerin aşiret yapısını, geleneğini ortadan kaldırmak istediğinden söz edilerek bunların amacının siyasal alanda daha fazla zemin kazanmak olarak değerlendirilmiştir. Ama artık Van'da her siyasal parti tabanına ulaşabilmektedir ve toplumsal baskıların olmadığı da dile getirilmiştir. Aşiret liderleri kariyer ve yetenekleri göz önüne alınarak siyasi partilerden aday bırakılabilir ama bu durum Van halkının oy kullanma davranışına etki etmemektedir. Bu görüşmede siyasal partiler aday seçerken adaylarının yerli veya Van halkından olmasının yanında kadın adaylara da yer verildiğinin altı çizilmiştir. Çünkü Van halkını tanımayan geleneğini, kültürünü ve toplumsal yapısını bilmeyen siyasetçilerin başarılı olmayacağı dile getirilmiştir. Bu durum toplumsal ve siyasal olarak önemlidir çünkü kentte seçilen bir siyasetçi yerel istekler, hassasiyetler, kültürel yapıdan bihaber olursa Van gibi yerlerde karşılık bulamadığı gibi halka etkili hizmet veremeyeceği de belirtilmiştir.

“Biz parti olarak gerek Van'da ve gerekse tüm Türkiye'de hak, hukuk ve adaleti ön plana çıkartmaktayız. Bizim açımızdan aşiretsel yapı veya başka sosyolojik yapılar önemli değildir; önemli olan insandır. Bu bakımdan insana yaraşır bir hizmet sunmak siyasetimizin en önemli ölçütüdür. Aşiretsel yapıyı, aşiret ileri gelenleri gibi aktörleri dışlamıyoruz fakat sırf aşiret lideri veya ağası olduğu için onların partimizde aday gösterilmesi doğru değildir. Bizim açımızdan Van'daki en önemli husus, bireysel özgürlüklere öncelik vermek ve herkese hizmet etmektir. Genel başkanımızın halkçı politikası bizim de Van'da sürdürdüğümüz siyasetin özetidir. Biz toplumun tüm kesimlerine açığız. Dediğim gibi aşiret de bu bölgenin ve Van'ın gerçeğidir. Partimize bu yönlü müracaatlar olursa buna açığız.

Yani aşiret liderleri ve üyeleri partimizin her kademesinde yer alabilirler. Temel kriter, adayların bilinçli ve halkta karşılıklarının olmasıdır. Bize göre aşiretsel bağlar hem siyasal hem de toplumsal olarak yavaş yavaş çözülmektedir.” (SP2, 27 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Görüşme yapılan siyasi parti gerek Van’da ve gerekse tüm Türkiye’de temel politikalarının “hak, hukuk ve adalet” olduğunu dile getirerek herhangi bir kabile, aşiret veya başka bir grubun isteği ile değil tüm topluma hizmet vermeyi temel amaç edindiklerini beyan etmiştir. Aşiret aidiyeti dışlanmamak ile birlikte bunun siyasi hedeflerinin orijiniinde olmadığı ifade edilmiştir. Görüşülen siyasi parti temsilcisi, partilerinin tüm halka açık olduğunu ve partinin kriterleri doğrultusunda aday profilini belirlediklerini ifade etmiştir.

“Aşiret, bu toplumun bir realitesi olmakla birlikte siyaseten aşiretlerin eskisi gibi bir yoğunluğunun olmadığına inanmaktayız. Aşiret liderlerinin toplumsal olarak az da olsa karşılıkları vardır fakat günümüzde bunlar özellikle kadın ve gençlerin oylarını mobilize edecek bir konumda değildir. Çağımızda kişiler iradelerini özgür bir şekilde ortaya atarlar ve bu anlamda gelebilecek her türlü baskıya da mahal vermemektedir. Tabii siyaseten biz her kesimin kapısını çalarız, her kesimden oy isteriz. Bizim amacımız, toplumun her kesimine hitap etmenin yanında demokrasi ve özgürlük mücadelemizi, ülkenin tüm insanlarını yanımıza alarak sürdürmektir. Gerek aşiretlerin bu isim ile gerekse de aşiret liderlerinin siyaset üzerinde çok etkili olduğunu söyleyemeyiz.” (SP3, 29 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Aşiretin varlığı kabul edilmekle birlikte bu olgunun gençlerin nezdinde karşılık bulmadığı dile getirilerek bu yapının siyasal olarak etkili olmadığı anlatılmaya çalışılmıştır. Siyaseten hiçbir baskının olmadan kişilerin özgür düşünceleri bağlamında hareket etmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda görüşme yapılan siyasi parti temsilcisi kapılarının herkese açık olduğunu, temel misyonunun demokrasi ve özgürlükler olduğunu ifade etmiştir. Bu bakış açısı ile insanlar siyasi partilerin vaat ve icraatlarına bakarak tercihte bulacağına inanılmıştır.

“Ben herhangi bir aşiret üyesi değilim fakat aşiret sosyolojisinin olduğu Van’da yaşamaktayım. Herkesin malumu olduğu üzere aşiretlerin aşiretler içi ve aşiretler arasındaki sorunları çözme noktasında olumlu yönleri vardır. Aşiret toplumsal meselelerin hukuksal bir yöne evrilmeden çözülmesinde önem arz eder. Buna rağmen aşiretler arasında veya aşirete bağlı veya aşirete bağlı olmayan kesimlerde çıkan çatışmalara şahitlik etmekteyiz. Bazen gücünün zayıfı ezdiği durumlarla da karşılaşmaktayız. Van’da aşiretlerin federasyon şeklinde bazı olumlu yönleri vardır. Özellikle gücünün zayıfı ezmesini engellemek, uzlaşma ve toplumsal düzen noktasında aşiretlerin faydalı olduğunu düşünüyorum. Aşiret kültürünün bir kanunu olmadığı için aşiretlerin olumlu ve olumsuz yönleri aşiret liderlerine göre de değişmektedir. “Aşiret, tamamen toplumun gündeminden çıkarılmalıdır, bireysel yaşam tamamen ön plana çıkarılmalıdır.” gibi bir düşünce ilimizin gerçekleri ile uyuşmadığı gibi bizler bunu doğru da bulmamaktayız. Aşiret, geleneksel bir durum olduğu için kendilerine göre aldıkları kararlar her zaman için tüm aşiret üyelerini bağlamaz fakat aşiret lideri, aşiretin tarihsel geçmişinin insanların algısındaki yeri hala geçerlidir. Aşiret kültürünün genç insanlarda çok karşılık bulduğunu söylemek mümkün değildir. Toplumsal uzlaşma noktasında aşiretlere bağımlı kalmak da doğru bir tutum değildir. Bazen bazı kimseler arasındaki uzlaşmazlıklarda sözüne kıymet verilen kişilere müracaat edilir fakat bunun her zaman için aşiret lideri, ağası veya kanaat önderi olması gerekmiyor. Günümüzde hukuk sisteminin iş yoğunluğu neticesinde uzlaştırma kurulları bulunmaktadır. Bu anlamda Van ölçeğinde de insanlar arasındaki sorunların çözümünde toplumda saygı duyulan kişilerin kanalı ile söz konusu sorunların çözülmesi önemli olmaktadır. Siyasi partilerin aşiret liderlerini sırf aşiret bağı üzerinden aday bırakması doğru bir kıstas değildir. Bize göre aday profilinin adaletli, dürüst, toplumda karşılığı olan birisinin olması gereklidir. Fakat dediğimiz kıstasları taşıyan kişi aşiret üyesi ve lideri de olsa aday bırakılabilir. Bizim aday noktasında temel sloganımız “*Yanlış aday ile kazanmaktansa, doğru aday ile kaybetmeyi tercih ederiz*” olmuştur. Bizim parti politikası, sadece bireyler veya ağalarla görüşme değil toplumun tüm kesimleriyle onların anlam dünyalarına girecek şekilde çalışmalar yapmaktır. Bazen aile büyükleri ile bazen de bireylerle görüşmeler yapmaktayız. Kırsal alanda, sadece bir aşiret güçlü ise genelde oyları belirli bir partiye yoğunlaşmaktadır. Fakat bazı köylerde farklı aşiretler olunca farklı partiler oy alabilmektedir. Bunun yanında bazı köylerde seçmenlerin tercihlerine yönelik baskılar da mevcuttur. Bu baskı bazen siyasi partiler bazen de farklı gruplar tarafından yapılmaktadır. Aslında güç kimin elindeyse bu güç, siyasal baskı aracı olarak kullanılmaktadır. Bu durum demokrasi ve adaletle bağdaşmadığı gibi toplumsal huzursuzluklara da neden olmaktadır. Kırsal alanda özellikle de nüfusun az olduğu yerlerde özgür iradenin rasyonel tecelli etmediği zamanlar da olmuştur. Aşiretlerin siyasal olarak tümenden etkili olduğunu söyleyemeyiz fakat az da olsa etkisinin olduğunu düşünmekteyim. Hala Van’da bazı aşiret üyelerinin siyasal partilerde aday bırakılması insanların gündelik ihtiyaçlarını gidermek, kamudaki sorunlarını rahat çözmek gibi saiklerle olmaktadır fakat aşiret nüfusunun artması ile birlikte bunun ne kadar etkili olduğunu saptamak güçtür. Sonuç olarak bana göre aşiretsel ilişkinin siyasal ve sosyal olarak olumlu yönlerinin geliştirilmesi gerekmektedir.” (SP4, 30 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Görüşmede aşiret yapısının bazı toplumsal sorunları çözdüğüne inanılmaktadır. Aşiret yapısının Van'da bazı sorunların hukuk sistemine sirayet etmeden çözülmesine olanak vermekle birlikte aşiretin esas misyonunu teşkil eden bu durumun bazen istismar edildiği ifade edilmiştir. Aşiret yapısı içinde güçlünün zayıfı ezdiği dönemler olsa da aşiretlerden oluşan derneklerin bunu engellendiğine şahitlik edilmiştir. Aşiret tamamen göz ardı edilmeyecek bir husustur ama aşiret liderinin pozisyonu da önemlidir. Eğer aşiret lideri demokratik karaktere sahip olursa aşiretler arasındaki sorunlar genelde uzlaşma ile sonuçlanmaktadır. Fakat tüm sorunların aşiretlere mal edilerek çözülmesi de uygun bulunmamıştır. Partilerinin adaylarının aşiret lideri, üyesi vb. aktörlerden çok eğitim düzeyi yüksek, toplumda sevilen ve sayılan kişiliklerden olmasına özen gösterilmiştir. Görüşme yapılan parti temsilcisi, her koşulda doğru adayı seçmenin temel düsturları olduğunu ifade etmiştir. Görüşmecisi Van'ın bazı bölgelerinde siyasal baskı olduğunu söylemiştir. Bu bakımdan bazen oy kullanma davranışının özgür bir şekilde gerçekleşemediği dile getirilmiştir. Bunun sebebi, bazı köylerde aynı aşirete bağlı insanların yoğun yaşaması ve oradaki aşiret lideri ve diğer aktörlerin yönlendirmesi olarak kaydedilmiştir. Bu durum toplumsal huzursuzluklara neden olduğu gibi demokrasinin etkili işlememesine de sebebiyet vermektedir. Aşiretin siyasal olarak çok az bir etkisinin olduğu dile getirilmiş. Her şeye rağmen aşiret olgusunun iyi yönleri ile ön plana çıkartılması ve toplumsal alanda varlık göstermesi olumlu bulunmuştur. Bu olumlu durumun özellikle Van'daki aşiret konfederasyonları ve derneklerinin üzerinden yürütülebileceği söylenmiştir. Bu görüşmedeki iddiaların aksine görüşme yapılan bazı kişilere göre de söz konusu aşiret örgütlenmeleri toplumu geriye götürme, ayrıştırmaya yönelik bir çabadır.

“Aşiretler bu memleketin sosyolojik gerçeğidir; inkâr edilemeyeceği gibi bu aidiyet silinip atılamaz. Mesela Van'da Hakkâri, Siirt, Bitlis, Şırnak başta olmak üzere yüzbinlerce insan Van'a göç etmiş ve bunların hemen hemen hepsi aşiretlere bağlıdır. Buna rağmen partimiz aşiret liderlerini sırf bağlı oldukları kitleden dolayı ön plana çıkartmamaktadır. Aşiretli olsun ya da olmasın bizim partimizin kapısı herkese açıktır ve her kesimin oyuna talibiz. Amacımız bu memlekette oturan herkese aş, iş ve huzurlu bir yaşam sunabilmektir. Van'da siyaset yapan bazı siyasi partiler adaylarını Van dışından getirmektedir ve bu adaylar seçilmelerine rağmen toplumsal karşılık bulamamaktadır. Bunun ciddi bir hata olduğunu düşünüyorum çünkü bu insanlar seçildiklerinde halkın sosyolojisini ve ihtiyaçlarını bilmedikleri için yeterli hizmet de sunamamaktadır. Aşiret dediğimiz insan grubu, kırsal kesimden örgütlenip kente göç etmişlerdir. Bu insanların üyelerinin büyük çoğunluğu işsizdir ve farklı siyasal partilerden gelecek beklemektedir. Fakat bu yanlış bir anlayış olup bize göre insanların yeni projelerle köye dönmeleri ve profesyonel olarak tarım hayvancılık yapmaları gerekmektedir. Van'daki gençlerin en önemli sıkıntısı işsizlik ve zorlu yaşam mücadelesidir. Bu sorunların çözümü, modern projeler ve bunu gerçekleştirecek dirayetli yöneticilerle olacaktır. Aksi takdirde nüfusun artması ile kentteki sorunlar daha da büyüyüp Van'daki sorunlar kangrenleşince tüm toplum zarar görür. Oy kullanma noktasında aşiret liderlerinin toplum üzerinde çok etkili olduğunu düşünmediğimiz gibi parti olarak böyle bir arayışımız da yoktur. Özellikle gençler ve kadınlar atalarının veya ağalarının tercihlerine göre değil kendi ihtiyaç ve dünyevi bakış açılarına göre oy kullanmaktadır. Bizler de bunlara cevap olmak için çalışmaktayız. Tabi her parti gibi bizim de amacımız, toplumun kabulüne mazhar olup iktidara gelmek olduğu için okumuş ve partimizin politikasına göre hareket eden tüm insanlara da kapımız açıktır. Bu anlamda bizim partinin aday bırakmasının beş kıstası vardır. Birincisi, adayların yerli olması, ikincisi adayın toplumsal karşılığının olması, üçüncüsü devlete ve millete bağlı olması, dördüncüsü adalet ve hukuku içselleştirmesi ve son olarak da sicilinin temiz olmasıdır. Bu kıstaslara sahip insanlara aşiretsel kimliğine bakılmadan yer veririz. Bize göre yerel yöneticilerin tüm halka hitap etmesi gerekir. Yerel seçimlerde seçilen kişinin parti kimliğini bir yana bırakıp halka hizmet etmesi esastır.”(SP5, 28 Ocak 2023 tarihli görüşme).

Aşiret toplumsal bir gerçek olmakla birlikte aşiret kimliğinden dolayı insanların siyasal ağırlıkları olabileceğine inanılmamıştır. Bunun yanında partisinin sadece aşiretlere değil toplumun her kesimine açık olduğunu ifade ederek temel amacın halkın tüm kesimlerine hizmet etmek olduğunu dile getirmiştir. Siyasi parti adaylarının yerli ve halkta karşılık bulması önemli görülmüştür. Van'daki en önemli sorun işsizlik olarak görülmektedir. Görüşme yapılan parti temsilcisi, söz konusu işsizliğin çözümünde en önemli hususun köye dönüşü sağlamak için program yapmak ve proje üretmek olduğunu söylemiştir. Sadece köye dönüş ile değil aynı zamanda kentte de yeni istihdam alanlarının yaratılması önem arz etmektedir. Halkın iş ve aş noktasında siyasi partilerden beklentileri yüksektir fakat bunu hiçbir parti geleneksel bakış açısı ile çözemez çünkü hiçbir siyasi parti işsiz insanları devlet dairelerine yerleştirerek görevini yapmış olamaz. İmkânların kısıtlı olduğu Van'da yeni imkânlar yaratacak siyasal liderlere ihtiyaç vardır. İnsanların; oy kullanınca, ağa ve atalarının beklentilerine göre değil tamamen kendi bireysel beklenti ve ihtiyaçlarına göre hareket etmesi gerekmektedir. Siyasi parti temsilcisi, parti politikasının Van'ın istek ve ihtiyaçlarının yanında insani değerleri kapsaması gerektiğini ifade etmiştir.

Çalışmanın Temaları

Çalışmanın saha araştırması ilerletilince elde edilen veriler, gömülü kuram prensipleri bağlamında dört tema üzerinden yazılmıştır. Birinci tema (A), aşiret olumlu bir olgudur. İkinci tema (B), aşiret olumlu bir olgu değildir. Üçüncü tema (C), aşiretin siyasal tercihlere etkisi vardır. Dördüncü tema (D) aşiretin siyasal tercihlerde etkisi yoktur. Bu temalar, görüşmelerde en çok vurgulanan ve araştırmanın üzerinde bina edildiği kavramlardan elde edilmiştir.

A Teması

Görüşülen siyasi parti temsilcileri ve diğer Vanlı insanlar aşiretin geçmişten gelen sosyolojik bir bağ olduğunu bunun uzun vadede de devam edeceğini dile getirmişlerdir. Bu görüşmecilerin temel gerekçesi, aşiretin toplumsal sorunların çözülmesinde ve yerel halk ile devlet arasında ara bulucu olmaları olarak değerlendirilmiştir. Aşiretin olumlu olduğunu söyleyen görüşmeciler bir aşiret mensubu olduğunu belirtmişlerdir.

B Teması

Görüşme yapılan bazı bireyler, aşiretin toplumu ayrıştıran, toplumsal huzursuzluklara neden olan bir olgu olduğunu ifade etmişlerdir. Aşiret olgusunun kent gerçekleri ile uyuşmayan ve kırsal alanda yoğun iken kentte giderek etkisi azalan bir yapı olduğu ifade edilmiştir. Bu temada görüşme yapılan bireyler ve siyasi parti mensuplarının bir kısmı aşiret üyesiydi, bir kısmı da aşiret üyesi değildir.

C Teması

Görüşmecilerin bir kısmına göre aşiret ve liderlerinin peşinden giden insanların siyasal partilerden beklentileri yüksek olmaktadır. Seçim dönemlerinde bazı aşiret liderlerinin siyasal partilerden aday olması veya siyasal partinin aşiret adaylarından beklenti içine girmesinin nedeni aşiretsel bağlardan dolayı daha fazla oy almak olarak kodlanmıştır. Bu beyanlarda bulunan görüşmeciler genelde bir aşiret bağı olan insanlardır.

D Teması

Görüşme yapılan kişilerin büyük bölümü aşiretsel bağların oy kullanma davranışında etkili olmadığını beyan etmişlerdir. Bunların temel gerekçeleri insanların kentleşmesi ve eğitim düzeylerinin artması ile birlikte aşiretsel bağların zayıflanmasının yanında özgür hareket etme isteklerinin artmasıdır. Bu temada sorulara cevap veren görüşmecilerin geneli aşiret üyesi olmadıklarını beyan etmişlerdir.

Temaların Kodlanması ve Analizi

Strauss'un (2003) belirlemesine göre ilk aşamada bir çalışmada elde edilen veriler parçalara ayrılıp bunlar arasında ana fikrin bulunması gerekmektedir. İkinci aşamada, çalışma verilerinin birleştirilmesi suretiyle eksenele kodlama yapılmıştır. Son aşamada ise çalışmanın çekirdek kavramı olan aşiret olgusu bağlamında bir kavram türetilmeye çalışılmıştır.

a) Açık Kodlama

Bu çalışmada Van ilinde aşiretsel yapının orada yaşayan insanların algısındaki yeri ve aşiret yapısının siyasal tercihlerindeki etkisi araştırılmıştır. Yapılan çalışmada yukarıda belirtildiği gibi dört tema ortaya çıkmıştır. Bu temalardan birincisi aşiretin toplumsal uzlaşma ve işbirliği bağlamında olumlu bir olgu olduğuna yöneliktir. Aşiretin olumlu bir olgu olduğu genellikle belirli bir aşiret bağı olan insanların görüşü olmuştur. İkinci temada aşiretin olumsuz bir olgu olduğu ifade edilmiştir. Bunun gerekçesi de aşiret yapısının kırsal alanlardaki bir sosyal yapılanma olduğu ve kentleşme ile bu yapının gereksiz olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanında aşiret yapısının kentsel alanda toplumsal ayrıştırmalara neden olduğu dile getirilmiştir. Çünkü kentlerde, kırsal alandaki gibi sadece aşiret mensuplarının değil; aynı zamanda bu yapıya bağlı olmayan insanların da yaşadığı bilinmektedir. Son iki temada Van'da aşirete mensup insanların sayısı ve birbirlerine bağlılığı daha güçlü olduğu için bunların aşiret bağı olmayan insanlar üzerinde baskı kurduğu ifade edilmiştir. Ayrıca kentleşme ile aşiretsel bağlar bağlamında siyasal tercihte bulunma oranı azaldığı

dile getirilmiştir. Fakat az da olsa Van'daki aşiret konfederasyonları ve derneklerinin siyasal tercihler üzerinde etkisi olduğundan da söz edilmiştir.

b) Eksensel Kodlama

Aşiret üyeliği ve buna bağlılığı olan insanlar aşireti önemsemektedir. Aşiret bağı olmayan insanlar için aşiretsel bağlar bir anlam ifade etmemektedir. Görüşme yapılan siyasal parti temsilcilerinin bir kısmı aşiretin Van ilinin bir gerçeği olduğunu ve bunun siyasal alanda etkili olmasının yanında aşiretsel bağların oy kullanma tercihinde de etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Buna mukabil bazı siyasal parti temsilcilerinin aktardığına göre aşiretsel yapı önemli olmayan bir aidiyet olduğu gibi, bireylerin siyasal davranışlarında da eskisi kadar etkili olmadığını ifade etmişlerdir. Fakat araştırmacının çalışma boyunca yaptığı gözlemler, aldığı alan notları (memo) ve yaptığı görüşmelere göre Van ilindeki hemen her siyasal partinin aşiretlerin etkisinin farkında olduğunu deneyimlemiştir. Bunun yanında Van'da bir aşiret gerçeği olsa da bunun insanların siyasal tercihlerinde genel olarak etkili olmadığı bulgusuna rastlanmıştır. Aşireti olumsuz görüşmecilere göre bu bir sosyolojik aidiyettir ve uzun vadede devam edecektir. Aşireti olumsuz bir yapılanma olarak gören görüşmecilere göre aşiret olgusu bireylerin eğitim düzeyinin artması, kentin değişim ve dönüşümü içinde anlamsızlaşacaktır. Aşiretin varlığının farkında olmakla beraber bunun toplumsal çözümlere neden olduğu da bazı görüşmeciler tarafından vurgulanmıştır. Öte yandan Van ilinde aşiret adı altında açılan dernek ve federasyon gibi bazı kurumların aşiretleri siyasal amaçlarla eskisi gibi "oy deposu" olarak gördükleri gözlemlenmiştir. Oysa aşiretli veya aşirete bağlı olmayan insanlar, günümüzde sosyal ve siyasal tercihlerinde özgür davranmaktadır. Sonuç olarak aşiret, ne toptan kabul edilen ne de toptan reddedilen bir olgudur. Fakat görüşmelerde çıkan temel bulgu, aşiretsel yapının oy kullanma davranışındaki etkisinin çok düşük oranda olmasıdır.

Aşiret bağları kırsal alanlarda toplu hareket etme ve savunma amaçlı olarak değerlendirilmesi anlaşılabilir bir olgu olmasına rağmen kentsel mekânlarda insanların ayrı mahallelerde yaşamak zorunda kalması, sorunlarını hukuk ile çözmeye zorunluluğu çağın gerçekliklerindedir. Öte yandan aşiret bağları, kapalı toplum modeli yarattığı gibi ataerkil güç ilişkileri üzerinden de kendisini var etmektedir. Van'da aşiretsel bağları güçlü kılanların Van'a sonradan çevre il ve ilçelerden gelen insanlar olduğu ifade edilmiştir. Çünkü insanlar, yeni bir mahalleye göç ettiklerinde oradaki sosyal dokuya uyum sağlamak için bazı arayışlara girmektedirler. Kırsal alandan kentsel alanlara toplu göçler ile göç edenlerin bir arada yaşama istekleri kentlerde daha büyük ve köy tarzı yerleşim alanları oluşturduğu için kırsal pratikler buralarda da devam etmektedir. Örnek vermek gerekirse Van merkezde Hacı Bekir, İskele ve Karşıyaka Mahallelerinde aynı aşiret mensuplarının birbirlerine yakın ikamet etmeleri yukarıdaki görüşü doğrulamaktadır. Toplu ikamet etmek aynı zamanda siyasal tercihler üzerinde de etkili olabilmektedir. Tüm bunlar Van'da aşiretsel bağların siyasal tercihlerde az olsa devam ettiğini kavratmaktadır. Dolayısıyla Van'da bazı partilerin adaylarını aşiretsel bağları göz önüne alarak bıraktığını görüşmelerden çıkarabilmekteyiz.

c) Seçici Kodlama ve Ulaşılan Kavram

Bu çalışmada, aşiret yapısının Van'da yaşayan insanlar ile kentte teşkilatı olan siyasal partilerin algısındaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada öne çıkan temel bulgular; aşiretin yok sayılmadığı, aşiretin kentte az da olsa belirli bir siyasal etkisinin olduğu ve siyasal partilerin de aşiretleri yok saymadığıdır. Bunun yanında aşiret bağının insanların algısında yeri olmakla birlikte eskisi gibi çok itibar edilen bir olgu olmadığı, insanların bireysel yaşamı ön plana çıkarttığı ve siyasal tercihlerinin de özgür bir şekilde değiştiği gibi bulgulara rastlanmıştır. Ayrıca aşiretin olumlu ve olumsuz yönlerine yönelik ulaşılan tespitlerde aşiretsel aidiyetin uzlaşma ve toplumsal barış noktasında hala etkisinin olmasına rağmen bazen insanların aşiretsel bağlarından dolayı olumsuz durumlarla da karşılaşabildiği görülmektedir. En önemli bulgulardan birisi de siyasal tercih konusunda aşiret liderleri veya ağalarının aşiretleri üzerindeki etkisinin çok az olduğuna yönelik olmuştur. Çalışmada öne çıkan ve görüşmecilerin da üzerinde yoğunlukla durduğu dört tema ile ilgili açıklamalar aşağıda verilmiştir.

Araştırmanın bulgularına bakıldığında görüşmecilerin aşiret üyeliği, aşiretin kanıksanması, aşiretin siyaset üzerindeki etkisi, siyasal partilerin aşiretlerden beklentileri ve aşiretsel yapının çözülmesine yönelik bakış açılarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Görüşmecilerin aşiret ve siyaset arasındaki ilişki bağlamında aktardıkları bilgilerin birbirine benzer olduğu görülmüştür. Bunun en önemli sebebi, görüşmecilerin aynı kültürden gelmelerinin yanında büyük çoğunluğunun bir aşirete mensup olmasıdır. Öte yandan, aşiret denilen olgunun olumsuz yönlerine rağmen Van'daki insanların hafızasındaki yerini korumakta olduğudur. Bununla birlikte, aşiretsel yapı tümünden reddedilmediği gibi tümünden kabul edilen bir olgu da değildir. Aynı şekilde aşiretsel bağların toplumda bir baskı unsuru olmamasının yanında siyasal tercihlerin aşiret aidiyetine göre şekillenmediği de ortaya çıkmaktadır. Ayrıca araştırma-

da aşiret liderlerinin siyaseti büyük oranda etkilemediği ve bunun yanında kentleşme ile aşiretsel bağların zayıfladığı görülmektedir. Araştırmadaki en ilginç bulgu, aşiret yapısı her ne kadar bazı görüşmecilerce olumlu bir olgu olarak görülse de bazı görüşmeciler da aşiret yapısının toplumu kutuplaştırdığına inanmaktadır. Diğer bir bulgu, aşiret yapısının bireyin siyasi tercihini belirleyen bir unsur olmadığıdır. Özellikle kentleşme ile aşiretsel bağların toplumun zihninde bir imge olarak yer ettiği ve bunun eskisi gibi siyasi tercihlerde aşiret liderlerinin yönlendirmesi ile belirlenmediği bulgusuna rastlanmıştır. Tüm bu bulgular ışığında, aşiretin olumlu ve olumsuz yönleri arasında farklı yoğunluklar olsa da aşiret olgusunun toplumsal olarak bir aidiyet olarak algılanmasının yanında tamamen tamah edilen ve olmazsa olmaz mukabilinde bir şey olmadığı ortaya çıkmıştır. Glaser'in dediği gibi gömülü bir araştırmada elde edilen kategori veya temalardan kilit bir noktayı belirlemek gerekmektedir (Jones ve Alony, 2011). Bu çalışmada elde edilen tüm bulgular, araştırılan konu üzerine çelişik durumların uzlaştırılmasını esas alan eksenel kodlama bağlamında bir kavrama ulaştırılmıştır. İnsanların hayatlarında en çok karşılaştıkları durumlardan birisi yakınlaşma ve uzaklaşma davranışıdır. Gömülü kuram deseninde araştırmacının amacı, çalışmaya katılanların söylem ve eylemlerinde elde ettiği verilerdeki gömülü anlamlardan bir kavram veya kuram geliştirmektir (Goulding, 2002). Bu çalışma da gömülü kuram bağlamında ele alındığında Van ilinde görüşme yapılan hem birey hem de siyasi parti temsilcileri aşiret olgusunu tam anlamıyla kabul etmedikleri gibi bu olguyu tamamen sosyal ve siyasi yaşamlarının dışına da atmamışlardır. Mesela görüşmeciler bir taraftan aşiretsel bağların dışlayıcı olduğundan söz ederken öte taraftan aşiret bağları sayesinde bir takım uzlaşmazlıkların çözümlendiğinden söz etmişlerdir. Tüm bu veriler bağlamında aşirete yakınlaşma ve uzaklaşma davranışı üzerinden "aidiyet diyalektiği" kavramı türetilmiştir. Öncelikle iki kelimeden oluşan bu kavramın tanımlanması gerekmektedir. Aidiyet, bir bireyin veya grubun kendisini bağlı hissettiği, geçmişinden gelen bir "Ben kimim, ben nereden geldim?" veya "Ben kim değilim" soruları etrafında şekillenen bir kavramdır (Loader, 2006). Bu kavram, bireyin kendi kimliğini tanımlamasına ve kendisini tanımasına yardımcı olur. Aidiyet, istenilen bir ilişki ve bunu uzun süre devam ettirme arzusundan gelmektedir (Tellefsen ve Thomas, 2005). Aidiyet kişinin kendisini nasıl gördüğüne, konumlandığına ve anlamlandırıldığına bağlı olarak mekâna, nesneye, insana, siyasete, kültüre bağlı inşa edilen bir kavramdır. Bu bakımdan aidiyet bazen bireyleri aynı çatı altında birleştirirken bazen de bireyi diğerlerinden ayırmaktadır (Sözer, 2019: 419-420). Aidiyet duygusu bireyin evi, memleketine olan bağlılığı gibi düşünülebilir. İnsan doğup büyüdüğü bir yerden ayrılp dünyanın en modern bir yerinde yaşayıp ve her türlü imkânlarla sahip olsa da mutlaka doğduğu topraklara yönelik bir özlem içinde olur. Burada en önemli husus, kişinin memleketine olan bağlılığı veya aidiyet hissidir. Kullanılan diğer bir kavram olan diyalektik ise Karl Popper'in ifadesi ile; bir şeyin sav, karşı sav ve "bireşim" denilen bir yoldan geliştirilmesidir. Popper buna "diyalektik üçleme" demiştir. İlk etapta bir düşünce veya sav ortaya atılır, sonra ona karşı sav geliştirilir. Sav ve karşı sav (tez ve antitez) arasındaki zıtlama bir çözüme vardırıncaya kadar devam ettirilir. Burada sav ve karşı savın doğruları ve yanlışları karşılaştırılarak bir çözüme (sentez) varılır (Palabıyık ve Dağ, 2013:187-188). Hegel de zıtların özdeşliğine inanmaktadır; gerçekten de karşıtların özdeşliği kavramların oluşum süresince, diyalektik süreçte önemli bir rol oynamaktadır. Herakleitosçu fikirlere göre de karşıtların · savaşı ve aynılıklarının, Hegel'in diyalektiğinin ana fikirleri olduğunu öne sürebiliriz (Popper, 1994:42). Engels'e göre diyalektik: "Gerek dış dünyanın ve gerekse insan düşüncesinin genel hareket kanunlarını bildiren bilimdir." (Engels, 1977:240). Bu tarife göre diyalektik, bir kanunlar bilimidir. Bu kanunlar da iki anlamda geçerlidir: Birincisi, alan dışı dünyadır; ötekisi iç dünyamız sayılan düşüncemizdir. Böylece bir yanda düşünce, öbür yanda varlık diye iki karşılıklı olay önümüze çıkıyor. Düşünce ile varlığın ilişkileri felsefenin öteden beri tartışılan temel konularındandır. Diyalektik her iki alanın içinde yürüyen en genel hareket kanunlarını bildirir. Engels'in deyişiyle diyalektik, bir harekettir ve bu devinim devamlı sürmektedir. Her olayın özünü yaratan bu genel hareket kanunları diyalektik bilimi ile kavranır. Diyalektikçe göre toplum ve olaylar durağan değildir (Kıvılcımlı, 2000:27-28). Diyalektik, karşıtlıkları bir noktada buluşturma ve bu buluşmanın neticesinde mantıklı bir sonuca ulaşmadır. Öte yandan diyalektik durağanlığa karşı değişimi ve dönüşümü önceleyen bir kavramdır. Herakleitos'un "Aynı ırmakta iki defa yıkanılmaz" sözünde olduğu gibi olguların algılanma biçimi zamanla değişebilmektedir. Bu değişim, başlangıca dönen dairesel bir devinim olduğu gibi karşıtlıkların birleşimine de dayanmaktadır. Diyalektik yaklaşıma göre karşıtlık ve çelişkiler tüm nesnelere vardır. Bu karşıtlıklar bir taraftan birlik içinde ve dengeli olurken, öte taraftan çatışma halinde olmaktadır. Karşıtlıkların birlik içinde savaşmaları diyalektiğin özünü teşkil eder (Başusta, 2022:137-139). Bu çalışmada Van'daki insanların tarihlerinde ve zihin kodlarında yer alan bir aşiret gerçeği olduğu tespit edilmiştir. Bu gerçek, kırsal alanda yoğun iken kentleşme ile azalarak devam etmiştir. Bu azalmanın temel nedeni de aşiret gibi aidiyetlerin heterojen olan kentsel yaşamda toplum arasında bir takım ayrıştırmalara neden olduğu, aşiret başındaki insanların siyasi amaçlarla toplumu gruplaştıracığına olan inanç olmuştur. Aşiret doğu toplumlarının bir aidiyettir ve bu aidiyet insanların zihninin bir köşesinde devamlılığını sürdürmektedir. Aile yapısında aşiret geleneği olan bir birey en üst öğrenim görmüş ve hatta entelektüel bir karakter kazanmış olsa bile kendisini aşireti ve akrabalarından soyutlayamaz. **Çünkü bu aidiyet onları**, akrabaları olan diğer insanlarla buluşturan bir husustur. Fakat bu aidiyetin kişiyi akrabası veya aşiretinden olmayan diğer insanlardan ayrı

tutmaması gerekmektedir. Aşiretlerin olumlu yönlerine rağmen yapılan görüşmelerde aşiretin toplumsal kargaşalara neden olduğu, insanları gruplaştırdığı, siyasal olarak özgür düşünme ve hareket etmenin önünde engel olduğuna yönelik beyanlar da vardır. Bu anlamda görüşmelerde aşiretsel yapının olumlu yönleri olan birliktelik, uzlaşma vb. hususlar ile aşiretin ayrıştırıcı, kutuplaştırıcı olan olumsuz yönleri karşılaştırılıp bir çözüme ulaşılabilmektedir. Bu çözüm, her olgunun olumlu yönlerinin kabullenmesi, olumsuz yönlerinin törpülenmesi üzerinden gerçekleşebilir. İnsanın bir iç dünyası ve bir de o dünyayı etkileyen dış dünyası vardır. Aşiret üyesinin iç dünyası diyebileceğimiz kırsal alanda kendi içinde kabullenilen, pratiklerine karşı eleştiri veya başkaldırının olmadığı farz edilebilmektedir. Fakat kentsel yaşamın içinde insanlar iç dünyasının yanında bu iç dünyaya müdahalede bulunabilecek çok farklı etkenlerle de (dış dünya) karşılaşabilmektedir. Mesela aşiret kentte kırsal alandaki gibi atomistik değildir, bu yapı siyaset, teknolojik gelişmeler, eğitim vb. faktörlerin etkilerine maruz kalabilmektedir. Dolayısıyla aşiret ve onun liderleri bu gerçeklere göre kendisini revize etmek zorundadır. Mesela kırsal alanda aşiret üyelerinin dünya gerçekleri ile bağlantıları olmayınca kendi dünyalarındaki yanlış uygulamaları doğru kabul etmişlerdir. Fakat özellikle de eğitimin etkisi ile kentlerde birey ve gruplar söz konusu yanlış uygulamaların farkına vararak diğer insanları dışlamadan bir arada yaşamının gerekliliğine inanmaya başlamışlardır. Siyaseten kırsal kesimde aşiret liderinin akrabaları üzerinde yönlendirmeleri varken kentte bu etkinin kalmadığı, yukarıdaki belirlemenin önemli bir dayanağı olarak kabul edilebilmektedir. Bu bakımdan toplumların iç gerçekleri ile dış gerçekleri arasında farklılıklar olabilmektedir. Aşiretin olumlu yönleri ile kabul edilmesi ve olumsuz yönlerinin dışlanması başka bir ifade ile diyalektik olarak aidiyetin belirli kısımlarının kabul edilmesi, istenmeyen yönlerinin yok sayılması neticesinde bir birleşim (sentez) ortaya çıkmaktadır. Hem siyasi partiler hem de diğer insanlarla yapılan görüşmelerde bu birleşim kendini açığa vurmuştur. Çalışmada sorulan sorular esnek olmuş, görüşmeci tamamen karşılaştığı durumları ve aşiretin algısındaki yerini ifade ederek Glaser ve Strauss'un **gömülü** kuram karşılaştırmasında görüldüğü gibi konunun anlaşılmasında aktif rol oynamıştır. Görüşmecilerin aşiret konusunda hem tarihsel hem de güncel örnekler vererek konuyu anlatmaya çalışması neticesinde araştırmanın nesnesi olan aşiret olgusunun bir aidiyet olmakla beraber bunun çelişkilerinin de olduğunu görebilmekteyiz. Fakat tüm buna rağmen söz konusu aidiyetin feodal yönlerinden ayrıştırılarak toplumsal fayda yönünün ön plana çıkartılması amaçlanmıştır. Görüşmecilerin aşiretin siyaset üzerinde etkili olmadığı temel vurgusu ve aşiret üyelerinin siyasal tercihlerde özgür davrandığına yönelik irade beyanlarının yanında aşiretlerin toplumsal sorunların çözümünde hala etkili olmaları gömülü kuramının çelişkilerin uzlaştırması bağlamında önem taşımaktadır. Buna rağmen diyalektiksel olarak aşiretin tabu olarak görülen bazı kurallarının sabit olmadığını ve yapı sökülmesine uğradığını görebilmekteyiz. Diyalektik aidiyet kavramı, aşiret olgusunun tüm olumsuz taraflarına rağmen tümünden reddedilmediğini düşündürmektedir. Bu yapı içinde bulunduğu çelişkilere rağmen olumlu yönleri üzerinden sürüp gidecektir. Çalışmada bazı görüşmeciler aşireti, ulusal varlıkları, kültürlerinin tamamlayıcısı olarak görmüşken; diğer görüşmeciler bunu güç ve baskı aracı olarak görmüşlerdir. Birinci kesim görüşmeciler, aşiretin bir aidiyet olduğunu kabul ederken; ikinci grup görüşmeciler aşiret denilen olgunun toplumsal yaşamın dışına çıkartılması gerektiğini savunmaktadır. Bu her iki grupta olmayıp "Aşiret üyesi değilim ama aşiretin olumlu yönleri vardır" beyanında bulunan görüşmeciler için de söz konusu olgunun iyi yönleri ile yaşatılması gerektiğini düşünmektedir. Tüm bu açıklamaların ışığında aşiret denilen olgu, Van ölçeğinde olumlu ve olumsuz yönleri ile diyalektik bir aidiyet olarak kabul edilmiştir.

Sonuç

Bu çalışma için Van ilinde yapılan on beş adet görüşmenin sonucunda aşiret olgusunun olumlu ve olumsuz yönlerine yönelik bulgulara rastlanmıştır. Çalışmanın amacı, sosyo-politik bir araştırma yapıp sonuçlarını ortaya koymak olduğu için aşiret olgusu sosyal ve siyasal yönleri ile alınıp analiz edilmiştir. Çalışma verilerini barındıran görüşme notları görüşmecinin dilinden yazıya aktarılmıştır. Bu görüşmeler gömülü kuramın prensipleri bağlamında ve kendi doğallığında araştırmacı tarafından yorumlanmış ve değerlendirilmiştir. Glaserin (1992) vurguladığı gibi gömülü kuram çalışan bir araştırmacının teorik duyarlılığı olmalıdır. Yani çalıştığı konuya hâkim olması ve bunun analiz edebilme yeterliliğine sahip olması gerekmektedir. Bu araştırmanın yazarı da aşiretsel kültürün olduğu bir mahalde yetiştiği ve daha önceki çalışmalarda aşiret çalıştığı için konuyu derinlemesine analiz etme şansı elde edebilmiştir. Bu anlamda araştırmacı, çalışmadaki verilerin elde edilmesi ve yorumlanması noktasında akademik kaideler doğrultusunda avantajlı olmuştur. Çalışma boyunca yapılan görüşmeler neticesinde dört tema ortaya çıkmıştır. Bu temalar görüşme notlarının (memo) ışığında kodlanıp açıklanmıştır. Açık kodlama ile verilerde ortaya çıkan temel fikirler tartışılmış, eksenel kodlamada konuya bakış açılarının olumlu ve olumsuz yönleri gerekçeleri ile karşılaştırılmıştır. Seçici kodlama ile de araştırma boyunca elde edilen veriler ve ulaşılan bulgular bağlamında ulaşılan sonuç yazılmıştır. Her araştırmanın bir amacı olduğu gibi bu çalışmada da ulaşılan nihai sonuç bir kavramın veya kuramın ortaya konulmasıdır. Popper'in dediği gibi bilim ile uğraşanlar bir teori veya kuram ortaya atarlar, bilim bunu geçici benimsese bile bu eleştirilmeye, denenmeye hatta çürütülmeye açık olmalıdır. Bir kavram veya kuram her şeyi açıklama

iddiasında olmamalıdır. Yani “*ben yanlış olabilirim ve sen haklı olabilirsin ve ortak çaba sonucunda belki doğruya biraz daha yaklaşıyoruz*” diyebilen tutum, bilimsel tutuma yakındır. Bu tutum, herkesin hata yapabileceğini ve hatasını ya kendi çabası ya başkalarının eleştirisi sayesinde ya da başkalarının yardımıyla bulabileceği fikri ile yakından ilgilidir (Popper, 1994: 208). Bu çalışma boyunca toplanan veriler ve elde edilen bulgular doğrultusunda bir kavrama ulaşılma çabası verilmiş ve nihayetinde çalışma “*aidiyet diyalektiği*” kavramı ile sonuçlandırılmıştır.

Kaynakça

- Abdulla, Nejat. İmparatorluk Sınır ve Aşiret: Kürdistan ve 1843-1932 Türk-Fars Sınır Çatışması. Çev. M. Aslan, Avesta Yayınları, 2009.
- Aladağ, Celal. *Milli Mesele ve Kürdistan'da Feodal Aşiret*. Almanya: Komkar Matbaası, 1981.
- Arık, Ferhat ve Arık, Işıl Avşar. Grounded Teori Metodolojisi ve Türkiye’de Grounded Teori Çalışmaları. *Akademik Bakış Dergisi*, 58, (2016), 285-309.
- Başusta, Veysel. Diyalektik Materyalizm. Ed. Veysel Erat, Yakup Özkaya, Eemre Savut ve Yahya Demirkanoglu. *Siyaset Bilimi Ansiklopedisi*, (136-142), Nobel Yayınları. 2022.
- Beşikçi, İsmail. *Doğu Anadolu Düzeni: Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller*. Ankara: e.Yayınları, 1969.
- Birks, Melanie, & Mills, Jane. *Grounded theory: a practical guide* (2. Baskı). London: SAGE, 2015.
- Bitsch, vera. Qualitative research: A grounded theory example ve evaluation criteria, *Journal of Agribusiness*, 23(1), (2005), 75-91.
- Bruinessen, Martin Van. *Ağa Şeyh Devlet* (8.Baskı). Çev. B. Yalkut, Ed. Ömer Laçiner, İletişim Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Bulduklu, Yasin. Eleştirel Çalışmalarda Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Gömülü Kuram, *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi*, 1(1), (2019), 1-14.
- Can, Niyazi ve Himmetoğlu, Beyza. “Eğitim Yönetimi Araştırmalarında Gömülü Kuram Deseninin Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme”. *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 7/3 (2021), 1- 20.
- Charmaz, Kathy. Reconstructing grounded theory. Ed. L. Bickman, P. Alasuutari, & J. Brannen, The Sage handbook of social research methods (pp. 461–478). London: Sage, 2008.
- Charmaz, Kathy, Thornberg, R. ve Keane, E. Evolving Grounded Theory and Social Justice Inquiry. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Fifth Edition, N. K. Denzin and Y. Z. Lincoln (Eds.), SAGE Publications, 2018.
- Charmaz, K. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London, UK: Sage Publications.
- Chun Tie, Ylona & Birks, Melania & Francis, Karen. Grounded theory research: A design framework for novice researchers. *SAGE Open Medicine*, 7, (2019), 1-8. <https://doi.org/10.1177/2050312118822>
- Cresswell, John W. *Qualitative inquiry & research design*, Thousand Oaks (Second Edition). CA: Sage Publications, 2007.
- Creswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (5th Edition). Boston: Pearson, 2015.
- Çaha, Ömer. *Türkiye’de Seçmen Davranışı ve Siyasi Partiler*. Ankara: Orion Kitabevi, 2008.
- Engels, Friedrich, *Anti dühring*, K. Somer (Çev.). Ankara: Sol Yayınları, 1977.
- Glaser, Barney.G. & Strauss, Anselm. *The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1967.
- Glaser, Barney G. *Basics of grounded theory analysis: Emergence vs forcing*. Mill Valley, CA: Sociology Press, 1992.
- Goulding, Christina. *Grounded Theory: A Practical Guide For Management*. Business And Market Researchers, London: Sage Publications, 2002.
- Gökçalp, Ziya. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. Kaynak Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Jongerden, Joost. *Türkiye’de İskan Sorunu ve Kürtler*, Çev. M. Topal, Vate Yayınları, 2007.
- Karadeniz, Sıtkı. Aşiret Sisteminde Dönüşüm -Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller: Batman Örneği. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Malatya, 2012.
- Kıvılcımlı, Hikmet. *Diyalektik Materyalizm: Nedir? Nasıl Kullanılır? Ne Değildir?.* Derleniş Yayınları, 2000.
- Korkmaz, Engin. *Hakkari’de Aşiret ve Siyaset İlişkisi (1880-2011)*. Van: Sitav Yayınları, 2018.
- Locke, Karen. Grounded theory in management research. London: SAGE Publications, 2001.
- Jones, Michael & Alony, Irit. “Guiding The Use Of Grounded Theory İn Doctoral Studies An Example From The Australian Film Industry”. *International Journal of Doctoral Studies*, 6 (N/A), 95-114, 2011.
- Loader, Ian. *Policing, Recognition, and Belonging*. Annals Of The American Academy Of Political And Social Science 605, (2006), 202-221, 2006.
- Minorsky, Viladimir ve Bios, Thomas. *Kürt Milliyetçiliği*. Ed. Karahan, H. Akkuş, Çev. N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, 2008.
- Nikitine, Basil. (2010). *Kürtler*. Ed. E. Karahan, H. Akkuş. Çev. N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, 2. Basım, 2010.
- Palabıyık Adem. ve Dağ, Umut. Karl Popper Söyleminde “Diyalektik Nedir” Sorunsalı Üzerine Bir Deneme. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 2(2), 4 (2013/2) ISSN: 2147-3668.

- Popper, Karl, *Açık toplum ve düşmanları*. Çev. M. Tunçay ve H. Rızatepe, . cilt 2, Remzi Kitapevi, 1994.
- Seyitoğlu, Faruk. Akademik Bir Disiplin Olarak Gastronominin Konumu: Temellendirilmiş Bir Kuram Çalışması. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Antalya, 2018.
- Sözer, Akif. Göç, toplumsal uyum ve aidiyet. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(28), 418-431, (2019), . <https://doi.org/10.35675/befdergi.643948>
- Strauss, Anselm and Corbin, Juliet. *Basic of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. Newbury Park: Sage Publications, 1990.
- Şahin, Hatice. Gömülü Teoride Dijital Teknolojinin Kullanımı. *Medya ve Kültür Çalışmalar ve Medya Dergisi*, 2(2), (2022), 130-151.
- Özden, Muhammet. Gömülü Kuram. Ed. A. Saban ve A. Ersoy, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, (251-283). Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Tanyaş, Bahar. Nitel Araştırma Yöntemlerine Giriş: Genel İlkeler ve Psikolojideki Uygulamaları. *Eleştirel Psikoloji Derneği*, sayı:5, 2014.
- Teke, Bedirhan. Gömülü Teori Yaklaşım Türlerinin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi. *Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(2), (2023), 190-203.
- Tellefsen, Thomas. & Thomas, Gloria Penn. The Antecedents and Consequences of Organizational and Personal Commitment İn Business Service Relationships, *Industrial Marketing Management*, 34, (2005), 23-37.
- Torî (M. Kemal Işık. *Aşiretten Millet Olma Yapılanmasında Kürtler*. Doz Yayınları, 2005.
- Türkdoğan, Orhan. (1998). *Güneydoğu Kimliği: Aşiret, Kültür, İnsan*. Alfa Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Willig, Carla. *Introducing Qualitative Research in Psychology: Advetura Theory and Method*. Open University Press, 2nd Edition, 2008.

Extended Abstract

The aim of this research is to reveal the place of tribal structure in human perception and its effect on political preferences in Van province. The question of the research is “What is the approach to the tribal structure in Van today and what is its effect on voting preferences?” The research is a qualitative study based on semi-structured interviews. In this study, 10 interview questions were asked about the tribal structure to 10 randomly selected tradesmen, academics, civil servants and 10 people who do not have any profession, who are over 20 years old and living in Van, and according to the answers, the tribal structure is effective and affects the political choices in the province of Van. Elements have been tried to be identified. The questions created by the exploratory method were also asked to the political party representatives in Van, and the views and expectations of the political party members and administrators on the tribal structure were tried to be determined in the interviews. The data of the study were analyzed in the context of the principles of grounded theory. The main findings that stand out in the study are that the tribe is not ignored in the province of Van, the tribe has a certain political influence in the city, albeit a little, and political parties do not ignore the tribes. Despite this, findings have been found that tribe is not a very respected phenomenon in Van, people emphasize individual life and their political preferences change freely. In addition, the findings regarding the positive and negative aspects of the tribe can sometimes be met with negative situations due to people’s tribal ties, although tribal belonging still has an impact on reconciliation and social peace. One of the most important findings is that tribal leaders or lords had little influence on their tribes regarding political choice. As a result of the study in the context of the principles of grounded theory, the concept of “belonging dialectics” was derived. The dialectic of belonging has emerged as a concept that states that an issue is neither completely rejected nor completely embraced. In this context, it was determined in the study that there is a tribal reality in the history and mental codes of the people in Van. While this fact was concentrated in rural areas, it continued to decrease with urbanization. The main reason for this decrease is the belief that affiliations such as tribes cause some separation among the society in heterogeneous urban life, and that the people at the head of the tribe will group the society for political purposes. Tribe is a belonging of eastern societies, and this belonging continues in a corner of people’s minds. An individual with a tribal tradition in his family structure cannot isolate himself from his tribe and relatives, even if he has received the highest education and even acquired an intellectual character. Because this belonging is something that brings them together with other people who are their relatives. However, this belonging should not separate the person from other people who are not his relatives or tribe. Despite the positive aspects of tribes, there are also statements in the interviews that the tribe causes social turmoil, groups people, and hinders free thinking and acting politically. In this sense, the positive aspects of the tribal structure such as unity, consensus, etc. were discussed in the meetings. A solution can be reached by comparing the issues with the divisive and polarizing negative aspects of the tribe. This solution can be achieved by accepting the positive aspects of each phenomenon and reducing the negative aspects. As seen in Kızılcımlı’s (2000) dialectical definition, a person has an inner world and an outer world that affects that world. In the rural area, which we can call the inner world of the tribe member, it can be assumed that there is no criticism or rebellion against the practices that are accepted within themselves. However, in urban life, people may encounter many different factors (the outside world) that may interfere with this inner world, as well as their inner world. For example, the tribe is not atomistic in the city as in the rural area; this structure is shaped by politics, technological developments, education, etc. may be exposed to the effects of factors. Therefore, the tribe and its leaders have to revise themselves according to these facts. For example, since tribal members in rural areas had no connection with the realities of the world, they accepted the wrong practices in their own world as correct. However, especially with the influence of education, individuals and groups in cities have become aware of these wrong practices and have begun to believe in the necessity of living together without excluding other people. Politically, while the tribal leader has direction over his relatives in rural areas, this influence does not exist in the city, which can be considered as an important basis for the above determination. In this respect, there may be differences between the internal realities of societies and external realities. A combination (synthesis) emerges as a result of accepting the tribe with its positive aspects and excluding its negative aspects, in other words, dialectically accepting certain parts of belonging and ignoring its undesirable aspects. This combination revealed itself in discussions with both political parties and other people.

AHMET AFŞİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Faruk KAZAN

Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı,
fkazan21@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4128-4535>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13 Temmuz 2023, **Accepted / Kabul Tarihi:** 20 Şubat 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1326769

Ahmet Afşin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Öz

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da, modern eğitim kurumlarıyla birlikte, Osmanlı eğitim kurumlarının bir devamı niteliğinde medreseler de faaliyet göstermektedir. Bu medreseler, yöre insanlarının dini bilgilerini öğrenme ihtiyacına cevap vermektedir. Medreselerde verilen eğitimin önemli bir bölümü Arapça üzerinedir. Disiplinli bir şekilde Arapça öğrenen medrese talebeleri hem telif hem de çeviri eserler ortaya koyabilmektedir. Arapçadan yapılan çevirilerle, medresedeki dini eğitimin ürünleri, medreseye destek olan yöre halkına da ulaştırılmakta ve böylece onlara karşı vefa borcu ödenmektedir. Klasik medrese eğitimi almış olan Molla Ahmet Afşin hem telif hem de çeviri eserleriyle bu amacı gütmüş ve amacını gerçekleştirebilmiştir. Hayatı ve ilmî kişiliği araştırmaya değer olan Afşin, bu çalışmayla ilim dünyasına tanıtılmak istenmiştir. Beş çeviri, bir telif ve dağınık haldeki şiirleri bulunan Afşin hem şiirde hem de nesirde klasik Arap edebiyatının etkisinde kaldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Medrese Eğitimi, Arapçadan Kürtçeye Tercüme, Ahmet Afşin, Arapça Eğitimi.

Ahmet Afşin's Life and His Scholarly Personality

Abstract

In Eastern and Southeastern Anatolia, along with modern education institutions, madrasas that are a continuation of Ottoman education institutions also operate. These madrasas meet the need of the local people to learn religious knowledge. A significant part of the education given in madrasas is based on Arabic. The madrasa students who learn Arabic in a disciplined way produce both original and translated works. With the translations from Arabic, the products of religious education in madrasas are also delivered to the local people who support the madrasa and thus their debt of gratitude is paid. Molla Ahmet Afşin, who received classical madrasa education, achieved this goal with his original and translated works. Afşin, who has five translations, one original work and scattered poems, has been influenced by the classical Arabic literature in both poetry and prose.

Keywords: Madrasa Education, Translation from Arabic to Kurdish, Ahmet Afşin, Arabic Education.

1. GİRİŞ

Arap edebiyatı zengin ve köklü bir edebiyat geleneğine sahiptir. Komşu diller Kürtçe, Farsça ve Türkçe ile sürekli etkileşim halinde olmuştur. Arap edebiyatında, hem şiir hem de nesir alanında önemli eserler ortaya konmuştur. Bu eserler diğer dillerdeki yazar ve şairleri de etkilediğinden Arapça dışındaki müellifler, Arapça eserleri kendi dillerine tercüme etmeye çalışmışlardır. Arap edebiyatının tesirinde kalan komşu dillerin müelliflerinden bazıları medreselerde klasik eğitimini Kürtçe almış zatlardır. Bunlardan biri olan Ahmet Afşin, hem şiir hem de nesir alanında eserler vermiş, Arapça ve Kürtçe dillerine hakim olmuş, aynı zamanda Arapçanın neredeyse kaçınılmaz olduğu imamlık görevini de yapmıştır. Bu çalışmada, Afşin'in hayatını, tahsilini, yaptığı görevleri, edebi yönünü ve eserlerini tanıtmaya amaçlanmaktadır. Böylece, hem Arap edebiyatına hem Kürt edebiyatına katkı sağlamış bu değerli şahsiyet, daha yakından tanınmış olunacaktır. Çalışmanın ilk bölümünde Afşin'in hayatı ve ailesi, ikinci bölümünde tahsili ve yaptığı görevler, üçüncü bölümünde ise edebi yönü ve eserleri incelenecektir. Son bölümde ise çalışmanın neticesi sunulacaktır.

2. HAYATI

Henüz hayatta olan Molla Ahmet Afşin ile ilgili bilgiler kendisiyle yapılan röportaja ve yazdığı eserlerin özsözünde kaydedtiği bilgilere dayanmaktadır.

2.1. Doğum Tarihi ve Yeri

Ahmet Afşin, Abdullah ve Gülê'den olma ikisi kız, ikisi müteveffa altı erkek, toplam sekiz kardeşten oluşan kalabalık bir ailenin bireyi olarak 1949 yılında Diyarbakır'ın Kulp ilçesine bağlı Gavgas (Akdoruk) köyünün Mêrga'emê mezrasında dünyaya gelmiştir. Evli, beş kız ve bir erkek çocuk babasıdır.¹

2.2. Tahsili ve Hocaları

İlk eğitimini doğduğu köyün imamı yanında okuyan Molla Ahmet Afşin, daha sonra Muş Bulanık ilçesine bağlı Bostankent'e, sonrasında Malazgirt'e bağlı Dolabaş köyünde Molla Abdulkaki yanına gidip gelerek düzensiz bir şekilde okumaya başlamıştır. Sonra Ca'dê (Uğrak) köyünde Molla Şemseddin'in yanında okuduktan sonra Silvan'da Kurrêşa köyünde tedrisat işini yerine getiren Molla Said Taxîkî (Yıkılmaz) ve Batman'ın bir köyü olan Zilan ile ünlenen ve 'ilmî nisbesiyle bilinen Molla Ali'nin yanında Silvan'ın bir köyü Çırrîkê (Tokluca) köyünde düzenli bir şekilde okumasını sürdürmüştür. Daha sonra Sergewra (Akbaş) köyünde Seyda Molla Yasin Yüsrî (Toprak)'in yanında klasik eğitimini tamamlamış ve mütevazî kişiliği nedeniyle hocasının teklifine rağmen yazılı bir icazet ve merasim olmaksızın şifahi bir biçimde ilmî icazetini almıştır.²

2.2.1. Seyda Molla Yasin Toprak/Yüsrî (ö. 1994)

Seyda, bölgede "Âlimlerin Reisi", lakabı ile tanınan, kendisi ise "Yüsrî" mahlasını kullanan bir alimdir. 1906 yılında Kulp'un Xerzika köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Molla Derviş, annesi Şemsihan Hanım'dır. Yirmi bir yıl boyunca medresede eğitim görmüştür, çok sayıda fetva yazan seyda, çeşitli İslamî ilimler alanlarında altı kitap ve binden fazla şiir kaleme almıştır. 08 Ocak 1994 tarihinde Diyarbakır'da hayatını kaybeden Seyda, Arapça, Kürtçe ve Farsça şiir yazabilecek kadar bilgili olmuştur. Üç kez evlenen Seyda'nın ilk eşi İbrahim kızı Zeynep Hanım'dır ve bu evlilikten Alladdin, Selameddin³ ve Hadi adlarında üç oğlu olmuştur. İkinci eşi, Şeyh Muhammed Selim-i Hezanî'nin torunu Reyhanete Hanım'dır. Reyhanete Hanım iki yıl sonra vefat etmiş ve bu evlilikten Seyda'nın çocuğu olmamıştır. Bu iki eşinin ardından üçüncü eşi, Molla Yusuf'un kızı Yasemin Hanım olmuştur. Bu evlilikten 16 çocuğu olmuş ancak dördü küçük yaşta ölmüştür.⁴

Seyda daha 6 aylıkken babasını kaybetmiştir. Babası ölmeden önce annesine onu okutmasını vasiyet etmiştir. Bu yüzden annesi dayılarının yanından ayrılıp bir köye yerleşmiş ve onu köyün imamı Molla Salih'e emanet etmiş-

1 Afşin, Ahmet ile Yapılan Kişisel Görüşme 5 Mart 2023.

2 Afşin.

3 Bu zat da babası gibi edip bir kişiliğe sahiptir. Kürtçe mevlit ve divan telif etmiştir. Bu iki eseri de henüz basılmamıştır. Afşin'nin değerlendirmesine göre çok iyi bir şairdir. Hatta bir şiirinde kendini de şairlik noktasında ona benzetmiştir.

4 Z. Fuat Toprak ve bşk., "Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsrî) Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy 1 (2009): 121-132.

tir. Kendisi de ev işlerinde imamın ailesine destek olmuştur. Seyda, Kur'an-ı Kerîm'i, Ehmedê Xanî'nin "Eqîdeya Îmanê" adlı manzum akaid eserini ve Melayê Bateyî'nin Kürtçe Mevlid'ini bu imamdan öğrenmiştir. Sonra Silvan'a gidip dönemin ünlü âlimleri olan Molla Yahya Ferhandî ve Molla İbrahim Bellî'den ders almıştır. En çok yanında okuduğu kişi, Seyda Molla Yahya Ferhandî'dir ve icazetnamesini de 1933 yılında bu hocasından almıştır. Seyda çok verimli bir kişilik sahibidir, altısı Arapça, ikisi Kürtçe ve ikisi de Kürtçe-Arapça karışık olmak üzere toplam on kitabı vardır.⁵

2.2.2. Molla Ali Zîlan (ö. 1995)

Asıl soyadı Yaz olan Molla Ali Zîlan, Badikan Bölgesi kökenli bir medrese alimidir. 1925 yılında dünyaya gelmiştir. Medrese eğitimine Suriye'de Şeyh Ahmed Haznevî'nin (ö. 1950) nezaretinde devam etmiş ve ondan sekiz yıl boyunca ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Türkiye'ye dönerek Molla Yasin Toprak'ın talebesi olmuş ve onun elinden icazet almıştır. İcazetini aldıktan sonra Diyarbakır'ın Kurdikan, Derviş Hasena, Hayderî, Silvan'ın Fişat (Çaldere) ve Çırık (Tokluca) köylerinde imamlık ve müderrislik vazifelerini 19 yıl boyunca sürdürmüştür. Zilan köyünde uzun süre görev yaptığı için oraya nispet edilerek ünlenmiştir.⁶

1993 yılında Diyarbakır'a yerleşen Molla Ali Zîlan, Bediuzzaman Said Nursî'nin (ö.1960) yazdığı Risale-i Nur'un bölgede yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Risale-i Nur okumayı teşvik etmiş, hatta kendi oğluna icazet verirken bu eserleri okumasını şart koymuştur. Görev yaptığı köylerde ilim tedrisatına da devam etmiş ve yaklaşık 500 talebe yetiştirmiştir. Talebeleri arasında Molla Muhammed Şerif Heldawî ve kendi oğlu Molla Said Yaz da bulunmaktadır.⁷

1995 yılında Diyarbakır'da vefat eden Molla Ali Zîlan'ın eserleri şunlardır: el-Mecemu'l-Latîf fi 'İlmî Kelâmi'l-Munîf: Akaid ilmine dair yazdığı bir eserdir. el-Hâşiyet 'ale'l-Metn: Yukarıda adı geçen eserine yazdığı bir haşiyedir. et-Tasrîfu'l-Kurdî: Sarf ilmine dair Kürtçe olarak kaleme aldığı bir eserdir. Mecmû'atu'l-Fetava: Halktan gelen sorulara ve bazı meselelere dair verdiği fetvaların derlemesidir. Yaklaşık 200 sayfadır. Şiir Divanı: Yaklaşık 150 sayfalık şiir koleksiyonudur.⁸

2.2.3. Seyda Molla Muhammed Said Taxikî/Amedî

1926 yılında Silvan'ın Banuk bölgesinde doğmuş, babasını küçük yaşta kaybetmiş ve annesi tarafından yetiştirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'i, Kürtçe Mevlid'i, Nûbehara Biçûkan'ı ve Gâyet-ül ihtisâr'ı köyünde ve çevresindeki alimlerden okumuştur. Seyda Molla Yasin'in talebesi olarak onunla birlikte çeşitli yerlere gitmiş, sıra kitaplarını ve haşiyelerini okumuştur. Suriye'ye giderek Molla Abdulhalim'den Belagat ilmine dair eserler okumuştur. 1957 yılında Seyda Molla Yasin'den icazet almıştır. İcazetinden sonra Bismil ve Silvan'a bağlı köylerde fahri ve resmi imamlık ve müderrislik görevini yapmıştır. Çok sayıda talebe yetiştirmiş, Şeyh Muhammed Maşûk'tan halifelik almıştır. Emekli olduktan sonra Diyarbakır'a yerleşmiş, evinde ilim tedrisatına devam etmiş ve çeşitli konularda özellikle de vehhabilik ve Şia akımlarına karşı risale ve kitaplar yazmıştır. Evli ve dokuz çocuk babasıdır.⁹

Yaptığı görevler

Ahmet Afşin, Sergewra (Akbaş) köyünde eğitimini tamamladıktan sonra 1971-1973 yılları arasında vatani görevini ifa etmek için askerliğe gitmiştir. Askerliğini yaptıktan sonra memleketine dönen Afşin, bir sene fahri imamlık yaptıktan sonra 1973 yılında Ergani ilçesi Hançerli köyüne kadrolu imam olarak atanmıştır. On altı yıl burada görev yaptıktan sonra yine Ergani ilçesinin bir köyü olan Keklik köyüne tayini çıkmış ve orada da on iki sene görev yapmıştır. 2011 yılında resmi görevinden emekliye ayrılan Afşin, daha sonra Bağlar ilçesi Çanakçı köyünde yaklaşık dört yıl fahri imamlık yapmıştır. Şu anda Diyarbakır Kayapınar ilçesinde ikamet etmektedir.¹⁰

2.3. Edebi Yönü

Afşin'e göre şiirin temeli yalan üzerine kuruludur. Çünkü şiir, hiciv, medih, fahr veya nefrette abartıya kaçmaktadır. Şair, sinirlendiğinde galiz sözler sarf edebilmekte, sakinleştikten sonra ise tam aksini söyleyebilmektedir. Bøy-

5 Toprak ve bşk., "Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsri) Hayatı ve İlmî Kişiliği", 121-132.

6 Kadri Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri* (İstanbul: Avesta, 2018), 3/309.

7 Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, 3/309.

8 Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, 3/309.

9 Yıkılmaz, Abdulvahit . "Molla Muhammed Said el-Amedî (Yıkılmaz) Hayatı,İlmî ve Tasavvufî Yönü". *Şarkiyat / 4* (Kasım 2010): 137-155 .

10 Afşin.

lece şair, yergisini övgü, medih ve sevgiye dönüştürebilmektedir veya tam tersini yapabilmektedir. Zaten şairlerin karakteristik özelliği budur. Peygamberimize peygamberlik gelmeden önce ta günümüze kadar durum hiç değişmemiştir. Hatta bundan olsa gerektir ki bilge insanlar şiir için “şiirin en tatlısı en fazla yalan içerenidir”, şeklinde bir yakıştırmada bulunmuşlardır. Bu nedenle vezinli ve kafiyeli sözler, insan ruhunda normal nesir sözlerden daha fazla etkili olmuştur.¹¹

Arapça ve Kürtçenin Zazaca ile Kurmancî lehçesini iyi derecede bilen Afşin, eserlerinin çoğunu Arapçadan Kürtçeye nesir şeklinde yapmıştır. Bu çevirilerde Kurmancî lehçesini kullanmıştır. Kurmancî lehçesini sadece nesirde değil aynı zamanda şiirde de kullanmayı tercih etmiştir. Sebebini de Arapçanın nesir için uygun bir dil olduğunu Kurmancî'nin ise şiir için daha uygun olduğunu; Zazacanın ise ne nesir yazıları için; ne de nazım yazısı için çok fazla uygun olmadığını beyan etmiştir.¹² Ne var ki kanıtlamaya ihtiyaç duyan bu ifadeye kendisi de sadık kalamamıştır. Nitekim yazdığı kasidelerin son dizelerinde Zazacaya kaydığı ve Zazaca serdettiği beyitlerin Kurmancî beyitleriyle gayet uyumlu ve ahenkli olduğu görülmektedir. Örneğin şu ifadeler onun Kurmancî olarak yazdığı kasidenin sonlarına doğru Zazacaya geçişte sarf ettiği sözlerdir:

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| سِر و عَشَقِ مِنْ غَرِيْبِنُ | گَس ژ مَن نَا كِتْ يَقِيْن |
| عَاشِقِي دَلْدَارِ بَارَانُ | بُو مَن دِيْنِ پِشْتُ و مُعِيْن |
| أَوْ دَمَا بَيْتِمُ دَخُونُ | بُو مَن دِيْبِيْزُنْ أَقْرِيْن |
| أَوْ سَبْبِرَا حَامِيَا مَه زِي | دُرِي دُرُ سَبِيْل |
| حَدُّ و خَالِدُرَا أَكْرُ نَبِيِي | چَه نِي بُنُو عَشَقِ مَن 13 |

Sırlarım ve aşkım sıradan değildir; ne var ki kimse bana inanmıyor!

Ancak gerçek âşık olanlar bana destek çıkıp yardım ediyor.

Onlar beyitlerimi okuduklarında beni tebrik edip aferin derler!

ve yazdıklarımı inci tanesi gibi görüyorlar

Yüzündeki yanaklar ve noktalar olmasa bende aşk oluşmaz.

Başka bir kasidesinde yine Kurmancî lehçesinde yazmaya başladığı ve sonu “rı” ile biten başka bir kasidesini de yine Zazaca ile şöyle ifade etmektedir:

| | |
|--|--|
| مَايْ كِهْ أَرْدُ كُو نَافَرِ نَامَهْ اِيْتَانُ مَرِكِ عَمِي | يَارُ و اَغْيَاژُ بَرَانْتُ كَيِي هَسْبُ شَاعِرِي |
| دِيَاژُ و اَحْبَابُ و قَرِيْبِي بِي فَنِي نِي فَئِدْ اَتْرُ | أَوْ سَبْبِرَا مَايْ كِهْ نَرَانْ چَه فَازُ سَفَرِي 14 |

Şairimiz, Merga 'Ame denen yerden çıkmıştır ve onlar için gurur kaynağıdır.

Herkes bilsin ki bu kişi iyi bir şairdir.

Dost düşman onun eserlerine iyi baksınlar ve hak vereceklerdir.

Ama işin olmayanlar boşuna çenesini yormasınlar çünkü onlar bu yolculuktan anlamazlar.

Çeviride klasik yöntemi tercih ettiği gibi şiirde de klasik yöntemi benimseyen Molla Ahmed Afşin, Siyahpuş üzerine bir tahmis nazmetmiş ve talebelik sürecinde okuduğu Kurêşa köyünün halkı, oradaki talebeler ve hocaları Molla Said Taxikî (Yıkılmaz) hakkında da bir kaside terennüm etmiştir. Sosyal hayatı şiirine iyi yansıttığı görülen Afşin ile tarafımızca yapılan görüşmede bütün ısrarlara rağmen yazdığı şiirlerden bir divanın oluşmayacağını beyan etmiş ve şiirlerinden sadece bir kısmını bizimle paylaşmıştır.

11 Ahmet Afşin, *Fewaidü'd-Dîn Tefsîra Süre-ê Yasîn Telîfa Mela Ahmet Afşin* (Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2005), 88-89.

12 Ahmet Afşin ile yapılan kişisel görüşme, 5 Mart, 2023

13 Afşin.

14 Afşin.

Siyahpuş'un

Ez nizanım ev çi sûret bû me di der cameê

*Şubhê şem 'ê suhtî cergê min wekî perwaneê*¹⁵

Dizeleriyle başlayan gazeli üzerine yazdığı tahmisi Molla Zeynelabidin el-Âmidî tarafından istinsah edilmiştir. İstinsah edilen gazelin ilk tahmisi şudur:

| |
|---|
| طَلَعَتَا شَمْعُ و سَمَالِي قَامَتَا رَعْنَانِي |
| دِيمُ و جَيْهَتْ وَكُو مَهْرُ دَابُو قَلِيمُ شُعَلِي |
| دَابُو بَرَوَانُ زُلْفِي چِينِ چِينِ پَرْدَه جَارَكِ بَرْقِي |
| أَز نَزَانِمُ أَفْ چِه صُورَتِ بَوْمَه دِي دَر جَامِي |
| شُبْهِي شَمْعُ صُوهْتِي جَرِكَمُ هَر وَكِي پَرَوَانِي ¹⁶ |

*Mum ışığı gibi parlayan yüzü ve güzel olan boyu,
Ay gibi parlayan yüzü ve alını, kalbimi aydınlatıyordu.
Çin güzeli saç lülesine perçemle örtmüştü
Bilmiyorum camda ne hallere girmişim.
Mum gibi ciğerim eridi, kelebek gibi (yandım).*

Kurêşa köyünde okurken ilmini bitirmeye yakın bir dönemde yazdığı bir kasideden bir kısmı şudur:

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| أَز مَتْنَا دِخُونِم سَر گِيَا | بِن دَارِي بَرِيَانُ و بِيَا |
| لِيْشْتَا گِرِي چَلِيَا | أَز تِيْمُ و دِيچِمُ أَرْبَر دِيكِمُ |
| صَرْفُ و بِنَاءُ و اَمْتَلِي | خَوْش دِيْمُ أَز دَرَسَا حَلِي |
| وَكْ أَفَا كَانِيَا مَسْقَلِي | هَر نُكْتِيَانُ أَز حَل دِيكِمُ |
| نُكْتِي حَاصِلُ و مَحْصُولَانُ | مُخْتَصَرُ و مُطَوَّلَانُ |
| مِثْلِيْنُ أَفَا كَانِيَا گُلَانُ | شَرْخُ و حَاشِيَانُ مُطَالَه دِيكِمُ |

*Huş ve bizî ağaçların altında çimenlerin üzerinde metin okurum.
Çelebiler tepesinde gidip gelir (bu metinleri) ezberlerim Sarf, Bina ve Emsileyi de
Mesqel çeşmesinin suyu hal ders okurum ve nüktelelerini hallederim.
Hasıl, Mahsul, Muhtasar ve Mutavval adlı eserlerin nüktelelerini de.
Güller pınarının suyu gibi şerh ve haşiyeleri mutalaa ederim.*

Afşin, burada genel olarak ezberlediği Arapça metinlerden, mutalaa ettiği şerh ve haşiyelerden, nerede ve hangi kitapları okuduğundan bahsetmektedir. Özel olarak ise medreselerde okunan sıra ve çoğu da Arapça gramer kitaplarından oluşan *Sarf*,¹⁷ *el-Emsile*, *Binâ 'ü'l-ef'âl*, (ikisi de anonim) *Hallü me 'âkidi'l-Kavâ'id*,¹⁸ *Molla Cami* diye şöhret bulan *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye*,¹⁹ adlı eserde *Hâsıl* ve *Mahsûl* olarak bilinen ve kelimenin üç türünden biri olan isimle

¹⁵ Siyahpûş, Çend Xezel û Helbest (İstanbul: İstanbul Kültür Enstitüsü Yayınları, ts.), Xezel III.

¹⁶ Ek 1.

¹⁷ Ebü'l-Meâlî İzzüddin Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdülvehhâb el-Hazrecî ez-Zencânî (ö. 660/1262)'ye ait *el- 'İzzi fi'l-tasrif*, *et-Tasrifü'l- 'İz-zî*, *el-Mebâdi fi'l-tasrif* ve *et-Tasrif* gibi adlarla anılan meşhur sarf kitabıdır.

¹⁸ Ahmed Bin Muhammed Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597) tarafından Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî'nin (ö. 761/1360) *el-İ'râb 'an Kavâ'idü'l-i'râb* adlı esere yapılan bir şerh olup medresede okunan önemli sıra kitaplarından biridir.

¹⁹ Nürüddin Abdurrahmân b. Nizâmüddin Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492)'ye ait olan bu eser, Hayatta kalan tek oğlu Ziyâeddin Yûsuf için kaleme alınmıştır. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinin şerhi olan eser, 11 Ramazan 897'de (7 Temmuz 1492) tamamlanmıştır. Şerh-i Molla Câmî, Molla Câmî veya sadece Câmî adlarıyla anılan Arap gramerine dair bu eser, medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bkz.Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman" (İstanbul: TDV, 1997), 7/7/94-99.

İlgili önemli ve anlaşılması biraz zor olan konuya değinmektedir. İbnü'l-Hâcib diye bilinen Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), ismin tanımlı şöyle yapmaktadır:

الْإِسْمُ: مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهِ غَيْرَ مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ

(*İsim; zaman içermeksizin kendinde olan bir anlama delalet eden bir sözcüktür.*)²⁰

Yukarıdaki tanımlı detaylı bir şekilde şerh eden Mollâ Câmî, Mahsûl paragraf başlığıyla başka bir kaynaktan olayı mantıksal bir izahatla şerh etmeye çalışmaktadır. Kendisi de bu konuyu ve'l-Hâsıl paragraf başlığıyla vahdet-i vücud perspektifiyle anladığını özetlemeye çalışmaktadır.²¹ Böylece aslında gramere ait olan bir konuya mantık ve vahdet-i vücud terimlerini dahil ederek ona yeni bir boyut kazandırmaktadır. Medresede sıra kitaplarını okuyanlar, gramer kitaplarında bu türden ifadeleri görünce doğal olarak konuyu anlamakta zorlanmaktalar. Bu da medreselerde iki konunun haklı bir şöhrete ulaşmalarına neden olmaktadır. İki konunun şöhreti nedeniyle Afşin, şiirlerinde bağımsız iki kitapmış gibi onlara atıfta bulunmuştur.

Edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili meânî, beyân ve bedîi içine alan belâgat ilmine dair *muhtasarı*²² ve onun özeti olan *mutavvaldan*²³ da bahsetmektedir.

3. Eserleri

Afşin'in eserleri daha çok çeviri şeklinde olmuştur. Hutbe ve şiirlerinde ise özgün ürünler ortaya koymuştur. Tercüme ettiği alanlar diğer birçok klasik alimin yaptığı gibi temel İslam bilimlerinden tefsir, fıkıh, kelam ve özellikle de hadis alanında olmuştur. Aşağıda onun bu eserleri ele alınmıştır:

3.1. Fewaîdu'd-Dîn Tefsîra Sûre-ê Yasîn

Yukarıdaki isimle kaleme alınan bu eser, Molla Ahmet'in kendi el yazısıyla 2004 yılında istinsah edilmiş ancak 2005 yılında Zeynelabidin Amidî'nin (Çiçek) takriziyle Diyarbakır'daki Dini Neşriyat Yayını tarafından basılmıştır. Kurmancı lehçesi ve Arap alfabesiyle hazırlanan tefsirin girişinde, sûrenin sevabı, yazılış şekli ve amacı hakkında detaylı bilgi verilmiştir. "*Me'na Kelimên Evan Ayetan*" (*Bu Ayetlerdeki Sözcüklerin Anlamı*) başlığı altında ayetlerin anlamı özet halinde zikredilmiş sonra da "*Tefsîra Evan Ayetan*" (*bu ayetlerin tefsiri*) başlığıyla ayetler ayrıntılı bir şekilde tefsir edilmiştir.

Sûrede başlıca; vahiy, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahyi tebliği, onu yalanlayan Kureyş kabilesi, insanın ahlâkî sorumlulukları ve örnek alınması için zikredilen Antakya halkına gönderilen elçiler, Allah'ın birliğini ve kudretini gösteren kanıtlar, öldükten sonra dirilme ve dirilme delili, hesap ve ceza gibi konulardan bahsedilmektedir.

Eser giriş kısmında müellifin iddia ettiği²⁴ gibi bilimsel bir amaç gütsün ve bu amaçla modern müfessirlerden alıntı yapsa da üslubu ve hazırlanışı klasik olmuştur.

3.2. İrşâdu'l-Âmilîn fî Tercemet-i Riyâdu's-Sâlihîn

Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277), İslâm ahlâk ve âdâbını öğretmek amacıyla bin dokuz yüz güvenilir hadisi on sekiz bölüm halinde derlediği²⁵ ve büyük ilgi gördüğü "Riyâdu's-Sâlihîn" adlı eserin çevirisidir. İslâm ahlâk ve âdâbını öğretmek maksadıyla 1900 mutemet hadisi on sekiz temel başlık halinde derlenen Nevevî'nin bu eseri, büyük teveccüh görmüştür. Kitapta Müslümanın hayat ölçüleri bölümü, edeb bölümü, yemek yeme edebi bölümü, giyim kuşam bölümü, uyku adabı bölümü, selâm bölümü, hasta ziyareti bölümü, yolculuk edepleri bölümü, fazilet-

20 Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Kafiye fî ilmi'n-nahvi ve's-Şâfiye fî ilmeyi't-tasrîfi ve'l-hattî*, thk. Salih Abdülazîm eş-Şair (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 11.

21 Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmîddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, Şerh-u Mollâ Câmî (Kum: Mektebetü'n-Nihâvendî, 1393), 12-13.

22 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) yazdığı el-Muhtasar, *Muhtasarü'l-Mutavvel, eş-Şerhu'l-Muhtasar veya Muhtasarü'l-me'ânî* diye bilinen bir eserdir.

23 *Mutavvel fî'l-me'ânî ve'l-beyân, Şerh-u Telhîsi'l-Miftâh, Şerhu'l-mutavvel, el-Mutavvel şerh-u Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm* adlarıyla bilinen bu eser, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı kitabının belâgat ilmine dair üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvîni tarafından *Telhîsü'l-Miftâh* adıyla özetlenip yeniden düzenlenmiş eserin şerhidir. Bkz.Şükrü Özen, "Teftâzânî" (İstanbul: TDV, 2011), 40/299-308.

24 Afşin, *Fewaîdü'd-Dîn Tefsîra Sûre-ê Yasîn Telîfa Mela Ahmet Afşin*, 4.

25 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn min hadîsi seyyidi'l-mürselîn*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Beyrut: Dar-u İbn Kesîr, 2007).

ler bölümü, itikâf bölümü, hac bölümü, cihat bölümü, ilim babı, Allah'a hamt ve şükür, Resulullah'a salat ve selam getirme, zikirler, dualar bölümü, yasaklar, belli bir konuya ait olmayan ilgi çekici hadisler, istiğfar, Allah Teâlâ'nın cennette müminlere hazırladığı nimetler gibi temel başlıkların altında üç yüz yetmiş yakın alt konular işlenmektedir.

Riyâdü's-Sâlihîn, Molla Ahmet Afşin tarafından ilk kez Kürtçeye tercüme edilmiş ve Molla Zeynelabdin el-Âmidî tarafından da tashih edilmiştir. Eser, Arap alfabesiyle ve okumada kolaylığı sağlamak amacıyla harekelendirilmiştir. Arapçanın etkisinde çok fazla kalındığı için tercümenin adı yine Arapça olarak kalmıştır. Afşin, adı geçen eserin tercüme edilmesi önerisinin Zeynelabidin el-Âmidî'den geldiğini ve kendisinin de bu teklifi hemen kabul ettiğini ifade etmiştir.²⁶ İmam Nevevî'nin sadece derlediği hadislerin çevirisini yapmamıştır. Aynı zamanda İmam Nevevî'nin eserindeki bölüm, bab başlıkları, ayetler ve hadislerin geçtiği kaynaklar da anlaşılır bir üslup ile çevrilmiştir. İlk olarak ayet ve hadislerin Arapçaları verilmiş, bunların hemen altına da hadislerin çevirileri yazılmıştır. Lafzi tercüme denebilecek olan bu eser, ilk kez Dini Neşriyat ve Dağıtım tarafından 2005 yılında iki cilt şeklinde basılmıştır. Eser okurlar tarafından fazla teveccüh görmüş olmalı ki 2020 yılında eserin dördüncü baskısı yapılmıştır.

3.3. Tercuma Hedîsa Erbeîn a İmâm Newewî

İmam Nevevî'ye ait *el-Erba'üne'n-Neveviyye* adlı eserin çevirisidir. Nevevî'nin bu çalışması hemen hemen her devirde büyük kabul görmüş, başta kendisi olmak üzere kırktan fazla âlim tarafından şerhedilmiş²⁷ ve birçok dile çevrilmiştir. Afşin de mezkûr eseri Arap alfabesiyle klasik bir üslup ile akıcı bir tarzda Kürtçeye çevirmiştir. Eser 2016 yılında Mektebet-u Seyda tarafından Diyarbakır'da basılmıştır.²⁸

İmam Nevevî kendi çalışmasını Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245), dinin esaslarına dair yirmi altı hadis ihtiva eden el-Ehâdîşü'l-küllîyye adlı eserine geneli iki sahih hadis kitabı olan Şâhih-i Buḥârî ve Şâhih-i Müslim'den aldığı on altı hadisi ekleyerek telif etmiş, ancak hadislerin senetlerinden bahsetmemiştir.²⁹ İman, ibadetler ve değerler (güzel ahlâk) hakkındaki hadislerden seçilmiştir.

3.4. Hidâyetu'l-muhtâc fî tercumeti'l-minhâc

Eserin ismi Arapça olsa da n İmam Nevevî'nin *Minhâcü'l-tâlibîn* adlı eserin Kürtçe çevirisidir. İmam Nevevî, bu çalışmayı Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni'nin (ö. 623/1226) *el-Muharrer* adlı kitabını tashih ederek yazmış ve kolayca ezberlenebilmesi için de özetlemiştir. Şâfiî âlimler nezdinde büyük ilgi gören eser üzerinde kırka kadar şerh ve muhtasar yazılmıştır.³⁰ Doğu ve güneydoğu Anadolu'da yaşayanların çoğu mezhep olarak Şafîî olduklarından medreselerinde adı geçen eser, ders kitabı olarak halen okutulmaktadır. Afşin de bir anlamda bu ders kitabının çevirisini yaparak medrese talebelerine kolaylık sağlamayı amaçlamıştır.

Bu eserde fikhın üç temel konusu olan ibadât, muamelât ve hudutlar ile bunların alt konuları özet bir şekilde işlenmektedir.³¹ Kitap temizlik konusuyla başlamakta çocuk sahibi olan cariye'nin durumu konusuyla bitmektedir.³²

3.5. Xutbeyê bi Zimanê Kurmancî

Bu eser, Arapça, Kürtçe ve Türkçe olmak üzere üç dilden hazırlanmıştır. Ancak ağırlıklı Kürtçe hutbelerden oluşmaktadır. Eserin girişinde hutbenin farz oluşuna, kime vacip olduğuna ve hutbe ile ilgili fihhi tartışmalara Arapça olarak detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Daha sonra hem Arapça hem de Kürtçe özetlenmeye çalışılmıştır. Eserde, 44 Kürtçe ve 8 de Türkçe olmak üzere toplam 52 hutbe yer almaktadır. Bu eser de Diyarbakır'da Dini Neşriyat ve Dağıtım tarafından 2015 yılında yayımlanmıştır.³³

Allah'a ve ahirete imanın insan hayatı üzerindeki tesirleri, dayanışma ve yardımlaşma, kadir gecesini, aile fertlerinin hak ve sorumlulukları, çocuk terbiyesi ve çocuk hakları, komşu hakları, ilim tahsili, Müslümanların ilme hizmetleri, namazın sevabı, namazın hikmeti, İslam'da huzur vardır, cemaatle kılınan namazın fazileti, zekât, oruç, orucun hik-

26 Ahmet Afşin, *İrşâdü'l-Âmilîn fî Tercemet-i Riyâdü's-Sâlihîn* (Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2013).

27 M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2007, 33/33/45-49.

28 Ahmet Afşin, *Tercuma Hedîsa Erbeîna İmâm Newewî* (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2016).

29 Kandemir, "Nevevî", 33/33/45-49.

30 Kandemir, "Nevevî", 33/33/45-49.

31 Ahmet Afşin, *Hidâyetu'l-muhtâc fî tercumeti'l-minhâc* (Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2005).

32 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî - Avez Kâsım Ahmed, *Minhâcü'l-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005).

33 Ahmet Afşin, *Xutbe bi Zimanê Kurmancî* (Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2015).

meti, fître zekâtı, ibadet türleri, takva, inanç, güzel ahlak, tövbe gibi elliye yakın dini ve ahlaki konular işlenmektedir.

3.6. Tercuma Fıkhu'l-Ekber

İmam-ı 'Azam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) kelim alanıyla alakalı telif ettiği eserin tercümesidir. Kendini selefi olarak niteleyen Seyda, selefi bir alim olan Ebu Hanife'nin bu kitabını tamamlamıştır. Kitap şu an basım aşamasındadır.³⁴

Sonuç

Ahmet Afşin, hayatını hem ilim hem de edebiyatla geçirmiş ve Kürtçe telifatı olan önemli bir şahsiyettir. Arapça ve Kürtçeye vakıf, çeşitli hocalardan klasik eğitim almış, uzun yıllar imamlık yapmış ve nazm ve nesir biçiminde eserler vermiştir. Kürt edebiyatında çok tanınmamış olsa da Kürtçe şiirleri ve nesir yazıları vardır. Hem şiirde hem nesirde klasik Arap edebiyatının tesirinde kalmış ve bu üslubu takip etmiştir. Arapça ve Kürtçe kültürlerini bir araya getirmeye çalışmış, dini ve milli duygularını dile getirmeye çalışmıştır.

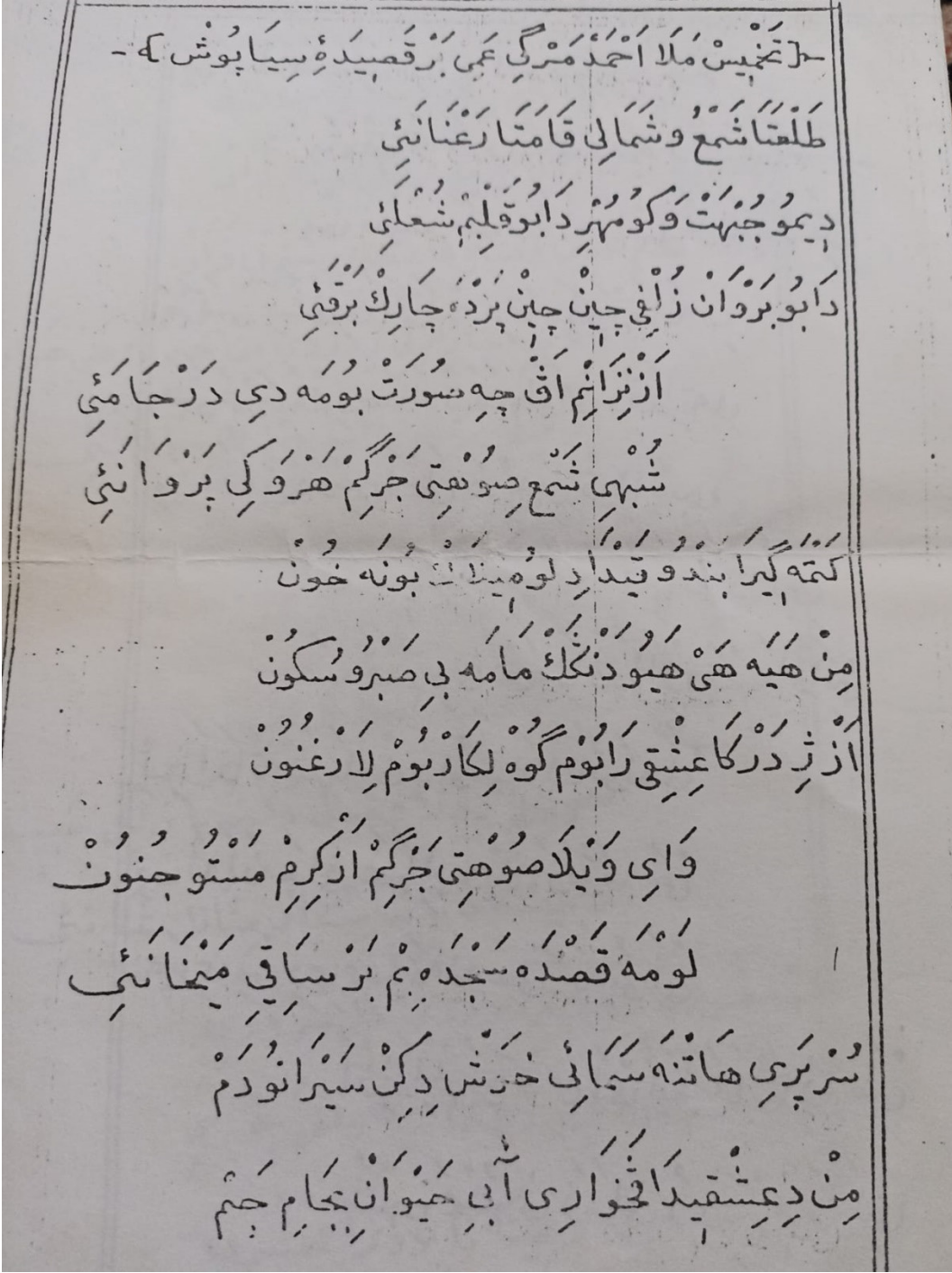
Ahmet Afşin, medreselerde Arap dil kaidelerini, Arap edebiyatını ve edebi sanatları eğitimini yoğun bir şekilde almıştır. Bu eğitimini, Arapçadan Kürtçeye yaptığı çevirilerde ve klasik şiirlerde başarılı bir şekilde kullanmıştır. Çeviri ve Arapça yazımının yanı sıra, klasik Arap edebiyatının etkisinde kalarak aruz ölçüsüyle kaside yazmıştır. Yazdığı kasidelerin ilkinde, eğitim gördüğü köyün sakinlerine, talebelerine ve hocasına teşekkür ve dua etmiş, eğitim müfredatında yer alan Arapça gramer kitaplarını anlatmıştır. Daha sonraki kasidelerinde ise, klasik şairlerin şiirlerine tahmis yazmış, tasavvuf ve aşk gibi konularını ele almıştır. Nesir alanında ise, temel İslam bilimlerinden akait, tefsir, fıkıh ve hadis üzerine çalışmıştır. Özellikle hadis ve fıkıhta, Şafii mezhebinin en muteber âlimlerinden sayılan İmam Nevevi'nin eserlerini tercih etmiştir. Arap edebiyatının etkisinde yazılan şiirlerinin, nesir çevirilerinden daha iyi olduğu gözlemlenmiştir.

³⁴ Afşin, Ahmet ile Yapılan Kişisel Görüşme 5 Mart 2023.

Kaynakça

- Afşin, Ahmet. *Fewaîdü'd-Dîn Tefsîra Süre-ê Yasîn Telifa Mela Ahmet Afşin*. Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2005.
- Afşin, Ahmet. *Hidâyetü'l-muhtâc fî tercumeti'l-minhâc*. Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2005.
- Afşin, Ahmet. *İrşâdü'l-Âmilîn fî Tercemet-i Riyâdü's-Sâlihîn*. Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2013.
- Afşin, Ahmet ile Yapılan Kişisel Görüşme 5 Mart 2023.
- Afşin, Ahmet. *Tercuma Hedîsa Erbeîna İmâm Newewî*. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2. Basım, 2016.
- Afşin, Ahmet. *Xutbe bi Zimanê Kurmancî*. Diyarbakır: Dini Neşriyat, 2015.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-. *Şerh-u Mollâ Câmî*. Kum: Mektebetü'n-Nihâvendî, 2. Basım, 1393.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kaşiye fî ilmi'n-nahvi ve's-Şâfiye fî ilmeyi't-tasrifî ve'l-hattî*. thk. Salih Abdülazîm eş-Şair. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/45-49, 2007.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzü's-sâlihîn min hadîsi seyyidi'l-mürselîn*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. Beyrut: Dar-u İbn Kesîr, 1. Basım, 2007.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî - Avez Kâsım Ahmed. *Minhâcü't-Tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1. Basım, 2005.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". 7/94-99. İstanbul: TDV, 1997.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". 40/299-308. İstanbul: TDV, 2011.
- Siyahpûş. *Çend Xezel û Helbest*. İstanbul: İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları, ts.
- Toprak, Z. Fuat - bşk. "Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsri) Hayatı ve İlmî Kişiliği". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 1 (2009), 121-132.
- Yıkılmaz, A. "Molla Muhammed Said el-Amedî (Yıkılmaz) Hayatı,İlmî ve Tasavvufî Yönü". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Kasım 2010), 137-155 .
- Yıldırım, Kadri. *Kürt Medreseleri ve Alimleri*. İstanbul: Avesta, 2018.

EKLER



Ek 1: Molla Ahmed'in Siyahpuş Kasidesine Yazdığı Tahmisin İlk Sayfası

Extended Abstract

Eastern and Southeastern Anatolia have hosted many civilizations throughout history, resulting in a rich cultural heritage. One of the most significant elements of this heritage is the presence of madrasas in the region. Known as traditional educational institutions, madrasas, along with modern educational institutions, meet the religious and scholarly needs of the local people. This study examines the life and scholarly personality of Ahmet Afşin, an influential figure in regional education and culture.

Born in 1949 in the Kulp district of Diyarbakır, Ahmet Afşin grew up as part of a family with eight siblings. Starting his education with the village imam, Afşin later completed his classical madrasa education under various scholars. Throughout his education, he mastered Arabic and Kurdish, immersing himself in literary works in these languages. After completing his military service, he served as an imam in the Ergani district until his retirement. Afşin studied under scholars such as Molla Abdalbaki, Seyda Molla Yasin Toprak/Yusrî (d. 1994), and their students Molla Şemseddin, Molla Ali Zîlan (d. 1995), and Seyda Molla Muhammed Said Taxikî/Amedî. Afşin, who engaged in authorship but not in teaching due to lack of opportunity, did not have students.

Afşin's literary works reflect the profound influence of Arabic literature. Known for his poetry and prose, he enriched the religious and cultural knowledge of the local people with his translations from Arabic to Kurdish. Fluent in Arabic and Kurdish, including the Zazaca and Kurmancî dialects, Afşin primarily translated from Arabic to Kurdish in prose, using the Kurmancî dialect. He preferred to use Kurmancî not only in prose but also in poetry. Afşin's original sermons and poems contributed to the development of regional literature. His works include translations in the fields of tafsir, fiqh, kalam, and especially hadith, similar to many classical scholars. His works are: *Fewaîdu'd-Dîn Tefsîra Sûre-ê Yasîn*, *Îrşâdu'l-Âmilîn fi Tercemet-i Riyâdu's-Sâlihîn*, *Tercuma Hedîsa Erbeîn a İmâm Newewî*, *Hidâyetu'l-muhtâc fi tercumeti'l-minhâc*, *Xutbeyê bi Zimanê Kurmancî*, and *Tercuma Fıkhü'l-Ekber*.

The primary goal of the research is to academically introduce Ahmet Afşin's life, education, duties, literary aspect, and works. It also aims to highlight his contributions to both Arabic and Kurdish literature and his impact on regional literature and culture. The study details Afşin's literary works and the influence of madrasa education on regional culture, emphasizing his role in preserving and developing cultural heritage.

Ahmet Afşin's life and works hold an important place in the cultural and educational history of Eastern and Southeastern Anatolia. In an environment where madrasas, alongside modern educational institutions, meet the needs of the local people, scholars like Afşin ensure the transmission of religious and cultural knowledge from generation to generation. His literary works and translations reflect the influence of Arabic literature while also contributing to the development of Kurdish literature. This study academically examines Afşin's contributions to regional literature and culture, highlighting the value of his legacy.

Afşin received intensive education in Arabic language rules, Arabic literature, and literary arts in madrasas. He successfully utilized this education in his translations from Arabic to Kurdish and in classical poetry. In addition to translation and Arabic writing, he wrote odes in the aruz meter, influenced by classical Arabic literature. In his first ode, he thanked and prayed for the residents, students, and his teacher of the village where he studied, describing the Arabic grammar books included in the educational curriculum. In subsequent odes, he wrote tahmis on the poems of classical poets, addressing themes such as mysticism and love. In prose, he worked on fundamental Islamic sciences such as aqidah, tafsir, fiqh, and hadith. He particularly favored the works of Imam Nawawî, a highly respected scholar of the Shafi'i school, in hadith and fiqh. It has been observed that his poems, influenced by Arabic literature, are better than his prose translations.

PÊKHATIN Û RÊNIVÎSA HOKER Û DESTEBÊJEYÊN HOKERÎ DI KURDÎYA KURMANCÎ DA

Zülküf ERGÜN

Zanîngeha Mardin Artukluyê Beşa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî,
zxweshevi@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8784-56-36>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01 Kasım 2023 **Accepted / Kabul Tarihi:** 20 Şubat 2024

Doi: 10.26791/sarkiat.1384595

Pêkhatin û Rênivîsa Hoker û Destebêjeyên Hokerî di Kurdiya Kurmancî Da

Kurte

Destnîşankirina rêzikên rênivîsê ji bo cihgirtina zimanê nivîskî û standardkirina zimanê yek ji karên girîng ên plandanîna zimanê ye. Di kurdiya kurmancî da ev pêvajoyên hîn ji didome û gelek warên xam hene ku bi başî nehatine gengeşekirin. Mijara pêkhatin û rênivîsa hokeran û destebêjeyên hokerî yek ji van mijaran e. Em di vê xebatê da di bin sernavên bincureyên hokeran da hem envantera hokerên kurdiya kurmancî derdixin hem jî li ser pêkhatin û awayên rênivîsa wan radiwestin. Di destnîşankirina van hokeran da ji bilî çavkanîyên nivîskî yên kurdiya kurmancî, em bikaranînen herêmî û devokî jî li ber çavan digirin. Bi vî awayî piştî destnîşankirina awayên cîyawaz ên nivîsîna hokeran û destebêjeyên hokerî bi mebesta destnîşankirina awayê standard ê zimanê nivîsîne em pêşniyazên xwe dixin rû. Di dawîya vê xebatê da em digihîjin wê encamê ku bikaranîna gireyên tewangê, cîyawazîya bikaranînen herêmî û devokî û awayê nivîsa hokerên lêkdayî di rênivîsîna hoker û destebêjeyên hokerî da wek kêşeyên sereke derdikevin pêş.

Bêjeyên Sereke: Kurmancî, Hoker, Destebêjeyên Hokerî, Rênivîs, Rêziman, Standard.

The Formation and Spelling of Adverbs and Adverbial Phrases in Kurmanji Kurdish

Abstract

Determining the spelling rules of a language is one of the important elements of language planning for the standardization of that language. This issue is still an ongoing process in Kurmanji Kurdish and it is necessary to know that there are many issues that have not been addressed yet. The formation and writing styles of adverbs and adverbial phrases are one of these issues and have not been discussed properly. In this study, we categorize the adverbs in Kurmanji Kurdish under the subheadings of adverb types and focus on their formation and writing styles. In determining these adverbs, we take into account local and oral uses, apart from the written sources of Kurmanji Kurdish. In this context, after identifying the different writing styles of each envelope type, we offer our own solution suggestions in order to determine the standard usage in the written language. At the end of this study, it was determined that the use of inflective suffixes, regional and oral usage differences, and the writing styles of compound adverbs are important problems in writing adverbs and adverbial phrases.

Keywords: Kurmanji, Adverb, Adverbials, Spelling, Grammar, Standardization.

DESTPÊK

Destnîşankirina rêzikên rênivîsê¹ ji bo cihgirtina zimanê nivîskî û standardkirina zimanî yek ji karên giring ên plandanîna zimanî ye. Di kurdiya kurmancî da ev pêvajoyên hîn jî didome û gelek warên xam hene ku bi başî nehatine gengeşekirin. Bêguman rêziman yek ji dîyarkerên rênivîsa her zimanekî ye û bê zanîna rêzimanê yan jî destnîşankirina rêzikên wê mirov nikare rênivîseke tekûz destnîşan bike. Ji ber vê Celadet Bedirxan dîyar dike ku rêzikên rênivîsê ji tevahiya rêzimanê tîn derxistin û ji bo rênivîseke birêkûpêk nasîna rêzimanê pêwîst e (1941: 11). Herweha Mesûd Mihemed jî di navbera rêziman û rênivîsê da peywendîyeke organîk dibîne û destnîşankirina rêzikên rêzimanê ji bo dîyarkirina rêzikên rênivîsê wek mercekê derdixe pêş (1976: 252, 277). Ji Celadet Bedirxanî heta niha gelek xebatên rêzimanê û hin xebatên rênivîsê yên serbixwe hatibin kirin jî mixabin gelek mijarên çaresernekirî mane ku pêwîstiya wan bi vekolînên hûrtir heye.

Yek ji van mijaran pêkhatin û rênivîsa hokeran û destebêjeyên hokerî (adverbial phrase) ye. Ji ber ku di piraniya xebatên rêzimanê da giringîyeke pêwîst bi mijara hokeran nehatîye dayîn û hûrgilîyên wê nehatine berbiçavkirin, li ser pêkhatin û rênivîsa wan lêhûrbûn çê nebûye. Loma jî di xebatên rênivîsa kurmancîyê da ev mijar nayê behskirin (bnr: Zêrevan, 1997; Aydogan, 2012; Komxebata Kurmancîyê, 2019) û kesên mîna Arif Zêrevanî di destpêka xebata xwe da vê mijarê û hin mijarên din hewaleyî vekolerên paşerojê dikin (1997: 15). Ji ber nebûna xebateke biserûber di vî warî da û destnîşanekirina rêzikên vê mijarê, dema ku em berê xwe didin deqên nivîskî yên kurmancîyê em dibînin ku di warê rênivîsa hokeran da tevlihevîyeke mezin heye û her nivîskar di nivîsîna wan da yan xwe dispêre herêma xwe yan jî li gor bîr û raya xwe ya şexsî rêçikekê dide ber xwe ku gelek caran di nav xwe da jî nakok e. Sedemêke din a vekolîna vê mijarê ji aliyê me ew e ku hoker ji beşên din ên axiftinê cîyawaztir ji ber peywendîya wan a xurt di gel daçekan û guherteyên wan ên tewandî û netewandî gelek caran dibin sedema sergêjîyê û pêwîstî bi wê yekê heye ku ev mijar bê ronkirin.

Ji bo rêzimannasên kurmancîyê aşkera ye ku hoker ji beşên axiftinê yên sereke ne û ji aliyê dem, çawanî, çendîtî, cih, nîşandan, sedem û cextkirinê ve karîgerî li ser lêker, rengdêr û hokeran bi xwe çê dikin (bnr: Badîllî, 1965: 73; Bedir-Xan, 1971: 10) lê ji aliyê nivîsîna xwe ve bi giştî xwedî taybetmendiyên cîyaker û xweser ên morfolojîk nînin û peywendîyeke wan a bihêz bi beşên din ên axiftinê ra heye. Ji ber vê navdêr, rengdêr, cihnav, daçek û rader bi hêsanî dikarin wek hokeran bînan bikaranînin. Bi vî awayî jî bilî çend awarteyan em hokeran ne bi taybetmendiyên wan ên morfolojîk, lê li gor rola wan a di nav risteyê da ji bêjeyên din cîya dikin. Li aliyê din hoker di bingeha xwe da dikevin nav kategoriya bêjeyên neguhêrbar (bnr: Bedir-Xan, 1941: 11; Bedir-Xan, 1971) û ji navdêr û beşek cihnav û beşek rengdêran cudatir natewin. Lê yan ji ber hokarên arkaîk ên ku îro pê nizanin yan jî peywendîya wan a xurt bi daçekan ra di pêkhatina hin hoker û destebêjeyên hokerî da roleke berbiçav a gireyên tewangê çê dibe. Lewra bi derbazbûna demê ra dema ev hokarên arkaîk wînda dibin yan jî gava ku hin pêşdaçek dikevin, formên tewandî yên hin hokeran peyda dibin û ji rêzikên tewangê der, ev gireyên dibin taybetmendîyeke wan a morfolojîk. Herweha ji ber bikarneanîna daçekan û mayîna gireyên tewangê bi navdêran ve di mînaka hin hokeran da manaya ku ji daçekan peyda dibe diçe ser gireyên tewangê û ev gireyên ku di eslê xwe da tu roleke wan a guhertina manayê nînin herwek gireyên dariştinê roleke manadayîne jî digirin ser xwe. Ji bilî vê di mînaka hin hokerên çendîtîyê da li hin herêman carinan serederîya berkarê (object) jî bi van hokeran tê kirin û tevî ku hoker bêjeyên neguhêrbar in jî herwek navdêr û hin cihnav û rengdêran tîn tewandin û ev jî dibe sedema tevlihevîyan ku pêwîstiya wan bi çareserîyê heye. Bêguman hoker jî mîna beşên din ên axiftinê di her zar, şêwezar û devoka kurdîyê da xwedî guherteyên curbicur in û bi guherîna dengî awayên wan ên cîyawaz peyda dibin. Lê di zimanê nivîsîne da em neçar in ku di çarçoveya prensîbên resenî, dêrînî û berbelavîyê da yek ji van awayan hilbijêrin da ku di nav bikarhênerên zimanî da standardek çê bibe. Herweha pêvenivîsîn û cihê nivîsîna hokerên lêkdayî jî yek ji armancên xebatên rênivîsê ye ku heta niha di xebatên rênivîsa kurdîya kurmancî da nebûye mijara gotûbêjê û ev hoker bi çendînan awayan tîn nivîsîn.

Ji ber van sedeman em dê di vê xebatê da li ser rênivîsa hoker û destebêjeyên hokerî hûr bibin û bi palpiştîya klasîkên kurdîyê, berhemên hevçerx, raçavkirina rêzikên rêzimanê, reh û awayê pêkhatina wan û radeya berbelavîya wan modeleke guncaw pêşniyaz bikin. Ji bo vê yekê em dê li ser rêça pirtûkên rêzimanê bincureyên hokeran yek bi yek destnîşan bikin û li ser pêkhatin û rênivîsa wan rawestin. Ji ber vê em dê vê mijarê di bin sernavên hokerên demê, hokerên çendîtîyê, hokerên çawanîyê, hokerên nîşandanê, hokerên cihî, hokerên sedemê, hokerên nerênî, hokerên

1 “Rênivîs” di kurdîya soranî da bi awayê “rênûs”ê û di kurdîya behdîni da jî wek “rênivîs”ê tê bikaranînin û ne dahênana me ye. Em ji ber sê sedeman bikaranîna vê ji “rastnivîsîn”ê baştir dibînin. Xala herî giring ew e ku gelek mijarên ku em di bin sernavê rênivîsê da behs dikin peywendîya wan bi “rastî” û “çewtî”yê nîne û ji nav modelên cîyawaz em ji bo hêsanîkirina xwendin û têgihîştinê yekî tercîh dikin. Ji ber vê jî ne rast e ku em ji bo navê giştî yê karekî weha bêjeya “rastnivîsîn”ê bi kar bînin. Li aliyê din dema em “rênivîs”ê tercîh bikin dê di navbera navendên giring ên kurdîyê da hevgirtineke zaraveyî jî çê bibe ku ev jî xaleke giring e. Li aliyê din mentîqa dariştina “rêziman” û “rênivîs”ê yek e û madem em “rêziman”ê herwek soranîyê bi kar tînin divê em “rênivîs”ê jî ji ber heman mebestê bi kar bînin. Ji ber vê em pêşniyaz dikin ku kurdên me yên bakurî di şûna “rastnivîsîn”ê da “rênivîs”ê bi kar bînin.

cextkirinê û hokerên pirsyarîyê da dabeş bikin û li gor awayên pêkhatinê, wan yek bi yek rave bikin. Ji bo vê xebatê ji bilî xebatên rêziman û rênivîsê ji bo nasîna pêkhatin û awayên dêrîn ên hokeran em dê berê xwe bidin berhemên kevin û nû yên kurdîya kurmancî jî. Ji ber vê em dê *Dîwana* Melayê Cizîrî, *Mem û Zîna* Xanî, helbestên Feqîyê Teyran, *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûna* Sîyahpoş, *Dîwana* Perto Begê Hekarî, *Qewlê Newala Sîsebanê*, *Dîwana Weda'î*, *Xeberdana Zimanê Kurmancîya* Mela Mehmûdê Bazîdî wek çavkanîyên serdema pêşmodern û kovara *Hawarê*, *Kurê Zinarê Serbilinda* Sidqî Hirorî, *Mirina Kalekî Rind* û *Hawara Dîcleyê 2ya* Mehmed Uzunî, *Lehîya* Firat Cewerî, *Heftiyeke dirêj li Amedêya* Fawaz Husênî, *Aloleya* Perwîz Cîhanî wek çavkanîyên serdemî bi kar bînin ku her yek ji wan temsîla herêm û devokeke cîyawaz a kurmancîyê dike. Ji bilî van, bi taybetî ji bo hin hokerên çendîtyê yên gengeşbar ku bi paşgira yekhejmar a nenasyarîyê (-ek) hatine çêkirin me bi rêya Whatsappê bi çend kesan ra anketek çê kir û bi rêya çend vebijêrkan me xwest em bikaranînen devokên cîyawaz ên kurmancîyê binasin.

1. HOKERÊN DEMÊ

Hokerên demê mîna piraniya hokeran bi awayekî xwerû tîn bikaranîn lê ji ber hin hokerên arkaîk yan ketina daçekan hin ji van hokeran li gor zayend û mêjera xwe paşgîrên tewangê (-î, -ê, -an) werdigirin. Ji bilî vê, hin hokerên demê di gel daçek û rengdêran wek destebêjeyên hokerî jî tîn bikaranîn. Li gor awayên pêkhatina wan, mirov dikare hokerên demê di bin sêzdeh kategorîyên jêrîn da destnîşan bike:

1. Hokerên demê yên bingehîn bê wergirtina tu gireyê tewangê bi awayê xwerû tîn bikaranîn. Mînak: niha, duh, îro/evro, îşev, îsal, sibeh, par, pêrar, êdî... Bêguman di nav gelî da çendîn guherteyên van hokeran hebin jî di zimanê nivîsînê da divê yek ji van guherteyan bê hîlbijartin. Bo nimûne; **duh** (dihi, dihî, duhî, do, doh), **sibeh** (sebah, sebeh, sibe, sibeng, sibê, sive, siveng, siwe, subê), **niha** (ana, aniha, aniho, anuha, naha, neha, nihe, niho, nihok, nuha, nihu, nuho, niwa, nika, noke, nûke), **tavil** (tafil, tafilê, tafilkê, tavilê, tavilkê, tawil), **êdî** (eydî, êdin, êdina, êndî, hêdîna, idî, indir, indî, îda, îdin, îdî), **dîsa** (dîs, dîsan, dîsanê, dîsanî), hêj (hê, hêja, hêjan, hêjika)... (bnr: Komîsyon, 2012: 90, 92, 102, 133, 197, 255, 273) nîşaneyê wê curbicurîya guherteyan e û di nivîsarên kurdîyê da mirov rastî piraniya van guherteyan tê. Bi bawerîya me ji ber berbelavîya wan û prensîba netewandina van hokeran di nivîsînê da divê formên reşkirî bîn bikaranîn.

Ez **duh/ îro/ sibeh/ par/ pêrar/ dîsa** hatim.

Herçend îro di nivîsînê da neyê bikaranîn jî em di deqên kevin ên kurdîyê da rastî formeke taybetî ya hin ji van hokeran jî tîn ku piştî bêjeyên mîna “îro, îsal, îşev”ê paşgira “-e”yê tîn bikaranîn û ev bikaranîn hîn jî li herêma Behdînan û derûdora wê tîn. Ev paşgîr kurtkirina morfema nîşandanê ya “ha/he”yê ku di *Dîwana* Melayê Cizîrî da wek gireyê tîn dawîya van hokeran û di *Mem û Zîna* Xanî da jî bi her du awayan jî tîn bikaranîn. Ev bikaranîn ji bilî çavkanîyên navborî di piraniya deqên klasîk da tîn. Hêjayê gotinê ye ev taybetmendî di kurdîya soranî da berfireh dibe, di forma “-(e)ke”yê da wek gireya nasyarîyê cihê xwe digire û ji bo nasyarkirina navdêran tîn bikaranîn.

Senaxwanê Feqeh im **îroke** di Cizîrê (Dîwan, 320).

Îrohe du kiç xerîqê şîba (Mem û Zîn, 89).

Da **îşeve** remlekê birêjim (Mem û Zîn, 93).

Îsale bostanê we kusan e? (Xeberdana Zimanê Kurmancî ye, 48).

2. Gireya “-an”ê tevî ku gireya tewangê ya pirhejmarîyê ye, di hin hokerên demê da herwek gireya dariştinê tîn bikaranîn û manayeke taybetî dide wan. Ev jî bi çend awa û pêkhatinên cîyawaz derdikeve pêşîya me:

a. Dema “-an”ê ser navên dan, roj û werzan manaya “berdewamî” û rengdêra “her”ê dide wan. Ji ber vê ji bo “her havîn, her duşem û her êvar...”ê “havînan, duşeman, êvaran...” tîn bikaranîn.

Ez **havînan/ duşeman/ êvaran** diçim mala bavê xwe.

Di hin berhemên kevin ên kurdîyê da berî van hokeran pêşdaçek hatine bikaranîn û ev jî wê hizirê bi mirovî ra çê dike ku berê berî van hokeran pêşdaçek hebûne û bi demê ra ev pêşdaçek ketine. Di *Dîwana* Melayê Cizîrî da em rastî bikaranîneke weha tîn. Lê ev ne normeke cihgirtî û neguher e. Ji ber vê mirov di heman berhemê da rastî mînakên bê daçek jî tîn.

Min go **di şevan** şubhê nucûman bi tewaf in (Dîwan, 214).

Kes dî **zemanan** hub bê melamet (Dîwan, 57).

Me **şevan** cam di kef û yarê dî ber (Dîwan, 168).

b. **caran (car+an)**: Ev hoker îro di kurdîya soranî û hin devokên kurmancîyê da di manaya “berê”yê da tê bikaranîn. Ev hoker di *Dîwana* Melayê Cizîrî da jî bi heman manayê hatîye. Herwek mînakên jorîn di vê hokerê da jî gireya “-an”ê bi tevahî rola xwe ya tewangê ji dest daye.

Kişandin lê ne wek **caran** xedengên qewsê nûbaran (Dîwan, 256).

c. **Carinan (car+in+an)**: Di vê hokerê da gireyên “-in” û “-an”ê manaya “hin”ê didin bêjeya “car”ê û pêkve hokereke demê çê dikin. Herçend guherteyên wê yên mîna “carna” û “carina”yê hebin jî di nivîsînê da bikaranîna “carinan”ê kevintir e ku ji Melayê Cizîrî heta gelek nivîskarên hevçerx bi vî awayî hatîye bikaranîn.

Carinan bendeê dil sohitiyê mehcûr ve vinêr (Dîwan, 227).

Carinan, gava “teqreq ji qirka wî dihat” (Heftiyêke dirêj li Amedê, 36).

d. **paşan (paş+an)**: Ev hoker li hin deverên hevsînor ên kurmancî û soranîyê tê bikaranîn û hevmanaya hokera “paşê” ye. Sîyahpoş vê hokerê di gel pêşdaçeka “li”yê weha bi kar tîne:

Li **paşan** ketne serhev û mehr û ba mah (Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn, 42).

Ji malika Sîyapoşî dîyar dibe ku berê berî “paşan”ê pêşdaçeka “li”yê jî hatîye bikaranîn lê îro bê “li”yê jî tê bikaranîn.

Ew çû **paşan** ez hatim.

3. Ji rêzika jorîn cîyawaztir paşgira “-an”ê tenê ji bo pirhejmarkirina hin hokerên mîna “şev, roj, hefte, meh, sal...”ê jî tê bikaranîn. Ji ber ku berî van bêjeyan pêşdaçeka “bi”yê tê bikaranîn “-an”, tenê erka tewanga pirhejmarîyê bi cih tîne û tu roleke wê ya dariştinî nîne.

Ez **bi şevan/ bi rojan/ bi hefteyan/ bi mehan/ bi salan** li benda te mam.

Bi rojan jî, ez li ber pencereya mezin rûdiniştim (Heftiyêke dirêj li Amedê, 78).

4. Piranîya hokerên demê bêjeyên mîna ne û dema tîna tewandin paşgira “-ê”yê werdigirin. Herwek me li jor amaje pê kir ev hoker yan ji ber hokareke arkaîk yan ketina pêşdaçekan yan jî bikarnenaîna bêjeyên “dan” û “roj”ê bi awayê tewandî tîna bikaranîn. Ji ber vê, paşgira “-ê”yê ji bo van hokeran dibe nîşaneyêke morfolojîk û ev hoker di vê manayê da bê “-ê”yê nayên bikaranîn.

Ez **sibehê/ nîvroyê/ êvarê/ çarşemê/ îne** hatim.

Herçî bêjeya “sibehê” ye êdî ne tenê wek formeke hokerî ye, ji aliyê ferhengî ve jî bi tevahî leksîkalîze bûye. Lewra êdî “sibeh” roja piştî îro ye lê “sibehê” navê danekî rojê ye. Ji ber vê “ez dê sibeh bêm” û “ez dê sibehê bêm” heman manayê nadin.

5. Hin caran li gor pêwîstîya manayê li hin hokerên demê gireya nenasyarîyê ya yekhejmar zêde dibe û di vê rewşê da hoker di gel gireya mîna ya tewangê tê bikaranîn. Di berhemên kevin ên kurdîyê da ev hoker hem di gel pêşdaçekan hem jî bê wan tîna bikaranîn. Ev jî herwek xala (2a)yê wek sedema tewandinê berê me dide hebûna pêşdaçekê ku îro êdî nayên bikaranîn lê gireya wan a tewangê maye.

Ger min hebitin hezar û yek ser / Wan cumle **di rojekê** bi defter (Mem û Zîn, 115).

Ger **lehzeyekê** nekey tu goftar / Ger **sa’etekê** nebî tu xemxwar (Mem û Zîn, 109).

Hinek bêjeyên ku di eslê xwe da manaya demê nadin dema gireya nenasyarîyê tê ser wan herwek bêjeyên jorîn dibin hokerên demê.

Ez **çendekê** li wir mam.

Em **bêhnekê** li wir rûniştin.

6. Hokerên mîna “gelek, pir, hin, çend”ê dema tîna pêşîya bêjeya “car”ê gireya tewangê ya pirhejmar tê dawîya wan.

Gelek caran di tariyê de rêwîng rêyên xwe winda dikin (Bedir-Xan, 1932, 1).

Mîr **pir caran** ba xwe ban Şingariyê dikir² (Bedir Xan, 1933, 1).

Min **çend caran** ji te ra got.

2 Di hejmarên pêşî yên *Hawarê* da di şûna “k”ya îro “q” dihat bikaranîn. Ji bo xwendevanên îro tevlihev nekin min li gor îro nivîsî.

Ew **hin caran** guh dide min.

7. Hinek hokerên demê bi arîkarîya paşgira “-kî”yê tèn dariştin ku manaya “dan” û “dem”ê dide bêjeyan. “Êvarkî” û “nîvrokî” bêjeyên weha ne ku em di çavkanîyên kurdîyê da rastî wan tèn (bnr: Alî Bedir Han-Lescot, 2004: 259).

Ez **êvarkî/ nîvrokî** hatim.

Heman hoker carinan bi rêya daçekên navdêrî yê mîna “ber” û “ser”ê jî tèn çêkirin ku ev daçek wek pêşgir tèn pêşîya bêjeyên demê û di heman manaya jorîn da tèn bikaranîn.

Berêvarkî were cem min.

Ezê **serêvarkî** ji kar vegerim (bnr: Tan, 2005: 171).

8. Dema rengdêrên nîşandanê (ev, ew) tèn pêşîya bêjeyên demê û di forma raveka rengdêrî da wek hokeran tèn bikaranîn hem rengdêrên nîşandanê hem jî navdêrên piştî wan di forma tewandî da tèn bikaranîn. Herwek “vê salê, wê mehê, wan rojan, ...” Dîyar e, di mînaka van hokeran da piştî ketina pêşdaçek yan bazinedaçekan formên tewandî peyda dibin. Delîla herî bihêz a vê yekê ev e ku ev hoker bi tu awayî di forma xwerû da nayên bikaranîn. Melayê Cizîrî di malikeke xwe da mînakeke vê kategorîyê di gel pêşdaçekê û Xanî jî bê pêşdaçekê bi kar tîne:

Horî ku tîk cema bin perî hem **di wê gavê** (Dîwan, 316).

Tacdîn mirina xwe **wê demê** xwest (Mem û Zîn, 209).

Di kurdîya hevçerx da êdî bi van hokeran ra pêşdaçek yan bazinedaçek nayên bikaranîn û awayên tewandî bûne taybetmendîyeke morfolojîk a van hokeran.

Ez **vê hefteyê/ wê mehê/ van rojan/ wan salan...** çûm mala wan.

Min **vê hefteyê/ wê mehê/ van rojan/ wan salan...** pirsra wî kir.

Di vê kategorîyê da her du bêjeyên hokera “vê gavê” li hin deveran di nav hev da dikelijin wek “vêga”yê dibin yek bêje. Di vê rewşê da her du bêje bi hev ve tèn nivîsîn.

Vêga nema dilê wî dibijiya wê (Heftiyêke dirêj li Amedê, 35).

9. Ji bo manaya “dan”ê (beşeke rojê) bide carinan pêşdaçeka “bi”yê tèn pêşîya hin hokerên demê. Di mînakên weha da pêşdaçek hokera piştî xwe natewîne. Herçend ev destebêjeyên hokerî jî hev cihê bèn nivîsîn jî ji ber hevgirtin û kelijîna wan a manayî êdî her du bêje yekeye manayî pêk tînin û netewîna navdêra piştî daçekê delîla herî bihêz a leksîkalîzebûna van hokeran e ku êdî serederîya hokerên asayî yê kategorîya yekem bi wan tèn kirin.

Weha **bi şev** û li ber tava heyvê, her pênc; sê xurt û dapîra Zuleyxa û Besna, ketine rê (Kurê Zinarê Serbilind, 15).

Ez **bi roj/ bi wext** hatim.

10. Hin hokerên demê dema paşgira nenasyarîyê ya yekhejmar werdigirin û manaya nenasyarîyê didine hokerê, li gor zayenda bêjeyê yan gireya tewanga mê (-ê) yan jî gireya tewanga nêr (-î) werdigirin. Di van mînakan da êdî paşgirên “-ek+ê = ekê” û “ek+î = ekî”yê dibin taybetmendîyeke morfolojîk a van hokeran.

Ez û yar ger **şevêkê** her du hemaxûş bibin (Dîwan, 149).

Rojekê goşt dereng ji me re hat (Heftiyêke dirêj li Amedê, 59).

Wextekî kesine weku min êşandine (Kurê Zinarê Serbilind, 65).³

Min **zemanekî** behsa wê kiribû.

Ev taybetmendî li hemû deverên kurmancîyê cihgir nîne û di hin deqan da piştî van bêjeyên demê carinan paşgira tewangê nayê bikaranîn. Mehmet Uzun di du risteyên li dû hev da li cihekî hokera demê bi awayê xwerû li cihekî jî bi awayê tewandî bi kar tîne:

Lê **rojek** tişteki wisan qewimî ku êdî ne bêhêvîti û ne jî xem û keser man. **Rojekê**, serê sibê di nav girsa postê de namekê jî xuya kir (Mirina Kalekî Rind, 82).

Şevêkê, piştî ku me bedenên xwe avêtin nav pêtên êgir (Mirina Kalekî Rind, 74).

Şevêk, di saetêke dereng de,... (Mirina Kalekî Rind, 105).

³ Li hin herêman wext wek navdêreke mê tèn bikaranîn û forma wê ya hokerî jî wek “wextekê” çê dibe. Lê di zimanê nivîsînê da ev bêje bi piranî wek nêr tèn bikaranîn û divê forma wê ya hokerî jî “wextekî” be.

Ji ber rêgirtina vê tevlihevîyê bi dîtina me divê li her cihî wek piranîya bikarhênerên kurmancîyê ev hoker di forma tewandî da bîn bikaranîn û rê li ber vê cotstandardîyê bê girtin.

11. Dema hin bazinedaçek di gel hin daçekên navdêrî tîn bikaranîn û pêşdaçek dikeve divê paşdaçek bi daçeka navdêrî ve bê nivîsîn (bnr: Zîlan, 1990: 50). Di vê rewşê da daçeka navdêrî û paşdaçek dibin yek bêje loma jî bi hev ve nivîsîna wan ji alîyê hev girtina manayî ve baştir e.

Ez **bi dû ra/re** hatim = Ez **dûra/dûre** hatim.

Dûre, piştî çend rojekan polîs bi ser rastiye hîlbû (Kurê Zinarê Serbilind, 111).

Ez **bi paş ra** hatim = Ez **paşra** hatim.

Ez **paşra** dê tiştêkê ji hewe ra bibêjim (Cembelî Kurê Mîrê Hekaryan, 12).

Ez **bi pişt ra/re** hatim = Ez **piştra/piştre** hatim.

12. Dema hin navdêrên demê bi rengdêrên mîna “her”, “din” û hinekên mîna wan ra tîn bikaranîn di forma ran vekên rengdêrî da hokerên demê çê dikin.

Ez **roja din/ şeva din/ hefteya din/ sala din** hatim.

Ez **her roj/ her hefte/ her meh/ her werz/ her sal** tîm.

Şeva çûyî pir kêr xew ketibû çavên Besnayê (Heftiyêke dirêj li Amedê, 123).

Ez **havîna par** çûm Duhokê **payîza bê** jî ez dê biçim Sineyê.

13. Hokerên demê yên lêkdayî bi çend awayên cîyawaz pêk tîn û hinek bi hev ve, hinek jî cuda tîn nivîsîn.

a. Bi rêya bikaranîna gihaneka “û”yê, dubarekirina heman bêjeyê. Ev hoker ji bo xurtkirina manayê tîn dubarekirin û ji hev cuda tîn nivîsîn.

Belê dê evîna wî di dilê min yê siyamendî de **her û her** şîn bimîne (Kurê Zinarê Serbilind, 145).

Ew **tim û tim** pîrsa te dike.

b. Bi rêya bikaranîna daçeka “bi”yê dubarekirina heman bêjeyê. Carinan di navbera bêjeyên dubare da daçeka “bi”yê nayê bikaranîn û di her du rewşan da jî bêjeyên dubare ji hev cuda tîn nivîsîn.

Lê ez tinê ser ta qedem yekser disojim **dem bi dem** (Dîwan, 239).

Dem dem we dida li deffê mermer (Mem û Zîn, 181).

Car car tu tîyî bîra min.

c. Hokerên demê yên ku bi arîkarîya rengdêra “her”ê û bêjeyê demê tîn çêkirin mîna ku di xala 12ê da jî hat nîşandan ravekên rengdêrî çê dikin û cuda tîn nivîsîn. Lê ji nav van, hokera “hertim”ê ji mînakên mîna “her gav, her dem, her sal”ê cuda ye û divê bi hev ve bê nivîsîn, lewra “her”a vir ne rengdêr e, hoker e û bi serê xwe jî di manaya “tim”ê da tî bikaranîn. Bi dîtina me, ji ber vê kelijîna manayî û cudakirina “her”a rengdêr û “her”a hoker, divê “hertim” bi hev ve bê nivîsîn. Em di mînakên jêrîn da dibînin ku ji berê ve “her” û “tim” bi serê xwe wek hoker tîn bikaranîn û heman manayê didin:

Ey xaliqê zemîn e **tim** l’wan bikî tu nezer (Qewlê Newala Sîsebanê, 70).

Mîrim kerema te **her** tamam e (Dîwana Weda’î, 108).

Ji vî alîyî ve hokera “hertim”ê ji hokerên xala 12ê yên ku bi “her”ê çê dibin, cuda ye û “her” û “tim” wek du hokerên hevmana bi demê ra dibin yek û divê bi hev ve bîn nivîsîn. Lê em nikarin heman tiştî ji bo “her sal, her gav...”ê bibêjin ji ber ku manaya “her” û “sal, gav”ê ji hev cuda ye û ev bêje di çarçoveya peywendîya ravekên rengdêrî da hatine cem hev.

Tu **hertim** di bîra min da yî.

d. Bi rêya bikaranîna navbergira “a”yê dubarekirina heman bêjeyê. Ev hoker bi hev ve tîn nivîsîn.

Lê ji bo min her **demadem** qehr û azarî diket (Dîwana Weda’î, 48).

e. Hin hokerên lêkdayî bi rêya dubarekirina heman bêjeyê û lêzêdekirina paşgira “-an”ê tîn çêkirin. Qanatê Kurdo bi mînakên “car caran, roj rojan, sal salan, dem deman”ê van hokeran cuda dinivîse (2021: 248) lê di hin çavkanîyên din da ev hoker bi awayên “carcaran” û “car-caran”ê jî tîn nivîsîn (bnr: Uzun, 1987: 25, 68). Bi raya me, ev hoker

divê bi hev ve bîn nivîsîn, lewra êdî ev bêjeyên dubare ji aliyê manayê ve di nav hev da kelijîne û tu sedema cuda nivîsîna wan nemaye. Jixwe bikaranîna gireya “-an”ê li dawîya bêjeya duyem nîşaneyê wê yekê ye ku ev her du bêje bûne yek û “-an” manaya her du bêjeyan temam dike, ne ku tenê ji bo bêjeya dawî tê bikaranîn.

Carcaran hin mirovan nema ji ber heycana nava xwe debar dikir (Heftiyêke dirêj li Amedê, 31).

f. Hokerên demê yên mîna “dusibeh, sêsibeh, siberoj”ê ji ber ku bûne yek bêje û amaje bi yek manayê dikin bi hev ve tîn nivîsîn. Li hin herêman di şûna “dusibeh” û “sêsibeh”ê da “duzbe/sêzbe” (bnr: Hirorî, ٨٤ : ١٩٩٦), “dusibe/sêsibe” bîn bikaranîn jî di nivîsînê da divê awayên pêşî bîn tercîhkirin, lewra bêjeyên navborî ji “du+sibeh” û “sê+sibeh”ê pêk hatine û divê li ser reha xwe ya resen bîn nivîsîn.

2. HOKERÊN ÇENDÎTÎYÊ

Hokerên çendîtîyê hejmar (mêjer) û radeya lêkeran dîyar dikin û bi sê awayên cîyawaz tîn bikaranîn:

1. Hokerên çendîtîyê yên bingehîn bi awayekî xwerû tîn bikaranîn. Hokerên mîna “kêm, zêde, pir, zehf...”ê weha ne⁴. Ji nav van, “zehf” li deverên cîyawaz bi guherteyên mîna “zaf, zahf, zav, zef, zehv”ê bê gotin jî (bnr: Komîsyon, 2012: 303) di nivîsînê da “zehf”ê cihê xwe girtîye û divê her weha bê nivîsîn.

Ez **kêm/ zêde/ pir/ zehf** diaxivim.

Herçend di pirsîna hokerên çendîtîyê da bîn bikaranîn jî hokerên “hinde/hindî, ewhinde/ewende, ev qas, ew qas, çi qas, ev çend, ew çend, ev qeder, ew qeder”ê jî wek hokerên çendîtîyê yên bingehîn tîn bikaranîn. Aşkera ye ku “ev” û “ew” wek rengdêr û “çî” jî wek bêjeya pirsyarîyê tîn pêşîya bêjeyên navborî û bi hev ra dibin hoker. Ji nav van hokeran, hokerên “ev qas, ew qas, çi qas”ê ji ber nebûna manaya serbixwe ya “qas”ê di kurdîyê da, ji aliyê hin kesan ve bi hev ve tîn nivîsîn lê dema mirov mînakên “bi qasî...”yê li ber çavan digire ji bo hevgirtina norman cuda nivîsîna wan baştir e, lewra eger nebûna manaya “qas”ê bibe bingeh divê li her cihî bi bêjeyên berî xwe ve bê nivîsîn û ev jî dibe sedema bînpêkirina gelek normên cihgirtî. Herçî bêjeya “ewhinde/ewende”yê ye, herçend “hinde” bi serê xwe bê bikaranîn jî herwek soranîyê ji ber meyla sivikbûn û ketina dengên û nemana cîyawazîya manayî di navbera “hinde” û “ewende”yê da bi hev ve nivîsîna wan baştir e.

Hûn **hinde** muqeyyed in di qeydê (Mem û Zîn, 87).

Hindî ku me kir texmîn û tedbîr nebûn çare (Dîwan Perto Begê Hekkarî, 162).

Çend pirsî ji tebîban mi dewayê dilê jar (Dîwan Perto Begê Hekkarî, 198).

Ev çende zemane ew xulam e (Mem û Zîn, 114).

Ew çende bi yek ve radimûsan (Mem û Zîn, 135)⁵.

Ew qeder cewr û cefa û sitemêt dîtine min (Dîwan Perto Begê Hekkarî, 238).

2. Hokerên çendîtîyê bi rêya paşgira pileya berawirdîyê “-tir”ê jî tîn çekirin û bi rêya vê paşgirê ji aliyê çendîtîyê ve berawirdîyekê çê dike.

Ez **kêmtir/ pirtir/ zêdetir/ bêhtir** dixwazim.

3. Dema (-ek)a paşgira nenasyarîyê ya yekhejmar tê ser hin rengdêr û navdêran di mînakên “gel+ek, hin+ek, piç+ek, qeder+ek, dilop+ek, qurt+ek parî+y+ek...”ê da hin hokerên taybetî çê dibin. Hêjayê gotinê ye, manaya yekê hejmarîyê di mînakên “gelek, hinek û piçekê”ê da nemabe jî bingeha vê paşgirê her ev e. Em dikarin bibêjin ku ji aliyê bikaranînê ve hokerên herî aloz ev in ku çendîn awayên bikaranîna wan heye:

a. Di berhemên kevin da û di hin berhemên nivîskar û zimannasên hevçerx da ev hoker bi awayê xwerû û bê werw girtina gireyên tewangê tîn bikaranîn:

Mîr û Kirmanc li holan **qederek** westane (Dîwan, 142).

Me j’ dostê **satek** dûr nekî perkende û mehcûr nekî (Dîwan, 248).

Gelek sotim kirim rijî (Feqiyê Teyran, 159).

4 Herçend hindîk be jî di hin çavkanîyan da paşgira “î”yê li hokerên weha jî tê zêdekirin. Bo nimûne Îbrahîm Remezan Zaxoyî yê ku pirtûkeke rêzimanê nivîsîye “pir”ê di gel paşgira “-î”yê weha bi kar tîne: Ev xanî pirtî kevine (Zaxoyî, 1998: 62).

5 Di klasîkan da ji ber bikaranîna “ev” û “ew”ê herwek soranîyê ji bo xurtkirina manaya nîşandanê paşgira “-e”yê jî tê dawîya “çend”ê.

Dayîn û Sitî **hinek** di ber çûn (Mem û Zîn, 252).

Zerrek ji ‘eqil ti ser nemaye (Dîwan Perto Begê Hekkarî, 52).

Gelek zêde erzanî ye (Tûhfetu’l Xîlan fi Zimanê Kurdan, 118).

Ez bi dîtina we **gelek** bextewar im (Bedir-Xan, 1971: 60).

Ez **gelek** baştir im (Zaxoyî, 1998: 62).

Gelek baş e (Kurê Zinarê Serbilind, 33).

b. Li hember vê bikaranînê li hin herêman li gor zayenda wan, gireyên tewangê yên “î” û “ê”yê li hokerên navî borî zêde dibin. Ev bikaranîn jî herwek hin hokerên demê dibe ku ji ber hokareke arkaîk be yan jî ji ber bikaranîna pêşdaçeka “bi”yê be. Bo nimûne di rêzimana Celadet Bedirxan û Roger Lescotî da em rastî forma “bi gelekî”yê tîn (204: 262) ku piştgirî dide raya duyem. Di nivîsarên hevçerx da tevî ku ev pêşdaçek nayê bikaranîn jî nivîskarên van herêman dîsa van hokeran bi awayê tewandî bi kar tînin.

Ez **hinekî** di nava xwe de keniyam (Heftiyeke dirêj li Amedê, 40).

Tu tenê **kîloyekê** bixwazî? (Heftiyeke dirêj li Amedê, 35).

Ez ji te re nabêjim ka **qurtekê** jî bi ser gewriya xwe de bike (Heftiyeke dirêj li Amedê, 107).

Nivîskarên van herêman herçend van hokeran bi formên tewandî bi kar bînin jî carinan zayenda wan tevlihev dikin. Bo nimûne tevî ku bêjeya “tibab”ê nêr e jî Firat Cewerî di romana *Lehîyê* da hokera “tibabek”ê hem di forma nêr da hem jî di forma mê da bi kar tîne. Ev, ji bo hin hokerên din jî weha ye ku zayenda wan tê tevlihev kirin.

Em **tibabekê** çûn (Lehî, 30).

Te **tibabekî** ez di hemêza xwe de teselî kirim (Lehî, 100).

Serdana Kurdistanê Iraqê ez **hinekê** tirsandim (Zêrevan, 1997: 39).

Hinekî bi wir de here (Tan, 2005: 172).

c. Bi rêya antetekê ku me li ser Whatsappê bi çend hevalan ra pêk anî, ji bo me derket ku li hinek herêman sere-derîya berkarê bi van hokeran tê kirin û li gor taybetmendiyên tewangê ev hoker hem bi awayê xwerû hem jî bi awayê tewandî tîn bikaranîn. Ji ber vê hokerên navborî di demên niha û dahatî da bi formên tewandî û di demên borî da jî bi formên xwerû tîn bikaranîn. Bi dîtina me ev awa bi tevahî li dijî rêzikên nivîsîna hokeran e û nabe ku taybetmendîya tewangbarîya navdêran li ser hokeran bê cihbicihkirin.

Min **hinek** xwar = Ez **hinekî** dixwim.

Min **parîyek** xwar = Ez **parîyekî** dixwim.

Min **piçek** xwar = Ez **piçekê** dixwim.⁶

d. Ji bilî van sê awayên hev girtî li hin herêman û hinek nivîskar bi awayekî bêrêzik hokerên vê kategorîyê bi kar tînin û carinan wan bi awayê xwerû carinan jî bi awayê tewandî bi kar tînin.

Heger her deqek **gelek** dirêj be... (Zêrevan, 1997: 40).

Ez **gelekê** lê xebitîm ko fêm bikim ka çima wî welê kiriye (Zêrevan, 1997: 62).

Gelek baş e ku teknîk û pêşveçûn niha hîn zêdetir di xizmeta merivan de ye (Mirina Kalekî Rind, 14).

Meriv diviya **gelekî** nêzîkî lê bikira... (Mirina Kalekî Rind, 36).

Wext dê **hinek** li me teng be (Mirina Kalekî Rind, 29).

Em **hinekî** din jî bi hev re rûniştin (Mirina Kalekî Rind, 64).

Ji nav van çar awayan bi dîtina me, ji bo nivîsînê rêçika herî baş ew e ku em li gor berhemên kevin ên kurdîyê biçin û van hokeran netewînin, lewra eger awayê tewandî bê hîlbijartin hem mijara zayenda bêjeyan hem jî rêzika tewangê dê hişê bikarhêneran tevlihev bike û bikaranîna van hokeran di jwartir bike. Ji ber vê em pêşniyaz dikin ku ev hoker li her cihî wek “gelek, hinek, piçek, qederek...”ê bîn bikaranîn.

⁶ Hêjayê gotinê ye, ji ber ku li hin herêman, nêrtî û mêtîya bêjeyan diguhere li hin herêman bêjeya “parîyek”ê wek mê, li hin herêmên din jî “piçek” wek bêjeyê nêr tê tewandin. Ji ber vê mirov rastî formên “parîyekê” û “piçekî”yê jî tî.

3. HOKERÊN ÇAWANÎYÊ

Navdêr, rengdêr, cihnav û rader carinan bi serê xwe û gelek caran jî bi arîkarîya pêşdaçeka “bi”yê dema awayê pêkhatina lêkerê nîşan didin hokerên çawanîyê pêk tînin. Tevî bikaranîna pêşdaçekê piraniya hokerên çawanîyê gireyên tewangê nagirin. Lê ji bo çêkirina cîyawazîyên manayî hin caran piştî daçekan navdêr yan cihnav tên tewandin ku di erka hokeran da tên bikaranîn.

1. Rengdêrên çawanîyê dema çawanîya lêkeran diyar dikin dibin hoker û ji aliyê morfolojîk ve tu cîyawazîya wan nîne. Bi vî awayî bêjeyên “baş, xirab, qenc, rind, xweş, nexweş” li gor cihê bikaranînê hem dibin rengdêr û hem jî dibin hoker.

Ez **baş/ qenc/ rind/ xweş** dixebitim.

2. Hin hokerên çawanîyê wek destebêjeyên hokerî bi rêya pêşdaçekên “bi” û “bê”yê û navdêrê tên çêkirin. Di vî rewşê da daçek û navdêr cuda tên nivîsîn û navdêr nayên tewandin.

Tûr im û **bi dil** peyrewê Mûsa yim ez (Dîwan, 98).

Rabûn **bi edeb** etek kirin bûs (Mem û Zîn, 119).

Li kêleka hevûdu, **bi tirs**, li pê sekinîbûn (Hawara Dicleyê 2, 168).

Çaxa pirs **bê bersiv û deng, bê olan** dimîne (Hawara Dicleyê 2, 121).

Min, zebeş **bê kêr** jê kir (Baran, 2018: 118).

Hin ji van destebêjeyên hokerî li ser reha rengdêrê yan navdêrê din bi arîkarîya paşgirên “-î, -tî, -atî, -ahî, -anî”yê tên dariştin. Herwek “bi erzanî, bi kurtî, bi mezinahî, bi hevaltî, bi dostanî, bi mêranî, bi dijminatî, bi hostatî...”

Ez **bi başî/ bi pakî/ bi qencî/ bi rastî/ bi kêfxweşî** pê ra serederî dikim.

Herçend ne hokereke çawanîyê be jî navê zimanan jî di gel daçeka “bi”yê herwek temamkera hokerî (adverbial complement) tên bikaranîn û di vî rewşê da herwek bêjeyên jorîn nayên tewandin.

Ez vî tiştî **bi kurdî** dibêjim.

3. Hinek hokerên çawanîyê wek destebêjeyên hokerî bi rêya pêşdaçekên “bi” û “bê”yê û raderan tên çêkirin. Ev jî herwek hokerên jorîn cuda tên nivîsîn û rader nayên tewandin.

Qulingê perişkestî **bi vîyan û şîyan** giheşte armanca dilê xwe lê bi lingekî (Alole, 38).

Ez **bê xwarin** dernakevim derve.

Lê wek awarte hinek lêker ne di forma raderî da, di forma dema niha da di gel pêşdaçekan tên bikaranîn.

Wê **bi ken** berê xwe da min.

Ew **bê rawest** dixebite.

4. Berevajî rêzika jorîn eger piştî pêşdaçekên “bi” yan “bê”yê navdêr yan cihnavê bê û manaya navgînekê yan pevrabûn û pevranebûnê bide, wê demê bêjeya piştî daçekê ditewe.

Mela bêqameta yekta qiyamet min **bi çehvan** dî (Dîwan, 28).

Ez **bi otobusê** hatim.

Şîlan **bê min** naçe cihekî.

5. Eger piştî pêşdaçeka “bi”yê navdêr paşgira nenasyarîyê ya yekhejmar bigire (-ek) li gor zayenda xwe ditewe.

Ez dibêjim yên qanûnê jî **bi mebestekê** dixwendin (Kurê Zinarê Serbilind, 66).

Ez **bi şertekî** tîm.

6. Hin hokerên çawanîyê bi rêya pêşdaçeka “bi”yê, navdêrê û paşgira “-kî”yê tên çêkirin.

Ew **bi filekî/ bi gawirkî** li mirovan dixê.

Di hinek hokeran da pêşdaçeka “bi”yê dikeve û “-kî” bi tena serê xwe dibe taybetmendîyeke morfolojîk a van hokeran. Dirêjkî, devkî, qeşmerkî, paşpaşkî, serserkî, serqûnkî... mînakên vî ne.

Radibû, pêgermok lê dida û lev dizivirî dîsan **kundkî** rûdinişt (Alole, 13).

Ew (bi) **serserkî** hat xwarê.

Erebe (bi) **paşpaşkî** dihat.

7. Hin hokerên çawanîyê bi rêya navdêr yan rengdêrekê û paşgira “-ka”yê pêk tên û manaya awa û şeweyê kirdayê didin hokerê: zûka, hêdîka, dizîka...

Ew **dizîka** hat hundir.

Av **hêdîka** diherike.

Di hin çavkanîyan da û li hin herêman berî van hokeran pêşdaçeka “bi”yê jî tê bikaranîn.

Ava Dîcleyê **bi hêdîka** diherikî (Hawara Dîcleyê 2, 174).

Osmaniyan **bi dizîka**, bangî Yezdînşêr kiribûn (Hawara Dîcleyê 2, 216).

Xuya ye, bi demê ra pêşdaçek dikeve û awayên bê daçek cihê xwe digirin. Bi vî awayî birek destebêjeyên hokerî vediguherin hokerên asayî.

8. Hin hokerên çawanîyê bi rêya navdêrekê û paşgira “-ane”yê tên dariştin û manaya lêçûnê didin. Herwek “mê-rane, merdane, şêrane, jinane...”yê. Ev, ne taybet e bi hokeran û bi heman paşgirê rengdêrên çawanîyê jî tên çêkirin.

Ji hîcabê were der nazik û **mestane** bimeş tu (Dîwan, 179).

9. Daçekên şibandinê yên mîna “wek (weku, wekî, weke, weka), mîna (bînanî, mînanî), nola (notla) û fena (fenanî)”yê dema tên pêşîya navdêrekê, ev navdêr gireyên tewangê digirin û ji bo şibandina bi wî tiştî di forma destebêjeyên hokerî da hokerên çawanîyê çê dikin.

Wan ji bala lê dibarin **wek burûskan** remz û naz (Dîwan, 100).

Qehra **weku dujminan** diket def’

Zecra **weku zaliman** diket ref’ (Mem û Zîn, 248).

Mîna heyveronekê dibiriqîn (Hawara Dîcleyê 2, 115).

Ew **mîna mêran** êrîş dike.

Ew **wek berazekî** tevdigere.

Ew **fena pîrejinekê** diaxive.

10. Hokerên çawanîyê yên lêkdayî bi çend awayên cîyawaz pêk tên û çawa ku li jêr hatine rêzkirin hinek cuda û hinek jî bi hev ve tên nivîsîn.

a. Bi dubarekirina heman bêjeyan: hêdî hêdî, cuda cuda, nerm nerm... Ev bêje ji hev cuda bèn nivîsîn jî ji bo yekeye manayî tên bikaranîn.

Bi min ra **nerm nerm** diaxive.

b. Hinek hokerên dubarekirî bi rêya daçeka “bi”yê tên bikaranîn ku dikeve navbera heman bêjeyan û ji bo xurtkirina guvaşê tên bikaranîn: yek bi yek, rû bi rû, zû bi zû...

Daberistin **yek bi yek** çûn ber lîwayê rast û çep (Dîwan, 42).

Sist e te peyman gelek **taze bi taze** tivêt (Dîwan Perto Begê Hekkarî, 220).

Ev hoker bê “bi”ya navberê jî tên bikaranîn lê dîsa cuda tên nivîsîn. Mînak: yek yek, cot cot, kom kom...

Daxên me dîsa reş kirin **yek yek** ji nû ateş kirin (Dîwan, 247).

c. Li dawîya hinek hokerên lêkdayî yên dubare ku ji hev cuda tên nivîsîn paşgira “-o”yê tê zêdekirin. Mînak: yeko yeko, teko teko, hebo hebo...

Yeko yeko hatinê hetta jê kuştî hezar (Qewlê Newala Sîsebanê, 66).

Lê hemêşe dûrî hev û **teko teko** pêş da diçûn (Alole, 24).

Ez nokan **hebo hebo** dixwim.

d. Hinek hokerên lêkdayî bi rêya navbergirên “e”, “a” û “an”ê tîn çêkirin. Di vê rewşê da ev hoker divê pêkve bînin nivîsîn. Mînak: rasterast, hîrehîr, devadev, revarev, serapa, seranser... Ji van hokeran Melayê Cizîrî çend mînakên weha bi kar anîne:

Îro Mela **serapa** lew tîkî bûme atêş (Dîwan, 110).

Êjimarî ne **yekayek** me hemû şesşed û şeş (Dîwan, 112).

Wan di reqşê da ku dîm awur **peyapey** dane min (Dîwan, 152).

Bûyim polad li ber şîran **seraser** tîkî mam ber de (Dîwan, 173).

Du qîran lîk **beraber** ke (Dîwan, 197).

e. Hinek hokerên çawanîyê yê lêkdayî ku ji aliyê manayê ve di nav hev da kelijîne bi hev ve tînin nivîsîn.

‘Aşiqê dilbendê qîştê can bidit **yekcar** rewa ye (Dîwan, 183).

‘Alemê **têkda** munewwer ke (Dîwan, 198).

Mîn **yekser** zanî ku Seddamî ew şandine (Kurê Zinarê Serbilind, 67).

Ez ji vê rewşê **zendegirtî** mabûm (Alole, 137).

4. HOKERÊN NÎŞANDANÊ

Hokerên nîşandanê bi rêya bêjeyên nîşandanê awayê pêkhatina lêkeran nîşan didin. Mirov dikare van hokeran di du kategorîyan da destnîşan bike:

1. Ev hoker bi du awayan derdikevin pêşîya me û ji bo nîşandana nêzik “vaye” û ji bo nîşandana dûr jî “waye” tê bikaranîn. Ev her du hoker ji “ev+ha+ye” û ji “ew+ha+ye”yê (cihnava nîşandanê+morfema nîşandanê+forma dema niha ya lêkera bûnê) pêk tînin. Têvî vê ev hoker carinan bê “ye”yê herwek “va” û “wa”yê jî tînin bikaranîn. Herçend di hin pirtûkên rêzimanê da ev hoker bi awayê “va ye” û “wa ye”yê bînin nivîsîn jî (bnr: Ciwan, 1992; Baran, 2018: 103) ji ber ku ev bêje û morfem êdî manayeke yekgirtî didin û bi ketina dangan di navbera wan da kelijandin çê bûye divê bi hev ve bînin nivîsîn.

Waye hisabdarê me xerîke mehaneya min û derengîyên min dihejmêre (Alole, 90).

2. Hokerên nîşandanê yê kategorîya duyem bi piranî berî lêkeran tînin bikaranîn. Ev hoker xwedî çend awayên cîyawaz in ku hinek ji wan bêjeyên xwerû ne, hinek bi rêya hin bêje û morfeman û hinekên din jî bi rêya ravekên rengdêrî pêk hatine:

a. **We**: Ev hoker bingeha gelek hokerên din pêk tîne û di *Dîwana* Melayê Cizîrî da hem bi awayê “we”yê hem jî bi awayê “weh”ê hatîye bikaranîn.

Pîrê muxan ji rendan **weh weh** fikir rîwayet (Dîwan, 55).

Sermediyyet **we** dixwazit ne ezel bit ne ebed (Dîwan, 85).

Ev hoker, di hin devokên kurmancîyê da bi awayê “wa”yê bê gotin jî di nivîsînê da zêde nayê bikaranîn û herçî “weh” e êdî qet nayê bikaranîn. Li hember vê “we” hem di hemû klasîkan da hem jî îro li herêmên Botan, Hekarî û Behdînanê zindî ye û wek hoker tê bikaranîn.

Ma ne **we** ye? (Kurê Zinarê Serbilind, 16).

Li ser bingeha vê hokerê, bi lêzedekirina hin morfem û bêjeyên din hokerên nû jî tînin dariştin ku li jêr hatine rêz- kirin.

b. **Weha**: (**we** + **ha**): “Weha” di nivîsînê da awayê herî berbelav û cihgir e ku li herêmên cîyawaz bi guherteyên “ahwa, awha, ewha, ewa, ûha, waha, wehe, wiha”yê jî tê bikaranîn (bnr: Komîsyon, 2012: 289). Morfema “ha”yê ku hatîye ser hokera “we”yê xwedî reheke dêrîn e û di avestayî da jî manaya cihlava “ev”ê dide (bnr: Sivrioğlu, 2015: 151). Ev bêje di kurdiya îro da wek bêjeyeke serbixwe di manaya nîşandanê da bê bikaranîn jî bi piranî ji bo xurtkirina manaya nîşandanê tê dawîya bêjeyan⁷. Xanî di *Mem û Zînê* da ji ber ku di şûna “ha”yê da “he”yê bi kar tîne ji bilî “weha”yê vê hokerê wek “wehe”yê jî bi kar tîne:

⁷ “ha” bi guherteya “he”yê jî tê bikaranîn. Weda’î vê morfemê di gel bêjeyeke nîşankirî weha bi kar tîne: “Di hicrê mam bi vî **karê he** mişkil” (Dîwana Weda’î, 85).

Bo çî digirî **weha** bi nakam? (Mem û Zîn, 103).

‘Arif **wehe** gote Rustemê Zal (Mem û Zîn, 221).

c. **Wesa (we + sa)**: Ev awa li herêma Behdînan û Hekarîyê tê bikaranîn lê li herêmên din guherteyên wê yên mîna “wisa, usa, ûsa, isan, wesan, wisan, wisanê wusa, wusan, wiso usan”ê hene. Herwek “ha”yê “sa”ya vê hokerê jî morfemeke fosilîzebûyî ye ku reha wê diçe heta zimanên kevin ên malbata zimanên hînd û ewropayî. Ev morfem, di sanskrîtîyê da bêjeyeke serbixwe ye û manaya “ew”ê dide (bnr: Sivrioğlu, 2015: 276). Herçend di navbera “weha” û “wesa”yê da îro cîyawazîya manayî nebe jî li ser vê reha kevin a van her du morfemên dawî em dikarin bibêjin “weha” ji bo nîşandana tiştên nêzîk û “wesa” ji bo nîşandana tiştên dûr guncawtir e. Ev her du hoker, her du hokerên tirkî yên “böyle” û “öyle”yê bi bîr tînin ku nêzî bikaranîna “weha” û “wesa”ya kurdîyê ne. Ji aliyê awayê nivîsînê ve jî ji bo parastina reha resen a beşa yekem a vê bêjeyê, divê awayê “wesa”yê di nivîsînê da bibe forma standard. Jixwe di klasîkên kurdîyê da ev hoker bi vî awayî hatîye bikaranîn:

Emma ji ezel Xwedê **wesa** kir (Mem û Zîn, 38).

Ji lutfa wî **wesa** bû rutbe e’la (Dîwan Perto Begê Hekarî, 36).

d. **Wereng (we + reng)**: Bi dîtina me “wer, were, werê, wir, werga, werge, werg, werganî, wergî, wirg, wirga, wirge, wirnî” guherteyên “wereng”ê ne ku bi ketina denga guherteyên bi vî awayî peyda bûne. Ev hoker herçend li herêmên cîyawaz bi awayên cîyawaz bê bikaranîn jî di klasîkan da bi awayê “wereng”ê hatîye bikaranîn û divê ev bibe forma standard. Melayê Cizîrî û Sîyahpoş vê hokerê weha bi kar tînin:

Zulmê **wereng** kê dikir can dibir û dil teba (Dîwan, 19).

Wereng min hêvîye ku ew mihebbet (Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn, 26).

Di Qewlê Newala Sîsebanê da “wereng” di gel guherteya “werge”yê tê bikaranîn:

Wereng hevdu dihêrin, eyar li hev dirandin (Qewlê Newala Sîsebanê, 53).

Cewan gihandî Elî, **werge** tu rabe zû be (Qewlê Newala Sîsebanê, 60).

e. **Welê (we + lê)**: Li hin herêmên cîranên ereban di şûna “reng”a kurdîyê da “lewn”a erebîyê tê bikaranîn ku hevmanaya “reng”ê ye. Bi demê ra “lewn”a erebîyê di kurdîyê da sivik dibe û di gel “we”yê guherteyên “welê, welo, wilo”yê peyda dibin. Ji bo vê hokerê bêjeya herî guncaw “welê” ye ku tê da “we” hatîye parastin. Jixwe ji aliyê dîroka nivîsînê ve ev guherte dêrîntir e.

Welê min kir tesewwur gel xezûkî (Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn, 21).

Welê westa ji perwazê qedama (Dîwan Perto Begê Hekarî, 37).

f. **Ho**: Hevmanaya “we”yê û li herêmeke berteng bi heman mana û erka “we”yê tê bikaranîn. Herçend di *Ferhengê Kurdî (Kurmancî) – Tirkîyê* ya Rûpelê da ev hoker wek guherteya “we”yê hatibe dîtin jî (bnr: 2012: 291-292) ev hokereke cîyawaz û serbixwe ye.

Lew **ho** daîm ez dinalim keftime halek xerab (Dîwan Perto Begê Hekarî, 57).

Dapîra guhgiran **ho** gote Besnayê (Kurê Zinarê Serbilind, 26).

g. **Holê (ho+lê)**: Ev hoker hevmanaya “welê” ye ku ji hokerên “ho” û sivikbûna bêjeya “lewn”ê pêk hatîye.

Divêt **holê** bête zanîn û xwendin (Nivîsanoq, 1933: 2).

h. **Hosa (ho+sa)**: Ev jî hevmanaya “wesa”yê ku ji hokera “ho”yê û morfema “sa”yê pêk hatîye:

Keça min **hosa** nabe (Kurê Zinarê Serbilind, 32).

i. **Ha**: Herwek li jor hat behskirin “ha” di avestayî da manaya “ev”ê dide û di kurdîya îro da tenê ji bo nîşandana tê bikaranîn. Ev bêje beramberî “îşte”ya tirkîyê ye û di şûna hokera “va/vaye”yê da tê bikaranîn. Çawa ku di gel hin hokerên din tê bikaranîn, bi serê xwe jî di erka hokerê da tê bikaranîn.

Belê kwîxwe, em pêşmerge ne û **ha** tu bi çavên serê xwe dibînî û em bisteh dikin bêne vêderê... (Kurê Zinarê Serbilind, 82).

j. **Halo (ha+lo)**: Ev hoker li herêma Torê tê bikaranîn û ji hokera “ha”yê û bêjeya “lewn”ê hatîye dariştin. Dîyar e, bi rêya sivikbûnê herwek “wilo”yê “lewn” bûye “lo” û bi hokera “ha”yê ve kelijîye.

Ji milê din jî pirsên nû dizê û **halo** zmanê me vedigere ser xurtiya xwe a pêşîn (Bedir-xan, 1932: 2)

k. **Ev reng:** Ev di forma raveka rengdêrî da wek hokereke nîşandanê tê bikaranîn û her du bêje ji ber ku di forma ravekê da hatine bikaranîn cuda tên nivîsîn.

Ev reng e halê dilberan lew ‘aşiqan xûn bûn ceger (Dîwan, 94).

l. **Ew reng:** Herwek “ev reng”ê ev jî di forma raveka rengdêrî da wek hokereke nîşandanê tê bikaranîn û ji hev cuda tên nivîsîn.

Ew renga reva kela girînê (Mem û Zîn, 238).

5. HOKERÊN CIHÎ

Hemû hokerên cihî di forma destebêjeyên hokerî da derdikevin pêşîya me ku bi rêya pêşdaçek, daçekên navdêrî, bazinedaçek û navdêran tên pêkanîn û di nav hevokê da cihê tiştekî diyar dikin. Ev destebêjeyên hokerî li gor taybetmendiyên manayî bi çendî awayan tên pêkanîn ku li jêr hatine nîşandan:

1. **li + navdêr + gireyên tewangê:** li malê, li xwarê, li bajarî, li gundî, li deştan, li newalan...

2. **li + cihnavên nîşandanê:** li vir, li wir, li hir, ... Di mînakê “li vir” û “li wir”ê da hinek herêm “-a”ya morfema nîşandanê tînin dawîya wan û wek “li vira” û “li wira”yê jî bi kar tînin. Herweha hin herêm jî “-e”ya morfema nîşandanê tînin dawîya “hir”ê û wê wek “li hire”yê jî bi kar tînin. Li derûdora Tetwanê ev bêje dibe “liha” û li herêmên Hekarî û Behdînanê li şûna “li hir”ê “lêre” tê bikaranîn ku ji kelijîna pêşdaçeka “li”yê, bêjeya “hir”ê û “-e”ya paşgira nîşandanê pêk hatîye. Li+hir+e = lêre. Feqîyê Teyran û Xanî vê hokerê weha bi kar tînin:

Jin dibê tu were êre/ Em agirek bikin **lêre** (Feqîyê Teyran, 366).

Ez **lêre** emîn û destbidar im (Mem û Zîn, 278).

Lê di hin çavkanîyên kevin da ev hoker wek “li hire”yê jî hatîye bikaranîn:

Em çûne Sîsebanê, em **li hire** mayîne (Qewlê Newala Sîsebanê, 61).

3. **li + daçekên navdêrî + navdêr/ravek:** li jor, li jêr, li bin, li ser, li pêş, li paş li rex, li hember, li pêşber, li der, li hundir... Li hin deveran beşek ji van daçekên navdêrî herwek navdêran tên dîtîn û tewandin. Herwek “li jorê, li jêrê”yê. Bi raya me, pêwîstî bi tewandina van bêjeyan nîne, lewra daçekên navdêrî nayên tewandin û ji navdêrên asayî cuda ne. Diyar e, li van deveran pêvajoya daçekbûna van navdêran temam nebûye loma jî tên tewandin lê di kurdiya nivîskî da divê ev bêje wek daçekên navdêrî bîn pejirandin û neyên tewandin.

Wê **li ser bejna te** ev seywan veda (Dîwan, 125).

Ku da Erjeng ji wê navê **li ber rojê** nebit perde (Dîwan, 174).

4. **li + ravebera tewandî + ravekera tewandî (bêjeya cihî):** li vê derê, li wê derê, li vî cihî, li wî cihî, li vî alîyî, li wî alîyî... Herwek tê dîtîn ji ber pêşdaçeka “li”yê hem raveber hem jî raveker di forma tewandî da tên bikaranîn û nabe ev bêje di forma xwerû da bîn bikaranîn. Di zimanê axiftinê da gelek caran daçeka “li”yê û hin dengên bêjeya duyem dikevin. Di vê rewşê da formên mîna “vê rê, wê rê, vê dê, wê dê”yê peyda dibin (bnr: Kaval, 1989: 30). Bi raya me divê di nivîsînê da ev awayên deforme neyên bikaranîn û eger ji ber hin mebestên edebî bîn bikaranîn jî herwek “vêga”yê divê ew jî bi hev ve bîn nivîsîn.

5. **bi + cihnava tewandî (wê) + da:** bi wê da. Dema daçeka “bi”yê neyê bikaranîn divê “wê” û “da” bi hev bîn nivîsîn.

6. **di + navdêr + gireya tewangê + da:** di polê da, di zanîngehê da, di pirtûkê da...

7. **bi + daçeka navdêrî (ser) + navdêra tewandî yan cihnava tewandî + da:** bi ser da, bi ser wî da, bi ser malê da...

Bi ser çehvên Nîşanî da xiramê ew hilalebrû (Dîwan, 203).

8. **di + daçeka navdêrî + navdêra tewandî yan cihnava tewandî + ra:** di ser ra, di nav ra, di bin ra, di ser pirê ra, di nav tunelê ra, di bin malê ra...

9. **(ber) bi + navdêra tewandî/cihnava tewandî + (ve):** ber bi malê ve, ber bi min ve, bi wê ve...

10. **(ber bi) + cihnavên nîşandanê + da:** ber bi vir da, ber bi wir da, ber bi vê da, ber bi wê da. Lê di zimanê axiftinê da daçeka “ber bi”yê gelek caran dikeve û ev hoker wek “vir da” û “wê da”yê tên bilêvkirin. Di rewşên weha da

ji ber ketina pêşdaçekan bi dîtina me divê herwek hokerên demê paşdaçek û cihnavan nîşandanê bi hev ve bîn nivîsîn. Mînak: virda, wîrda, vêda, wêda...

11. **ji + cihnavan nîşandanê + ve/da:** ji der ve, ji hundir ve, ji vir ve, ji wir ve, ji vir da, ji wir da...

12. **ji + rengdêr + ve:** ji dûr ve, ji nêz ve,

13. **ji + daçeka navdêrî + ve:** ji bin ve, ji jor ve, ji jêr ve...

Ji bala tewrê insanî nezer da sa'idê sîme (Dîwan, 307).

6. HOKERÊN SEDEMÊ

Hokerên sedemê di forma destebêjeyên hokerî da ji pêşdaçeka "ji"yê, navdêr yan rengdêrekê û paşgira tewangê ya pirhejmar "an"ê çê dibe. Di zimanê axiftinê da "n"ya "-an"ê bikeve jî di nivîsînê da divê bê parastin.

Mînak ji kêf+an, ji hêrs+an, ji şerm+an, germ+an, ji birçî+n+an...

Li hin herêman piştî "-an"ê "a"yeke din jî tê bikaranîn û Qanatê Kurdo di rêzimana xwe da vê formê pesend dike: ji şermana, ji hêrsana, ji germana (2021: 243).

Bi raya me pêwîstî bi vê "a"yê nîne û ev hoker divê di forma jorîn da bîn bikaranîn.

Ew û serbazê din ye ku **ji tirsan** dilerizî dane pêş xwe... (Kurê Zinarê Serbilind, 89).

7. HOKERÊN NERÊNÎ

Hokerên nerênî ji wan bêjeyan pêk tên ku manayeke nerênî didin hevokê. "Na, naxêr, qet, hîç, nema, hew, tew..." hokerên nerênî ne.

Kiç **qet** li kiçan dibin xerîdar? (Mem û Zîn, 91).

Ez **hîç** ne zîrek bûm (Heftiyeke dirêj li Amedê, 60).

Ji mêj ve **nema** dizanim qerf û pêkenok çî ne (Heftiyeke dirêj li Amedê, 23).

Kêfa min **hew** ji wan cixaran re tê (Mirina Kalekî Rind, 57).

Ji nav van hokeran hinek jê xwedî çend guherteyên cîyawaz in û di nivîsînê da divê guherteyek bê hîlbijartin.

• **Na:** Li hin herêman bi awayên xwe yê "ne" û "no"yê bê bikaranîn jî di nivîsînê da "na"yê cihê xwe girtîye.

• **Naxêr:** Ji bêjeyên "na" û "xêr"ê pêk hatîye û wek gotineke nezaketê ji bo sivikkirina nerênîtiya "na"yê bi gotina "xêr"ê hatîye xweşkirin. Ji ber vê çawa "na" bûye forma nivîsînê divê "naxêr" jî herwek wê bibe forma nivîsînê û ji ber hev girtina manayê divê bi hev ve bîn nivîsîn.

• **Qet:** Hin caran bi awayê "qe"yê jî tê bikaranîn. Herçend "t" ji bo sivikkirinê hin caran neyê gotin jî divê di nivîsînê da bê parastin.

• **Hîç:** Li hin deveran wek "hêç"ê jî tê bilêv kirin lê di hemû zimanên îranî da ev hoker bi awayê "hîç"ê tê bikaranîn û di kurdîyê da jî bi vî awayî cihê xwe girtîye.

Hokera "tu"yê ku bi guherteyên xwe yê "ti, çu, çî"yê, xwedî manayeke nerênî ye, bi serê xwe nabe hokera demê û hertim bi bêjeya "car"ê ra tê bikaranîn. Ev hoker di nivîsarên kurmancîyê da bi sê awayan derdikeve pêşîya me: (a) bi awayê xwerû: tu car, (b) bi paşgira tewangê ya "-an"ê ra: tu caran û bi paşgira tewangê ya "-î"yê: tu carî. Ji bilî vê cîyawazîyê hinek kes van her du bêjeyan bi hev ve û hinekên din jî cuda dinivîsin.

Ji lewre ko bê intizam tu tişt nagehe, nameşe, **tucar** nikare heta paşîyê bimîne (Bedir-xan, 1932: 1).

Ew jî qe venaşirit **çu caran** (Mem û Zîn, 199).

Ez **tu carî** nayêm.

Ji ber ku "tu" (ti, çu, çî) hevmanaya hokerên "hîç" û "qet"ê ye û ne daçek e, bi raya me pêwîst nake mirov gireyê tewangê bîne ser û di navbera gireyên "-î" û "-an"ê da bikeve sergêjanîyê. Çawa em "tu wext"ê bi awayekî xwerû bi kar tînin em dikarin "tu car"ê jî weha bi kar bînin. Bi raya me ev formên tewandî bi rêya analojîya hokerên demê yê mîna "gelek caran, hin caran, pir caran, çend caran"ê derketîye holê. Di vir da ji ber manaya pirhejmarîyê ya

hokerên “gelek, pir, hin, çend”ê “car” dibe pirhejmar lê di “tu”yê da manaya pirhejmarîyê nîne. Li alîyê din ev bêje eger bitewe jî ji ber mêbûna bêjeya “car”ê ne bi “-î”yê, divê bi “-ê”yê bitewe. Ji ber vê bikaranîna awayê “tu carî”yê jî ne beraqil e.

8. HOKERÊN CEXTKIRINÊ

Ev hoker cext û teyîda kar û kirdaran dîyar dikin. “Helbet, bêguman, bêşik...” mînakên vê kategorîyê ne. Hin ji van hokeran bi çend awayên cîyawaz tînin nivîsîn. Ji nav van “helbet” bi guherteya “elbet”ê bê bikaranîn jî (bnr: Perto Begê Hekkarî, 219) piraniya kurdan vê wek “helbet”ê bi kar tînin û divê di nivîsînê da ev awa bê tercîhkirin. Herweha hokerên cextkirinê yê mîna “bêguman” û “bêşik”ê jî carinan wek “bê guman” û “bê şik”ê bînin nivîsîn jî di piraniya deqên nivîskî yê kurdîyê da bi awayekî rast, bi hev ve tînin nivîsîn, lewra ev êdî bûne yek bêje û pêwîst nake ji hev cuda bînin nivîsîn.

Helbet rastiya xwe ji ber ku kê ji devîçûkê re bigota... (Heftiyêke dirêj li Amedê, 109).

Ez li vî bajarî ji te **bêguman** kêmtir biyanî me (Heftiyêke dirêj li Amedê, 70).

9. HOKERÊN PIRSYARÎYÊ

1. Pirsîna hokerên demê di avestayî da bi rêya hokerên “kada” û “kuda”yê tê kirin (Sivrioğlu, 2015: 95) û bi hin guherîn û lêzêdekirinan di hemû zimanên îranî da formên nêzîkê tînin bikaranîn. Bi dîtina me, ev hokera dêrîn bi zêdekirina bêjeya “gav”ê ku hevmanaya “dem” û “wext”ê ye, bi demê ra di gelê vê bêjeya dêrîn dikelîje û bi ketin û guherîna hin dengên li deverên cîyawaz di formên “kengê/ kînga/ kengî/ kengo/ kingê/ kînganê/ kîngê/ kîngî”yê da tê bikaranîn. Ji ber ku di klasîkên kurmancîyê da zêdetir guherteya “kengê”yê hatîye bikaranîn⁸ ji bo nivîsînê ev awa bê hilbijartinê dê baştir be.

Ji îşqa kê her tîyê û tîyê/ Heta **kengê** her bêyê û bêyê (Feqiyê Teyran, 122).

Kengê te kaxez ji min ra nivîsî? (Kurdo, 1981: 128).

Min li wê dinîhêrî û jê dipirsî ka min dê – **kengê** – xwe rabigihanda Rindiyan (Mirina Kalekî Rind, 82).

Ji bilî vê forma sereke hokerên demê bi rêya cihnavaya pirsyarîyê ya “çî”yê û navdêrên “çax, wext...”ê jî tînin pirsîn.

Koma we **çî çax** teşkîl bûye? (Kurdo, 1981: 128).

2. Hokerên çendîyê bi rêya çend bêjeyên pirsyarîyê tînin pirsîn ku em ji wan ra hokerên pirsyarîyê dibêjin. “Çend, çî qas⁹, ev qas, ew qas, ev çend, ew çend”ê ji bo pirsîna hokerên çendîyê wek bêjeyên sereke tînin bikaranîn û divê bi awayekî xwerû bînin bikaranîn.

Tu **çend/ çî qas/ ev qas/ ew qas/ ev çend/ ew çend** dixwazî?

Herçend hinek herêm guherteyên “çî qasî, ev qasî, ew qasî”yê bi kar bînin jî divê mirov van hokeran bê pêşdaçeka “bî”yê di nivîsînê da bi kar neîne. Lê dema mirov bihayê tiştêkî bipirse pêşdaçeka “bî”yê tê pêşîya “çî qas, ev qas û ew qas”ê û di vê rewşê da tewanga “-î”yê li wan zêde dibe.

Tu **bi çendî/ bi çî qasî/ bi ev qasî/ bi ew qasî** dikirî?

Ji bilî van bêjeyên sereke, ji bo pirsîna hokerên çendîyê pêşdaçeka “bî”yê û cihnavaya “çî”yê jî bi hev ra tînin bikaranîn. Dîyar e, ev awa ji serdema pevguhertina tiştan ve maye ku di şûna pereyî da tişt bi tiştan dihatin guhertin.

Ev genim **bi çî** ye?

3. Ji bo pirsîna hokerên çawanîyê bêjeya “çawa/çawan”ê tê bikaranîn ku li deverên cîyawaz wek “ça, çakî, çan, çankî, çewa, çewan, çewo, çing, ço, çoho, çolê, çowo”yê jî tînin bilêvkirin. Ji nav van guherteyan di nivîsînê da bi awayekî berbelav “çawa/çawan” tînin bikaranîn. Li ser reha van her du awayan du nêrîn derdikevin pêş ku li gor raya yekem ev bêje ji “çî+awa”yê pêk hatîye (bnr: Ciwan, 1992: 160) û bi ketina dengê “î”yê “çawa” peyda bûye. Li hember vê, Cemal Nebez di wê bawerîyê da ye bêjeya duyem a vê hokerê ji “wêne”yê hatîye (2008: 107) û bi vî

8 Ji ber ku di alfabe ya erebî-kurdî ya berê da her du dengên “î” û “ê”yê bi heman tîpê tînin nîşandan tîpguhêzên *Dîwana Melayê Cizîrî* û *Mem û Zîna Xanî* ev bêje wek “kengî”yê xwendîye. Lê dema mirov bikaranîna herêmên van helbestvanan li ber çavan digire divê ev hevkar wek “kengê”yê bihata nivîsîn. Ji ber ku tîpguhêzê helbestên Feqiyê Teyran ji wê herêmê ye ev hoker wek “kengê”yê nivîsiye.

9 Li hinek herêm û çavkanîyan da ev wek “çî qand”ê jî tê bikaranîn (bnr: Kurd, 1956: 107).

awayî (çi+wêne) bi demê ra di kurmancîyê da bûye “çawan” û di soranîyê da jî bûye “çon”. Dema mirov “çetor”a farisîyê û “çito” û “çilo”ya hin deverên kurdîyê li ber çavan digire, aşkera ye ku bêjeya serî “çi” ye lê referansên bêjeyên duyem cîyawaz in. Di vê rewşê da weha xuya ye ku di “çawa”yê da bêjeya duyem “awa” ye, di “çawan/çon”ê da “wêne” ye, di “çilo”yê da “lewn” e û di “çito”yê da “tewir” e ku bi guherîn yan ketina hin dangan formên weha peyda bûne. Ji ber vê yekê em pêşniyaz dikin ku ji ber hevbeşîya di gel soranîyê “çawan” bibe bêjeya sereke û “çawa” jî wek forma duyem bê pejirandin. Jixwe di klasîkên kurdîyê da em rastî her du awayan jî tên û li ser vê rêçê di deqên hevçerx da jî ev her du awa tên bikaranîn.

Fehmê razê ger dikî **çawa** dinalin çeng û saz (Dîwan, 101).

Mela canê te **çawan** pehlewan kir (Dîwan, 104).

Paşê **çawan** bûye? (Xeberdana Zimanê Kurmancî ye, 46).

Ew **çawan** hat? (Kurdo, 1981: 130).

Lê **çawan** min bûyerên mezin yên jiyana mirovekî di dilê wî de dîtibûn? (Heftiyeke dirêj li Amedê, 28-29).

Ji bilî van bêjeyan ji bo pirsîna hokerên çawanîyê bêjeyên “kusa” û “kusan”ê jî tên bikaranîn ku li derûdora Herkariyê hîn jî zindî ne û di deqên kevin ên kurdîyê da jî em rastî wan tên. Bi dîtina me bikaranîna û bikarneanîna “n”yê di encama lêzedekirineke dengî da çê dibe ku li hin herêman derdikeve pêşîya me. Herçend ev hoker di nivîsarên hevçerx da neyê bikaranîn jî em ji bo zimanê nivîskî forma “kusa”yê pêşniyaz dikin.

Wamiq te **kusa** gehande ‘Ezra (Mem û Zîn, 22).

Hûn qenci dizanin em **kusan** in (Mem û Zîn, 208).

Kusa wesf û beyana te (Dîwana Weda’î, 78).

Weku jin bitin **kusan** e? (Xeberdana Zimanê Kurmancî ye, 43).

4. Pirsîna hokerên cihî bi du awayan çê dibe:

a. **Kanê/ kanî /kan/ ka**: Ev her çar jî guherteyên heman bêjeyê ne û di klasîkan da tên bikaranîn. Dema em forma wê ya soranîyê (kawa) û berbelavîya bikaranîna wê li ber çavan digirin, jib o nivîsînê “ka” bê tercîhkirin baştir e.

Kan ‘ehd û peyman a berê bê fayde çûn şubhê heba (Dîwan, 21).

Di vê taqê di vê xanê me ‘eyş û êminî **kanê** (Dîwan, 13).

Kan leşker û Ceyş û ‘heşem/ **Kanê** Cihangêrê Cihan (Dîwana Weda’î, 97).

Gelo **ka** ew egîd û fêris û mêr,

Gelo **ka** Ristemê Îranîyê min (Cigerxwîn, 1992: 157)

b. **Pêşdaçek + ku + (der)**: Îro zêdetir bi vê rêyê cihê tiştan tê pirsîn. Li gor taybetmendîya kes yan tiştê ku tê pirsîn pêşdaçekên “li, ji, bi, ber bi, di”yê tên berî bêjeyên navborî û cihê kesekî yan tiştêkî dipirsin. Hin caran ji bo sivikkirinê bêjeya “der”ê nayê bikaranîn.

Mînak: li ku (derê), ji ku (derê), ber bi ku (derê), di ku (derê) da.

Li hin dever û di hin çavkanîyan da “ku” bi guherteyên “kû” (bnr: Kurd, 1956: 108, Bedir-Xan, 1971: 30), “ko”, (bnr: devera Liceyê) “kî”yê (bnr: Kurdo, 1981: 129) bê bikaranîn jî ji bo nivîsînê divê “ku” bê tercîhkirin ku forma herî berbelav û cihgirtî ye.

5. Ji bo pirsîna hokerên sedemê bêjeyên pirsyarî yên mîna “çira”, “çima” û “ji ber çi”yê tên bikaranîn.

Em nizanin tu **çira** her we dinalî şeb û roz (Dîwan, 105).

Ez dê **çima** hêdî bim (Feqiyê Teyran, 160).

Bavê ji te **ji ber çi** nayê?

ENCAM

Mijara hokeran hem di rêzimanê da hem jî di rênivîsê da bi başî nehatîye vekolîn û xebatên bihûrgilî li ser nehatine kirin. Di vê xebatê da me di çarçoveya binbeşên sereke yên hokeran da hem awayên pêkhatina wan hem jî awayên rênivîsa wan vekolan û li ser wan raya xwe derbirî. Piştî vê vekolînê em gihîştin vê encamê ku peywendîya hokeran û daçekan, bikaranîna gireyên tewangê di gel hokeran, ketin yan zêdebûna dangan, hebûna paşgirên hokerçêker, ketina pêşdaçekên berî hokeran, pevnivîsîn û cudanivîsîna hokerên lêkdayî di awayê rênivîsa wan da roleke sereke dilîzin.

Herçend hoker di nav bêjeyên neguherbar da bî destnîşankirin jî ji ber hokarên arkaîk yan jî têkilîya wan a xurt di gel daçekan di nav destebêjeyên hokerî da awayên wan ên tewandî jî çê dibin. Lê divê mirov bibêje ku ev awayên awarte hokeran ji taybetmendîya wan a neguherbarîyê dûr naxin, lewra hokerên tewandî ne ji ber rêzika tewangê, ji ber bikarneanîna pêşdaçek û bazinedaçekan bi awayê tewandî tîn bikaranîn. Jixwe heman hoker bi tu awayî di forma xwerû da nayên bikaranîn û herwek bêjeyên guherbar li gor rewşa tewangê naguherin. Hokerên demê yên mîna “havînan (havîn+an), havînê (havîn+ê), wê demê, rojekê” mînakên vê yekê ne ku hertim bi awayê tewandî tîn bikaranîn. Ev bikaranîn hema bibêje di nav piranîya kurmancîaxivan da diyardeyeke cihgir e û di nivîsînê da jî bê kêşe weha tîn bikaranîn. Li hember vê, hokerên çendîtyê yên ku paşgira “-ek”ê digirin ji alîyê wergirtina gireyên tewangê ve li gor herêm û bikarhêneran diguherin û bi çend awayên cîyawaz tîn bikaranîn. Ev hokerên ku di klasîkan da bi giştî bi awayê xwerû tîn bikaranîn li hin herêman bi awayê xwerû, li hin herêman bi awayê tewandî, li hin herêman bi awayê têkel û li hin herêman jî di çarçoveya rêzîkên tewangê da tîn bikaranîn. Herçî yên tewandî ne, carinan di zayenda wan da jî lihevhatin çê nabe û nêrbûn û mêbûna wan tê tevlihevkirin. Ji ber vê aloziyê, em pêşniyaz dikin ku li ser rêbaza klasîkan hokerên mîna “gelek, hinek, piçek, qurtek, qederek...”ê li her cihî bi awayê xwerû bîn bikaranîn û ev awa dê ji bo hêsankirina bikaranînê baştir be.

Pêşdaçeka “bi”yê di çêkirina destebêjeyên hokerî da bi awayekî çalak tê bikaranîn. Herçend ev daçek dema dibe beşeke hokeran piranîya bêjeyên piştî xwe natewîne jî di hin rewşên awarte da wan ditewîne. Ev daçek dema di gel hokerên demê û çawanîyê tê bikaranîn herwek “bi şev” û “bi dil”ê bi giştî bêjeyên piştî xwe natewîne. Lê ji bo çêkirina hin manayên taybetî carinan bêjeyên piştî xwe ditewîne ku hokerên mîna “bi şevan, bi otobusê, bi şertekî...” mînakên vê ne. Ji bilî vê, di pêkanîna hokerên cihî da jî roleke berbiçav a daçekan heye û gelek caran navdêr, cihnav û rengdêr di gel pêşdaçek û bazinedaçekan bi hev ra dibin hokerên cihî. Di van destebêjeyên hokerî da ji ber taybetmendîyên xwe yên cureyî daçekên navdêrî û rengdêr piştî pêşdaçekan yan di nav bazinedaçekan da nayên tewandin lê navdêr û cihnav tîn tewandin û ji hev cuda tîn nivîsîn. Di vê kategorîyê da dema pêşdaçeka bazinedaçekê bikeve herwek hokerên “dûra, piştra...”yê paşdaçek bi daçeka navdêrî ra tîn nivîsîn û serederîya yek bêjeyê bi wan tê kirin.

Diyardeya fonetîk jî di awayên nivîsîna hokeran da diyarker in. Di vê xebatê da di mijara ketina dangan da forma resen û dêrîn a bêjeyan li ber çavan hat girtin. Ev diyarde bi piranî di wan hokeran da derdikeve pêşîya me ku paşgira “-an”ê digirin û di zimanê devkî da “n”ya wan dikeve. Ji bo parastina awayê rast ê paşgirê herwek mînakên “carinan”, “ji şerman...”ê “n”ya dawî hat parastin û guherteyên “carina” û “ji şerma”yê nehatin tercîhkirin. Herçî zêdekirina dangan e dîsa ji bo parastina forma resen a bêje û gireyan ev zêdehî nehat pesendkirin û di mînaka hokerên sedemê da zêdekirina dengê “-a”yê nehat nîşandan. Di guherîna dengî da jî prensîba resenîya bêjeyan li ber çavan hat girtin. Ji ber vê jî nav gelek guherteyên hokerên nîşandanê “weha, wesa, wereng” hatin tercîhkirin. Di rewşa tesbîtnekirina resenîya bêjeyê da jî prensîba berbelavîyê li ber çavan hat girtin û di mînaka “li ku/ li kû/ li ko”yê û “kengê/ kengî”yê da awayên herî berbelav di zimanê nivîsînê da hatin tercîhkirin ku ew jî “li ku” û “kengê” ne.

Di encama vekolîna me da derket ku tenê “-kî” û “-ka” wek paşgirên taybet bi hokeran di kurmancîyê da tîn bikaranîn. Herçend paşgira “-ane”yê di hin hokeran da bê bikaranîn jî ji ber ku ev bêje wek rengdêr jî tîn bikaranîn ev paşgir ne taybet e bi hokeran. Lê paşgirên “-kî” û “-ka”yê tenê di hokeran da derdikevin pêşîya me û mirov dikare bibêje ku ev her du paşgir tekane morfemên hokerçêker in ku bûne taybetmendîyên morfolojîk ên vê pola bêjeyan. Di mînaka hin hokerên demê da gireyên tewangê jî (-ê, -î, -an) roleke morfolojîk digirin ser xwe. Lê ev gire, ne bi fonksîyona xwe ya tewangê, bi rola xwe ya manayî erkeke weha digirin ser xwe.

Herî dawî pevnivîsîn û cuda nivîsîn jî wek kêşeyeke giring a nivîsîna hokeran hat destnîşankirin, lewra hoker gelek caran bi rêya pevgerêdana komek bêjeyên mîna daçek, rengdêr, cihnav, rader û navdêran pêk tîn û di zimanê nivîskî da wek lihevhatineke giştî û berbelav hemû bêjeyên hokerên weha cuda tîn nivîsîn. Ji bilî van hokerên destebêjeyî, hokerên ku ji dubarekirina heman bêjeyê pêk tîn çî bi arîkariya gihanekekê çî jî bê gihaneke ji hev cuda tîn nivîsîn. Lê eger di navbera van bêjeyên dubare da navbergirên “-a, -e, -an”ê (beraber, rasterast, seranser) bîn bikaranîn yan jî di dawîya bêjeya dawî da paşgira “-an”ê bê bikaranîn (carcaran) ev bêje bi hev ve tîn nivîsîn. Ji bilî vana hokerên lêkdayî yên ku ji alîyê dengî û manayî ve di nav hev da dikelijin bi hev ve tîn nivîsîn ku “weha, wesa, welê, hosa, halo, holê, yekcar, yekser, têkda...” mînakên vê ne.

ÇAVANÎ

- Alî Bedir Xan, C. – Lescot, R. (2004). *Kürtçe Gramer*. İstanbul: Avesta.
- Aydogan, M. (2012). *Rêbera Rastnivîsînê*. İstanbul: Weşanxaneyê Rûpelê.
- Badıllı, K. (1965). *Türkçe İzahlı Kürtçe Grameri*. Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi.
- Bahoz Baran (2018). *Rêzimana Kurmancî*. Amed: Weşanên Wardozê.
- Bedir-xan, Q. A. (1932). Di Dora Hevxistina Zmanan de. *Hawar*. 3, 1-2.
- Bedir-Xan, Q. A. (1932). Leylana Rastiyê. *Hawar*. 10, 1-2.
- Bedir-Xan, Q. A. (1933). Eyloyê Pîr. *Hawar*. 21, 1-4.
- Bedir-Xan, C. (1941). Bingeheên Gramêra Kurdmancî 2. *Hawar*. 28, 9-13.
- Bedir-Xan, K. (1971). *Rêzana Zmanê Kurdî*. Paris.
- Bülbül, M. – Öztürk, M. (2019). *Tûhfetu'l Xîlan fî Zimanê Kurdan*. İstanbul: Weşanên Weqfa Mezopotamyayê.
- Bülbül, M. – Öztürk, M. (2022). *Berhema Mela Mehmûdê Bazîdî, Xeberdana Zimanê Kurmancî ye*. İstanbul: Weşanên Weqfa Mezopotamyayê.
- Cewerî, F. (2014). *Lehî*. İstanbul: Avesta.
- Cigerxwîn (1992). *Dîwana Yekan – Sewra Azadî*. İstanbul: Weşanxana Deng.
- Ciwan, M. (1992). *Türkçe Açıklamalı Kürtçe Dilbilgisi*. Sweden: Jîna Nû.
- Cizîrî, M. (2010). *Dîwan*. S. Dilovan (Amad.). Stenbol: Nûbihar.
- Cîhanî, P (2019). *Alole*. Ankara: Sîtav Yayınları.
- Hirofî, S. (1996). *Kurê Zinarê Serbilind*. Sweden: Nûdem.
- Kaval, M. (1989). Bêjeyên ku cihan nîşan didin. *Kurmancî*. 4, 30.
- Kurd, R. (1956). *Rêziman a Ziman ê Kurmancî*. Çapxane ya Kerem.
- Kurdo, Q. (1981). *Zimanê Kurdî Rêziman*. Frankfurt: Weşanên Komkar.
- Kurdo, Q. (2021). *Rêzimana Kurdî Kurmancî-Soranî*. Z. Ergün (Wer.) (Çapa Duyem). İstanbul: Nûbihar.
- Komîsyon (2012). *Ji bo Rastnivîsînê Ferhengê Kurdî (Kurmancî) – Tirkî*. M. Malmîsanîj (Amadekar). İstanbul: Rûpel.
- Komxebata Kurmanciyê (2019). *Rêbera Rastnivîsînê*. İstanbul: Weqfa Mezopotamyayê.
- Mihemed, M. (1976). Rênûsî Korr. *Govarî Korri Zanyarî Kurd*. Bergî 4, 232-288.
- Nebez, C. (2008). *Wişanamekî Êtîmolojîyê Zimanî Kurdî*. Malperî Kurdbûn:www. Kurdbun.de.
- Nivîsanoq (1933). Heyîneqe Yeksalî. *Hawar*. 20, 1-3.
- Qewlê Newala Sîsebanê (2012). A. Demir (Amadekar û Tîpguhêz). İstanbul: Nûbihar.
- Sadîni, M. X. (2003). *Feqiyê Teyran*. İstanbul: Nûbihar.
- Sivrioğlu, T. (2015). *Avesta Dili Grameri ve Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Avesta.
- Siyahpoş (2006). *Seyf-ul Milûk û Melke Xatûn*. Bedirxan Amedî (Berhevkar û Tîpguhêz). İstanbul: Nûbihar.
- Tan, S. (2005). *Rêziman û Rastnivîsa Zaravayê Kurmancî*. Stenbol: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Uzun, M. (1987). *Mirina Kalekî Rind*. Stockholm: Orfeus.
- Uzun, M. (2003). *Hawara Dicleyê 2*. İstanbul: Avesta.
- Weda'î (2012). *Dîwana Weda'î*. S. Dêreşî (vejandin). İstanbul: Nûbihar.
- Xanî, E. (2022). *Mem û Zîn*. H. Zana (Amadekar) (Çapa 6ê). İstanbul: Nûbihar.
- Zaxoyî, Î. R. (1998). *Rêzman a Kurdî*. Dihok.
- Zêrevan, A. (1997). *Bingeheên rastnivîsandina kurdiyê (kurmancî)*. Stockholm: Nefel.
- Zilan, R. (1990). Li ser rastnivîsîna çend tiştan. *Kurmancî*. 7, 50-51.

Extended Abstract

Determining the spelling rules of a language is one of the important elements of language planning for the standardization of that language. This issue is still an ongoing process in Kurmanji Kurdish and it is useful to know that there are many issues that have not been addressed yet. The formation and writing styles of adverbs and adverbial phrases are one of these issues and have not been discussed properly. Although three different spelling guide studies have been carried out so far, for some unknown reason this issue has been ignored and no solution has been found to the confusion in this area. The same situation is seen in published grammar studies, where it is seen that the adverbs of Kurmanji Kurdish are not determined properly and this issue is handled in a cursory manner.

In this study, we inventoried the adverbs in Kurmanji Kurdish under the subheadings of time adverbs, quantity adverbs, quality adverbs, demonstrative adverbs, place adverbs, reason adverbs, negation adverbs, emphasis adverbs and interrogative adverbs, and we also focused on their formation and writing styles. It is worth noting that while doing all these, we benefited from old and new sources that form the corpus of Kurmanji Kurdish and took regional and dialectal differences into consideration. In this context, after identifying the different writing styles of each envelope type, we presented our own solution suggestions in order to determine the standard usage in the written language.

Although twisting is one of the important grammatical features of Kurdish, as it is known by experts in this field, it is among the bendable words of only nouns and some pronouns and adjectives. Although adverbs are among the uninflected word types, some adverbs are used in inflected form when used with prepositions among adverbial phrases. We think that the inflected forms of such adverbs were used due to the loss of these prepositions over time. This situation causes confusion, especially in the use of adverbs of time and adverbs of quantity, and after the dropping of prepositions, inflective suffixes continue to be used in some dialects, while they are not used in others. These regional and oral differences are somehow reflected in the written language. In addition, it is seen that those who use the inflection suffix in such adverbs sometimes disagree about the masculine and feminine character of the words. While we argue that adverbs of time such as “şevêkê, salekê, meanê”, which are widely agreed upon in such adverbs, should be used in inflected form, we also recommend that adverbs of quantity such as “gelek, hinek, qurtek”, which have three or four different uses, should be used in their uninflected form.

In addition to the use of singular inflective suffixes with adverbs, the plural inflective suffix “-an” is also frequently used with adverbs. While this suffix is used with these adverbs due to the use of front prepositions in some adverbs, as seen in the examples of “havînan, duseman, êvaran”, we see that in the examples of “carinan, caran, paşan” it is used to derive new adverbs by changing the meaning of the adverbs as a construction suffix, moving away from the inflection feature. As a result, it should be noted that although inflected suffixes are used with some adverbs, these adverbs are not classified as inflected words and such uses turn into a morphological feature of adverbs.

Compared to other prepositions, the preposition “bi” is used more actively in the formation of Kurdish adverbial phrases. Although this preposition used in the construction of adverbial phrases does not generally bend the word that follows it, it should be noted that it bends the word that comes after it in the formation of some special meanings. This issue arises entirely from the meaning and does not violate the general rule stated above. Prepositions are important components that form adverbial phrases. It is seen that prepositions and postpositions are used actively, especially in the formation of adverbs of place. While the prepositions used in place adverbs do not inflect the noun-derived prepositions and adjectives that follow them due to their generic properties, they inflect nouns and pronouns. Although front and back prepositions are written separately as a general rule, if the front prepositions are dropped, the post prepositions are written adjacent to the word before them, as seen in the examples of “dûra, piştra, wêda”.

Sound changes also appear as an important issue in the writing of adverbs. In such cases, if the original version of the word or suffix is known, we think that the sound change should not be shown in the written language. We also demonstrated this approach through demonstrative adverbs such as “weha, wesa, wereng”, whose origin we identified and which have different variants. Likewise, extra sounds added regionally for various reasons should not be shown in the text. On the other hand, its origins are not clearly identified; However, when writing adverbs with different variants, it would be correct to take the principle of common usage as basis and choose the forms most commonly used in the written language.

When we consider the adverb inventory of Kurmanji Kurdish, it is necessary to know that only the suffixes “-kî” and “-ka” are specific to adverbs, but in some special cases, inflection suffixes also become a morphological feature of adverbs. However, it is also worth noting that when these suffixes are used with adverbs, they lose their twisting properties.

Finally, in writing compound adverbs, if the words forming the compound adverbs are the repetition of the same word or the same words formed with the help of any conjunction or preposition, these adverbs must be written separately; However, we argue that repetition adverbs formed with the help of interfixes such as “-a, -e, -an” and with the suffix “-an” at the end should be written adjacently. In addition to these repetition adverbs, we also recommend that compound adverbs that are fused in sound and meaning should be written adjacently.

AMERİKAN BASININDA OSMANLI DEVLETİ'NE SAVAŞ İLANI TARTIŞMALARI (1917-1918)

Fatih Gencer

Bitlis Eren Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü,
fatihgencer13@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8632-4510>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09 Ocak 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 27 Mart 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1417029

Amerikan Basınında Osmanlı Devleti'ne Savaş İlanı Tartışmaları (1917-1918)

Öz

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı-ABD ilişkileri Amerikan basınında en çok tartışılan konular arasındaydı. İki devlet askerlerinin cephelerde doğrudan karşılaşmamış olmasına ve Osmanlı Devleti'nin ABD çıkarlarını tehdit etmemesine rağmen Türklere savaş ilan edilmesini savunan çok sayıda görüş gazete sayfalarında yer almıştı. Türk aleyhtarı propaganda faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'ne savaş ilanı tartışmaları; *The Sun*, *The Evening Star*, *The New York Tribune*, *The New York Times*, *The Washinton Herald*, *The Washington Times* gibi dönemin etkili gazetelerinde sürekli ele alınmıştı. Bunun yanında tirajı düşük olan ve küçük yerleşim birimlerinde basılan; *The Norwich Bulletin*, *The Fargo Forum*, *The Chattanooga News* gibi gazeteler de Türklere hakkındaki olumsuz haberlere yer vermişlerdir. Bunlar genellikle önemli gazetelerdeki haberleri bazen özetlemişler, bazen ise tamamını yayımlamışlardı. Bu gazetelerin konumuz açısından önemi orjinal haber yapım yapmamaları değil, Türk karşıtı propagandayı Amerika'nın ücra bölgelerine kadar ulaştırmalarıdır. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'ne savaş ilanı meselesinin neden yıllarca ABD'nin gündemini işgal ettiği dönemin basını temel alınarak irdelenecektir. Ayrıca Amerikalı misyonerlerin ve Ermeni lobisinin bu tartışmalardaki tavırları ve bunların kamuoyunu nasıl yönlendirmeye çalıştıklarına da değinilecektir. Bunun yanında misyonerlerin ABD'nin dış politikasına yön verme çabaları ortaya konacak ve bu konuda ne derecede başarılı oldukları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı-ABD İlişkileri, Amerikan Kamuoyu, Misyonerler, Ermeni Lobisi.

Discussions on Declaration of War Against The Ottoman Empire in The American Press (1917-1918)

Abstract

During the First World War, the relations between the Ottoman Empire and the United States were among the most discussed topics in the American press. Although the armies of the two states did not directly fight with each other on the fronts, and the Ottoman Empire did not threaten the interests of the US, many opinions advocating declaring war on the Turks appeared on the pages of the newspapers. Anti-Turkish propaganda activities and debates on declaring war on the Ottoman Empire were constantly addressed in influential newspapers of the time such as *The Sun*, *The Evening Star*, *The New York Tribune*, *The New York Times*, *The Washington Herald*, *The Washington Times*. In addition, newspapers with low circulation and published in small settlements such as *The Norwich Bulletin*, *The Fargo Forum*, *The Chattanooga News* also covered negative news about the Turks. These newspapers generally summarized or sometimes published the entire news from major newspapers. The significance of these newspapers for our subject is not whether they produced original news, but rather their dissemination of anti-Turkish propaganda to remote areas of America. In this study, the issue of declaring war on the Ottoman Empire will be examined based on the press to understand why it occupied the agenda of the US for years. Additionally, the attitudes of the missionaries and the Armenian lobby in these debates, and how they tried to influence public opinion, will be evaluated. In addition, the efforts of missionaries to influence US foreign policy will be discussed.

Keywords: World War I, Ottoman-US Relations, American Public Opinion, Missionaries, Armenian Lobby.

GİRİŞ

Osmanlı-ABD ilişkileri 19. yüzyılın başlarından itibaren Amerikalıların Akdeniz havzasındaki Osmanlı topraklarına ticari amaçlarla yönelmesiyle başlamıştı (Özsoy, 1998, 114). ABD'nin Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik dış politikası ise 1823 yılında ilan edilen Monroe Doktrini'ne göre şekillenmişti. Yani ABD, dünyadaki siyasi ve askeri mücadelelere müdahil olmayacak, dış dünyanın yani Avrupa devletlerinin Amerika işlerine karışmasına da müsaade etmeyecekti. Bununla birlikte ABD arzu ettiği devletlerle ticari ilişkiler kuracak, dünyanın neresinde olursa olsun ekonomik çıkarlarını koruyacaktı (Kissinger, 2000, 19).

Birinci Dünya Savaşı başlarına kadar, Chester Projesi (Can, 2006) bir tarafa bırakılırsa, ABD hükümetleri Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili Avrupalı devletlerle siyasi ve ekonomik rekabete girişmemişti. Osmanlıların içişlerine de sadece vatandaşları olan misyonerlerin etkilendiği oranda müdahale etmişti (Stil, 1980, 114). Yani ABD'nin Osmanlı coğrafyasındaki önceliği vatandaşları olan misyonerlerdi. Bu durumu 1892'de dönemin dışişleri bakanı olan John Foster Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerindeki en önemli unsurun misyonerler olduğunu belirterek ortaya koymuştu (Şafak, 2003, 19).

Bilindiği üzere misyonerler 19. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarında faaliyete başlamışlar ve yüzyılın sonuna doğru tüm imparatorluk coğrafyasına kolejler, orta dereceli okullar, hastaneler ve dini kurumlar gibi kuruluşlarıyla yayılmışlardı. Faaliyetlerini ise Osmanlı tebaası olan Hristiyan unsurlar üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Bundan dolayı Hristiyan azınlıklar ile ilgili problemlerin tamamında Osmanlılar aleyhinde bir tutum takınmışlardı. Mesela 1876 yılında meydana gelen Bulgar isyanı sırasında (Karakoç-Durak, 2020, 401-421) misyonerler, isyanın bastırılışını oldukça abartmışlar ve 15 bin civarında Bulgarın öldürüldüğünü duyurmuşlardı (Shaw-Shaw, 2000, 205). Amerika'nın etkili gazeteleri arasında yer alan New York Times olayları "Türk Barbarlıkları", "Bulgaristan'daki Mezalim", "Binlerce İnsan Vahşice Katledildi" başlıklarıyla haber yapmıştı (Erhan, 2001, 289).

Misyonerler diğer azınlıklara nazaran Ermenilerle daha yakından ilgilenmişler, Osmanlı Devleti'yle yaşadıkları sorunlarda onları savunmuşlar ve Ermenilerin iddialarını batı kamuoyuna aktarmışlardı. Bu nedenlerdir ki XIX. yüzyılın sonlarında Doğu Anadolu'nun muhtelif yerlerinde ortaya çıkan Ermeni isyanlarına misyonerler siyasi destek sağlamışlar, bu amaçla Türk karşıtı propaganda faaliyetlerini yürüterek Amerika'da "Korkunç Türk" imajının yerleşmesine sebep olmuşlardır (Malkasian, 1984, 350). Böylece "katliam" haberleriyle birlikte ABD'de Amerikan siyaseti üzerinde etkili olan bir Ermeni Lobisi oluşmuştu (Öğreten, 2022, 168).

Misyonerler, Ermenilerin sırf Hristiyan oldukları gerekçesiyle kılıçtan geçirildiklerini ileri sürerek kiliselerde Türkleri lanetlemiş, gazete ve dergilerde Türk aleyhtarı yazılar yazmış, birçok kitap ve broşür yayınlamışlardı (Selvi, 2003, 33). 1890'lı yıllarda meydana gelen Ermeni olayları sırasında, enformasyon ve finans sağlama merkezi, başında William W. Peet'in bulunduğu İstanbul'daki *Bible House* olmuştu (Kieser, 2005, 219-220). Kasım 1895'te Maraş ve Harput'ta çıkan olaylar sırasında, misyoner mülklerinin zarar görmesi üzerine misyonerler gazetelere, kiliselere, birtakım etkili kişilere ve hükümet görevlilerine başvurarak ABD'nin Osmanlı Devleti'ne baskı yapmasını sağlamışlardır. Böylece ABD hükümeti, *Marblehead* ve *San Fransisco* adlı iki kruvazörünü misyonerleri korumak amacıyla İskenderun limanına göndermiş (Bryson, 1980, 35) ve bu iki gemiye komuta eden Amiral Selfridge'e, gerekirse karaya asker çıkarma talimatı vermişti (Stil, 1980, 114-117).

ABD'nin I. Dünya Savaşı'na katılması, Almanya'nın 1915 yılından itibaren başlatmış olduğu denizaltı savaşının bir sonucuydu. Ayrıca Almanya'nın Meksika'yı ABD'ye karşı kullanmak istemesi de iki ülke ilişkilerinin bozulmasında etkili olmuştu. İngilizler iki hükümet arasındaki yazışmaların şifresini çözmüş ve ABD'yi durumdan haberdar etmişti. Böylece ABD'nin bir Avrupalı devletçe tehdit edildiği gerçeği ortaya çıkmış ve Monroe Doktrini'ne göre ABD 2 Nisan 1917'de Almanya'ya savaş ilan etmişti (Armaoğlu, 1986, 132-133). Başlangıçta ABD Almanya'nın müttefiklerine savaş ilan etmemişti. Ancak bu durum bu devletlerin savaşa sebep olacak hareketlerden kaçındıkları müddetçe geçerli olacaktı (*Harrisburg Telegraph*, 6 April 1917).

Amerika'da Türk Karşıtı Propaganda

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Amerikan halkı ve yetkilileri 19. yüzyılın sonlarından itibaren yoğunlaşan ve Ermeni tehciriyle zirveye ulaşan Türk karşıtı propaganda sebebiyle Türklere önyargılı yaklaşmaktaydı. Türkler aleyhine yapılan kötü ve haksız propaganda bir Türk lobisinin oluşmasını engellediği için Amerika'da Türkleri destekleyen gazete bulunmamaktaydı (Öğreten, 2022, 199). Türk aleyhtarı propaganda ve Osmanlı Devleti'ne savaş ilanı tartışmaları doğal olarak dönemin en etkili propaganda aracı olan basın üzerinde yürütülmüştü. Genellikle büyük

eyaletlerin gazeteleri bu konuları sürekli gündeme getirmiş, uzak bölgelerde yayın hayatına devam eden tirajı düşük gazeteler ise *The Sun*, *The Evening Star*, *The New York Tribune*, *The New York Times*, *The Washington Times* gibi gazetelerin haberlerini iktibas ederek Türk aleyhtarı propagandanın ABD geneline yayılmasını sağlamışlardı. Savaş yıllarında gazeteler misyonerlerin çabalarıyla Ermenilerle daha yakından ilgilenmişler, Rumlar ve diğer azınlıklara daha az değinmişlerdi. Rum ve Pontus meselesi savaşın sonuna doğru ve Mondros Mütarekesi sonrasında gazetelerde daha çok yer bulmaya başlamıştı (Okur-Berk, 2021, 141-157).

Ermenilerin tehcir edilmesi sonrasında önde gelen misyonerlerden Cleveland H. Dodge, James Levi Barton, Charles R. Crane ve Samuel H. Dutton 16 Eylül 1915'te Ermenilere yardım toplamak amacıyla Ermeni Yardım Komitesi'ni kurmuşlardı. Komitenin başına James Levi Barton getirilmişti (Barton, 1930, 5). Daha sonra çeşitli misyoner kuruluşları bir araya gelip, Osmanlı belgelerinde Şark-ı Karib Muavenet Heyeti olarak adlandırılan, Yakın Doğu Yardım Komitesi (YDYK)'ni oluşturmuşlardı. Daha fazla yardım toplayabilmek için ise Türk karşıtı propaganda faaliyetlerine hız vermişlerdi (Gencer, 2006, 45-46).

Savaşın başlamasıyla İngilizler de Türk karşıtı propagandaya başlamışlar, Amerikalılara Ermeni tehcirini masum ve çalışkan Hristiyanların “dini taassup sebebiyle” Türkler tarafından öldürüldüğü şeklinde aksettirmişlerdi. Ayrıca “mutaassıp”, “kaba”, “kadın düşkünü” ve “başka milletleri idare etmek kabiliyetinden yoksun” olan Türklerin “zulüm” ile istila ettikleri her yeri harap ettiklerini ileri sürmüşlerdi (Erol, 1972, 22). Amerikan halkını bu iddiaların gerçekliğine inandırmak görevi Viscount Bryce'a düşmüştü (McCarty, 2001, 29). Bryce'ın Arnold Toynbee ile beraber Ermeni tehciri ile ilgili hazırladığı Mavi Kitap ya da Bryce Raporu olarak da bilinen “The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire” adlı eser, ABD'de beklenen etkiyi uyandırarak İngiliz propagandasının zaferi sayılmıştı. Bundan dolayıdır ki *The Sun* gazetesi “Türklerin Katlettiği Ermeniler Hakkında Gerçekler” başlıklı haberle Bryce'ın sayesinde Türk hükümetinin Ermenileri yok ettiği gerçeğinin ortaya çıktığını duyurmuştu (*The Sun*, 26 September 1915).

Bryce'ın kitabının her aşamasında destek veren misyonerler Ermenilerle ilgili kendileri de çok sayıda eser kaleme almışlardı. Mesela YDYK başkanı Barton'un isteği üzerine William W. Rockwell 1916 yılında *The Deportation of Armenians* adlı kitabı hazırlamıştı (Grabill, 1964, 37-38). Yine benzer bir talep üzerine Bitlis'te misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş olan Grace A. Knapp, *Tragedy of Bitlis* adlı bir eser kaleme almıştı (ABCFM, ABC, 16. 9. 7. Eastern Turkey Mission, Vol. 25C, No. 275-276). Bununla yetinmeyen Barton, Anadolu'da bulunan bütün misyonerlerden yardım kampanyalarında etkili olabilecek raporlar istemişti (ABCFM, ABC 16. 9. 3. Western Turkey Mission, Vol. 43, No. 0636). Daha sonra bu raporlar misyonerlerin tehcire ait gözlemleri olduğu iddia edilen *Turkish Atrocities: Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian in Ottoman Turkey* adlı kitapta bir araya getirilmişti (ABCFM, ABC, 16. 9. 7. Eastern Turkey Mission, Vol. 25C, No. 0273). Bunların yanı sıra misyonerler medyada yer alan “Türklerin Topukları Altında”, “Türkler Ermenilerin Kafataslarıyla Camilerini Yeniden İnşa Ediyorlar” (Moranian, 1994, 175), “Tarihin Tüm Korkuları, İşkenceleri ve Barbarlıkları Türklerin Savunmasız Ermenilere Uyguladığı Zulümler Listesinde Geride Kaldı” (*The Washington Herald*, 19 December 1915) gibi haber başlıklarıyla duyarlı bir kamuoyu oluşturmuşlardı. Yardım toplama işinin sürdürülebilir olması için gazetelere sürekli demeçler verilmesi gerekiyordu. Bu sebeple 1916 ve 1917 yıllarında “Sığır Gibi Sürülen Ermeniler Türkler Tarafından Öldürülüyor” (*The Grand Forks Daily Herald*, 4 October 1915), “Ermenilerin Göç Ettirilmesi Toplu Katliamdır” (*The Sun*, 4 October 1915), “Ermeniler Türkler Tarafından Baltalarla Öldürüldüler” (*The New York Times*, 30 September 1917) gibi çok sayıda haberlerle Osmanlı hükümetinin planlı bir şekilde Ermenileri yok ettiği kamuoyuna aksettirilmişti. Hayatta kalanların son derece zor durumda olduğuna dikkat çekmek için ise komite başkanı James L. Barton “Açlıktan Ölmek Üzere Olan Ermeniler Kendi Çocuklarını Yemektedir” gibi çarpıcı bir başlıkla basına demeç vermişti (*The Evening Times*, 18 August 1916; *Harrisburg Telegraph*, 18 August 1916). verilen demeçlerin tamamında güvenilir haber kaynaklarının bir yolcu, bir görgü tanığı, bir papaz veya Amerikan vatandaşı olmayan biri gibi muğlak ifadelerle geçiştirildiği görülmektedir. Bunun yanında yaşananları aktaran kişilerin olaylara bizzat şahit olmadığını, başkalarından duyulan bilgileri aktardığı gibi çelişkili ifadelerle de yer verilmişti (*The Grand Forks Daily Herald*, 4 October 1915; *The Evening Times*, 18 August 1916; *The Harrisburg Telegraph*, 18 August 1916). Misyonerler propaganda faaliyetlerinde oldukça başarılı olmuşlar ve Amerika'da Ermeni meselesine duyarlı bir kamuoyu oluşturmuşlardı. Bu sayede Amerikalılar YDYK'ye 116 milyon dolar bağışta bulunmuşlardı (Gencer, 2006, 53).

Bazen çok nadir de olsa gazetelerde Osmanlılar lehine yazıların çıktığı da olmuştu. Mesela Osmanlıların Hıristiyanlığa karşı kutsal savaş ilan ettiği, gayrimüslimlere kötü davrandığı, Filistin'deki Yahudiler için ABD'den gönderilen paralara el koyduğu gibi iddiaları Büyükelçi Henry Morgenthau görevinden ayrıldıktan kısa bir süre sonra yalanlamıştı. Ayrıca Türklerin iki Hıristiyan devletle birlikte Hıristiyanlığa savaş ilan ettiği iddiasının gülünç olduğunu belirtmiş, onların ABD'ye ve Filistin'deki Yahudilere yaklaşımının samimi ve dostane olduğunu ifade etmişti (*The*

New York Tribune, 22 March 1915). Ender olsa da Osmanlı yetkililerin ifadeleri gazetelere yansyordu. Mesela Dr. Nazım Bey'in Ermeni meselesiyle ilgili yapılan araştırmaların tarafsız olmadığı ve genellikle Türklere nefret eden Ermeni ve Rumlardan bilgi toplandığını belirttiği ifadesine *The Sun* gazetesi yer vermişti (*The Sun*, 22 December 1915).

Basında Osmanlı Devleti'ne Savaş İlanı Tartışmaları

Yoğun propaganda ister istemez Osmanlı Devleti'ne savaş ilanını gündeme getirmekteydi. Her geçen gün sayıları artan savaş taraftarları Avrupa'dan "Türk kanserinin" temizlenmesi ve "Türk zulmü" altındaki Hıristiyanların kurtarılması için savaş istiyorlardı (*The Abilene Weekly Reflector*, 10 April 1917). Onlara göre 1200'lü yıllardan bu yana devam eden Türk egemenliği insanlık açısından bir yıkımdı. Hâlihazırdaki Türk yönetimi medeniyet için bir "utanç" olan Abdülhamit'ten daha beter "ölümcül bir vebaydı". Dolayısıyla Türk egemenliği tamamen ortadan kaldırılmalıydı (*The New York Tribune*, 16 February 1917).

Bununla birlikte misyonerler, Osmanlı Devleti'ne savaş ilanını kendileri için büyük bir felaket olarak da değerlendirmekteydiler. Bu olasılık gerçekleşirse Türk hükümeti onların mülklerine el koyabilir, misyonerleri sınır dışı edebilir ve yardım faaliyetleri tamamen durabilirdi. Yani tarafsızlık halinin sürdürülmesini isteyen misyonerler, kendi propaganda başarılarının kurbanı olma tehlikesiyle karşı karşıyaydılar (Moranian, 1994, 249). Çünkü pek çok Amerikalı Osmanlılar ile savaşı dünyayı "korkunç Türk'ün" egemenliğinden kurtarmak için bir şans olarak görmekteydi. Kamuoyunu yakından takip eden Barton, savaş riskini ortadan kaldırmak için hem yetkililer nezdinde lobi faaliyetlerine başladı, hem de medyayı amaçları doğrultusunda kullandı. En önemli argümanı; savaş ilan edilirse Osmanlı topraklarında bulunan iki yüz misyonerin hayatının tehlikeye gireceği ve milyonlarca dolarlık yatırımlarının ve müesseselerinin Almanların eline geçeceğiydi (*New York Tribune*, 6 April 1917; *Albuquerque Morning Journal*, 30 August 1917). Türklerin imajını düzeltmek için ise yıllardır kötülediği Türklerin, Amerikalılara samimi davrandıkları ve her konuda yardımcı olduklarına vurgu yaptı (*The Bisbee Daily Review*, 6 February 1917; *Grand Forks Herald*, 16 February 1917; *The Fargo Forum*, 16 February 1917).

Misyonerler dönemin üst düzey yetkilileri ile yakın ilişkiler kurmuşlardı. Mesela Cleveland H. Dodge, Başkan Wilson'ın yakın dostlarından biriydi. Dodge, Wilson'ın Princeton'dan sınıf arkadaşıydı. Daha sonra üniversitenin yönetimini devralan Wilson okulda seçkinlerin etkisini azaltmayı ve okulu daha demokratik bir hale getirmeyi amaçladığında müteveli heyetinden ona destek olan tek kişi Dodge'du. Zengin aileler ve yoksul öğrenciler arasındaki mücadelede zengin biri olan Dodge'un bu desteği Wilson'ı çok etkilemişti. Dodge, Wilson'ın başkanlık seçim kampanyalarına da yüklü miktarda bağış yaparak her zaman arkadaşının yanında olduğunu göstermişti. Dodge'un kızı Robert Koleji müdür yardımcısı George H. Huntington'ın eşi idi ve bu okulda eğitimci olarak görev yapmaktaydı. Dodge kolejin müteveli heyeti başkanıydı. Sadece damadı ve kızı aracılığıyla değil başka kanallar yoluyla da Türkiye ile ilgili derinlemesine bilgi sahibiydi ve bu bilgisiyle Başkanı kolay bir şekilde yönlendirebiliyordu (*The New York Tribune*, 23 June 1918).

Almanya'nın müttefiklerine savaş ilanını gündeme geldiğinde Wilson dostu Cleveland Dodge'u 6 Şubat 1917 tarihli bir mektubu ile bilgilendirdi. Yazısında; Türkiye'deki sevdikleri için endişeli olduğunu onları ve diğer Amerikalıları tehlikeye atmayacak şekilde Türkiye politikasını yönetebileceğini umduğunu belirtti. Görüldüğü üzere Wilson savaş ilanını halinde Dodge'un çocukları ve Amerikalıların karşılaçacakları risklerle ilgili endişeliydi. Bu tutumu Osmanlı Devleti ile tarafsızlığın sürdürülmesi düşüncesini kesinlikle etkilemişti (Moranian, 1994, 271).

ABD savaşa dâhil olduğunda, Osmanlı Devleti ABD ile ilişkilerini sürdürmek istedi, fakat Almanya'nın baskıları sonucu, 20 Nisan 1917'de, bu devlet ile diplomatik ilişkilerini kesti (*The Semi-Weekly Tribune*, 28 September 1917). Bu tarihten sonra İsveç ABD'nin, İspanya ise Osmanlı Devleti'nin çıkarlarını gözetecekti (Şimşir, 1997, 277; *The Washington Herald*, 24 April 1917). Diplomatik ilişkilerin kesilmesinin ardından misyonerler kolejleri, okulları, hastaneleri ve 25 bine yakın öğrencileriyle faaliyetlerine devam ettiler (*The Washington Herald*, 24 April 1917; *The Sun*, 30 April 1917) ve aslına bakılacak olursa ABD'nin gayri resmi diplomatik temsilcileri haline geldiler. Bu durumun farkında olan Osmanlı hükümeti Amerikalı misyonerleri baskı altına almadı. Dâhiliye Nezareti 21 Nisan 1917'de tüm mülki amirlerden Amerikan vatandaşlarına karşı eskiden olduğu gibi hoş muamele edilmesi istedi (BOA, DH-ŞFR, 75/192-a; *The Sun*, 30 April 1917). Yine 1 Mayıs 1917'de ise ilişkilerin kesilmesinin savaş anlamına gelmediği, savaş sebep olabilecek davranışlardan kaçınılması gerektiği bildirildi (BOA, DH-ŞFR 75/192).

1917 Mayıs'ında Wilson yönetimi misyonerlerin de katkısıyla, Türkiye'nin İttifak Devletleri'nden ayrılması ve bu ülke ile ayrı bir barış yapılması ihtimali üzerinde duruyordu. Gelen bilgilere göre İstanbul'da ve iç bölgelerde kıtlık sebebiyle yüzbinlerce insan açlıktan ölmek üzereydi. Türkler Almanlara karşı her geçen gün daha da öfkelen-

mekteydiler. Kendi subayları ordudan adım adım uzaklaştırılmıştı, hatta hükümet bile bir Alman kolonisi haline gelmekten korkmaktaydı. ABD'li yetkililer Türklerin Almanlara isyan etme ihtimali olduğuna inanmaktaydılar. Hatta dışişleri yetkilileri Wilson'a Türklerin ayrı bir barış şartlarını müzakereye hazır olduklarını iletmışlerdi (Moranian, 1994, 265).

Bu esnada Almanya'ya savaş ilan edilmesiyle birlikte Osmanlı Devleti'ne de savaş ilan edilmesini isteyenler seslerini daha da yükselttiler. Savaş ilanını savunanların Ermeni meselesi dışındaki savları ise şunlardı;

- Türkiye sadece Hıristiyanları değil Yahudileri de bilinçli bir şekilde yok etmektedir (The Norwich Bulletin, May 10, 1917),
- Türkiye her bakımdan Almanya'nın bir kolonisidir ve ülkenin dış politikası tamamen Almanlar tarafından belirlenmektedir (The New York Tribune, 10 May 1917; Anchorage Weekly Times, 15 November 1917). Muhtemel bir Alman zaferi Türkiye'yi tamamen Almanya'nın sömürgesi haline getirecektir (The New York Times, 14 August 1917),
- Dünyayı demokrasi için daha güvenli hale getirmenin yolu Almanya'nın müttefiklerine savaş ilan etmektir (The Harrisburg Telegraph, 17 November 1917),
- Savaş ilan edilmediği müddetçe Berlin'e ABD ile ilgili bilgi akışının önüne geçilmesi mümkün değildir (The Evening Star, 5 September 1917; The Evening Times, 8 September 1917; The Evening Capital News, 13 November 1917),
- Savaş sonrasında düzenlenecek olan barış kongresinde ABD'nin elinin güçlenmesi için Almanya'nın müttefiklerine savaş ilan edilmelidir (The Eagle River Review, 30 November 1917).

Osmanlı Devleti'ne savaş ilan edilmesi meselesi 1917 Kasımı'nda yoğun bir şekilde gazetelerde tartışıldı. Amerikan kamuoyunun Türk hükümetine son derece önyargılı yaklaşması, Osmanlı Devleti ile barış halinin sürdürülmesini her geçen gün daha da zorlaştırmaktaydı (The Sunday Star, 11 November 1917). Bu sırada Alman ve Avusturyalıların İtalyanları büyük bir hezimete uğratması Almanya'nın müttefiklerine savaş ilanı hususundaki baskıları da artmıştı (The Evening Star, 3 November 1917). Senato Dış İlişkiler Komitesi Başkanı demokrat William Stone, Avusturya, Türkiye ve Bulgaristan'a savaş ilanının son derece normal olduğunu ve ülkesinin zaten Almanya'nın müttefikleriyle savaş halinde olduğunu belirtmişti (The Evening Times, 26 November 1917). Bu dönemde Theodore Roosevelt savaş ilanının en ateşli taraftarları arasındaydı. Roosevelt ABD'nin muğlak Türkiye politikasını ezeli rakibi Wilson'a saldırmak için de kullanmaktaydı (Moranian, 1994, 261). Ona göre ABD dünyayı demokrasi için daha güvenli hale getirme taahhüdünde bulunmuştu ve demokrasinin en büyük iki düşmanı Avusturya ve Türkiye'ydiler (The New York Times, 17 November 1917; The Arizona Republican, 17 November 1917; The Carroll County Democrat, 23 November 1917; The Evening Star, 17 November 1917). Roosevelt Ermeniler için kiliselerde dua etme ikiyüzlülüğünü bırakıp bir an evvel Türkiye'ye savaş ilan edilmesini istiyordu (The Washington Herald, 9 December 1917; The El Paso, 20 November 1917).

Bu sırada Barton'ın teşvikiyle Dodge, Osmanlı Devleti'yle tarafsızlığın sürdürülmesi hususunda Wilson'ı ikna etmeye çalıştı. 2 Aralık 1917'de başkana bir mektup yazdı. Mektubunda savaş halinin misyonerlik faaliyetlerine ciddi darbeler vuracağını, yardımlardan faydalanan yüzbinlerce insanın ve Amerikalıların hayatını tehlikeye atacağını belirtti. Wilson; Kongre'yi Almanya'nın bütün müttefiklerine savaş ilanından alıkoymaya çalışacağını belirterek, "bütün kalbimle umuyorum ki başarabilirim" diye Dodge'a cevap yazdı. Dodge, durumdan Barton'ı haberdar etti ve en çok korktuğum adam diye nitelendirdiği senatör Henry Cabot Lodge'a memleketinde güçlü bir baskı uygulanmasını ona tavsiye etti (Moranian, 1994, 271-273).

1917 Aralığı'nda Başkan Wilson sadece Avusturya-Macaristan'a savaş ilan edilmesini istedi. Türkiye ve Bulgaristan'a savaş ilanının gereksiz olduğunu, bu iki devletin şu an ABD'nin hedefleri önünde bir engel teşkil etmediğini (The Washington Times, 5 December, 1917; The Americus Times, 4 December 1917; The Brownsville Herald, 4 December 1917; The Omaha Daily Bee, 5 December 1917; The Fargo Forum, 4 December 1917; The Oklahoma City Times, 4 December 1917; The Washington Herald, 5 December 1917), gerekirse bu iki ülkeye savaş ilanında tereddüt etmeyeceğini açıkladı (The Askov American, 6 December 1917; The Grand Forks Daily Herald, 4 December 1917). Bunun üzerine New York Times'a konuşan savaş taraftarı senatörler, Almanya'ya karşı daha sert bir savaşın yürütülmesi, müttefiklerle daha uyumlu hareket edilmesi ve casusluk faaliyetlerinin önüne geçilmesi için Türkiye ve Bulgaristan'a savaş ilan edilmesi düşüncesinde olduklarını açıklamışlardı (The New York Times, 4 December 1917). Neticede Almanya'nın üç müttefikine savaş ilan eden ortak bir karar Dış İlişkiler Komitesi'ne sevk edildi. Dış İlişkiler Komitesi başkanı William Stone, komitenin etkili bir diğer üyesi olan Michigan senatörü Smith Türkiye ve Bulgaristan'a savaş ilan etmekten yanaydı. Birçok senatörün düşüncesini Idaho Senatörü ve Dış İlişkiler Komitesi'nin

cumhuriyetçi üyesi Senatör Borah şu şekilde özetledi:

“Başkanın Avusturya’ya savaş ilanı düşüncesine tamamen katılıyorum. ABD bence Almanya’ya savaş ilan ettiği zaman onun müttefiklerine de savaş ilan etmeliydi. ... Bu devletlere savaş ilan edilmemesi için bir sebep göremiyorum. Türkler yüzyıllar önce Avrupa’dan kovulmalıydı. Kanun tanımayan Türklerin Avrupa ulusları ile hiçbir ortak yanı yoktur. Bölgenin en “korkunç” ve “katliamcı” ülkesi olan Türkiye Almanya’nın doğal müttefikidir. Bu ülke tamamen ortadan kaldırılmadıkça Avrupa’da gerçek anlamda bir barış söz konusu olamaz. ABD, savaşı demokrasi için ilan ettiğimiz ilkeler doğrultusunda yürütecekse Türkiye’yi savaş dışı bırakamaz” (*The New York Tribune*, 5 December 1917; *The Richmond Times*, 5 December 1917).

Komitenin en kıdemli cumhuriyetçi üyesi Massachusetts Senatörü Henry Cabot Lodge, Türkiye’ye savaş ilanını destekleyenlere öncülük etmekteydi (*The Evening Capital News*, 5 December 1917; *The Sun*, 5 December 1917). Lodge, Osmanlı İmparatorluğu’na karşı neredeyse ömür boyu süren bir düşmanlık beslemekteydi. 1897 gibi erken bir tarihte, Osmanlı İmparatorluğu’nun parçalandığını görece kadar uzun yaşama arzusunu dile getirmişti (Moranian, 1994, 261). Ona göre “baş belası bir musibet” olan Türk hükümetinin modern uygarlıkta yeri olmamalıydı. Savaşın sonuçlarından birinin de Türk İmparatorluğunun tamamen ortadan kalkması ve boğazların tüm uluslara açık olmasını umduğunu belirtti (*The Richmond Times*, 8 December 1917; *The Atlanta Semi-Weekly Journal*, 11 December 1917). Savaş taraftarları Türkiye ve Bulgaristan’ın askeri güç ve kaynaklarının Almanya tarafından savaşta kullanıldığına ve bu ülkelerin yenilgisinin zaten Almanya’nın yenilgisi olduğuna vurgu yapıyorlardı. Gazeteler Türkiye ve Bulgaristan’ın savaşa dâhil edilmesine karşı çıkan tek bir senatör dahi olmadığını sayfalarına taşımışlardı (*The New York Times*, 5 December 1917; *The Sun*, 7 December 1917).

Misyonerler anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı Devleti’ne savaş ilan edilmemesi için bir taktik değişimine gitmişler, Ermenilerin başına gelenlerden daha çok Almanları sorumlu tutmaya başlamışlardı (*The Washington Herald*, 17 September 1917). Ayrıca dillendirdikleri bir diğer husus ise Türklerin Almanlardan nefret etmeye başladıkları ve her an için Osmanlı Devleti’nin ayrı bir barış için girişimde bulunabileceğiydi (*The Washington Times*, 13 December 1917; *The Alexandria Gazette*, 1 December 1917; *The Sun*, 1 December 1917). Misyonerlerden Dr. Willam E. Strong savaş taraftarlarının Türkiye’nin iç durumunu bilmedikleri için yanlış düşüncede olduklarını belirtti. Strong, Türkiye’ye savaş ilan edilmesinin sadece Almanya’nın çıkarlarına yarayacağını çünkü bu şekilde Türklerin ABD’ye olan sempatisinin tamamen yok olacağını belirtti. Ona göre Almanya’dan nefret eden ve güçlü olsa ittifakı seve seve bozacak bir halka saldırmak tek kelime ile zalimlikti (*The New York Tribune*, 1 December 1917; *The Richmond Times*, 1 December 1917).

Gazeteler misyonerlerin en etkili ismi olan Barton’ın demeçlerine sayfalarında daha çok yer vermişlerdi. Barton, Türkiye’ye savaş ilanını savunan Senatör Lodge’a yazdığı mektubunu gazetelerle paylaşmıştı. Bu mektubunda; Türkiye’deki Müslümanlar ve gayrimüslimlerin Almanya ile ittifaktan memnun olmadıklarına değinilmişti. Ayrıca aklı başında olan her Türk ülkelerinin bir Alman kolonisi haline gelmesinden endişeliydi ve bu sebeple ABD ile dost kalmak arzusundaydı. Barton’a göre savaş ilan edilirse Alman subaylar İstanbul, İzmir, Beyrut ve diğer tüm yerlerdeki Amerikan kuruluşlarına el koyacak, bunları askeri amaçlar için kullanacaklardı. Ayrıca Türkiye’deki gayrimüslim unsurların tamamının hayatları tehlikeye girecekti. Bu durumda savaş ilanından tek kazanç sağlayacak ülke Almanya olacaktı (*The New York Tribune*, 17 December 1917; *The Richmond Times*, 17 December 1917; *The Sun*, 17 December 1917; *The Evening Star*, 17 December 1917; *The Fargo Forum*, 18 December 1917; *The Sun*, 17 December 1917; *The New York Times*, 17 December 1917).

Başkan Wilson’ın Türkiye’yi savaş dışı bırakmasını akıllıca bulan, bu kararın muhakkak diplomatik sebepleri olduğuna dair yorum yapanlar ise Wilson’ın Türklere asla sempati duymadığını vurgulamışlardı. Bu minvaldeki haberlerde; vahşetinden dolayı nefret edilen, “zalim bir canavar” olan Türk’ten herkes gibi Başkan Wilson’ın da nefret ettiği belirtilmişti (*The Albuquerque Morning Journal*, 5 December 1917). Başka bir haberde ise hiçbir şey Amerikan halkını Türkiye’nin yeryüzünden sonsuza kadar silinmiş bir ulus olarak görmekten daha fazla mutlu edemeyeceğini, Wilson savaş ilan etmediyse bunun muhakkak makul sebepleri olduğu duyurulmuştu (*The Daily Star Mirror*, 7 December 1917).

Neticede savaş ilanı meselesi Dış İlişkiler Komitesi’nde görüşüldüğünde Komite Başkanı Flood’un çabalarıyla muhalefet yatıştırıldı. Flood şu hususlara dikkat çekmişti (*The New York Times*, 6 December 1917; *The New York Times*, 7 December 1917; *The Evening Star*, 6 December 1917, *The Washington Herald*, 7 December 1917; *The Bismarck Tribune*, 7 December 1917):

• Savaş ilanı halinde Türkiye’de bulunan Amerikalıların hayatı ve misyonerlerin milyonlarca dolar değerindeki kurumları ve yatırımları tehlikeye girecektir,

- Türk hükümeti Amerikan vatandaşlarına ve müesseselerine iyi davranmaktadır. Amerikalılara yönelik herhangi bir saldırı gerçekleşmemiştir,
- ABD'de bulunan Türk vatandaşlarının büyük kısmı Suriyeli Hıristiyan ve Ermenilerdir. Dolayısıyla bunların Türkiye için casusluk yapmaları mümkün değildir,
- Dışişlerinden alınan bilgilere göre Türkler ve Almanlar arasında ciddi sürtüşmeler olduğundan Türkiye ile ayrı bir barış antlaşması mümkündür. Savaş ilanı sadece Almanya'nın işine yarayacak ve bu durum Almanların Türkler üzerindeki nüfuzunu daha da güçlendirecekti.

Flood'un bu açıklamaları muhalefeti önemli ölçüde teskin etti. Ancak bu durum yetkililerin Osmanlılar ile ilgili önyargılarını kırdığı anlamına gelmiyordu. Mesela Dış İlişkiler Komitesi'nin Minnesota Temsilcisi Miller, savaş ilanı meselesinde Başkan Wilson'a destek verdiğini ancak Türklerin Almanlarla birlikte ölmelerini umduğunu dile getirdi (*The Daily Capital Journal*, 6 December 1917; *The Evening Public Ledger*, 6 December 1917; *The Washington Times*, 6 December 1917). Neticede ABD 7 Aralık 1917 tarihinde sadece Avusturya'ya savaş ilan etti (*The New York Times*, 8 December 1917). Flood'un gerekçeleri dikkate alındığında aslında kendisinin ve ABD hükümetinin misyonerlerin argümanları ile yetkilileri ikna ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla savaş kararını engellenmesinde misyonerlerin çabalarının etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hükümetin 7 Aralık'taki kararı tartışmaları sonlandırmadı, savaş ilanı meselesi ABD basınının gündemini meşgul etmeye devam etti. Özellikle Theodore Roosevelt, Henry Cabot Lodge ve William H. King gibi ABD'nin önde gelen isimleri ve birçok senatör, “demokrasi ve medeniyetin düşmanı” olan Türkiye'nin Avrupa'dan atılması, Hıristiyanlar, Yahudi ve Arapların özgürleştirilmeleri gerektiğini dillendirmeye devam ettiler (*The Evening Star*, 9 December 1917; *The Sun*, 9 December 1917, *The Washington Herald*, 9 December 1917; *The Bisbee Daily Review*, December 9, 1917). Bu kesim savaş ilan etmemekle sadece mazlumların yüzüstü bırakılmadığını, ABD'nin müttefiklerine de büyük haksızlık yaptığını ileri sürdü (*The Evening Star*, 8 December 1917; *The Oklahoma City Times*, 7 December 1917).

Bu süreçte ABD'deki Ermeniler Ermeni Ulusal Birliği adlı bir kuruluş vasıtasıyla savaş ilanı için lobi faaliyetlerini sürdürmekteydiler (Aftandilian, 1981, s.22). Hatta savaş ilanını desteklemek amacıyla Osmanlı Devletine karşı gönüllü olarak savaşıacaklarını duyurdular (*The Telegraph Courier*, 26 April 1917). Eski bir Osmanlı yetkilisi olan Vahan Kardaşyan'ın “Türk Gitmeli” başlıklı makalesi Osmanlılara duyulan kını yansıtması açısından dikkate değerdir. Savaşın tek sebebinin Türkler olduğu ileri sürülen makalede Türk tarihinin katliam, yağma ve ölümden başka bir şey olmadığı ileri sürülmüştü. Gelişmeyi engellemekle kalmayan Türklerin başkalarının inşa ettiği medeniyetleri de yok ettiği iddia edilmişti. Kardaşyan'a göre Asyalı bir istilacı olan Türklerin tek zevki öldürmektir. Üretkenlik ve medeniyetten nefret ettikleri için Avrupalı Hıristiyan Ermenileri yok etmişlerdi. Bunlardan dolayı savaş sonrası yapılması gereken en önemli iş Türk yönetimini tamamen ortadan kaldırmaktır (*The New York Tribune*, 1 December 1, 1916).

Dönemin gazetelerinde Osmanlı Devleti'ne savaş ilanını tamamen ABD'nin çıkarları açısından ele alan haberlere de yer verildiği olmuştur. Bu gibi haberlerde; ABD'nin Avrupalıların meselelerine özellikle de Türkiye ve Bulgaristan'ın toprak meselelerine girmemesi daha akıllıca olduğu belirtilmişti (*Albuquerque Morning Journal*, 8 December 1917). Ayrıca savaş ilanını savunanlar, uluslararası vaziyetin gerçeklerine gözünü kapatıp meseleyi tamamen duygusal olarak ele aldıkları için eleştirilmişlerdi. Çünkü savaş ilanı Türkiye'yi uzlaşmaz hale getirecek ve haliyle Almanların Fransa ile savaşında Türklerin askeri destek vermesine yol açabilecekti. Eleştirilerden bir diğeri ise Avusturya ve Osmanlı Devleti'nin durumunun çok farklı olmasıydı. Avusturya'ya savaş ilanı İtalya'ya güçlü bir moral destek sunmuştu. Türkiye'ye savaş ilanı ile umutları canlanacak bir müttefik devlet yoktu (*The Bronsville Herald*, 19 December 1917). Dolayısıyla ABD'nin şu an Türkiye'ye savaş ilanı makul bir hareket olamazdı. Türkiye ile ilişkilerin tamamen koparılmasının sadece Almanya'nın çıkarlarına hizmet edeceğinden savaş ilanı için siyasi, askeri, ekonomik ve stratejik hiçbir gerekçe yoktu (*The New York Times*, 17 December 1917).

Barton 1917 yılı sonlarında Kudüs'ün düşmesini Osmanlılar için büyük bir kayıp olarak değerlendirmişti. Moralleri çöken Türklerin Almanya ile her an ipleri koparabileceği için Türkiye'den erken bir barış teklifi gelebileceği yönünde açıklama yapmıştı (*The Evening Star*, 29 January 1918). Bu sebeple Almanya'nın konumunu güçlendirecek savaş ilanı gibi gelişmelere fırsat verilmemesi gerektiğinin üzerinde önemle duruyordu (*The Washington Herald*, 15 March 1918; *The Daily Capital Journal*, 14 March, 1918). Bu sırada ABD'de İngiliz hükümetinin Filistin'de bir Yahudi yurdu kurulması fikrini desteklenmekteydi (*The Omaha Daily Bee*, 13 January 1918).

Roosevelt bu kez argümanlarının arasına Yahudi yurdu fikrini de katarak Türkiye'ye savaş ilanını tekrar dillendirdi. Ona göre ABD hükümeti Türkiye'ye savaş açmayarak Ermenilere, Suriyeli Hıristiyanlara ve Filistin Yahudilerine karşı vazifesini ihmal etmiş, onları yüzüstü bırakmıştı (*The New York Tribune*, 20 March 1918; *The Arizona Repub-*

lican, 29 March 1918; *The Washinton Times*, 20 March 1918).

Ermeniler de aralıksız kamuoyunu etkilemeye çalışmaktaydılar. Ancak önlerindeki en büyük engel, en önemli destekçileri olan misyonerlerdi. Bu sebeple onları Türklere sempati duymakla suçlamakta, Türkiye ile ilgili insanları yanlış bilgilendirmekle itham etmekteydiler. Misyonerlerin savaş ilan edilmesinin bütün Ermenilerin katledilmesine, misyoner kurumlarının yok edilmesine ve yardım faaliyetlerinin engellenmesine yol açabilir düşüncesinin yanlış olduğunu savunuyorlardı. Misyonerleri kast ederek bir takım içi boş entelektüellerin Türkiye'nin geleceği ile ilgili beyhude hayaller peşinde olduklarını belirtmekteydiler. Onlara göre sınırları, kanunları değişse de Türkün düşünce ve tavırları hep aynı kalacağından Türkiye gibi "katil" bir devlet asla reform edilemezdi (*The Sun*, 18 March 1918).

1918 Nisanı'nda ABD'de Türkiye ve Bulgaristan'a savaş ilanı meselesi yeniden en çok tartışılan mevzular arasına girdi. Sunday Star'a göre halk savaştan yana olsa da yine de bu konuda en doğru kararı Başkan Wilson'ın vereceğine inanmaktaydı (*The Sunday Star*, 7 April 1918). Dolayısıyla Wilson'ın misyonerlerin katkısıyla kamuoyu desteğini arkasında hissettiği söylenebilir. Ancak savaş taraftarlarından bu kez Utah Senatörü King Türkiye ve Bulgaristan'a savaş ilanı teklifini Dış İlişkiler Komitesi'ne sundu. Amerikan Savunma Derneği başkanı Richard M. Hurdt, Wilson'a savaş ilanı çağrısında bulundu. Ona göre Almanya ile savaşta müttefikleriyle barışta olma saçmalığını sürdürerek düşmana avantajlar sağlanmaktaydı (*The New York Tribune*, 13 April 1918; *The Washington Herald*, 3 April 1918; *The Washinton Times*, 2 April 1918). Connecticut Senatörü Brandegee, Dış İlişkiler Komitesi'ni King'in teklifini erken değerlendirmeye davet etti. 23 Nisan'da konu ile ilgili hararetli tartışmalar yaşandı. Idaho senatörü Borah Türkiye'ye ve Bulgaristan'a savaş ilanını desteklediğini belirtti. Brandegee, Bulgar birlikleri Fransa'da askerlerimize karşı savaşırken ve Türkler Ermenileri katlederken, bu ülkelere savaş ilan edilmemiş olmasını hakaret olarak nitelendirdi. Cumhuriyetçi eski Dışişleri Bakanı Pennsylvania Senatörü Knox, Başkan Wilson'dan ABD'nin neden Türkiye'ye savaş ilan etmediğine dair gerekçelerini açıklamasını istedi. Amerikalıların neden Türkiye ve Bulgaristan ile savaşmadığını bilmeye hakları olduğunu dile getirdi (*The Evening Star*, 23 April 1918; *The Evening Journal*, 23 April 1918; *The Evening Public Ledger*, 25 April 1918; *The Harrisburg Telegraph*, 23 April 1918; *The Sun*, 25 April 1918; *The New York Tribune*, 24 April 1918; *The Washington Times*, 23 April 1918; *The Washington Herald*, 24 April 1918).

Başkan Wilson, Senatör King ile yüz yüze görüşüp Almanya'nın müttefiklerine neden savaş ilan etmediğini ona izah etti. King görüşmelerin detayı hakkında bilgi vermedi ama savaş önergesi konusunda ısrarcı olmayacağını belirtti. King'in fikir değişikliğinin sebebi Türkiye'nin Almanya'nın safından çekilme ihtimali ve bu ülkedeki Amerikan vatandaşlarının güvenliği olduğu gazetelere yansımıştı. Böylece Türkiye'ye savaş ilan etme teşebbüsü yine başarısız oldu (*The New York Times*, 24 April 1918; *The Washington Herald*, 24 April 1918; *The New York Tribune*, 25 April 1918; *The Evening Star*, 25 April 1918; *The Evening Times*, 24 April 1918; *The Abilene Weekly Reflector*, 25 April 1918; *The New York Times*, 26 April 1918).

Amerikan basınında sonu gelmeyen tartışmaları Daily Star Mirror gazetesi "Savaşmak ya da Savaşmamak" başlığıyla ele almıştı. Gazete iki devlete savaş ilan edilmesi halinde yeni açılacak cephelerle rahatlayan Almanya'nın ABD ordularının karşısına çok daha fazla askeri cepheye sürebileceğine dikkat çekmişti. Bunun yanında Türkiye ve Bulgaristan'ın Almanlardan kopmaya başladığını çünkü bu devletlerin muzaffer bir Almanya'nın sadece kolonisi olacaklarını anladıklarını ileri sürmüştü. Bu durumda savaş ilan edilmeyerek bu iki devletle müzakerelerin yürütülmesi en akıllıca yoldu (*The Daily Star Mirror*, 24 April 1918). Hükümetin kararını destekleyen bir diğer argüman ise Balkanlara Amerikan askerinin sevk edilmesinin taktik bir avantaj sağlayamayacağı yönündeydi. Ayrıca savaş ilan etmeyerek Türk askerinin batı cephesine gönderilmesinin önüne geçilir ve böylece bu devlette yaşayan Amerikalıların zarar görmesi de engellenirdi (*The Chattanooga News*, 30 April 1918).

Bulgaristan ve Türkiye'de cephe açmanın ABD'nin müttefiklerini rahatlatacağı yönünde fikirler de mevcuttu (*The Grand Forks Herald*, 8 April 1918). Bu sayede ABD müttefiklerine karşı sorumluluklarını yerine getirmiş olacak ve yaşanacak kayıplardan sorumlu tutulmayacaktı (*The New York Tribune*, 28 April 1918). "Müttefiklerimizin Düşmanlarıyla Neden Sahte Dostluklar Sürdürelim" başlıklı haberde Türkiye ve Bulgaristan'ın Almanya'dan ayrılma ihtimalinin olmadığı, bu ülkelerin Almanya'nın zaferiyle topraklarını genişletmeyi umdukları ileri sürülmüştü. Haberde insanların bu iki devlet ile yürütülen siyasetten memnun olmadıkları ve bu duruma neden daha fazla katlanmaları gerektiğini kesin olarak öğrenmek istedikleri vurgulanmıştı (*El Paso*, 30 May, 1918). Tartışmalara her zaman dâhil olan ve hükümetin politikasından memnun olmayan Roosevelt ise Almanya'nın askeri gücünün bir parçası olan bu iki devlete vakit kaybetmeksizin savaş ilan edilmesi gerektiğini dillendirmişti (*New York Tribune*, 14 May 1918).

Misyonerler bu esnada Türklerin taraftarı olmakla suçlanmışlardı. Aynı zamanda "Türklerle ne işimiz olabilir" eleştirisine maruz kalmışlardı. Bu ithamlara cevap veren Arthur C. Ryan, dünya savaşının ve birçok savaşın doğrudan

veya dolaylı nedeninin Türkiye ve İslamiyet olduğunu dile getirdi. Ona göre Türkiye ve Müslümanları rahat bırakmaya cesaret edilemeyeceğinin artık anlaşılması gerekiyordu. Batı dünyası kendi güvenliği için, Hıristiyan medeniyetinin etkilemediği tek bir nokta dahi bırakmamalıydı. Türkiye'ye yönelik ilgilerinin sebeplerini ve faaliyetlerinin amacını bu minvalde açıklamıştı (*The Baraboo Weekly News*, 13 June 1918).

Nisan 1917'de Türk-Amerikan ilişkilerinin kesilmesinden beri Osmanlı Devleti'ne savaş ilanı için birçok kez girişimde bulunulmuştu. Ancak 8 Haziran 1918'de Osmanlı birlikleri Tebriz'e girince (Budak, 2001, 608) şehirdeki Amerikan konsolosluğuna ve misyoner hastanesine Türk kuvvetlerinin saldırdığı haberleri bir anda yayıldı. Her ne kadar Tebriz Konsolosu Gordon Paddock Türk kuvvetleri ulaşmadan Amerikalıların şehri terk ettiğini 29 Mayıs'ta bildirmiş olsa da savaş ihtimali hiç olmadığı kadar güçlendi (*The Richmond Times*, 20 June 1918; *The Birmingham Age-Herald*, 20 June 1918; *The Albuquerque Morning Journal*, 20 June 1918). "Türkler Tebriz'deki Amerikan Hastanesine Saldırdılar" başlıklı haberde Türk ordusunun eyleminin her an savaş ilanı ile sonuçlanabileceğine değiniliyordu (*The Washington Herald*, 20 June 1918); *The Washington Times*, 19 June 1918; *The Evening Public Ledger*, 19 June 1918).

New York Tribune gazetesi Amerikalıların can ve mallarının korunması için yürütülen barış politikasının işe yaramadığını ve artık misyonerlerin barışçıl planlarına karşı çıkılması gerektiğini duyurmuştu (*The New York Tribune*, 18 June 1918). Aynı gazete ülkedeki çok sayıda gazetenin Tebriz olayı ile ilgili yorumlarını 18 Haziran tarihli sayısında ele aldı. Buna göre ülkenin hemen her köşesinde artık savaştan sesleri yükselmekte ve insanlar hükümetin politikasını beğenmemektedir. Kanada basını bile "Korkunç Türk" ile olan göstermelik dostluğa son vermenin zamanı geldiği belirtmekteydi. Tebriz olayı ABD Türkiye'ye savaş ilan etmediği müddetçe misyoner mülklerinin ve Hıristiyanların güvende olduğu tezini çürütmüştü. Türkler savaşa dâhil olmayan tarafsız İran topraklarında bile misyoner mülklerine saygı göstermemişlerdi. Bu durum ABD'nin Türkiye'ye yönelik cana yakın, sevimli politikasının işe yaramadığını göstermekteydi. Ayrıca bu olay "deli" kayzerin müttefiki Türkiye'nin yapıcı barış politikasıyla yasal ve insani sınırlar içerisinde tutulabilecek bir ülke olmadığını ispatlamaktaydı. Bundan dolayı insanlığın yararı için bu ülkenin Avrupa'dan atılması ve haritadan silinmesi gerekiyordu. Bu durum gerçekleşmezse savaşın sunduğu fırsatlar heba edilmiş olacaktır (*The New York Tribune*, 30 June 1918).

ABD'nin Osmanlı Devleti'ne olan ilgisinin ana unsuru yıllardır misyoner faaliyetleriydi. Haliyle yetkililer Osmanlı coğrafyasında yaşamış misyonerlerin bu ülke ile ilgili görüşlerini önemsemişlerdi. Öyle ki ABD'nin Türkiye'ye savaş ilanını Dodge gibi kişilerin engellediğine inanılmaktaydı (*The Chattanooga News*, 12 June 1918). Özellikle savaş yıllarında Barton Türkiye'yi en iyi bilen kişiler arasında gösterilmekteydi. Boston'daki ofisine sürekli bölge ile ilgili bilgi ve raporlar gelmekteydi. İlişkiler kesildikten sonra hükümetin Osmanlı Devleti'yle iletişimi kesilince misyonerler aynı zamanda birer diplomatik temsilciye dönüşmüşlerdi. Bu sayede Türk-Amerikan ilişkileri gayri resmi yollardan devam etti. Bundan dolayı Türk yetkililer misyonerlere nazik ve dostane davrandılar (*The New York Tribune*, 23 June 1918). Ancak misyonerler Türklere yönelik öyle bir nefret duygusu oluşturmuşlardı ki Barton bile bu duruma dikkat çekmiş ve bu duygunun ABD'yi kolayca savaşa sürükleyecek kadar güçlü olduğunu belirtmişti (Moranian, 1994, 249-250).

Tebriz olayı sonrasında misyonerlerin dar görüşlü ve duygusal yaklaşımlarının ABD'yi yanlış yönlendirdiği görüşü sürekli dillendirilmişti. Vahan Kardaşyan Türkiye'deki bütün misyoner mülklerinin değeri ABD'nin bir günlük savaş masrafının yarısından az olduğu için bunlara gereğinden fazla önem verildiği görüşündeydi. Ona göre İttifak Devletleri'nin en zayıfı olan Türkiye'ye savaş ilan edilmesi halinde Almanya çok kolay bir şekilde izole edilebilirdi. Kardaşyan özgür oldukları ve bir devlete sahip oldukları müddetçe Türklerin asla değiştirilemeyeceğini ileri sürmüştü. Bununla birlikte Türkler İslam'ın lideri oldukları sürece iki tek tanrılı dinin mensupları düşmanlık engelini aşamayacaktı. Kardaşyan hem dini hem de siyasi sebeplerin ABD'nin Türkiye'ye savaş ilanını mecburi kıldığı görüşündeydi (*The New York Times*, 23 June 1918).

"Türkiye'ye Savaş İlanı Hususunda Amerikan Çıkmazı" başlıklı haberde misyonerlere çok sert eleştiriler yapıldı. Yıllardır misyonerlerin Türklere demediklerini bırakmadıklarına, batılı hükümetleri Türkiye gibi bir devletin yaşamasına izin vermekle suçladıklarına vurgu yapıldıktan sonra onlar istemediği için ABD'nin Türkiye'ye savaş ilan etmediğine değinilmişti. Misyoner karşıtlarına göre Başkan Wilson'ı savaş ilan etmekten alı koyan ve üç kişiden oluşan gayri resmi bir danışma kurulu vardı. İstanbul eski büyükelçisi Elkus ve Barton bu kişiler arasındaydı. Üçüncüsü belki de içlerinden en etkili New York'lu bir iş adamı ve başkanın yakın arkadaşı olan Cleveland H. Dodge'du. Dodge 1915 yılından beri Başkana misyonerlerin savaş bölgesindeki fedakârlıklarını, kendi hayatlarını riske atarak bölgeden ayrılmadıklarını, yardımlar sayesinde yüzbinlerce insanın hayata tutunduğu anlatmaktaydı. Bunun yanında Dodge'un Başkan'a Batı cephesine önem verilmesi gerektiği ve Türkiye'ye ilan edilecek bir savaşın kâğıt üzerinde kalmaktan öteye geçemeyeceği telkininde bulunduğu ileri sürülmüştü. Dolayısıyla Dodge'un telkinleriyle Başkan'ın

anlamsız bir savaş ilanı için çok sayıda Amerikan vatandaşının, yüzbinlerce insanın hayatını tehlikeye atmanın manası olmadığına kanaat getirdiğine inanılıyordu. Gazete Tebriz olayından sonra bile bu kişilerin başkanı etkilemeyi başardığına vurgu yapmış, sivillerin ABD'nin dış politikasına bu denli yön verdikleri başka bir dönem olmadığını ileri sürmüştü (*The New York Tribune*, 23 June 1918).

Misyonerlere yönelik eleştiri dozlarının artması üzerine James L. Barton Tebriz'deki Amerikan konsolosluğu ve hastanesinin Türkler tarafından yağmalandığının bir varsayımdan ibaret olduğu ve henüz kanıtlanmadığını belirtti. Barton hükümetin bu konuda emin olmadan harekete geçmeyeceğini düşündüğünü ifade etti (*The New York Tribune*, 21 June 1918; *The Evening Star*, 20 June 1918). Misyonerler savaşta en önemli ve en sağlam tutulması gereken bölgenin batı cephesi olduğunu düşünüyorlardı. Başta Fransa, Almanya ve Türkiye olmak üzere bütün savaşan devletlerin kaderi bu cephedeki gelişmelere bağlıydı. Bu cephede elde edilecek bir zafer ABD ve müttefiklerine karşı başka bölgelerdeki direnişlerin çökmesiyle sonuçlanacaktı (*The New York Tribune*, 23 June 1918). Cleveland Dodge ise yaptığı açıklamada her an savaş ilan edebiliriz tehdidiyle Türklerin kontrol edilebileceğine inandığını belirtti (*The New York Tribune*, 29 June 1918). Türkiye'ye Amerikan askeri sevk edilmesinin mümkün olmadığını düşünen Dodge, savaş ilanı halinde bu durumun ABD'nin çıkarlarını olumsuz etkileyeceğini savundu (*The New York Times*, 29 June 1918).

Barton, *New York Times* gazetesinde Kardeşyan'ın eleştirilerine de cevap vermişti. Kardeşyan'ın sadece misyoner mülklerinin korunması için savaş ilan edilmediği görüşüne karşı çıktı ve meselenin duygusallıkla, önyargılarla veya kör tutkularla ele alınamayacak kadar ciddi olduğunu belirtti. Sorumluluk sahibi herkesin gerçekleri görüp, olasılıkları değerlendirerek konuya yaklaşması gerektiğini belirtti. Ona göre savaş ilanı, Türkiye'nin yıkılmasına, Almanya'nın bölgeden çıkarılmasına ve bölgedeki Hıristiyanların güvenliği sağlanmasına yol açacak olsaydı bütün misyonerler savaş ilanı için yaygara koparırlardı. Meseleye gerçekçi bir şekilde yaklaşıldığında ABD'nin Türkiye'ye savaş ilan etmesi Almanya dışında başka hiçbir devlete fayda sağlamayacağı görülecekti (*The New York Times*, 29 June 1918).

ABD'li yetkililer Tebriz olayı ile ilgili Türk hükümetinden doğrudan bilgi isteyemediği için İspanyol ve İsveç hükümetine başvurdu (*The Washington Times*, 20 June 1918; *The New York Tribune*, 21 June 1918; *The Americus Times-Recorder*, 20 June 1918). Ancak bu devletler Türk dışişlerinin bilgi vermeyi geciktirmesi sebebiyle kendilerinden istenileni yapamadı (*The Richmond Times*, 26 June 1918; *The Washington Herald*, 26 June, 1918; *The New York Tribune*, 26 June 1918). Olayla ilgili ilk edinilen bilgiler Tahran'da bulunan ABD'li yetkili Caldwell'den geldi. Ancak Caldwell'in bu olayla ilgili bizzat bilgisi yoktu, sadece doğrulama imkânı olmayan bir raporu aktarmıştı. Ancak sonradan gelecek bilgilerin Tebriz olayının gereğinden fazla abartılmış olduğunu ortaya koyabileceği düşüncesi hâkimdi. Bu sebeple hükümet Türkiye'yi düşman ülkeler arasına katmak konusunda aceleci davranmadı (*The Evening Star*, 20 June 1918; *The Harrisburg Telegraph*, 20 June 1918; *The Oklahoma City Times*, 20 June 1918; *The New Britain Herald*, June 20, 1918; *The Richmond Times*, 21 June 1918; *The Bismarck Tribune*, 20 June 1918; *The Bridgeport Times*, 20 June 1918; *The Washington Times*, 11 June 1918).

Tebriz olayı sonrasında Pennsylvania Temsilcisi Kelly Türkiye ve Bulgaristan'a savaş ilan önerisini meclise sundu. Kelly iki devletin askeri güçlerinin ABD hükümetine ve halkına karşı savaş eylemleri gerçekleştirdiğine inanıyordu (*The New York Tribune*, 21 June 1918; *Anchorage Weekly Times*, 27 June 1918; *The Eagle River Review*, 28 June 1918). Utah Senatörü King de Türkiye ve Bulgaristan'a derhal savaş ilanı çağrısında bulundu (*The Carson City Daily Appeal*, 25 July 1918). Bu sırada Amerikan Savunma Derneği'nin başkanı Charles Stewart Davison Başkan Wilson'a çağrıda bulunup Türkiye ve Bulgaristan'a derhal savaş ilan edilmesini istedi. Ona göre; Türkiye Amerikan bayrağını umursamadan Amerikan vatandaşlarının mülklerine saldırmış ve konu ile ilgili tatmin edici bir açıklama dahi yapmamıştı (*The New York Tribune*, 22 July 1918; *The Alexandria Gazette*, 10 August 1918; *The Americus Times*, 13 August 1918; *The Sun*, 22 July 1918; *The Washington Herald*, 22 July 1918).

Osmanlı yöneticileri İsveç aracılığıyla ABD hükümetine şu ana kadar Tebriz olayı ile ilgili iddiaların doğrulanmadığını, soruşturmanın devam ettiğini ve gerekli bilgilendirmenin yapılacağını bildirdi (*The Casper Daily Tribune*, 12 July 1918). Osmanlılardan tatmin edici bir cevap gelmeyince Barton kamuoyunu ikna etme meselesini şansa bırakmak istemedi. 1918 Ağustos'unda on eyaleti kapsayan bir seyahat düzenledi. Seyahatinin sonundan ülkenin batı kısmını ikna edebildiğine inanıyordu. Bu esnada özellikle Ermenilerin muhalefetiyle karşılaşmıştı. Ermeniler, misyonerleri Türkiye'nin toprak bütünlüğünü savunmakla itham etmişlerdi. Bu sebeple Barton'dan savaş sonrası Türkiye'nin durumu ile ilgili düşüncelerini açıklamasını istemişlerdi. Aslında Barton'nın Türkler konusundaki düşünceleri Ermenilerin fikirleriyle uyuşmaktaydı. O Türklerin, bundan sonra Ermenilerin ve Rumların yaşadıkları yerleri yönetmemesi ve sınırlarının Suriye'ye ulaşmaması gerektiğine inanıyordu. Ancak Türkiye'de istenmeyen adam ilan edilmek endişesiyle düşüncelerini açıklamamıştı (Moranian, 1994, 250-252).

Neticede tüm tartışmalara rağmen ABD Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmeden Birinci Dünya savaşı sona erdi. Yani savaş yanlısı Ermeni lobisi ile savaş karşıtı misyoner lobisi arasındaki mücadeleyi misyonerler kazanmıştı. Mondros Mütareke'sinden kısa bir süre sonra Barton, misyoner çalışmaları sayesinde ABD'nin Türkiye'ye en yakın devlet olduğunu belirtti. Ona göre artık Yakın Doğu'nun yeniden düzenlenmesi için ABD'nin daha aktif bir politika izlemesi gerekiyordu ve eğer bağımsız bir Ermenistan kurulmazsa dünya savaşı boşuna yapılmış olacaktı (*The New York Tribune*, 4 November 1918).

Sonuç

ABD kamuoyu Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından yıllar önce misyonerlerin başlatmış olduğu Türk karşıtı propaganda sebebiyle Osmanlı Devleti'ne ve Türklere karşı son derece önyargılı yaklaşmaktaydı. Misyonerler savaş yıllarında, özellikle Ermeni tehcirinden sonra, propagandanın dozunu artırarak olumsuz söylemlerine devam etmişler, bu sayede Amerikan halkından milyonlarca dolar bağış toplayabilmişlerdi. Üstelik konu ile ilgili haberlerin genelinde Türklere ön yargı ile yaklaşmış, hakarete varan veya doğrudan hakaret eden yorumlara gazetelerde yer verilmişti. Bu durum özellikle Türk-Amerikan ilişkilerinin kesilmesinden sonra Osmanlı Devleti'ne savaş ilan edilmesini kaçınılmaz olarak gündeme getirmiş ve savaş taraftarlarının her geçen gün sayısının artmasına yol açmıştı.

Misyonerler Osmanlı Devleti'ne savaş ilanı ihtimalinden son derece rahatsız olmuşlardı. Hatta ABD'nin Osmanlı Devleti'yle savaşmasını kendileri açısından bir felaket olarak değerlendirmişlerdi. Onlara göre savaş yaklaşık yüzyıllık emeklerini ve Osmanlı topraklarında kurmuş oldukları müesseselerin tamamını yok edecekti. Dolayısıyla Osmanlı Devleti ile tarafsızlığın sürdürülmesi gerekmektedir. Önlerindeki en büyük engel ise yıllardır sürdürmüş oldukları kendi propagandalarıydı. Yani kendi yarattıkları durumun kurbanı olma ihtimaliyle karşı karşıyaydılar.

Misyonerler savaş yıllarında ABD'nin Osmanlı Devleti'ne yönelik dış politikasını etkileyebilecek kabiliyettedirler. Bu durumun iki önemli sebebi bulunmaktaydı. Her şeyden önce dönemin ABD yönetimiyle kuvvetli ilişki ağına sahiptiler. Özellikle Cleveland Dodge aracılığıyla Başkan Wilson'ı etkileyebiliyorlardı. İkinci avantajları ise Osmanlı coğrafyasındaki mensupları ve taraftarları sayesinde bölgeden doğrudan bilgi alma imkânıydı. Türk-Amerikan ilişkileri kesildikten sonra misyonerler ABD'nin gayri resmi diplomatları olarak kabul görmekteydiler. Bu durumun farkında olan Osmanlı yöneticileri de onları muhasım devlet vatandaşları olarak görmemişler hatta çoğu zaman misyonerlere kolaylık göstermişlerdi. Osmanlı yönetiminin kendilerine karşı olumlu yaklaşımı ABD ile olan iletişimlerini kolaylaştırmıştı. James Levi Barton'ın savaş yıllarında Yakın Doğu'yu en iyi bilen kişiler arasında gösterilmesi boşuna değildi. Haliyle edindikleri birinci el bilgiler ile ABD yönetimi ve kamuoyunu yönlendirebiliyorlardı.

Savaş ihtimalinin belirmesi misyonerlerin ABD'deki Ermeni toplumu ve Ermeni lobisi ile ilişkilerini de bozmuştu. Bu durum aslında misyonerlerin ne denli pragmatist olduklarını da göstermektedir. Amaçları için yıllardır desteklemiş oldukları Ermenilere karşı pozisyon almışlar, hatta onlarla medya aracılığıyla tartışmaya da girmişlerdi. Doğal olarak ABD'deki savaş tartışmalarının misyoner lobisi ile Ermeni lobisi arasında fikir ayrılıklarına ve mücadeleye dönüştüğü söylenebilir.

Osmanlı Devleti'ne savaş ilanı tartışmaları esnasında tüm kesimlerin Türklere karşı oldukça ön yargılı olduğu görülmektedir. Gerek savaş isteyenler ve gerekse istemeyenler açıklamalarında doğrudan Türklere hakaret etmişlerdi. Gazetelerde yer alan son derece önyargılı haberlerin etkisi o dönemle sınırlı kalmamış olduğu konunun uzmanları tarafından kolaylıkla fark edilmektedir. O dönemin basını tarih araştırmalarında tarafsız kaynaklar olarak kabul gördüğünden hala tarih yazımını dolayısıyla Türk-Amerikan ve Türk-Ermeni ilişkilerini etkilemektedir. Bunların propaganda boyutunu ve taraflı olduğunu bilinçli veya bilinçsiz göz ardı eden araştırmacılar da doğal olarak savaş yıllarında Anadolu'daki gelişmeleri yanlış değerlendirmeye devam etmektedirler.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları/Archives Sources

T.C. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA, DH-ŞFR. (Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi), 75/192-a.

BOA, DH-ŞFR. (Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi) 75/192.

American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM)

ABCFM, ABC. (American Board of Commissioners), 16. 9. 7. Eastern Turkey Mission, Vol. 25C, No. 275-276.

ABCFM, ABC. (American Board of Commissioners), 16. 9. 3. Western Turkey Mission, Vol. 43, No. 0636.

ABCFM, ABC. (American Board of Commissioners), 16. 9. 7. Eastern Turkey Mission, Vol. 25C, No. 0273.

Araştırma ve İnceleme Eserler

Aftandilian, Gregory. *Armenia Vision Of A Republic The Independence Lobby In America*. Boston: Charles River Books, 1981.

Barton, James L. *Story Of Near East Relief (1915-1930) An Interpretation*. New York: The Macmillan Company, 1930.

Bryson, Thomas A. *Tars Turks and Tankers, The Role of the United States Navy in the Middle East 1800-1979*. London: The Scarecrow Press, 1980.

Budak, Mustafa. "Mondros Mütarekesi'nden Sonra Osmanlı 9. Ordusu'nun Kuzeybatı İnan'ı (Güney Azerbaycan'ı) Tahliyesi". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 51/17 (2001), 603-631.

Can, Bilmez Bülent. *Demiryolundan Petrole Chester Projesi (1908-1923)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2006.

Chesman, Nelson. *Newspaper Rate Book Including A Catalogue of Newspapers and Periodicals*. New York: Nelson Chesman & Co. Publishers, 1921.

Erhan, Çağrı. *Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: İmge, 2001.

Erol, Mine. *Türkiye'de Amerikan Mandası Meselesi 1919-1920*. Giresun: İleri Basımevi, 1972.

Gencer, Fatih. *Ermeni Soykırım Tezinin Oluşum Sürecinde Amerikan Yakın Doğu Yardım Komitesi*. İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınları, 2006.

Grabill, Joseph L. *Missionaries Amid Conflict: Their Influence Upon American Relations With The Near East, 1914-1927*. Bloomington: Indiana University. Ph.D. Thesis, 1964.

Karakoç Ercan- Durak, Gökhan. "Amerikan Basınında Doğu Rumeli Olayları (1878-1888)". *Balkan Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9/2 (Aralık 2020), 401-421.

Kieser H.L. *İskalanmış Barış Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Kissinger, Henry. *Diplomasi*. çev. İbrahim H. Kurt. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

Malkasian, Mark. "The Disintegration of The Armenian Cause In The United States, 1918, 1927". *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 349-365.

McCarty, Justin. (2001). "Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz propagandası ve Bryce raporu". *Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu*. Ed. H. C. Güzel. 21-37. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001.

Morianian, Suzanne Elizabeth. *The American Missionaries and The Armenian Question: 1920-1927*. Madison: The University of Wisconsin. Ph.D. Thesis, 1994.

Okur, Mehmet-Abdullah, Berk. "Amerikan Basınında Pontus Rum Propagandası (1914-1921)". *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 7/12 (2021), 141-157.

Öğreten, Ceyhan. "Amerikan Basınında Türk Millî Mücadelesi: 19 Mayıs 1919-23 Nisan 1920". *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 18/35 (Bahar 2022), 165-204.

Özsoy, Osman. "Türk-Amerikan İlişkilerinin İlk Dönemi ve Amerika'daki İlk Tanıtım Faaliyetleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 114 (Haziran 1998), 193-200.

Selvi, Haluk. "Amerika Birleşik Devletleri'nde Ermeni Faaliyetleri (1892-1896)", *Ermeni Araştırmaları I. Türkiye Kongresi Bildirileri, III*, Ankara: ASAM-Ermeni Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2003.

Shaw, S. J. - Shaw, E. K. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*. İstanbul: E Yayınları 2000.

Stil, William N. *American Sea Power in the Old World, The United States Navy in European and Near Eastern Waters 1865-1917*, London: Greenwood Press, 1980.

Şafak, Nurdan. *Osmanlı Amerikan İlişkileri*. İstanbul: OSAY, 2003.

Şimşir, Bilal N. "Türk-Amerikan ilişkilerinin yeniden kurulması ve Ahmet Muhtar Bey'in Vaşington Büyükelçiliği (1920-1927)". *Belleten*

XLI/162, (1997), 277-356.

Gazeteler

El Paso Herald.

The Abilene Weekly Reflector.

The Albuquerque Morning Journal.

The Alexandria Gazette.

The Americus Times.

The Anchorage Weekly Times.

The Arizona Republican.

The Askov American.

The Atlanta Semi-Weekly Journal.

The Baraboo Weekly News.

The Birmingham Age-Herald.

The Bisbee Daily Review.

The Bismarck Tribune.

The Bridgeport Times.

The Brownsville Herald.

The Carroll County Democrat,.

The Carson City Daily Appeal.

The Casper Daily Tribune.

The Chattanooga News.

The Daily Capital Journal.

The Daily Star Mirror.

The Eagle River Review.

The Evening Capital News.

The Evening Public Ledger.

The Evening Star.

The Evening Times.

The Fargo Forum.

The Grand Forks Daily Herald.

The Harrisburg Telegraph.

The New Britain Herald.

The New York Times.

The New York Tribune.

The Norwich Bulletin.

The Oklahoma City Times.

The Omaha Daily Bee.

The Richmond Times.

The Semi-Weekly Tribune.

The Sun.

The Sunday Star.

The Washington Herald.

The Washington Times.

EK

Bu çalışmada referans gösterilen gazetelerin eğilimleri, tirajları ve basıldığı yerlerle ilgili bilgiler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir (Chesman, 1921):

| Gazete Adı | Eğilimi | Tiraj | Yayınlandığı Eyalet |
|---------------------------------|----------------|--------------|----------------------------|
| The Albuquerque Morning Journal | Cumhuriyetçi | 7.219 | New Mexico |
| The Arizona Republican | Cumhuriyetçi | 13.008 | Arizona |
| The Atlanta Semi-Weekly Journal | Demokrat | 56.892 | Georgia |
| The Birmingham Age Herald | Demokrat | 25.755 | Alabama |
| The Bisbee Daily Review | Demokrat | 10.000 | Arizona |
| The Bismarck Tribune | Cumhuriyetçi | 3.779 | North Dakota |
| The Bridgeport Times | Demokrat | 12.716 | Connecticut |
| The Chattanooga News | Demokrat | 19.503 | Tennessee |
| The Daily Capital Journal | Bağımsız | 5.061 | Oregon |
| The El Paso Herald | Bağımsız | 26.225 | Texas |
| The Evening Public Ledger | Bağımsız | 240.000 | Pennsylvania |
| The Evening Star | Bağımsız | 61.604 | Washington |
| The Fargo Forum | Cumhuriyetçi | 12.496 | North Dakota |
| The Grand Forks Daily Herald | Cumhuriyetçi | 15.896 | North Dakota |
| The Harrisburg Telegraph | Cumhuriyetçi | 31.169 | Pennsylvania |
| The New Britain Herald | Bağımsız | 6.782 | Connecticut |
| The New York Times | Bağımsız | 327.275 | New York |
| The New York Tribune | Cumhuriyetçi | 125919 | New York |
| The Norwich Bulletin | Cumhuriyetçi | 10.382 | Connecticut |
| The Oklahoma City Times | Bağımsız | 53.118 | Oklahoma |
| The Omaha Daily Bee | Bağımsız | 62.109 | Nebraska |
| The Richmond Times | Demokrat | 22.063 | Virginia |
| The Semi-Weekly Tribune | Demokrat | 11.193 | Montana |
| The Sun | Cumhuriyetçi | 205.565 | New York |
| The Sunday Star | Bağımsız | 219.177 | Missouri |
| The Washington Herald | Cumhuriyetçi | 11.126 | Washington |
| The Washington Times | Bağımsız | 55.998 | Washington |

Extended Abstract

The aim of this article is to reveal the reasons why the endless debates take place about the declaration of war on the Ottoman Empire in the American press during the First World War. In addition, it will be explained which groups supporters and opponents of the war are, and how they defend their ideas. Moreover, it will be evaluated how the discussions in the media affect the Turkish image in America.

This study employs a document analysis technique. In line with this approach, the selected source is the American press that was published between 1917-1918. The news and columns about the subject were determined. So, the arguments of the opponents and supporters of the war were defined, and how they criticized each other was explained.

During the First World War, relations between the Ottoman Empire and the United States became a frequent topic in the American press. Despite the fact that the two nations did not directly engage in combat, nor did the Ottoman Empire pose a threat to U.S. interests, numerous opinions in favor of declaring war on the Ottomans surfaced in the newspapers. Anti-Turkish propaganda activities and debates about declaring war on the Ottoman Empire were consistently covered by influential newspapers of the time, such as *The Sun*, *The Evening Star*, *The New York Tribune*, *The New York Times*, *The Washington Herald*, and *The Washington Times*. Additionally, newspapers with smaller circulation, published in less populous areas, such as *The Norwich Bulletin*, *The Fargo Forum*, and *The Chattanooga News*, also featured negative news about the Turks. These smaller newspapers generally summarized or reprinted entire articles from major newspapers. Their significance lies not in the originality of their content but in their role in disseminating anti-Turkish propaganda to remote areas of America. During the war years, especially after the deportation of the Armenians, missionaries spread anti-Turkish propaganda to aid the Armenians. They continuously informed the press that most Armenians had been killed, and the remaining were on the verge of starvation. This narrative enabled them to collect substantial donations from the public for their relief efforts. According to the findings obtained from the study, The US public was already prejudiced against the Ottoman Empire due to the anti-Turkish propaganda carried out by the missionaries years before the First World War. During the war years, the missionaries continued their propaganda activities to help the Armenians. This situation led to an increase in the number of people who wanted to declare war on the Ottoman Empire, especially after the breaking off of formal relations.

The missionaries considered the possibility of declaring war on the Ottoman Empire as a significant risk for themselves. For that reason, they made an effort to maintain the neutrality between the US and the Ottoman Empire. After the anti-Turk propaganda activities, many Americans comprehend the war with Turkey as a chance to rid the world of the rule of the “terrible Turk.” Ironically, the missionaries were in danger of becoming victims of their own relief propaganda success. Missionaries succeeded in influencing the American government because of their strong relations with the US administration, especially with President Wilson, and because they had the opportunity to receive direct information from the Ottoman territories. They used these opportunities to ensure neutrality whenever the declaration of war on the Ottoman Empire was added to the US’s agenda.

After their efforts to maintain the policy of neutrality, the relations of the missionaries with the Armenian community and the Armenian lobby got worse. Armenians accused the missionaries of being pro-Turkish and protecting the territorial integrity of the Ottoman Empire. This situation caused sharp differences of opinion between the missionary lobby and the Armenian lobby, and the struggle between them intensified. However, the missionaries always got the support of the Wilson administration through their ability to influence public opinion and the American government.

In the debates regarding the declaration of war against the Ottoman Empire, both sides did not hesitate to insult the Turks. In almost all of the news, discussions continued with concepts such as “terrible Turk”, murderous Turk, “uncivilized Turk”, “Turk destroys civilization”, “Turk should be expelled from Europe”, “Turk should never have an administration”.

The effect of the newspaper discussions was not limited to that period. Negative thoughts about Turks remained in the collective memory of the American people. In addition, newspapers, which are used as a historical source, still affect Turkish-Armenian historiography. However, it is a fact that most researchers continue to misinterpret Turkish-Armenian relations by ignoring that the evaluations in the newspapers are biased and products of anti-Turkish propaganda.

JI MÎTOLOJÎYÊ BER BI TARÎXÊ Û JI LEHENGÎYÊ BER BI EVÎNÊ DESTAN WEKU ÇEMKEKE SÎWAN DI VEGÊRANA GELÎ DA

Kenan Subaşı

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı
kenanenado@gmail.com kenansubasi@artuklu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-7744-1646>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24 Ocak 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 28 Nisan 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1425264

Ji Mîtolojîyê Ber Bi Tarîxê û Ji Lehengiyê Ber Bi Evînê Destan Weku Çemkeke Sîwan Di vegêrana Gelî Da

Kurte

Zanista Gel (folklor) qadeke zanistê ye ku çanda madî û manewî ya milletekî tesbît dike, berhev dike, disenifîne, dirixîne û paşê ji bo xwenasîna wî milletî yan milletên din yê cîhanê van agahiyan pêşkêş dike. Mîna hemû zanistên modern dema zanyarên folklorê vî karî dikin hewcedarî bi dabeşkarî û nasîna cureyan dibînin. **Çimkî** bi demê ra jîyana gel yan jî folklor weku yekûneke yekpare namîne û gelek cure û binecureyên wê **çêdibin**. Bêguman yek ji van cureyên sereke yê folklorê jî edebiyata gelî ye. Herwiha di nav edebiyata gelî da jî gelek binecure hene. Di vê xebatê da me jî di nav van binecureyên edebiyata gelî da vegêrana gelî û pê ra jî peywendîdar cureyê destanê hîlbijart û li ser xebitîn. Amanca vê xebata me destnîşankirina **çemka** “destan”ê weku **çemkeke** sîwan e ji bo vegêranên epîk **ên** Kurdî. **Çimkî** weku lîteratur tevlihevîyeke eyan heye di nav xebatên kurdî da û herwiha pînavîyeke berbelav. Di vê xebatê da me vegêranên epîk **ên** Kurdî ji hêla binyata rêzerûdanê ve nirxandin û li ser wê esasê senifandineke destanên Kurdî pêşkêş kir. Dema me ev xebat kir, digel pêşniyazên xwe, me berê xwe da nîqaş û bikaranînenê wê **çemkê** û gelek **çemkên** din yê ji bo vî cureyî di nav xebatên folklorê yê Kurdî da.

Bêjeyên Sereke: Folklor, Destan, Leheng, Evîn, Mîtolojî, Tarîx.

Epic As an inclusive Term in Folk Narratives From Mythology to History, From Heroes to Love

Abstract

The branch of science that identifies, compiles, classifies and analyzes the material and spiritual culture of a nation is called folklore. Folklorists use folklore studies to recognize a nation itself or to introduce itself to other nations of the world. Folklorists who carry out these studies need to recognize and classify their field of science as in other branches of science. Because this field, which we call folk life, does not maintain its continuity as a whole and is divided into different branches and sub-branches over time. Undoubtedly, one of the important branches of folklore is folk literature. However, folk literature is also divided into many sub-branches within itself. In this study, we have studied folk narratives, which is one of the sub-branches of folk literature, and the epic/dastan genre within it. Our aim in this study is to show and use the term “epic/dastan” as an inclusive term for all other Kurdish epic narratives, since, in Kurdish folklore studies, there is a clear confusion of literature and a problem of polysemy. In this study, we have created a new classification of epic narratives by analyzing Kurdish epic narratives in terms of event chain structure. In addition to the classification and suggestions we put forward in this study, we have also shared the studies and discussions on this subject in the field before us.

Keywords: Folklore, Epic/Dastan, Hero, Love, Mythology, History.

DESTPÊK

Edebîyata gelî hizir, derbirîn, hest û vegêrana miletekî û parçeyek ji folklorê ye ku bi devkî û ziman tê îcrakirin. Li gorî teşe û mijaran gelek şax û cureyên vê edebîyatê bi dîsîplînîzebûna folklorê xisûsen piştî nîveka yekem a sedsala 19an hatin binavkirin û senifandin. Destanên evînî yên mêjûyî di nav vegêrana gelêrî da cureyekî berbelav û pîrnimûne ye. Di eslê xwe da hem di folklorê cîhanê bi giştî hem di folklorê Kurdî da gelek nîqaş û tevlihevî li ser pênase û senifandina cureyên edebîyata gelî hene. Digel van nîqaş û tevlihevîyan ji ber lazîmîya xebatên naverokî, teşeyî û qadî di vî warî da jî senifandin û jihevqetandina cureyan bûye zarûretek.

Ev dabeşkarî hebki xisûsîyeta zanista modern û nêrîna atomîst e. Divê yekûnek dabeşî hemû parçeyên xwe bibe da ku meriv bêhtir karibe lê kûr bibe û tê bigihîje. Îcar di qada Kurdî da xebatên bi vî rengî li gorî cîhanê bi derengî dest pê kir. Herçiqas hewldanên ewil bi xebatên Kürt Neşr-i Maarif Cemîyetî (Komaleya Belavkirina Zanî û Weşanê) dest pê kiribe jî ev tenê destpêkeke kurt û teng bû (bnr. Bozarşlan, 1985). Piştî xebatên Kurdên Sovyetê û Kovarên weku *Hawar*, *Ronahî* û *Roja Nûyê* û piştî xebatên başûrê Kurdistanê û xebatên bîst salên vê axiriyê yên di akademîya bakurê Kurdistanê da bi xwe ra gelek ceribandî û pênaseyên nû anîne (bnr. Cindî - Evdal, 1935; Celîl – Celîl, 1978; Mistefa Resûl, 2010; Resûl, 2008; Keskin, 2019). Lê îroj hêj jî pênase, senifandin û sînorên hin cureyan bi nîqaş e û nehatiye safikirin û xebatên folklorê Kurdî li dû rêyeke çareserî û zelalîyê ye. Bi taybetî vegêranên ku weku destan, hikayet û beyt tên binavkirin ji hev nehatine safikirin (bnr. Kaplan, 2020; 2022; Subaşı, 2022). Helbet çend sebebên vê nezalalîyê hene. Yek jê xebata li ser vegêrana gelêrî ya Kurdî bi nêrîna bîyanî û xisûsen Tirkan pêk tê. Dema ku xebat bi tenê li ser esasên xebatên folklorîstên bîyanî teşe digirin, dînamîkên vegêrana gelêrî yên Kurdî ji hêla folklorîstên Kurdan ve tên jibîrkirin. Loma ev nêrîn neguncîn û tevlihevîyê bi xwe ra tîne. Bo nimûne dema meriv senifandina Pertev Nailî Boratav (2011, 15-38), İlhan Başgöz (2012, 11-29) û M. Öcal Oğuz (2008) a ji bo destanên evînî yên mêjûyî/hikayetên gelêrî (halk hikâyeleri) yên Kurdî esas bigire mimkûn e meriv di çend cihan da bixelite. Berî her tiştî di navbera îcrakeran da ferq heye. Dengbêj bê enstruman distrên û vedigêrin, aşîq bi saz û tembûrê distrên. Herçiqas weku îcraker hozan û aşîq di Kurdî da hebin jî dengbêj di nav Tirkî da tunene. Weku din piraniya halk hikâyeleri/hikayetên gelêrî yên Tirkî bi gihiştina hev a evîndaran bi dawî dibe (Pehlivan, 2021: 53)¹, lê di destanên evînî yên mêjûyî yên Kurdî da bi piranî bi negihiştina hev û mirinê bi dawî dibe. Herwiha digel ku di piraniya hikayetên tirkî da şopên lehengiyê/destanê yan epîkê kêm bûye yan ji holê rabûbe jî di destanên evînî yên mêjûyî yên Kurdî da hîn şopên lehengiyê/epîkê eşkere û zindî ne. Helbet digel van ferqan gelek motif û binyatên hevpar jî hene di navbera van hikayetên miletên cuda da. Lê ev nayê wê manayê ku di senifandin û pênaseyê da divê em yek bi yek yên bîyanî texlît bikin. Em dikarin li ser binyata nerîta Kurdî ya devkî esasekê daînin.

1. Nîqaş

Destan tê manaya komîja tilî û pêçîyan û rêza wan a li cem hev. Weku “desatîn” jî tê binavkirin ku di teorîya muzîka pêşwext da weku navên meqam yan melodîyan tê manakirin (During, 1994a, 102; During, 1994b). Bi şiklê **asā-be’ (fingers) û mawājeb** “obligations, laws” di erebî da hatiye tercumekirin. Vê meqamê yan melodiyê cara ewil referansî dengbêjê Sasanî, Barbed (باربد) dikin ku navê wî weku “Fahl(a)bad/d, Bahl(a)bad/d, Fahl(a)wad/d, Fahr(a)bad/d, Bahr(a)bad/d, an Bārbad/d” jî di çavkanîyan da derbas dibe. Wî di serdema Xosrow II Perwîz (591-628) da ji bo her rojekê destanekê gotiye û bi vî şiklî 360 destan îcra kirine û her destanekê bi melodiyê cuda afirandiye (During, 1994a, 102; During, 1994b, 84-85; Tafazzolî, 1988, 757-758). Di eslê xwe da peywendîya vê bi “dest” a kurmançî ra eşkere ye ku ev meqam li ser heşt tiliyên her du destan hatine avakirin û navê desatîna piraniya dest jî wergirtiye. Loma tê gotin ku destanên Barbed li ser heşt kîteyan ava dibûn. Îcar kifş e ku çemka destanê ji bo vegêrana helbestkî û kîteyî û melodîk hîn di serdema Sasanîyan da di nav xelkî da belav bûye û heya roja me jî xwe parastîye û hatiye. Heke em menzûmbûna vegêrana destanê binin bîra xwe, ev jî nîşaneyê hevgirtina bîngeha vê çemkê û awayê îcrakirina vî cureyî ye di nav Kurdan da. Loma divê meriv nimûneyên vî cureyî yên kurdî ji aliyê kîteyî va jî berawird bike. Mimkûn e ku ew jî nîşaneyê hevgirtina vî cureyî ji hêla melodîk ve bide me. Çimkî destanên kurdî jî yên ku kêşa kîteyî parastine, bi piranî 8 yan 11 kîteyî ne.

Di gel vê pênase û zelalkirina navê destanê em ê ceribandina senifandineke nimûneyên destanên Kurdî bikin. Piştî em ê ji aliyê binyatê ve îskeleteke rêzerûdana hin binbeşên destanan jî derxînin. Lêbelê berî ceribandina me pêwîst e em senifandinên berî xwe binêrin ka di Kurdî da bi çî şiklî hatine kirin da ku em nexelîtin.

Dema em bala xwe didin xebata ewil a di vî warî da ku *Folklorê Kurmanca* a Heciyê Cindî û Emînê Evdal e (bnr. 2008). Destanên evînî yên mêjûyî weku epos, beyt, poêm û hikyat hatine binavkirin. Di qismê xwerû “êpos”ê da sih

¹ Li minakên weku “Emrah ile Selvi (Emrah û Selvi)”, “Karacaoğlan”, “Kerem ile Aslı (Kerem û Eslî)” û hwd. binêrin.

varyantên Kerr û Kulik hatine tomarkirin. Di qismê “êpos û beyt” da varyantên Mem û Zîn, Leyl û Mecerûm, Feqîyê Teyra, Şêxê Se(d/n)eanîna û Dota Gurcîa, Zembîlfiroş, Evdalê Zeynikê hatine tomarkirin. Di qismê “poêm û hikyat” da jî varyantên Zembîlfiroş, Xecê û Siabend, Leyl û Mecerûm, Dewrêşê Evdî hatine tomarkirin. Lê wisa xuyaye ferqa van varyantên di binya her du sernavên cuda da dirêjbûn û kurtbûna wan e. Çimkî di her du sernavan da jî varyantên xwerû menzûm hene, pexşan-menzûm têkel hene. Kifş e ku Cindî û Evdalê êposa Lafîni/Fransî ji bo cureyê destana lehengîya mêjûyî û herwiha hikyat, beyt û poêm bo cureyên destana evîni yên mêjûyî û cureyên din ê destanê bi kar anîne.

Dema meriv ji wir bala xwe dibe ser xebatên Ordîxanê Celîl û Celîlê Celîl, dibîne ku ji bo cureyên destanê wan jî navên weku dastan, êpos, stranên epîkîyê, stranên tariqîyê (li ser têkoşîna kurdan dijî koledarê Osmanî û Eceman) û poêziya epîkîyê bi kar anîne. Ji binavkirinên wan jî dîyar e di nav vê cureyê da rengê lehengiyê/epîkîyê zal e. Lê di xebata Celîlîyan da beyt xisûsen ji bo qewl û vegêranên Êzdiyan hatiye bikaranîn. Wan di bin sernavê “poêziya epîkîyê” da varyantên Mem û Zîn, Sîyabendê Silivî û Xecê, Sêva Hacîya, Binefşa Narîn, Zembîlfiroş, Ûsibê Nebîya, Stî Ferxê, Elo Şêxanî, Xelîl Bego (Xelîl Beg û Gewrê), Edûla Mistefe Begê, Bozanê Lawê Pîrê, Xezal û Rizgan, Hesenîk û Asî/Asê tomar kirine (Celîl - Celîl, 1978a, 45-255). Li gorî senifandina me ev beramberî destanên evîni yên mêjûyî ne. Di bin sernavê “stranê tariqîyê” da varyantên weku Şêx Mîrzo, Miçoê Şêx Îsa, Seyîdxan, Elî Xarziya, Dewrêşê Evdî, Hamê Mûsê, Zeyneba Xûşk, Emê Gozê, Xozandaxê, Bavê Fexriya û Şêx Mûsik tomar kirine (Celîl - Celîl, 1978a, 256-321). Li gorî senifandina me ev beramberî destanên strankî yên evîni û lehengîya mêjûyî ne. Wan di binîya sernavê “êpos” da varyantên Rostem, Cangîr Palewan, Qeremanê Qetil, Hemze Pelewan, Elî Şêrê Xudê, Bêcan Pelewan û Beyta Xanê Kurda (Dimdim) tomar kirine (Celîl - Celîl, 1978b, 103-184). Li gorî senifandina me ev beramberî destanên lehengîya mîtolojîk û mêjûyî ne. Herwiha ji bilî van sernavan sernavekî bi navê “Şayîr û Aşiqê Cime'tê” hatiye danîn û di bin da varyantên Feqîyê Teyra û Evdalê Zeynê hatine tomarkirin (Celîl - Celîl, 1978b, 53-102) ku li gorî me ev weku vegêranên strankî yên li ser bîyografiya şair, dengbêj, aşiq û hozanan in ku vegêranên li ser Elî Berdeşaniyê dengbêjê Babanan jî di vê kategorîye da ne (bnr. Tewfiq Wirdî, 1972; Mihemmed Emîn, 2006).

Îzeddîn Mistefa Resûl (2010, 15) vegêrana gelêrî dabeşî du qisman dike bi navê “efsane” û “êpos” ku destnîşan dike êpos weku “beyt” jî di nav Kurdan da tê binavkirin. Lêbelê Resûl peyva “destanê” jî beramberî “êpos” a Yewnanî bi kar tîne û dibêje ku di eslê xwe da vegêran/çîrokek di destanê da heye, bes bi awayê îcrayê menzûm e ku jê ra “dastanî honrawe” dibêje, yanî vegêrana/çîroka helbestkî (2010, 31-34). Ew destanê peyveke kevin a Îranî dihesibîne ku li gorî me jî wisa ye. Jixwe leqebê Zal ê weku destan ji epîkbûn/lehengbûna mala Zal e li gorî me. Herçiqaş Kaplan (2022, 278-279) bibêje ku di nav xelkê û îcrakeran da çemka “destan”ê ne belav e û ji bo cureyê “beyt”ê nayê bikaranîn jî, em dikarin bibêjin îroj di nav Kurdên Hewraman/Goran da hê jî berbelav e û weku Dastanî Rostemî Zal, Dastanî Bijen û Menîce û gelekên din bi vî rengî tên binavkirin (bnr. Mokri, 1966). Lêbelê ji aliyekî ve jî rast e ku nayê gotin, xisûsen di nav zaravayê Kurmancîya jorîn da ev rabûye yan kêma bûye. Axir ev nayê wê manayê ku em “destan”ê dubare ji bo binavkirina cureyê gelêrî yê epîk û romantîk nikarin bi kar bînin. Îcar Îzeddîn Mistefa Resûl destan weku destana qaremanetî û destana dildarî û evîni dabeşî du qisman kirîye û herwiha gotîye ku ji ber hebûna motîfên epîk ên di nav destanên dildarî û evîni da rast e ku meriv navê “destan”ê li wan hikayetên bike. Ev argûman hem senifandina me piştrast dike hem jî nîşanî me dide ku peyva “destan”ê gelek berfireh e û hema hema hemû cureyên vegêranî yên epîk di hundurîne welew ku epîkbûna wan di rêza yekem da nebe, li ser vegêranê bi giştî zal nebe jî. Lêbelê herçiqaş Resûl neketibe dabeşkarîyeke hûrgilî jî kifş e ku di bin cureyê destanê da ji aliyê naverokî û şiklî ve di dirêjaya tarîxê da gelek cureyên dîtir peyda bûne di nav zar û zimanê Kurdî da. Loma meriv dikare çemka “destan”ê weku navekî giştî bigire û di bin da jî dabeşkarîyekê bike. Ya esil, Kaplan (2019a, 12-13) di xebata xwe ya Beyt û Destanên Kurdî da li ser wê fikirê bûye ku ev beytên bi navê Dimdim, Şêrê Kolana Qumrîyê, Memê Alan, Ferx û Stî, Hespê Reş, Kakemîr, Avdel Umeran, Zembîlfiroş û hwd. weku destan bînen qebûl kirin. Lê di xebata xwe ya 2022an da ketîye nav senifandineke dîtir. Em fikren wê yên di xebata berê da bêtir nêzî xwe dibînin.

Di nav xebatên heyî da yê ku herî zêde serê xwe bi vê senifandin û dabeşkarîyê eşandîye Yaşar Kaplan e. Kaplan (2022, 289-290) di xebata xwe da destan, beyt û vegêranên strankî ji aliyê cureyî ve ji hev cuda dike û vegêranên strankî datîne beramberî “halk hikâyeleri” yên tirkî. Li ser beytan jî bêhtir di bin tesîra Hassanpour (1989, 11-12) da dimîne û naveroka beytan gelek berfireh digire. Heta ewqas berfireh digire ku di encama xebata xwe da dibêje meriv dikare destanan ji nav du komên sereke “beyt” û “vegêranên strankî” hilbijêre. Li gorî me Kaplan di vê senifandina xwe da ketîye nav du nakokîyan. Ya ewil ew e; di gel ku destanê weku çîrok, qiset, vegêrana lehengî pênase dike jî (2022, 276) beyt û vegêranên strankî yên ku li ser vegêrana rûdanekê (çi dîni çi sekuler) ava bûne derveyî destanê digire û heta destanê ji nav wan weku cureyekî dîtir destnîşan dike. Li vir ev pirs bi me re çê dibe; çima di gel ku ji aliyê naverokê û vegêranê ve weku hev dinirxîne jî di binavkirinê da ji hev cuda dike? Nakokîya duyem jî di berawirdkirina vegêranên strankî û “halk hikâyeleri” û “ballad”ên tirkî da ew herçiqaş mafdar be ku ferqa wan ji hev heye jî lê ne tenê ew ferq in ku nîşan dide. Ew bêtir ji aliyê teşeyî ve ferqên wan destnîşan dike. Lêbelê di nav “halk

hikâyeleri”yên tirkan da jî menzûm serdesttir e. Bi min ferqên herî muhîm di navbera wan da ji alîyê îcra û naverokê ve ne ku me li jor (dawîya sernavê destpkê da) amaje pê kiriye. Weku din lehengên rûdanan, zîncîreya rûdanan di destanên evîni yê mîjûyî/beyt û vegêranên strankî yê Kurdî û “halk hikayeleri”yên tirkî da dişibin hev bêguman.

Dîsa xebateke din a ku Kaplan ji bo xwe referans girtiye, nameya doktorayê ya Parviz Jahany ye ku Jahany (2020, 9-11) di destpkê da dema qala çêşnê destanê/beytê dike, îdia dike ku beyta kurdî û beyta erebî du çemkên ji hev cuda ne. Herçiqas di nav Kurdan da çemka “beyt”ê manaya vegêranên destanî/menzûm, çîrokên helbestkî û aheng û meqam girtibe (Hejar, 1369, 87) jî li gorî me û li gorî gelek lêkolîneran beyta di kurdî da ji beyta erebî hatiye qerz kirin û di kurdî da di gel manaya xwe ya sereke manayeke cuda jî lê hatiye barkirin. Heta li gorî Hossein Mikaeili (1394/2016, 55) mimkûn e ku beyt ji çemka “bend”ê veguherîbe.

Li gorî me li vir mesele ne etîmolojîya peyvê ye. Ya esas binavkirineke weku “beyt” bivê nevê heye ji bo çêşnê destanê di nav Kurdan da, xisûsen jî bêhtir ji bo destanên mîjûyî. Çimkî dema Mikaeili (1394/2016, 56) mînakên destanan/beytan dide nimûneyên destanên lehengî û evîni yê mîtolojîk ên weku Rostem, Qereman, Bîjen û Menîjeyê nade. Jahany di eslê xwe da ji Mikaeili jî sûd wergirtiye û dabeşkarîyeke heta dereceyekê maqûl kiriye û ji aliyê teşeyê û vegêranê ve jî çarçoveyeke giştî bo vê cureyê danîye. Lê di binavkirinê da weku “navekî giştî” hilbijartina “beyt”ê li gorî me ne di cih da ye. Li gorî me li ser manakirina Kurdan ya bi salan ku êdî bûye parçeyek ji ferheng û literatura zimanê wan meriv dikare “beyt”ê weku binbeşek û çêşnekî destanan nişan bide.

2. Pêşniyaz

Li gorî me destan ji bo van hemû cureyan weku çemka sîwan a herî maqûl e. Divê em bi zimanên din ra tîkel nekin. Tirkî vê çemkê ji zimanên Îranî qerz kirîye û manaya herî spesîfîk dayê. Lê di Kurdî da manayake berfireh a destanê heye. Em hemû vegêranên ku xisûsîyetên lehengîyê yan jî şopên wê tê da mabin an jî vegêranên ku ji wê tradîsyonê nizilî bin weku destan qebûl dikin. Ji bo vê manaya berfireh a dastanê Michael L. Chyet (1991, 74-75) jî lêkolîneke ferhengî û manayî kirîye ku zanyarîyên wî dayî vê îdiaya me piştrast dike. Lê divê em destnîşan bikin ku di destanê da dema nasnameya nijadî/etnîkî pir lawaz bû û ew vegêran ji aliyê teşeyê ve bi temamî bû pexşan û motifên derasayî pir zêde lê hatine barkirin êdî ew vegêran vediguhere çîrokê. Bo nimûne çîrokên Mîrze Mihemed bi vî şiklî ne.

Weku Chyet (1991, 78-81) jî destnîşankirî ji bilî destanê di nav kurdan da çemka “beyt” jî di binavkirina van vegêranan da hatiye bikaranîn. Li gorî wî ev binavkirineke ku nayê înkarkirin û ji celebên binavkirinê yek e weku qewl, hikayet û destanê. Herwiha Hassanpour (1989, 11-12) bixwe jî “beyt” weku destan û vegêranên bi awaz û dengî pênase dike û xisûsen jî weku me berê amaje pê kirî ji bo mînakên destanên mîjûyî yê lehengî û evîni vê çemkê weku nav destnîşan dike. Li gorî me beyt weku Mikaeili jî amaje pê kirî bêtir ji ber teşeyê cureyan ve navê xwe daye wan vegêranên destanî. Loma binavkirineke li gorî teşeyê dê arêşeyên naverokî derxîne pêş. Loma li gorî boçûna me “destan” weku çemkeke sîwan e ku çemka “beyt”ê xisûsen ji bo hin binecureyên xwe di nav xwe da dihevine.

Îcar em ê li vir ji senifandina Amir Hassanpour, Hossein Mikaeili, Parviz Jahany û Yaşar Kaplan a di vî warî da sûd wergerin. Lêbelê bi nêrineke cuda senifandineke cuda pêşniyaz bikin û daînin vir. Dema em vê senifandinê jî dikin em ê weku bîngeha îbatê xwe bispêrin binyata rêzerûdana vegêranên me destnîşankirî. Li vir piştî ku me senifandin nişan da, em ê hewl bidin ceribandineke danîna binyata rêzerûdanên hin çêşnên destanan bidin.

Tablo 1: Ceribandina Senifandina Destan û Binecureyên Wê

1. DESTAN

1.1. Destanên Lehengîya Mîtolojîk: Rostemê Zal

1.2. Destanên Evîni yê Mîtolojîk: Bîjen û Menîje

1.3. Destanên Lehengîya Mîjûyî

1.3.1. Beyt/Destanên Lehengîya Mîjûyî ya Neteweyî

1.3.1.1. Destanên Berxwedanî: Beyta Dimdimê, Beyta Bapîr Axayê Mengûr, Beyta Ewrehman Paşayê Baban, Diwazdeh Siwarîyên Merîwanê...

1.3.1.2. Zafername: Beyta Brahîmxanê Hekarî

1.3.2. Destanên Lehengîya Mîjûyî ya Navxweyî/Naveşîrî: Şerê Kolana Qumrîyê, Beyta Heme Teyar, Osê Zerî, Evdirehmanê Zorbaşî, Ebdullah Xanê Mukrî, Hemdîn û Şemdîn, Ehmedê Şeng, Hemê Mûsê û hwd.

1.4. Beyt/Qewl/Destanên Dînî

1.4.1. Destanên Lehengîya Dînî

1.4.1.1. **Xezewatname/Cengname:** Sîseban, Hespê Reş, Hetem, Kakemîr, Mûhemmed Henîfe...

1.4.1.2. **Futûhatname:** Avdel Ûmeran

1.4.1.3. **vegêranên Strankî yên Lehengîya Dînî:** Şêx Şehabedîn, Şerê Hesen Qele...²

1.4.2. **Destanên Zuhd û Îrfanê:** Zembîlfiroş, Şêxmend, Mîr Mihê, Şêx Senanî...

1.5. **Destanên li ser Afat û Karesatan:** Beyta Kulî, Beyta Xelayê...³

1.6. Beyt/Destanên Evînî yên Mêjûyî: (Romance/Ballad/Halk Hikâyeleri)

1.6.1. **Destanên Evînî û Lehengî Têkel:** Memê Alan, Dewrêşê Evdî, Kerr û Kulik, Sîyabend û Xecê, Las û Xezal, Ferhad û Şîrîn, Şor Mehmûd û Merzingan...

1.6.2. **Destanên Xwerû Evînî:** Xelîl Beg û Gewrê, Heso û Nazê, Memê û Eysê, Cembelî û Binefs, Sêva Hacî, Bozanê Lawê Pîrê...

1.6.3. **vegêranên Strankî yên Evînî:** Emerkê û Qîza Tucar Axa, Salih û Nûrê, Dîlbera Memed Begê Mîrê Tatosê, Mihemedo Ronî, Bavê Fexrîya û hwd.⁴

1.7. **vegêranên Strankî yên li ser (Bîyografîya) Şair û Dengbêjan:** Evdalê Zeynê, Feqîyê Teyran, Elî Berdesanî...⁵

Herçiqas hagîyografi/menaqîbname, vegêranên eskatolojîyê, pêkenî bi beytan hatîbin îcrakirin jî li gorî me ew di nav cureyên weku efsane, mîtos û pêkenokan da cih digirin. Ew tenê ji hêla şikilî ve beytkî ne û bi dengî tîn îcrakirin. Weku din ji aliyê naveroka xwe ve bi ser cureyên din ên vegêrana gelêrî ve ne. Loma em rast nabînin ku ew di nav destanan da bi cih bin.

Xisûsiyeteke sereke ya senifandina me ew e ku hema hema di hemû binbeşên destanê da epîkbûn xuyaye. Aliyê epîk di hin cureyan da li pêş e, di hin cureyan da li paş e û di hin cureyan da jî pir kêr û lawaz bûye û rengê xwe veguherandîye terbiyeya nefîsê yan jî micadeleyên manewî.

Em ê destanan ji aliyê teşeyî ve nenirxînin. Çimkî li gorî me Kaplan (2022, 282-287) di xebata xwe da bi awayekî zelal behs jê kiriye. Di nimûneyên me hilbijartî da jî yan xwerû menzûm yan jî menzûm-pexşan tîkelhev hatine îcrakirin. Li gorî nêrîna me di serî da destan bi giştî menzûm dihatin îcrakirin û bi demê ra dema ku çanda menzûm li cem îcrakeran lawaz bû, pexşan jî tîkelî nav bû û vêca awayê îcrayê bû menzûm-pexşan tîkel. Herwiha weku me di pênaseya destanê da jî amaje pê kir, di eslê xwe da helbesta gelêrî/destan bi 8 kîteyan tîn îcrakirin û kêr nimûne 11 an 7 kîteyî ne. Lêbelê bi demê re ev kêş jî xerab bûye û weku Kaplan destnîşankirî sê cure derketine ku wezna bikêş, wezna serbest û wezna şikestî jê ra hatiye gotin.

Em ê di vê xebatê da bi awayekî binyatî ji aliyê zincîreya rûdanê ya cureyên destanên me behskirî nîşan bidin da ku kifş bibe di eslê xwe da ev gişt ji kanîyekê nizilîne û bi demê ra di binyata xwe ya rûdanê da hin xisûsiyeta ji dest dane û hin ji wan jî mane. Mîmkûn e bi serê xwe ev xisûsiyeta jî isbat bike ku vegêranên Kurdî yên me nîşan dayî, asayî ye di bin navê destanê da rêz bibin. Me di serî da binyata rêzerûdana destanên lehengîya mîtolojîk derxistin û li gorî wê di destanên dî da xalên jê kêmbûyî yan lêzêdebûyî di bin sernavên dî da destnîşan kirin. Me ji bo her rêzerûdanekê sembola tîpekê danî ku halê tam weku A, B, C, D, E, F, G, H rêz dibe û herwiha sembola evîndarbûnê jî bi şiklê dil (♥) hatiye destnîşankirin. Piştî her di kîjan binecureyê destanê da kîjan rêzerûdan tîk çûbe ango jê derketibe, me di ser ra qevaziye û sembola wê nîşan nedaye. Ev binyat bi mînakên di destên me da sînorkirî ne, mîmkûn e di hin varyantên din da bi awayekî awarte hin rêzerûdan jê kêr an lê zêde bibin. Lê em ghiştin wê qenaetê ku bi

2 Vî sernavî bi giştî binyata xwe ya destanî ji dest daye. Ev vegêran bi şewaza kilamkî tîn îcrakirin û herî zêde motifên lehengîyê tê da mewcûd in. Loma meriv dikare vî binsernavî weku cureyekî destanan nehesibîne.

3 Ji bilî lehengî û evînê temayeke din a destanan afat û karesat in ku bi serê milletekî da hatine. Lê me metnên berdest yên van mînakên nedîtin ku em binyata wan a rêzerûdanê derxînin.

4 Di van stranana da vegêrana klasîk a destanî tîk çûye û bi tenê ji aliyê naverok û motifên xwe ve weku berdewamiya destanên evînî maye. Loma meriv dikare vê beşê ji nav cureyên destanê nehesibîne û tenê weku stranên ku epîkiyê yan jî evîna trajîk vedihewînin qebûl bike.

5 Lazim e li vir em destnîşan bikin ku ferqek di navbera vî cureyî Kurdî û cureyê Tirkî yên weku “**Âşık Şairlerin Romanlaşmış Hayatları** (Jiyana Novelî ya Şairên Aşiq) an jî Biyografîk Halk Hikâyeleri (Hikayetên Gelêrî yên Biyografîk)” da heye. Di yên kurdî da qala jiyana dengbêj û şairan bi awayekî xwerû tê kirin. Di yên Tirkî da aşiq û hozan weku lehengekî di nav vegêranê da cih digirin. Di eslê xwe da rûdan, rûdana evînî ya aşiq û hozan bixwe ye. Yên Tirkî bi piranî di binyata destanan da tîn îcrakirin. Lêbelê di van vegêranên Kurdî da binyata destanî tîk çûye û loma ev jî weku binecureyekî destanan dikarin neyên hesibandin.

piranî bi vê binyata me nişan dayî destan ava dibin.

Binyata destanên lehengîya mîtolojîk⁶:

- A. Destpêk (rewşa berî leheng tê teswîrkirin)
- B. Malbata leheng û hatina dinê ya leheng
- C. Mezinbûn û îmtihanên lehengîyê
- D. Spartina wezîfeyekê li leheng
- E. Rêwîtiya Leheng (di serê rêwîtiyê da astengî derdikevin)
- F. Hewildana ji bo pêkanîna wezîfeyê (astengî carinan li vir dest pê dikin)
- G. Astengî tên berterefkirin
- H. Serkeftin û veger

Binyata destanên evîna mîtolojîk⁷:

- A. Destpêk (formulên destpêkê)⁸
- B. Danasîna leheng, malbata leheng yan jî statuya leheng
- D. Spartina wezîfeyekê li leheng
- E. Rêwîtiya leheng û hewildana pêkanîna wezîfeyê (astengî derdikevin)
- F. Hewildana ji bo pêkanîna wezîfeyê (astengî carinan li vir dest pê dikin)
- ♥. Evîndarbûn (astengî berdewam in)
- G. Astengî tê berterefkirin
- H. Evîndar digihêjin hev û veger

Binyata destanên lehengîya mêjûyî⁹:

- A. Destpêk (rewşa berî leheng/an tê teswîrkirin)
- B. Malbata leheng/an û hatina dinê ya leheng/an (mimkûn e di hin varyantan da hatina dinê ya leheng/an neyê vegêran çimkî mêjûyî û asayî ye)
- C. Mezinbûn û îmtihanên lehengîyê (mimkûn e di hin varyantan da tenê îmtihan xuya bin)
- D. Spartina wezîfeyekê li leheng/an
- E. Rêwîtiya leheng(an)/plansaziya leheng(an) (di serê rêwîtiyê/plansaziya da astengî derdikevin)¹⁰
- F. Hewildana ji bo pêkanîna wezîfeyê (astengî carinan li vir dest pê dikin)
- G. Astengî (tên berterefkirin û dibe sebeba serkeftinê yan nayên berterefkirin û dibe sebeba têkçûnê)
- H. Serkeftin an jî Têkçûn

Binyata destanên lehengîya dînî¹¹:

6 Ev binyat li gorî Şaxêd Eposa Rostemê Zalê Kurdî ya Heciyê Cindî (bnr. 1977) û Rustemê Zal û Heftxanên Wî yên di Şehnameyên Kurdî da (bnr. Valî, 2021) hatiye avakirin.

7 Ev binyat li gorî çend varyantên Goranî yên Bijen û Menîceyê hatiye avakirin (Mokri, 1966, 1-40; Nik Reftar, 2013, 42-144). Di rêzerûdanên destanên evîna mîtolojîk da di van varyantan da rêzerûdana mezinbûn û îmtihanên lehengîyê jê ketiye û rêzerûdaneke nû ya bi navê “♥. Evîndarbûn” lê zêde bûye. Lê ev nayê wê manayê ku di hemû varyantan da rêzerûdana mezinbûn û îmtihanên lehengîyê dê jê derkevin. Çimkî em di destanên mêjûyî yên evîni û lehengî têkel da dibînin ku ev rêzerûdan careke din vegeriya. Weku mînak li varyanta Lescot a Memê Alan binêrin.

8 Di varyanta Mokri da formula destpêkê weku çanda helbesta klasîk ya piştî Îslamê bi pesn û medhê Xweda û pêxember dest pê kiriye. Lêbelê di varyanta Nîkreftar da ev qisim tune ye.

9 Ev binyat li gorî çend varyantên destana Kela Dimdimê hatiye avakirin (bnr. Kaplan, 2019b, 57-154; Celîl - Celalî, 2011, 35-86; Prym - Socin, 1890, 180-201).

10 Ji ber ku di tarîxê da rasteqîniya wê heye, ev rêzerûdan ne weku rêwîtiya leheng, dibe ku weku plansaziya leheng xuya be.

11 Ev binyat li gorî destana Qewlê Newala Sîsebanê (bnr. Demir, 2012, 29-73) û Qewlê Hespê Reş (bnr. Kaplan, 2019a, 213-248; Yıldız, 2021, 177-205; 220-265) hatiye avakirin.

- A. Destpêk (pesn û medhê Xweda û pêxember û kesayetên pîroz)¹²
- D. Fermana şerî/xezayê yan jî wezîfeya leheng
- E. Rêwîtiya Leheng (di serê rêwîtiyê da astengî derdikevin)
- F. Hewildana ji bo pêkanîna wezîfeyê (astengî carinan li vir dest pê dikin)
- G. Astengî tên berterefkirin
- H. Serkeftin û vege

Binyata destanên zuhd û îrfanê¹³:

- A. Destpêk (formula destpêkê)
- B. Danasîna leheng, malbata leheng yan jî statuya leheng
- ♥. Evîndarbûn (xewn yan jî bi şikleki din)
- E. Hewildana ji bo gihîştina evîndar û bi rê ketin/cihguhertin/rêwîti (astengî carinan li vir dest pê dikin)
- G. Astengî (bên berterefkirin jî dibin sebeba trajediyê)
- H. veguherîna evîne ber bi trajediyê

Binyata destanên evîni û lehengi tikel¹⁴:

- A. Destpêk (rewşa berî leheng tê teswîrkirin)
- B. Malbata leheng û hatina dinê ya leheng
- C. Mezinbûn û îmtihanên lehengiye
- ♥. Evîndarbûn
- E. Hewildana ji bo gihîştina evîndar û bi rê ketin/cihguhertin/rêwîti (astengî carinan li vir dest pê dikin)
- G. Astengî (bên berterefkirin jî dibin sebeba trajediyê)
- H. veguherîna evîne ber bi trajediyê

Binyata destanên xwerû evîni¹⁵:

- A. Destpêk (evîndar û malbatên wan tên nasandin)
- ♥. Evîndarbûn
- E. Hewildana ji bo gihîştina evîndar û bi rê ketin/cihguhertin/rêwîti (astengî carinan li vir dest pê dikin)
- G. Astengî (bên berterefkirin jî dibin sebeba trajediyê)
- H. veguherîna evîne ber bi trajediyê

Binyata vegêranên Strankî yê Evîni¹⁶:

- A. Nasandina evîndaran û pesnê wan (mimkûn e di temamê stranê da dewam bike)¹⁷
- G. Astengî û rexneya li astengî û astengêran

12 Ev destpêk bi piranî bi karigeriya metnên edeba klasik a di vî warî da lê zede bûye. Di varyantên gelêrî da xaseten destpêkeke bi vî rengî naxuye. Helbet dîsa rêz û hurmet û pesnê Xweda û pêxember di nav bendan da derbas dibe lê ne bi destpêkeke formuleyî.

13 Ev binyat li gorî çend varyantên destana Zembîlfiroş (bnr. Samur, 2012, 104-145; Kaplan, 2020, 41-47; Filiz, 2021, 417-423) û varyanteke Şêxê Senan (bnr. Sadîni, 2020, 239-336) hatiye avakirin.

14 Ev binyat li gorî varyanta Memê Alan ya ku Roger Lescot (1942) berhev û amadekirî û çend varyantên din ên Memê Alan (bnr. Hikmet, 2023, 45-86) herwiha li gorî varyanteke Sîyabend û Xecê (bnr. Semend, 2006) û li gorî varyantên Kerr û Kulik ên di *Folklor Kurmanca* (Cindî - Evdal, 2008, 47-303) da hatiye avakirin.

15 Ev binyat li gorî destana Xelil Beg û Gewrê/Têlî Perîşan hatiye avakirin (bnr. Subaşı, 2023, 158-159).

16 Ev binyat li gorî stranên Emerkê û Qîza Tucar Axa, Salih û Nûrê, Dîlbera Memed Begê Mîrê Tatosê, Mihemedo Ronî, Bavê Fexriya hatiye avakirin. Di vî binyatê da kifş e ew vegêrana klasik a destanî tîk çûye û bi tenê ji aliyê naverok û motifên xwe ve weku berdewamiya destanên evîni maye. Loma meriv dikare vê beşê ji nav cureyên destanê nehesibîne û tenê weku stranên ku epîkiyê yan jî evîna trajik ve-dihewînin qebûl bike.

17 Binyata evîndarbûnê (♥) jî di temamê stranê da tê vegêran. Yanî meriv di giştiya stranê da pê derdixe ka her du evîndar çawa bûne evîndarên hev.

H. Trajedîya evînê (astengêr bên tunekirin jî evîn her trajîk dimîne)

Dema meriv bi giştî bala xwe dide binyatên binbeşên destanan xisûsen ji aliyê hevparîya hin rêzerûdanan ve bala me dikêşe. Ev yek jî dîsa li gorî me nîşaneyek e ji bo ku meriv bibêje gişt ji kanekê nizilîne. Bo nimûne rêzerûdana astengî û berterefkirin an berterefnekirina astengîyan di hemû binbeşan da xuyane. Di eslê xwe da ev nîşanî me dide ku lehengek di hemû destanan da heye û rûbirûyê astengîyan dibe. Îcar ev leheng di hemû binbeşan da weku hev nehate vegêran an jî di hin binecureyan da xisûsiyetên xwe yê lehengiyê ji dest dane. Xisûsiyetên weku hatina wan a dinê ya bi awayekî derasayî, mezinbûna wan, îmtihanên wan û hwd. Dîsa di destanên ku evîn tîkelî nav bûne em rêzerûdanên bi leheng ra eleqedar kêmbûnê ku ev jî xaleke hevpar e di navbera destanên evînî da. Herwiha kifş e ku binyata rêzerûdana destanên tam bêhtir nêzikî destanên lehengîya mîtolojîk in. Lê her çî evînî, mêtûyî, dînî bin kifş e ku weku binyat ji yê lehengîya mîtolojîk xir û xalî nînin. Dîsa di çarçoveya destanên kurdî yê evînî de em dibêjin ku evîna di wan da bi piranî trajîk e. Evîndar nagihêjin hev, ger bigihêjin hev jî bi awayekî zahîrî, demkurt, bi keder e û bi piranî gihiştina wan a li hev dimîne hêvîya dinyayeke din.

ENCAM

Binavkirina destanê li vegêranên jorîn di serî da tevlihevîya binavkirina van vegêranan safî dike. Çimkî hîn ev nîqaş berdewam e: Gelo Rostemê Zal, Bîjen û Menîce, Dimdim, Ewrehman Paşayê Baban, Evdîrehmanê Zorbaşî, Memê Alan, Dewrêşê Evdî, Kerr û Kulik, Zembîlfiroş, Sîseban, Xelîl Beg û Gewrê, Heso û Nazê destan in, beyt in, qewl in, stran in yan hikayet in? Li gorî min senifandineke bi rengê ya li jor heya radeyeke bilind vê nîqaşê aşt û meseleyê safî dike.

Ev senifandin û nêrîna li jor xebatên me yê di vî warî da ji teqlîdkirina xebatên tirkî û ewropî dûr dixîne. Bi vî rengî em ne mecbûr in lîteratura ziman û edebîyata xwe bi ser lîteratura tirkî û îngilizî da bixwînin. Lê helbet bila ev gotin neyê wê manayê ku divê meriv ji xebatên wan ên pênasayî û teorîk sûd wernegire. Li vir qesda me ji teqlîdkirinê ya lîteatur û binavkirinê ye.

Di tesbîtkirina cureyekî edebî da ji bilî naverok, teşe û îcrakirinê xaleke din a muhîm jî binyat û xisûsen binyata rêzerûdana cureyî ye.

Dema meriv bala xwe dide binyata rêzerûdanên me behs kirî, eşkere dibe ku ev vegêran bi giştî ji hev nizilîne. Li gorî me di serî da destan xisûsen di serdema mîtolojîk da komîja van hemû binecureyan bûn. Yanî tê da hem lehengî hem evîndarî hem jî karesat û afatên civakî hebûn. Bi demê ra çî bi tesîra dîn û ayînan çî jî bi tesîra tarîxê ev vegêranên destanî ji hev qetiyên îcar her yek ji wan dîsa bi heman şewazî, bi heman miqamî, bi heman teşeyî, bi heman îcrayê hatine neqilkirin. Piştî demekê şûnda îcar di şewaz, miqam, teşe û îcraya wan da jî deformasyon pêk hat û heta bi vî halî gihiştine îroj. Bêguman piştî ku weku cure ji hev qetiyên ji aliyê naverok û motîfan ve jî hin ji dest dan, hin jî lê zêde kirin. Lê ev guherîn û veguherîn tev da vê rastîyê ji holê nabin ku ev binecureyên me tesbîtkirî tev şaxên darekê ne.

Di nav van cure û binecureyên me diyarkirî da em deriyê nîqaşê ji bo destanbûn yan nedestanbûna sernavên weku “1.4.1.3. vegêranên Strankî yê Lehengîya Dînî”, “1.6.3. vegêranên Strankî yê Evînî” û “1.7. vegêranên Strankî yê li ser (Bîyografiya) Şair û Dengbêjan” vekirî dihêlin. Me bixwe jî derbarê van sernavan da raya xwe got ku ew weku tema ji destanan nizilîne, lêbelê xisûsen ji aliyê rêzerûdanê ve gelek lawaz bûne û xisûsiyetên cureyê destanbûnê ji dest daye.

Mimkûn e hin mînakên destanan li mînakên me zêde bibin an jî varyantên tekûztir bikevin şûna wan. Loma enca ma ku em di vê xebatê da gihiştinê bi varyant û xebatên ber destê me sînkirî ne.

ÇAVKANÎ

- Başgöz, İlhan. *Türkülü Aşk Hikâyeleri: Bir Gösterim Olarak*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2012.
- Boratav, Pertev Naili. *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. İstanbul: Tarih Vakfı, 2011.
- Bozarslan, M. Emin. “Haydarîyên Giştî di Heqê Kovara ‘Jîn’ da”. *Jîn: Kovara Kurdî-Tirkî/Kürtçe-Türkçe Dergi 1918-1919*. amd. M. Emin Bozarslan. 1/7-89. Uppsala: Weşanxana Deng, 1985.
- Celîl, Casimê - Celalî, Emerê. *Kela Dimdimê û Xanê Lepzêrin*. İstanbul: Nûbihar, 2011.
- Celîl, Ordîxanê - Celîl, Celîlê. *Zargotina Kurdî I*. Moskova: Naûka, 1978a.
- Celîl, Ordîxanê - Celîl, Celîlê. *Zargotina Kurdî II*. Moskova: Naûka, 1978b.
- Chyet, Michael L. “*And a Thornbush Sprang up Between Them*”: *Studies on Mem û Zîn a Kurdish Romance*. Berkeley: University of California, 1991.
- Cindî, Heciyê. *Şaxêd Êposa Rostemê Zalê Kurdî*. Yêrêvan: Neşîreta Akadêmiya Komara Sovêtiyêye Sosiyalîstiyêye Ermenîstanêye Ulma, 1977.
- Cindî, Heciyê - Evdal, Emînê. *Folklorê Kurmanca*. Stenbol: Avesta, 2008.
- Demir, Ahmet. *Qewlê Newala Sîsebanê*. İstanbul: Nûbihar, 2012.
- During, Jean. “Dastân”. *Encyclopædia Iranica*. VII/1/102, 1994a. Erişim 10.01.2024. <http://www.iranicaonline.org/articles/dastan-1>
- During, Jean. “Dasâtîn”. *Encyclopædia Iranica*. VI/1/84-85, 1994b. Erişim 10.01.2024. <https://www.iranicaonline.org/articles/dasatin>
- Filiz, M. Şirin. “Di Navbera Folklor û Edebiyata Klasîk de Çiroka Zembîlfiroş”. ed. Oktay Bozan vd. *Sultanlar Şehri Silvan Eğitim-Kültür-Medeniyet*. 415-424. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Hassanpour, Amir. “Bayt”. *Encyclopedia Iranica*. IV/1/11-12, 1989. Erişim 20.01.2023. <https://www.iranicaonline.org/articles/bayt-folk-art>
- Hikmet, Bedran. *Danberheva Memê Alan û Mem û Zînê: vekolîneke Folklorî*. Diyarbakır: Lîs, 2023.
- Jahany, Parviz. *Berawirdkirina Beyta Mem û Zînê ya Kurmancî (Varyanta Oskar Mann) û Mem û Zîna Mîrza ya Hewramî*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Kaplan, Leyla. “Li Gorî Çar Epîzotan Berawirdkirina Çar Varyantên Destana Zembîlfiroş”. *Nûbihar Akademî* 13/7 (2020), 33-50.
- Kaplan, Yaşar. *Beyt û Destanên Kurdî*. İstanbul: Nûbihar, 2019a.
- Kaplan, Yaşar. *Destana Kela Dimdim û Xanê Lepzêrin*. İstanbul: Nûbihar, 2019b.
- Kaplan, Yaşar. “Di Edebiyata Kurmancî ya Gelêrî da Beyt û Taybetîyên Wê”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8 UMS’20, (2020), 133-136. <https://doi.org/10.18506/anemon.832171>
- Kaplan, Yaşar. “Helsengandinek li ser Cureyên vegêranê yên di Folklorê Kurdî da (Destan, Beyt û vegêranên Strankî)”. *International Journal of Kurdish Studies*, 8/2, (2022), 273-292. <https://doi.org/10.21600/ijoks.1144690>
- Keskin, Necat. *Folklor û Edebiyata Gelêrî*. İstanbul: Avesta, 2019.
- Lescot, Roger. *Textes Kurdes Deuxième Partie Mamé Alan*. Beyrouth: Institut Français de Damas Collection de Textes Orientaux, 1942.
- Mihemmed Emîn, Ziyad. *Dîwanî Elî Berdeşanî*. Silêmanî: Enstîtuyutî Kelepûrî Kurdî, 2006.
- Mikaeili, Hossein. “Beyt der Edeb-ê Folklor-ê Kurdî”. *Pijûhişnâme-yê Edebîyât-ê Kurdî*. Sâl-ê Evvel, Şomâreyê 1, (Pâyîz 1394/2016), 51-76.
- Mokri, Mohammad. *Dastanê Bijen û Menîce*. Paris: Librairie Klincksieck, 1966.
- Nîk Reftar, Keyomers. *Keşkol: Dastanê Nayabê û Kemyabê Kurdî Goranî (Hewramî) û Çend Basê Lazimê*. Silêmanî: Enstîtuya Kelepûrê Kurdî, 2013.
- Oğuz, M. Öcal. *Halk Hikâyeleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2008.
- Pehlivan, Gürol. “İlhan Başgöz’ün Biyografik Türk Halk Hikâyeleri Unvanlı Doktora Tezi Üzerine”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*. 27/1 (2021), 47-68. <https://doi.org/10.22559/folklor.1419>
- Prym, Eugen - Socin, Albert. *Kurdische Sammlungen*. St. Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1890.
- Resûl, İzzeddin Mistefa. *Lêkolînewey Edebî Folklorî Kurdî*. Hewlêr: Çapxaney Aras, 2010.
- Resûl, Şukriye. *Edebî Folklorî Kurdî*. Hewlêr: Dezgay Muzîk û Kelepûrî Kurd, 2008.
- Sadinî, M. Xalid. *Feqiyê Teyran: Jiyan Berhem û Helbestên Wî*. İstanbul: Nûbihar, Çapa 10em, 2020.
- Samur, Aziz. *Destana Zembîlfiroş û Gulxatûnê*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Semend, Siyabedov. *Siyabend û Xecê*. İstanbul: Hivda İletişim, 2006.
- Subaşı, Kenan. “Pirnavîya Cureyên vegêranên Gelêrî û Nestandartbûna Wan di Kurdî de”. *Folklorê Kurdî*. Bergê Duyê. Zakho: Senterê Xaxo bo vekolînên Kurdî, 2022.

Subaşı, Kenan. “Fesad û Bêbext di Trajediya Evînê da: Weku Nimûne Destanên Evînî yên Mêjûyî”. *Mukaddime* 14/Özel Sayı 1 (2023), 148-176. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.1243035>

Tewfîq Wirdî, Mihemmed. *Hendî le Beyt û Helbestekani Elî Berdeşani*. Necef: Çapxaneyî el-Qeda’, 1972.

Tafazzolî, Aḥmad. “Bārbad” *Encyclopædia Iranica*, III/7/757-758, 1988. Erişim 10.01.2024. <https://www.iranicaonline.org/articles/barbad-minstrel>

Valî, Şahab. *Şahnameya Kurdî Rustemê Zal û Heft Xana Wî*. Stenbol: Avesta, 2021.

Yıldız, Ayhan. *Qewlê Hespê Reş: Lêkolîn û Metn*. Van: Peywend, 2021.

Extended Abstract

The branch of science that identifies, compiles, classifies and analyzes the material and spiritual culture of a nation is called folklore. Folklorists use folklore studies to recognize a nation itself or to introduce itself to other nations of the world. Folklorists who carry out these studies need to recognize and classify their field of science as in other branches of science. Because this field, which we call folk life, does not maintain its continuity as a whole and is divided into different branches and sub-branches over time. Undoubtedly, one of the important branches of folklore is folk literature. However, folk literature is also divided into many sub-branches within itself. In this study, we have studied folk narratives, which is one of the sub-branches of folk literature, and the epic/dastan genre within it. Our aim in this study is to show and use the term “epic/dastan” as an inclusive term for all other Kurdish epic narratives. Because in Kurdish folklore studies there is a clear confusion of literature and a problem of polysemy. In this study, we have created a new classification of epic narratives by analyzing Kurdish epic narratives in terms of event chain structure. In addition to the classification and suggestions we put forward in this study, we have also shared the studies and discussions on this subject in the field before us.

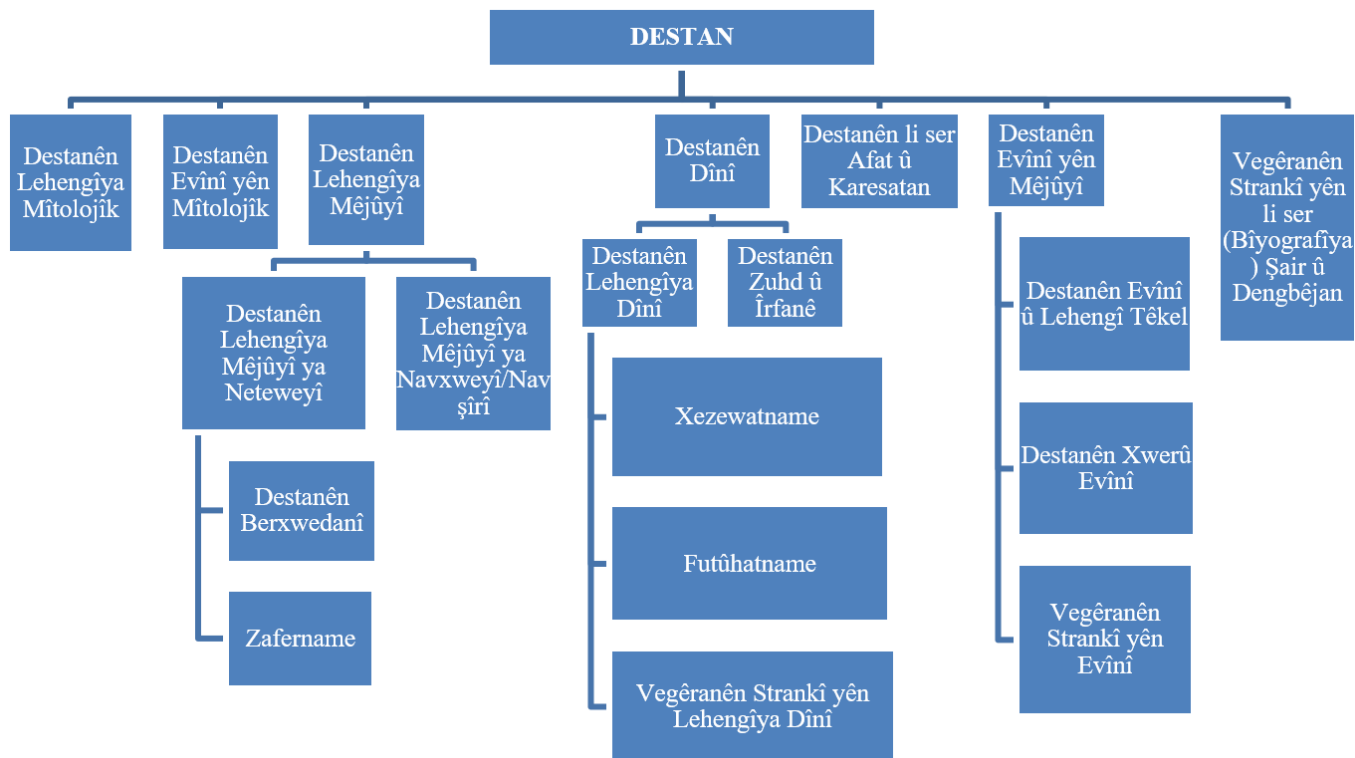
Our article is shaped on three main topics. In the introduction part of the article, it is mentioned to what extent and when the studies on classifying and defining folklore products among Kurdish studies started. From the studies carried out in the Kurdish Neşî-i Maarif Cemiyeti's *Jin Magazine* published in 1919-1920 to the studies carried out in this field until today are briefly mentioned. Issues such as which method they used while conducting these studies and what possible mistakes they made were discussed.

In the second part of our study, examples of definitions, naming and classifications made on the epic genre, especially in Kurdish folklore studies, are discussed and analysed one by one. These studies were compared and a discussion of the literature was initiated. In particular, from the works of the Soviet-era folklorists Hacıyi Cindi, Emini Evdal, Ordikhani Jalil and Jalili Jalil and the definitions and classifications they presented to us, to the works of folklorists such as Izeddin Mostafa Resool and Shukriya Resool, who studied folklore in the south of Kurdistan, especially in the Sorani dialect, as well as Amir Hassanpour, Michael L. Chyet, Hossein Mikaeili, Parviz Jahany, Yaşar Kaplan, Necat Keskin, and many other researchers and academics working on Kurdish folklore, especially on the epic genre, are discussed under this title and a comparative analysis is made.

After the introduction and discussion section, we have made a proposal for the definition and classification of the genre based on the collected texts and many examples from the variants of the epic genre in Kurdish. While doing this study, a classification attempt was made based on the works of the above-mentioned researchers who worked in this field before us. Our classification has been a structural classification type based on the chain of events. In fact, the sequence of the event chain structurally of the epic genres and subgenres, which are named on the basis of their content and more prominent themes, has been examined and the claim that these genres and subgenres are not actually independent genres and that they derive from each other has been defended. We first applied the event chain sequence/scheme to the epic genre sung on mythological heroes. Then, based on the event sequence of this genre, we examined the elements decreased or added in the event sequence in other subgenres and created a general scheme. For each event flow, we would determine a symbol consisting of letters, and our complete scheme is as follows: “A, B, C, D, D, E, F, G, H” apart from these letter symbols, we also used the heart (♥) symbol for the love or falling in love phase. Each of these symbols shows a specific phase of the event flow in the event chain. Even if there are not many differences in the arrangement of the scheme, it is possible to observe that some symbols/event flow are not seen in different sub-genres of the epic genre and in these cases, the non-existent event flow is skipped over and the next symbol or event flow is passed to the next symbol or event flow. This sample scheme is limited to the narrative types we have. It is also possible that this scheme may change in different variants of the same narratives. However, in the end, we have come to the conclusion that in general, all epic variants are shaped on this event flow scheme in a complete or incomplete way, and even the sequence does not change much.

As a result of our study, the epic genre is divided into seven main headings/genres and twelve sub-headings/genres, especially “vegêranên Strankî yên Lehengîya Dînî (Narrative Songs Narrating Religious Heroism)”, “vegêranên Strankî yên Evînî (Narrative Songs on Love)”, We annotated three sub-titles/genres such as “vegêranên Strankî yên li ser (Biyografiya) Şair û Dengbêjan (Narrative Songs Telling the Biographies of Dengbejs and Poets)” and stated that the event sequence of these narratives was deformed over time and structurally distorted and evolved into a different genre.

Pêvek: Senifandina Destanan bi Awayekî Şematîk



İSLÂM HUKUKUNDA İHTİYÂR-RİZÂ AYRIMI VE BU AYRIMIN SÖZLÜ TASARRUFLARA ETKİSİ

Tacettin ÇETİNTÜRK

Meb, İskele Kız İ.H.L.,

cetinturktacettin@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0003-2171-2931>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25 Ocak 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 11 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1425953

İslâm Hukukunda İhtiyâr-Rızâ Ayrımı ve Bu Ayrımın Sözlü Tasarruflara Etkisi

Öz

İradeden müteşekkil ihtiyâr ve rızâ, hukukî tasarrufların sonuç doğurmasında mihenk taşı konumundadır. Kavram olarak ihtiyâr ile rızâ arasında yakın anlam ilişkisi bulunması ve hukukî tasarrufların geçerliliği noktasında bu iki kavramın işlevinde nüans söz konusu olmasına bağlı olarak mezheplerin ihtiyâr ile rızâyâ ilişkin yaklaşımları farklı olmuştur. İslâm hukukunda hukukî tasarrufların hüküm doğurması için tarafların hem ihtiyârının hem de rızasının bulunması gerekir. Ancak ikrâh ve hezl gibi bazı ârizî durumlar sebebiyle ihtiyâr ile rızâ arasında uyumsuzluk meydana gelebilir. Bu anlamda hukukî tasarrufun doğuracağı sonuca ilişkin rızâ bulunmadığı halde, tasarrufun inşasına yönelik mücerret bir ihtiyârın hukukî açıdan geçerliliği noktasında mezheplerin yaklaşımının nasıl olduğunu araştırdık. Özellikle iradenin şaibeli olmasına sebep olan ikrâh, hezl ve hata gibi durumlarda ve buna bağlı olarak zedelenen ihtiyâr ve rızânın hukuk yönünden geçerliliğinin mümkün olup olmadığını İslâm hukuk ekollerinin görüşleri doğrultusunda konu edindik. Öte yandan hukukî tasarrufların hükümleri arasında bulunan fâsid ile mezheplerin ihtiyâr-rızâ ayrımına ilişkin yaklaşımları arasındaki ilişkinin nasıl olduğu üzerinde durduk. Bu anlamda feshe elverişli olan ve olmayan sözlü tasarruflarda mükreh, muhtî ve hâzilin beyanlarına hükmün terettüp edip etmeyeceğini mezheplerin görüş ve gerekçeleriyle konu edindik.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sözlü Tasarruf, İhtiyâr, Rızâ, Hüküm, Fesih.

Distinction of Freewill-Consent in Islamic Law and Its Effect on verbal Acts

Abstract

Freewill and consent composed of will are the touchstones in causing the legal acts to create results. In connection with the fact that there is a close relationship between freewill and consent as concepts and that there is a fine nuance in the functioning of these concepts in terms of the validity of legal acts, the approaches of the Islamic sects to freewill and consent have been different. In Islamic law, in order that the acts can create provisions, the parties should both have freewill and consent in that issue. However, due to some temporary cases such as abhorrence and anxiety, a divergence may occur between freewill and consent. With this regard, we investigated how the approaches of the sects in terms of the legal validity of an abstract freewill will be in connection with the building of acts, though there was no consent regarding the outcome of the legal acts in this sense. We discussed, in line with the views of Islamic law schools, whether it is possible for the legal validity of the will and consent that are damaged, especially in situations such as abhorrence, anxiety and mistake that cause the will to be dubious. On the other hand, we focused on the relationship between annulment, which is among the provisions of legal acts, and the approaches of the sects regarding the distinction between freewill and consent. In this sense, we discussed the opinions and justifications of the sects whether the decision should be made on the statements of mandatory, evildoer and joker in their verbal acts that are suitable for annulment and those that are not.

Keywords: Islamic Law, verbal Disposition, Freewill, Consent, Provision, Annulment.

GİRİŞ

İslâm hukuk literatüründe ihtiyâr ve rızâ kavramları, önemli bir işleve sahip olup hukukî işlemlerin geçerliliği noktasında temel referans kabul edilmektedir. Bununla birlikte hukukî işlemlerin hükmünün belirlenmesinde İslâm hukuk ekollerinin ihtiyâr-rızâya ilişkin yaklaşımları etkili olmuştur. Şöyle ki bahsi geçen iki kavram, anlam ve işlev açısından aynı mı yoksa farklı mı sorusu fıkıh literatürümüzde fazlasıyla tartışılmıştır. Bu noktada Hanefî mezhebi, ihtiyâr ile rızânın farklı iki kavram olduğunu ve hukukî tasarruflardaki işlevlerinin farklılık arz ettiğini göstermek üzere ihtiyârı, hukukî tasarrufların meydana gelmesine ilişkin sözleri söyleme kastı, rızâyı da akdın hükmüne (doğuracağı sonuca) yönelik rağbet olarak kabul etmiştir. Buna karşılık anlam ve işlev bakımından ihtiyâr ile rızânın müradif olduğunu belirten cumhur, ihtiyâr ve rızânın hem hukukî tasarrufun inşasını sağlayan ibareyi kastetmek hem de doğuracağı sonuca yani hükmüne rağbet olduğunu belirtmiştir. İhtiyâr-rızâ ayrımına ilişkin İslâm hukuk ekollerinin bu yaklaşımına bağlı olarak hukukî tasarrufun oluşmasını sağlayan ihtiyâr ile doğuracağı neticeye rağbet olan rızâ arasında uyumsuzluk olması durumunda ihtiyâra, rızâya ya da her ikisine göre mi hükmün verileceği sorusu İslâm hukuk ekolleri arasında tartışma konusu olmuştur.

Hukukî işlemlerde aslanan, ihtiyâr ile rızânın birlikte bulunmasıdır. Ancak bazı durumlarda ihtiyâr ile rızânın uyumsuzluğu söz konusu olabilir. Nitekim bir kimse, hukukî tasarrufta bulunmak adına ihtiyârdaki bulunabilir; fakat ihtiyârın doğuracağı hükme ilişkin onun rızâsı olmayabilir. Mesela şaka amacıyla veya hata yoluyla boşama telaf-fuzunda bulunmak ya da tehdit sonucunda hukukî tasarrufta bulunmak gibi durumları yaşamak ihtimal dâhilindedir. Tam bu noktada hukukî tasarrufun inşasına yönelik ihtiyâr ile doğuracağı hükme ilişkin rızâ arasında teâruz olması halinde rızâdan yoksun salt bir ihtiyâr ile hukukî sonuç meydana gelir mi? Teâruz durumunda ihtiyâr ve rızâdan hangisine öncelik verilmelidir? Hukukî güven ve istikrar adına hangisi daha elzemdir? İhtiyâr-rızâ teâruzuna ilişkin İslâm hukuk ekollerinin yaklaşımları nasıldır? Hukukî tasarruflarda esas aldıkları unsur hangisidir ve buna ilişkin görüş ve gerekçeleri nelerdir? Bu anlamda Hukukî neticeye rağbet (rızâ) olmaksızın hukukî tasarrufun inşasını sağlamak amacıyla yalnız akit kurucu beyanın kastedilmesi (ihtiyâr) ile oluşan hukukî işlemin hükmü bâtil mi yoksa fâsid midir? Hukuk ekollerinin bu soruya ilişkin cevabı nedir? kabilinden sorulara yanıt aramak bu çalışmanın muhtevasını teşkil etmektedir.

Araştırdığımız kadarıyla İslâm hukuk ekollerinin ihtiyâr-rızâ ayrımına ilişkin yaklaşımları ve bu yaklaşımın sözlü tasarruflara etkisi açısından bağımsız bir çalışma bulunmamaktadır. Haliyle bu durum, çalışmamızı önemli hale getirmiştir. Klasik fıkıh ve usûl eserlerinde ihtiyâr-rızâ genellikle “ikrah” başlığı altında dağılık bir şekilde ele alınmıştır. Günümüzdeki bazı çalışmalarda ise özellikle irade ile beyan uyumsuzluğunun söz konusu olduğu başlıklarda ihtiyâr ve rızâya daha çok birer kavram olarak değinilmiştir. Bununla birlikte bazen ihtiyâr ile rızâ arasındaki fark birkaç cümleyle bazen de ihtiyâr ile rızânın hukukî meselelerdeki etkisi farklı konulara serpiştirilmiş bir şekilde ele alınmıştır.¹ Dolayısıyla bu çalışma, yöntem ve müstakil olması yönünden diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Ele aldığımız bu çalışmada usûl açısından mezheplerin ihtiyâr-rızâya ilişkin yaklaşımlarının nasıl olduğunu ortaya koyduktan sonra bunun fûrudaki hukukî meselelere ne derece tesir ettiğini göstermeyi amaçladık. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle ihtiyâr ve rızânın mahiyeti üzerinde duracağız.

1. İhtiyâr ve Rızâ Kavramları

İhtiyâr (الْإِخْتِيَار) sözcüğü, (حَيْر) hayr kökünden meydana gelen bir mastardır. Kelimenin lügât manası *seçmek, tercihte bulunmak, iki şeyden daha iyi olanı istemek, üstün tutmak ve yapmak* demektir.² İhtiyârın sözlük anlamı üzerinde duran Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), şu ifadelerde bulunmaktadır:

“Hayr kökünden türemiş olan ihtiyâr sözcüğü, kelime anlamı olarak bir şeyi başka bir şeye bedel olarak istemek,

1 Örnek için bk. Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslamî* (Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'yye, 1405/1985), 451-452; Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akdi fi's-şeri'ati'l-İslamiyye* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabi, 1996), 191; Ali Muhyiddîn Karadâgî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2008), 1-2/205; Abdüsselam Arı, *İslam Hukukunda Rızâ ile İrade Beyanı Arasında Uyumsuzluk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Sayit Tahir, *İslam Hukukunda İrade Beyanı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Ahmet Akgündüz, “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Rızâyı Bozan Sebeplerden İkrâh”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 49 (1987), 17-42; Hasan Güleç, “İslam Hukukuna Göre İkrâh (Cebir)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 129-142; Saffet Köse, “Köse, Saffet İslam Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflarla Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 32/2 (1996), 35-54; H. İbrahim Acar, “Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler I- Hata”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 79-109.

2 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân)*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 161; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4/266-267.

iki şeyden birini tercih etmek demektir. İhtiyârını kullanan kimseye muhtâr denir. Buna göre muhtâr iki şeyi inceleyip aralarında bir karşılaştırma yapan ve iki şeyin gerçekte veya kendine göre daha hayırlısını bir tehdit olmadan tercih eden kimsedir.”³

Askerî'nin bu değerlendirmesine göre, ihtiyârda bulunan kişi, herhangi bir tehdide maruz kalmadan özgür seçimde bulunur. Aksi durumda yani tehdidin olması halinde, seçme özgürlüğü olmayacağından ihtiyârda bulunan kişi, muhtâr vasfını kaybeder.

İhtiyâr kavramının terim manasına gelince, fıkhıta bu kavramın terim olarak kullanılması ve disiplin haline gelmesinde özellikle Hanefî mezhebinin etkisi oldukça büyüktür. Zira (aşağıda da görüleceği üzere) mezkûr mezhebin ihtiyâra yüklediği mana ve hukukta ona yüklediği fonksiyon diğer mezheplere nazaran daha özeldir. Hanefî mezhebinin ilk dönem usûl eserlerinde bu kavram, “iki şeyden birini diğerine tercih etmek” şeklinde yer almaktadır.⁴ Hanefî mezhebinde Serâhsî (öl. 483/1090) ve Abdulazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) gibi usûlcülerin ihtiyâra ilişkin yaptıkları şu tanım yaygınlık kazanmıştır: “Kişinin gücü dâhilinde varlık ve yokluk ihtimali bulunan bir fiile bu iki ihtimalden birini diğerine tercih ederek ona yönelmesi ve onu kastetmesidir.”⁵ Bu tanım esas alındığında Hanefîlere göre ihtiyâr, aynı zamanda “bir şeyi kastetmek ve ona yönelmek”⁶ manalarına geldiği için sebebe ilişkindir.⁷

Mâlikîlerden Karâfî (öl. 684/1285) ihtiyârı “ihtiyâr sahibi kimsenin, herhangi bir tehdiye maruz kalmadan kendi özgür iradesiyle iki tercihten birini seçmek” şeklinde tarif etmiştir.⁸ Karâfî, bu kavramı tanımlarken daha çok kavramın oluş şekli olan özgür iradeye vurgu yapmaktadır. Zira ona göre bir kimsenin tercihte (ihtiyârda) bulunabilmesi için onun herhangi bir baskıya maruz kalmamış olması gerekmektedir. Şâfî fukahâsından Gazzâlî (öl. 505/1111), ihtiyâr kavramını kelimenin sözlük anlamı ile ilişkilendirerek şöyle tarif etmektedir: “Aklın daha hayırlısını tercih etmek için harekete geçirdiği iradedir.”⁹ Ayrıca Gazzâlî, bu tanıma yaptıktan sonra ihtiyâr ile irade arasındaki ilişkiye vurgu yaparak “ihtiyârın, iradenin özel bir türü olduğunu” belirtmektedir.¹⁰

Rızâ (الرِّزَا) sözcüğü, (ر-ض-ي) kökünden türemiş bir mastardır. Rızâ, lügat anlamı olarak *sevinmek, gönül hoşnutluğu, seçmek ve öfke ile sinirlenmenin zıddı* anlamlarına gelir.¹¹ Rızâ kavramına ilişkin İbn Esîr'in (öl. 606/1210) şu ifadesi dikkat çekicidir: “Rızâ ve öfke kalpte bulunan iki haslettir. Bu iki vasıf birbirine zıt olup kalpte rızâ hâsıl olunca hoşnutluk ve yönelmek meydana gelir.”¹² Dolayısıyla İbn Esîr'in ifadesine göre rızâ sözcüğü, hem gönül hoşnutluğu hem öfkenin zıddı anlamına gelir.

Rızânın terim manası üzerinde birçok tanım yapılmıştır. Örneğin Hanefî usûlcülerinden Pezdevî (öl. 482/1089) ve Abdülaziz el-Buhârî'ye göre rızâ: “ihtiyârın (yüzde gülümseme belirmesi gibi) etkileri dışı vuracak şekilde nihai dereceye ulaşma” şeklindedir.¹³ Teftâzânî (öl. 792/13909 ve Emîr Pâdişah'a (öl. 987/1579) göre ise “Rızâ, bir şeyi tercih

3 Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Yahya b. Mihran Askerî, *el-Fürûku'l-lügaviyye li'l-Askerî*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, 2010), 122-125.

4 Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979), 177; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Câsim en-Neşemî Uceyl (Kuveyt, 1414), 4/345-346; Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 435.

5 Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 24/22; Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.), 4/383.

6 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi Kütüb, 1423/2003), 7/19; Vahîdûddîn Sevvâr, *et-Ta'bir 'ani'l-irade fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Cezair: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 1979), 401; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, 1-2/1-2/207; Nihat Dalgın, “Cezai Sorumlulukta Kasıt”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 219.

7 Neş'et İbrahim Düreynî, *et-Terâdî fi' ukûdi'l-mübâdelâti'l-mâliyye* (Cidde: Dâru's-şürûk, 1982), 60; Ali Hafif, *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*, çev. Rahmi Yaran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 385.

8 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî Karâfî, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*, thk. Müsâid b. Kasım el-Fâlih (Riyad: Mektebetü'l-Harameyn, 1988), 121-122.

9 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1613.

10 Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, 1613.

11 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/323; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferac (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1971), 38/158; Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhit* (İstanbul, 1304), 4/981.

12 Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrâd (Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, ts.), 1628. Ayrıca bk. Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, 1-2/188.

13 Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1437/2016), 780; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/382.

etmek ve onu güzel, iyi görmektir.”¹⁴ Hanefiler dışındaki cumhura göre rızâ, “İkrâha maruz kalmadan bir fiili kastetmektir.”¹⁵ Rızâ kavramına ilişkin cumhura atfedilen diğer bir tanım ise “Hukukî işlemleri gerçekleştirmek amacıyla ifade edilen sözleri, ortaya koyacağı sonuçları arzu ederek söyleme kastıdır.”¹⁶

Rızâ kavramına ilişkin yukarıda verilen tanımlara bakıldığında Hanefilere nazaran cumhurun perspektifinin daha geniş ve genel olduğu görülmektedir. Zira cumhur, rızâyı tanımlarken herhangi bir sınırlandırma yapmaksızın kasit sözcüğüne yer vermiştir. Ancak Hanefî mezhebi, “gönlin hoşnutluğunun dışı vurulması” yanında “daha iyi olan veya kişinin güzel gördüğü” ifadelerine yer vererek, anlam olarak rızâyı sınırlandırmıştır. Bu bakımdan rızâya yönelik cumhurun tanımı daha genel ve farklı görülmektedir.

Rızâ kavramına ilişkin Hanefî mezhebi ile diğer mezhepler arasındaki bu farklılığın sebebi, aslında onların ihtiyâr-rızâ kavramlarına yaklaşımlarının farklı olmasıdır. Bu sebeple mezheplerin ihtiyâr-rızâ kavramlarına yaklaşımlarının nasıl olduğunu ortaya koyduktan sonra bunun hukukî tasarruflara ne derecede yansıdığını göstermeye çalışacağız.

2. Mezheplerin İhtiyâr ve Rızâya Yaklaşımları

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hanefî mezhebinin ihtiyâr ve rızâya ilişkin tanımı Mâlikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerinden farklılık arz etmektedir. İslâm hukuk ekollerinden Mâlikî, Şafî ve Hanbelîlerin hem ihtiyâr hem de rızâ konusundaki yaklaşımları arasında kayda değer bir farklılık olmadığından sözü edilen hukuk ekolleri “cumhur” olarak ifade edilecektir. Böylece mezheplerin mezkûr kavramlar hakkındaki yaklaşımları “Hanefî mezhebi” ve “Cumhur” şeklinde iki alt başlık olarak ele alınacaktır.

2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî usûlcüler, ihtiyârı şöyle tanımlıyorlar: “Kişinin gücü dâhilinde varlık ve yokluk ihtimali bulunan bir fiile bu iki ihtimalden birini diğerine tercih ederek ona yönelmesi ve onu kastetmesidir.”¹⁷ İhtiyâra ilişkin Hanefî usûlcülerinin bu tanımına göre ihtiyâr ile rızânın birbirinden farklı iki unsur olduğu anlaşılmaktadır. Zira tanım olarak rızâ kavramında varlık ve yokluk ihtimali olmadığı gibi bu iki ihtimalden birini seçmek de söz konusu değildir. Hanefî mezhebine göre mana olarak farklılık arz eden rızâ ve ihtiyâr kavramları, işlev bakımında da farklılık arz etmektedir. Nitekim bu hukuk ekolüne göre ihtiyâr, akdın oluşumuna/inşasına ilişkin beyan/söz kastı bulunduğundan hukukî işlemlerin in’ikad şartıdır. Buna mukabil rızâ, hukukî işlemlerin inşasından ziyade hukukî sonuca yönelik rağbet olduğundan hukukî işlemlerin in’ikad şartı değildir. Bununla birlikte rızâ, sadece feshi mümkün olan alım-satım ve icare gibi işlemlerde sıhhat şartıdır.¹⁸ Hanefî mezhebine göre nikâh ve boşama gibi feshe elverişli olmayan hukukî işlemlerde rızâ, ne in’ikad şartıdır ne de sıhhat şartıdır.¹⁹ Rızâ ile ihtiyâra ilişkin Hanefî mezhebinin bu yaklaşımına göre ihtiyâr, akdın inşasına yönelik ibareyi kastetmek; rızâ ise akdın doğuracağı hukukî sonuçlara rağbettir.²⁰ Bu anlamda ihtiyârın sebebe, rızânın akdın hükmüne (sonuca) ilintili olduğu söylenebilir. Böylece Hanefî mezhebine göre hukukî işlemlerde “akdın meydana gelmesini sağlayan ibareyi kastetmek”, “akit kurucu ifadeyi bilerek telaffuz etmek” ve “irade beyanını kastetmek” ihtiyârı; “hukukî sonuca rağbet etmek”, “akdın doğuracağı sonucu istemek” ve “akdın hükmüne rağbet etmek” cümleleri de rızâyı ifade ettiğini söylemek mümkündür.²¹

14 Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu’l-Telâh ‘ale’l-Tavzih li metni’l-Tenkîh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 2/195; Muhammed Emin b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Hanefî Emîr Pâdişah, *Teyisirü’l-Tahrîr*, thk. Mustafa el-Babî el-Halebî (Mısır, 1350), 2/290.

15 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, thk. Mustafa el-Babî el-Halebî (Mısır, 1386), 6/334; Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Buhûfî, *Keşşâfü’l-kınâ ‘an (metni) i’l-İknâ’* (Riyad: Mektebetü’n-Nasrî’l-Hadîse, 1986), 2/5.

16 Abdüsselam Arı, “Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/57.

17 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/22; Şelebî, *el-Medhal*, 453.

18 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 435; Ebû’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka (Beyrut: Darü’l-Kutubî’l-İlmiyye, ts.), 2/105; Ebû’l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-Dekâik* (Beyrut: Darü’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1418/1997), 5/431; İbn Melek, *Şerhu Menâr fi usûli İbn Melek* (İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385), 370-371.

19 Serahsî, *el-Mebsût*, 24756-24763; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 784; Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 196.

20 Sevvâr, *et-Ta’bîr ‘ani’l-irâde*, 443.

21 Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 199; Hafîf, *Ahkâmü’l-mu‘âmelâti’ş-şer‘iyye*, 380; Sevvâr, *et-Ta’bîr ‘ani’l-irâde*, 400.

Hanefî mezhebinin bu yaklaşımına göre ihtiyâr rızâdan daha genel bir kavramdır. Bu durum şu şekilde ifade edilebilir: Rızânın varlığı ihtiyârın varlığı ile mümkün olmakla birlikte; ihtiyârın varlığı rızânın varlığına bağlı değildir.²² Zira bu hukuk ekolüne göre asıl unsur ihtiyârdır. Rızâ ise ihtiyârın uzantısıdır.²³ Dolayısıyla asıl olan ihtiyâr olmadan, uzantısı konumundaki rızâ da olamaz. Mesela bir kimse, her zaman hukukî işlemin doğuracağı sonuca ulaşmak amacıyla beyanda bulunmayabilir. Bazen başka sebepler için de irade beyanında bulunabilir. Nitekim mükreh, hukukî sonuca rağbet ettiği için irade beyanında bulunmaz. Aksine mükreh, kendisine yöneltilen tehditten kurtulmak gayesiyle irade beyanında bulunur. Böylece mükreh, gönlünün hoşnut olmadığı diğer bir ifadeyle yaptığı tasarrufun hüküm doğurmasına rızâ göstermediği halde sırf içinde bulunduğu tehditten kurtulmak gayesiyle beyanda bulunur. Ancak mükreh, irade beyanını ifade ederken akdi inşa eden beyana ilişkin şekil şartları var olduğundan kişinin bir nevi ihtiyârı mevcuttur. Dolayısıyla bu durumda mükrehin rızâsı bulunmadığı halde ihtiyârı vardır.

Hanefî mezhebine göre ihtiyâr ile rızânın iki farklı kavram olmasının temel sebebi rızâdan yoksun bazı hukukî işlemlerin geçerli olduğu yönündeki hadislerin varlığıdır.²⁴ Nitekim nikâh, talâk ve ric'at gibi tasarruflarda bir kimşenin hukukî sonuca ilişkin rızâsı olmasa da beyanı hukukî sonuç doğurur. Mesela şaka niyetiyle erkeğin eşine “*Seni boşadım.*” demesiyle boşamaya yönelik kocanın rızâsı olmadığı halde hukukî sonuç olan boşama gerçekleşir.²⁵

2.2. Cumhur

İhtiyâr ile rızânın hem mana hem de işlevi hususunda cumhurun yaklaşımı Hanefî mezhebinden farklıdır. Zira cumhura göre kavram olarak ihtiyâr ve rızâ eş anlamlı olup bu iki kavramın hukukî işlemlerdeki fonksiyonları da aynıdır.²⁶ Dolayısıyla cumhura göre akdi meydana getiren ifadeyi kastetmek (ihtiyâr) ve akdin doğuracağı sonuca rağbet etmek (rızâ) aynı manayı ifade etmektedir. Cumhurun bu yaklaşımına göre hukukî işlemlerde “*ihtiyâr*”, “*rızâ*” ve “*akit kurma iradesi*” anlam ve işlev bakımından aynı şeylerdir. Muasır İslâm hukukçularından Ali el-Hâfif, cumhurun bu yaklaşımını değerlendirirken rızânın akdin inşasına ilişkin ifadelerle, akdin doğuracağı sonucu arzularak akit kurmaya yönelmek olduğunu beyan ettikten sonra bunun akdi kuran kişinin ihtiyârının bir neticesi (eseri) olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ali el-Hâfif, mezkûr kavramların (ihtiyâr, rızâ ve akit kurma iradesi) aynı anlamda kullanılan sözcükler olduğunu ve cumhur için bunların bir noktada birleştiklerini zikretmektedir.²⁷ Dolayısıyla cumhur açısından, ihtiyâr ile rızâ mürâdif oldukları için birinin yokluğu diğerinin de yokluğu demektir.²⁸ Örneğin mükreh, gerçekte akdi inşa etmeye yönelik ihtiyârı söz konusu olmadığı gibi, akdin doğuracağı hükme rızâsı da söz konusu değildir. Zira mükreh, akdin inşasına ilişkin irade beyanını telaffuz etse de onun hem telaffuza ilişkin kastı hem de akdin meydana gelmesine yönelik ihtiyârı yoktur.²⁹ Aslında mükreh, içinde bulunduğu tehditten kurtulmanın yolunun irade beyanını telaffuz etmekten geçtiğini bilir ve bu sebeple akdi inşa etmeye yönelik beyanda bulunur. Mükrehin, akdin hükmüne yönelik rağbeti olmadığından akdin doğuracağı sonuca rızâsı da olmaz. Böylece ikrâh durumu, mükrehin hem rızâsını hem de ihtiyârını ortadan kaldırır.³⁰ Bu perspektiften hareketle cumhur, rızâ ve ihtiyârı şu ifadelerle mürâdif görür: “*fîlin meydana gelmesini kastetmek, onun doğuracağı sonuca rağbet etmek ve rızâ göstermek*” demektir.³¹ Diğer bir ifadeyle cumhura göre bu iki kavram aynı fonksiyona sahip olup mana olarak “*Gönlün tam anlamıyla rağbet edeceği şekilde akdin inşasına yönelik kastta bulunmasıdır.*” Bu sebeple cumhura göre hukukî işlemlerin hüküm doğurması için fâilin kasıt sahibi olması gerekir. Nitekim Şâtıbi (öl. 790/1388), bu hususa dikkat çekerek şu ifadelerde bulunur: “*Tasarruflarda kasıt varsa hüküm de vardır. Kastın olmadığı durumlarda sorumluluk*

22 Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004), 1-2/452; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, 1-2/207. 23 Arı, “Rızâ”, 35/58.

24 Örneğin şu hadis: “*Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve ric'at.*” Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as ve Adil es-Seyyid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), “Talâk” 9; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1987, “Talâk” 9.

25 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435-436; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 781; Tefâtânî, *Şerhu'l-Telvîh*, 2/413; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, 368-369.

26 Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 193-194; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, 1-2/208-209; Sevvâr, *et-Ta'bîr'ani'l-irâde*, 452.

27 Hafîf, *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*, 378.

28 Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 193.

29 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1992), 1/365.

30 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Mısır: Matbaatü'n-Nahda, 1928), 9/258; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîp eş-Şirbînî el-Kâhîrî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, thk. Muhammed Bekr İsmail (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 4/456.

31 Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, 1-2/208.

anlamında hiçbir şey yoktur. Nitekim akıl hastası ve uyuyan gibi kimselerin ihtiyârı olmadığı için tasarruflarına yönelik herhangi bir hüküm atfedilemez.”³² Bu sebeple mükrehin irade beyanında bulunduğu halde, hukukî tasarrufun hükmüne ilişkin tam anlamıyla rağbeti olmadığından onun rızâsı ve ihtiyârı yoktur.³³

Hülâsa, İslâm hukuk ekollerinden Hanefî mezhebi, *Şâri ‘in* istediği hükmün meydana gelmesi için ihtiyârı yani, akdin inşasına ilişkin beyanın kastedilmesini yeterli görür. Cumhur ise beyanın kastedilmesi yanında, akdin hükmüne yönelik rağbetin de bulunması gerektiğini savunur.

İslâm hukuk ekollerinin bu yaklaşımına göre *şu* ifadelerde bulunmak mümkündür: Hanefî mezhebinin yaklaşımının daha çok kavramsal eksenli olduğu görülmektedir. Bu sebeple olacak ki mezkûr mezhep, hukukî tasarruflarda sebep ve objektif iradeye önem verir.³⁴ Hanefî mezhebinin bu yaklaşımının daha çok hukukî işlem sırasında hukukî güven ve istikrarı sağlamaya yönelik olduğu söylenebilir.³⁵ Bu anlamda Hanefî mezhebi, hukukî işlemlerde sözleri manalara önceleyerek “Hükümlerde anlamlara değil şer‘î sebeplere (söze) itibar edilir.” kaidelerini esas alır.³⁶ Nitekim Hanefîlere göre nikâh ve talâk gibi hukukî işlemlerde işlemin hükmüne rızâ olmadığı halde salt bir beyanla hükmün gerçekleşmesi aslında Hanefî mezhebinin benimsediği bu yaklaşımının bir neticesidir.

Cumhurun yaklaşımına göre, salt lafız yani mücerret bir irade beyanının bulunması yeterli değildir. Bununla birlikte hukukî sonuca ilişkin rağbetin de olması gerekir. Cumhurun bu yaklaşımını ifade eden Mecelle’nin 3. Maddesi (ki bu Hanefîlerde de sık sık kullanılan bir maddedir. Cumhur için bu maddeyi örnek gösterirken Hanefî mezhebinin bu kaideyi esas almadığına dair yanlış bir anlama hasıl olmasın. Bununla birlikte Hanefî mezhebinde söz manaya tercih edilmiştir.) örnek gösterilebilir: “*Ukudda itibar mekasid ve meaniyedir; elfaz ve mebanîye değildir.*” Yani “*Hukukî işlemlerde dikkate alınması gereken şey sözler ve kalıplar değil, amaç ve manalardır.*” Dolayısıyla cumhurun hukukî işlemlerde manayı/kastı tercih ederek ihtiyâr ve rızâyı birlikte esas aldığı söylenebilir.

İhtiyâr-rızâ ayrımına ilişkin mezheplerin bu yaklaşımı, pratikte karşılık bulmuş ve birçok hukukî işlemin hükmü konusunda ihtilafların yaşanmasına sebep olmuştur. Söz konusu görüş ayrılıklarının neler olduğu ve hangi hukukî işlemlerde meydana geldiğine değinilecektir.

3. Mezheplerin İhtiyâr ve Rızâyâ Yaklaşımlarının Hukukî Tasarruflara Etkisi

Mezheplerin ihtiyâr-rızâ ayrımına yaklaşımlarının farklı olması sonucunda fasid müeyyidesi oluşmuştur. Bu hususta Hanefî mezhebi, diğer İslâm hukuk ekollerinden ayrı olarak ihtiyâr-rızâ ayrımını kabul ederek hukukî işlemlerde sahih ve bâtil arasında bulunan fâsid müeyyidesini kabul etmiştir.³⁷

Fâsid, daha çok Hanefî mezhebinin terminolojisinde bulunan ve Hanefî usûlcüleri ve fukahası tarafından sistematize edilen ve geliştirilen bir teoridir. Dolayısıyla mezheplerin ihtiyâr-rızâyâ ilişkin yaklaşımlarının etki ettiği alan fasid müeyyidesi olduğu için mezheplerin yaklaşımının sonucunda yaşanan ihtilafları fasid akitler kapsamında ele alacağız. Hanefî mezhebine göre akitler, feshi kabul eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayrılır.³⁸ Biz de mezheplerin ihtiyâr-rızâ ayrımına yönelik yaklaşımlarının hukukî işlemlere etkisini bu sistem doğrultusunda ele alacağız.

Öte yandan hukukî işlemlerde ihtiyâr-rızâ ayrımı en çok hezl, hata ve ikrah hallerinde belirgin olmaktadır. Dolayısıyla ihtiyâr-rızâ ayrımına ilişkin mezheplerin yaklaşımlarını hazilin, muhtîin ve mükrehin tasarrufları doğrultusunda ortaya koymaya çalışacağız.

32 Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirînâtî Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dirâz (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/324-327.

33 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, thk. Zekeriya Umeyrat (Kahire: Dârü Alemi'l-Kütübi, 1423/2003), 5/311; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/208-209.

34 Ebû Zehra, *el-Milkîyye*, 195.

35 Şelebî, *el-Medhal*, 457-458.

36 Hacı Yunus Apaydın, “İrade Beyanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/387-388.

37 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435; Burhanüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcilîl er-Reşîdânî Merğînânî, *el-Hidâye şerhü'l-Bidâyetü'l-Mübtedî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3-4/269; Nesefî, *el-Bahrü'r-râik*, 5/431; İslam Demirci, “Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahanın Yaklaşımı”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 263.

38 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/358; Hafîf, *Ahkâmü'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*, 385.

3.1. Feshe Elverişli Olmayan Akitler

Feshi mümkün olmayan akitler: “*Taraflardan birinin veya her ikisinin karşılıklı anlaşarak ortadan kaldıramayacağı, şart, görme ve ayıp muhayyerliğinin geçerli olmadığı ve tarafların feshetme imkânına sahip olmadığı akitlerdir.*”³⁹ Bu akitler nikâh, talâk, itak ve ric‘at, başta olmak üzere nezir (adâk), zıhar, hul‘, îlâ ve fey’ gibi hukukî tasarruflardır.⁴⁰ Zikri geçen akitler yani feshi mümkün olmayan bu akitler, kurulduğu andan itibaren geçerli olup taraflar için bağlayıcı hale gelir.

Yukarıda geçtiği üzere Hanefî mezhebine göre feshe elverişli olmayan akitlerde ihtiyâr, akdin in‘ikad şartı olduğundan onun varlığıyla akit, hüküm doğurur.⁴¹ Hanefî mezhebinin feshi mümkün olmayan akitlerde ihtiyârı akdin in‘ikad şartı olarak kabul etmesi ve rızâyı sarfinazar etmesinin sebebi konuya ilişkin naslardır. Nitekim “*Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın.*”⁴² ve “*İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helal olmaz.*”⁴³ ayetleri, umum ifade etmektedir. Şöyle ki her iki ayette, talâka ilişkin rızâsı olmayan mükreh ve hâzil de dâhil olmak üzere, mümeyyiz olanların beyanlarının geçerli olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴ Nitekim Serahsî, nikâh ve talâk gibi feshe elverişli olmayan tasarrufların beyana dayandığını, beyan sahibinin ise muhatap ve mümeyyiz şartlarını taşıması gerektiğini ifade ettikten sonra ikrâh durumunun, ehliyet ve temyize engel teşkil etmediğini belirtmektedir. Bunun yanında Serahsî, savunduğu bu görüşünü temellendirmek adına hukukun geçerliliğinin zahirî sebeplere dayandığını belirtmektedir. Şöyle ki hukuk, insanlara kolaylık sağlaması bakımından zahirî sebepler ortaya koymaktadır. Zahirî sebepler ise gizli sebeplerin yerine geçen ve dolayısıyla gizli sebepleri açığa çıkaran lafızlardır. Dolayısıyla Serahsî’ye göre, zahirî sebep/lafızların varlığıyla hukukî sonuç meydana gelir. Böylece Serahsî, fesih imkânı olmayan tasarrufların hukukî sonuç doğurması için esas olanın rızâ değil, ihtiyâr olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Zikri geçen ayetler doğrultusunda Serahsî’nin bu yorumuna göre feshi mümkün olmayan hukukî tasarruflarda aslolan, ihtiyârdır ve dolayısıyla rızânın varlığı veya yokluğu, bu akitlerin hükmünde (y)etkisi yoktur.

Hanefî mezhebinin feshi mümkün olmayan akitlerde ihtiyârı önceleyip rızâyı sıhhat şartı olarak görmemesinin delillerinden biri de hâzilin nikâh ve talâkı hakkındaki “*Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve ric‘attır.*”⁴⁶ hadisidir. Zira bu rivayete göre rızâsı bulunmadığı halde hâzilin zikredilen tasarrufları geçerlidir.

Hanefilere göre, hâzil gibi hata yapanın (muhtîin) da hata anında yaptığı tasarrufun hükmüne ilişkin rızâsı bulunmadığı halde ihtiyârı bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre kişi dil sürçmesi ile boşama telaffuzunda bulursa onun bu beyanı/telaffuzu hukukî sonuç doğurur. Örneğin koca, eşinden bir şey isteyeceğine yanlışlıkla “*boş ol*” ifadesini kullanırsa onun bu ifadesi hüküm doğurur ve dolayısıyla boşama gerçekleşir. Zira her ne kadar talâkın gerçekleşmesine ilişkin kocanın kastı ve rızâsı bulunmasa da ihtiyârı bulunmaktadır.⁴⁷ Nitekim Pezdevî, muhtîin ihtiyârı bulunduğunu gerekçe göstererek hata halinde onun talâkının geçerli olduğunu söyler. Mesela muhtîi, karısına “*otur*” demek yerine hataen “*boş ol*” lafzını kullanırsa bu durumda muhtîin talâkı hukukî sonuç doğurur. Ayrıca Pezdevî, bu hususta cumhurun ihtiyâr-rızâyâ ilişkin yaklaşımını İmam Şâfîî özelinde eleştirmektedir. Şöyle ki Pezdevî, İmam Şâfîî’ye göre muhtîin uyuyan kimseye kıyasla talâkının hukukî sonuç doğurmadığını belirttikten sonra İmam Şâfîî’nin muhtîi ile nâim (uyuyan) arasında yapmış olduğu bu kıyasın yerinde bir kıyas olmadığını vurgulamaktadır. Zira nâimin ihtiyârı olmadığı halde, muhtîin ihtiyârı bulunmaktadır. Pezdevî, bu gerekçeden hareketle ihtiyâr sahibi olan muhtîi, nâimin aksine beyanda bulunurken ne dediğini bildiğinden talâkının hukuken geçerli olduğunu söyler.⁴⁸

Öte yandan Hanefilere göre hata, kastı ortadan kaldıran bir unsurdur. Bununla birlikte talâkın hukuken gerçekleşmesi için kastın bulunması şart değildir. Zira Hanefî mezhebine göre kasıt, kişinin iç dünyasında olduğundan bu unsurun dışardan bilinmesi çok zordur. Kişinin iç dünyasında gerçekleşen ve dolayısıyla başkası tarafından bilinmesi

39 Şelebî, *el-Medhal*, 557-558.

40 Karadâğî, *Mebdeü’r-rızâ fi’l-‘ukûd*, 1-2/441.

41 Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 784; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3-4/269-270; Düreynî, *et-Terâdî fi’l-‘ukûdi’l-mübâdelâti’l-mâliyye*, 60; Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 196.

42 *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), et-Talâk 65/1.

43 el-Bakara 2/230.

44 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1405/1985), 3/192.

45 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/56-63.

46 Tirmizî, “Talâk”, 9; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, “Talâk”, 9; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, ts.), “Talâk”, 13.

47 Debûsî, *Takvimü’l-edille*, 435-436; Teftâzânî, *Şerhu’l-Telvih*, 2/413.

48 Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 779-780.

pek mümkün olmadığından hüküm, iç dünyada gizli bulunan kastın yokluğuna değil onun yerine ikame kabilinde bulunan akıl ve bülüğa göre belirlenir.⁴⁹ Bu anlamda Hanefî mezhebine göre akıl-baliğ olan muhtîin, hatası olsa da nihayetinde ihtiyârı bulunduğundan talâka ilişkin beyanı geçerlidir.

Hanefî mezhebi ayrıca hâzilin durumundan hareketle tehdide maruz kalan kişinin (mükrehin) beyanı da geçerli olduğunu kabul eder. Nitekim bu hukuk ekolüne göre, hâzil gibi mükrehin de rızâsı bulunmasa dahi ihtiyârı bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre yukarıda zikri geçen rivayette hâzilin rızâsı olmadığı halde nikâh ve talâka yönelik onun beyanı geçerli olduğuna göre feshe elverişli olmayan tasarruflarda rızâ şart değildir. Dolayısıyla Hanefî mezhebi, rızâsı bulunmadığı halde sırf ihtiyârı bulunmasını gerekçe göstererek hâzil, muhtî ve mükreh gibi kimselerin feshi mümkün olmayan tasarruflarının geçerli olduğunu kabul etmektedir.⁵⁰

Hanefî mezhebine göre feshi mümkün olmayan tasarruflarda rızânın yokluğuna rağmen salt bir ihtiyârın hukukî sonuç doğurmasının sebebi hem yukarıda zikredilen nasların bulunması hem de bu hukuk ekolünün ihtiyâra yüklediği manadır. Zira Hanefîlere göre ihtiyâr, sebebe yönelik olup akdin hüküm doğurmasını sağlayan temel unsurdur. Feshe elverişli olmayan tasarruflarda hükmün geçerlilik kazanması için sebebe bakılır. Bu anlamda rızânın bulunup bulunmadığına bakılmaksızın sebebin bulunmasıyla hukukî sonuç meydana gelir. Zira feshe elverişli olmayan tasarrufların doğuracağı hukukî sonucun, sebepten ayrılması pek mümkün değildir. Bu perspektiften hareketle Hanefî mezhebi, ihtiyârın sebeple ilintili olduğunu ve dolayısıyla onun varlığıyla akdin hüküm doğurduğunu kabul etmektedir. Bu sebeple Hanefîlere göre gayri mümeyyiz ve akıl hastası (mecnun) gibi kişilerin ihtiyârı bulunmadığından beyanları hükümsüz/geçersizdir.⁵¹

Cumhura göre feshi mümkün olmayan akitlerde (ilgili rivayet sebebiyle hâzilin nikâhı ve boşaması hariç) irade ile irade beyanı uyumsuz olan mükreh ya da muhtî gibi kişilerin akitleri bâtil hükmündedir.⁵² Zira sahih akitlerin özünde rızâ bulunmaktadır. Bu anlayış sebebiyle cumhura göre, rızâdan yoksun salt bir lafızla hukukî işlem meydana gelmez. Aynı zamanda hukukî işlemlerin geçerliliği için ayrıca kasıt ve rızânın da bulunması gerekir.⁵³ İrade ile beyanın çatışmasına sebep olan ikrâh ve hata gibi ârizî durumlar, tarafların rızâsını yok ettiği gibi akdin hükmüne ilişkin ihtiyârın işlevini de geçersiz kılmaktadır. Nitekim cumhura göre rızâ ve ihtiyârın varlığı birbirine bağlı olup, rızânın yokluğu ihtiyârın da yokluğu demektir. Bu anlayış sebebiyle feshe elverişli olmayan tasarruflarda Hanefî mezhebinin sahih kabul ettiği hükümler, cumhur bâtil kabul etmektedir. Şöyle ki:

Hanefî mezhebinde olduğu gibi nikâh ve talâka ilişkin hâzilin beyanı cumhura göre de geçerlidir. Zira hüküm olarak cumhurun bu görüşte olmasının delili konu hakkındaki “*Üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve ric'attır.*”⁵⁴ hadisidir. Aslında cumhura göre rivayette zikri geçen hâzilin, rızâsı olmadığı halde onun nikâh ve talâkının hukukî sonuç doğurmasının sebebi, nikâh ve talâkın önemine dayanmaktadır. Nitekim nikâh ve talâk, genel anlamda Allah (kamu) hakkıdır. Dolayısıyla nikâh ve talâkın toplumdaki yeri ve işlevi son derece önemli ve hassas olduğundan bunların alaya alınması doğru bir davranış değildir. Bu sebeple cumhura göre, nikâh ve talâkta hükmün oluşması ve hukukî sonuç doğurmasına ilişkin kasıt ve rızâ bulunmasa da salt bir lafzın telaffuz edilmesi yeterlidir. Cumhur, rızâ ve kasıttan yoksun mücerret bir lafzın hüküm doğurmasını sadece hâzil için geçerli olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca cumhur, hâzilin durumuna kıyasla mükrehin nikâh ve boşamasının da hüküm doğurduğunu kabul eden Hanefî mezhebinin bu görüşünü tenkit etmiş ve bu alanda yapılan kıyasın, kıyas-ı ma'a'l-fârik olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Zira cumhura göre tehdide maruz kalan bir kimsenin (mükrehin) ile şaka veya eğlence yapanın (hâzilin) durumları farklıdır. Şöyle ki mükreh, karşı karşıya kaldığı tehditten kurtulmak amacıyla beyanda bulunurken; hâzil, (herhangi bir baskıya maruz kalmadan hatta daha çok) gönül eğlendirmek için irade beyanında bulunmaktadır. Bu

49 Tefâtânî, *Şerhu'l-Telâh*, 2/411-413.

50 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Katar: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 7/385-386; Alaeddin Ebû Bekr b. Mesud Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 3/100; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/447-448.

51 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 424; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, 340; Mustafa Harun Kıyık, *İslam Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı* (Ankara: Fez Yayınları, 2021), 251-255.

52 Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Hâfiz b. Ahmed el-Hâkemî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998), 5/235; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hurakî*, thk. Halîl İbrâhim Abdülmün'im (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 6/37; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/37.

53 Ebu'l-velid b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd b. Muhammed el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008), 2/79; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 3/437; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/227.

54 Tirmizî, “Talâk”, 9; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 9; İbn Mâce, “Talâk”, 13.

55 bkz. Tacettin Çetintürk, *İslâm Hukukunda İhtiyâr Nazariyesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 35-40.

nedenle cumhura göre mükreh ile hâzilin beyanlarını hüküm bakımından kıyaslamak doğru değildir.⁵⁶

Öte yandan cumhura göre talâka yönelik muhtîin beyanı hukukî sonuç doğurmaz. Zira cumhura göre talâk lafzının hüküm doğurması için ancak kasıtlı olarak telaffuz edilmesi gerekir. Bu anlamda uyuyan bir kimsede olduğu gibi dil sürçmesi ile talâk lafzını kullanan muhtîin kastı söz konusu olmadığından onun boşaması vâki olmaz. Bu gerekçeyle birlikte ayrıca cumhur, “*Şüphesiz Allah, ümmetinden hata, unutma ve tehdit edildikleri şeyleri(n hükmünü) kaldırdı.*”⁵⁷ hadisini de delil göstererek bu anlamda talâka ilişkin muhtîin beyanının geçersiz olduğunu belirtir.⁵⁸

Aslında muhtîin talâkının geçerli olmadığına yönelik cumhurun gerekçesinin kasıt unsuruna dayandığını söylemek mümkündür. Zira kastın yokluğunda rızânın varlığından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla cumhura göre rızâ ile ihtiyârın aynı anlam ifade etmesinden hareketle muhtîin kastının olmaması doğal olarak ihtiyârının da olmaması demektir. Nitekim Ebû Zehra, cumhura göre ihtiyâr ve rızânın aynı manaya geldiğini ve bu anlamda Hanefî mezhebinin öne sürdüğü gibi sadece ibareyi kastetmek ile ihtiyârın meydana gelmeyeceğini ifade ettikten sonra, ihtiyârın varlığından söz etmek için akdin doğuracağı sonuca rızânın da olması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Bu yönüyle bir kimsenin akdin hükmüne rızâsı olmadan sadece inşasına ilişkin beyanda bulunması onun ihtiyârının bulunduğu hükmedilemez. İhtiyâr-rızâya ilişkin cumhurun bu yaklaşımından olacak ki Nesefî, İmam Şâfiî’ye göre muhtîin talâkının geçerli olmadığını söylerken bunun gerekçesini İmam Şâfiî’ye göre muhtîin ihtiyârı olmadığına dayandırmaktadır.⁶⁰

3.2. Feshe Elverişli Olan Akitler

Fesih ihtimali olan akitler, “*Taraflar için bağlayıcı olmakla birlikte tarafların rızâsı ya da ayıp, şart ve görme muhayyerliklerinden biri ile feshi mümkün olan hukukî işlemlerdir.*”⁶¹ Bu yönüyle feshi mümkün olan akitlerin feshi mümkün olmayan akitlerden ayrılmasının sebebi feshi mümkün olan akitlerin özünde rızânın ve muhayyerlik şartlarının bulunmasıdır. Feshi mümkün olan akitler alım-satım, kira (icare), kefalet, hibe, rehin ve sulh gibi hukukî işlemlerdir.⁶²

Hanefîlere göre feshi mümkün olan akitlerin feshe elverişli olduğu için bunlar, sadece beyan (sebeup) ile hukukî sonuç doğurmaz. Bu akitlerde ayrıca hukukî sonuca yönelik rağbetin de olması gerekir.⁶³ Dolayısıyla bu hukuk ekolüne göre, feshe elverişli akitlerin hukukî sonuç doğurması için rızânın bulunması gerekir. Zira Hanefî mezhebine göre rızâ, feshi mümkün akitlerde akdin sıhhat şartıdır.⁶⁴

Hanefî mezhebinin ihtiyâr-rızâ ayırımına ilişkin yaklaşımın fesih ihtimali bulunan akitlerde açık bir şekilde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Zira Hanefî mezhebi ihtiyârı, daha çok “*bir şeyi kastetmek*” ve “*irade etmek*” manalarında kullanır.⁶⁵ Bu anlama göre ihtiyâr, akdin inşasını sağlayan ibareyi kastetmeye ilişkin olduğu için sebebe yöneliktir.⁶⁶ Sebep ise akitlerin inşasında temel unsurdur ve dolayısıyla ihtiyâr, in’ikad şartıdır.⁶⁷

56 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkî’in an rabbi’l-âlemîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd (Kahire: Şeriketü’t-Tabâ’ati’l-Feniyye, 1388), 3/123-126.

57 İbn Mâce, “Talâk”, 16.

58 Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Vasît fi’l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Riyad: Dârü’s-Selâm, 1997), 5/385; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *el-Gâyetü’l-kusvâ fi dirâyeti’l-fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn Karadâğî (Kahire: Dârü’l-İslâh, 1402/1982), 2/788; Muhammed ez-Zührî Ğamrâvî, *es-Sirâcü’l-vehhâc ‘ala metni’l-Minhâc* (Beyrut: Dârul-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 401; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiye ‘ale’ş-şerhi’l-kebir* (İhyâu Kütübî’l-Arabiyye, ts.), 2/366; Şelebî, *el-Medhal*, 457; Karadâğî, *Mebdeü’r-rızâ fi’l-‘ukûd*, 1-2/814.

59 Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 196.

60 Ebû’l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Keşfü’l-esrâr şerhi’l-müsannif ‘ale’l-Menâr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 2/568.

61 Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 292; Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 195; Hafîf, *Ahkâmü’l-mu’âmelâti’ş-şer’iyye*, 385.

62 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 435; Hafîf, *Ahkâmü’l-mu’âmelâti’ş-şer’iyye*, 385; Karadâğî, *Mebdeü’r-rızâ fi’l-‘ukûd*, 1-2/213.

63 Hafîf, *Ahkâmü’l-mu’âmelâti’ş-şer’iyye*, 385.

64 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 435; Nesefî, *el-Bahrü’r-râik*, 5/431; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, 370-371.

65 İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 7/19; Sevvâr, *et-Ta’bir ‘ani’l-irâde*, 401; Karadâğî, *Mebdeü’r-rızâ fi’l-‘ukûd*, 1-2/207; Dalgın, “Cezai Sorumlulukta Kasıt”, 219.

66 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/122; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/382.

67 Hafîf, *Ahkâmü’l-mu’âmelâti’ş-şer’iyye*, 385.

Hanefî mezhebine göre rızâ, “*Bir şeyi tercih etmek ve onu güzel, iyi görmektir.*”⁶⁸ Bu ifadeye göre rızâ, daha çok akdin doğuracağı hukukî sonuca ilişkin bir rağbettir. Nitekim Sevvâr, Hanefî mezhebine göre rızâ, akdin doğuracağı sonuca yönelik rağbet olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Hanefî mezhebinin ihtiyâr ve rızâyâ ilişkin bu yaklaşımından hareketle feshe elverişli akitlerde akdin inşasına ilişkin sadece lafiz/ibare/beyan yeterli değildir. Beyanla birlikte akdin doğuracağı sonuca yönelik rızânın da olması gerekir. Bu sebeple ihtiyârı olduğu halde rızâsı bulunmayan mükreh, hâzil, muhtî gibi kimselerin feshe elverişli akitleri mün‘akittir, fakat hüküm bakımından fâsiddir.⁷⁰

Yukarıda da zikredildiği üzere Hanefî mezhebine göre bu akitlerin feshinin mümkün olmasının sebebi, akdin hükümü (doğuracağı sonuç) ile hükmün inşasını sağlayan sebebin/beyanın birbirinden ayrılma imkânının bulunmasıdır.⁷¹ Zira feshe elverişli akitlerde rızâ ya da muhayyerlik şartları geçerli olduğundan bunlardan biri ile akdi feshetmek mümkündür.⁷² Mesela, akdin konusunda bir kusurun olması halinde tarafların kusur muhayyerliği sebebiyle akdi feshetme yetkisi vardır.

Feshi mümkün akitlerde ikrâh, hezl ve hata gibi bazı ârizî durumlar rızânın ortadan kalkmasına sebep olabilir. Zikri geçen durumlarda meydana gelen akdin hükmü konusunda Hanefî mezhebi ile cumhur arasında ihtilaf vardır. İhtilafın temel sebebi Hanefî mezhebi ile cumhurun ihtiyâr-rızâ kavramlarına yaklaşımlarının farklı olmasıdır. Şöyle ki:

Hanefîlere göre alım-satım ve kira gibi feshi mümkün olan hukukî tasarruflarda mükrehin rızâsı olmadığından bu tasarruflar fâsid olur.⁷³ Dolayısıyla mükrehin feshi mümkün olan tasarrufları fasid olarak geçerli olmakla birlikte ikrâh hali bittikten sonra mükrehin onayına kalmış, yani mükreh dilerse işlemin geçerli olmasını sağlamak için onay verebilir veya fesih hakkını kullanarak ilgili işlemi feshedebilir.⁷⁴

Mâlikî mezhebine göre şer‘î bir gerekçeyle meydana gelen ikrahta mükrehin tasarrufları sahihtir. Örneğin borçlu olan kimsenin, borcunu ödemesi için mahkeme kararıyla malı zorla satılırsa bu akit sahihtir ve dolayısıyla bağlayıcı bir satım olur.⁷⁵ Öte yandan gayri şer‘î yani hukuka aykırı olarak oluşan ikrâhta Mâlikî mezhebinde farklı görüşler bulunmakla birlikte hâkim olan görüşe göre bu durumda hukukî işlemde bulunan mükrehin işlemi mevkuftur. İkrâh hali ortadan kalktıktan sonra mükreh isterse yaptığı işlemi feshedebilir.⁷⁶ Öte yandan Mâlikî mezhebinden hukuka aykırı olan tehdit halinde meydana gelen akdin bâtil olduğunu kabul eden fakihler vardır. Nitekim bu fukahaya göre akitlerde aslanan, tarafların rızâsının bulunmasıdır. Onların bu konudaki delili “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda yapılan bâtil yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rızâ ile yapılan ticaretle olursa başka*”⁷⁷ ayetidir. Dolayısıyla bu görüşü savunan fukaha, ilgili ayete dayanarak mükrehin rızâsı bulunmadığını gerekçe göstererek tasarrufları bâtil olarak kabul eder.⁷⁸

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre tehdide maruz kalan bir kimsenin tasarrufları sahih değildir.⁷⁹ Büceyrimî (öl. 1221/1806), mükrehin ihtiyârının var olduğuna yönelik bir delil bulunmadıkça tasarruflarının sahih olmadığını zikreder.⁸⁰ Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre tehdit, rızâ/ihtiyârı ortadan kaldırdığından mükrehin yapacağı tasarruflar bâtildir. Zira mezkûr iki mezhebe göre de rızâ/ihtiyâr, akdin in‘ikad şartıdır ve dolayısıyla onun (rızâ/ihtiyâr) yokluğunda oluşan akit bâtildir. Öte yandan bu iki hukuk ekolü, ikrâh sonucunda oluşan tasarrufun sahih olmadığına ilişkin “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle*

68 Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 2/195.

69 Sevvâr, *et-Ta'bir 'ani'l-irâde*, 443.

70 Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 433-436; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/382.

71 Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/217; Hafif, *Ahikâmü'l-mu'amelâti's-şer'iyye*, 401.

72 Neseî, *el-Bahrü'r-râik*, 6/3; Ebû Zehra, *el-Milkiyye*, 195.

73 Merğînânî, *el-Hidâye*, 3-4/269; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/390.

74 Şeybânî, *el-Asl*, 7/346-348; Kâsânî, *Bedâ'i'*, 7/186; Merğînânî, *el-Hidâye*, 3-4/269.

75 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halil* (el Matbaatü'l-Hayriyye, 1792), 3/390-391; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Meyyâre el-Fâsî Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm fi şerhi Tuhfeti'l-hükkâm (ahkâm)*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed Sâlim (Kahire: Darü'l-Hadis, 1432/2011), 2/48.

76 Meyyâre, *el-İtkân ve'l-ihkâm*, 2/48.

77 en-Nisâ 4/29.

78 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medine el-Mâlikî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 361; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celil*, 6/37.

79 Ebû'l-Menâkib Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 286; Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Buhûtî, *er-Ravzü'l-mürbi'* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 305; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşkı İbn Müflih, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 4/7.

80 Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *el-Buceyrimi 'alâ şerhi'l-Hatib el-müsemma Tuhfeti'l-Habib 'alâ şerhi'l-Hatib* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1428/2007), 2/14.

*değildir.*⁸¹ ayetini ve “*Satış ancak karşılıklı rızâ ile olur.*”⁸² hadisini delil gösterirler. Bununla birlikte Mâlikî mezhebinde olduğu gibi Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre de meşru bir gerekçeye dayanan (hukuka uygun) mükrehin tasarrufusahihdir.⁸³

Hanefî fukahası, muhtîin sözlü tasarruflarının doğuracağı hükmü nikâh ve talâkta olduğu gibi ihtiyâr-rızâ ayrımı bağlamında değerlendirmiştir. Daha önce de geçtiği gibi Hanefî mezhebine göre ihtiyâr, akdin in’ikad şartıdır ve bu anlamda muhtîin ihtiyârı bulunduğundan sözlü tasarrufları mün’akittir, fakat muhtîin akdin hükmüne ilişkin rızâsı bulunmadığından feshe elverişli akitler sahih değil, fâsid olur.⁸⁴ Örneğin muhtî, “*elhamdülillah*” ifadesi yerine, dilinin sürçmesi ile “*Bunu sana bu kadara sattım.*”⁸⁵ifadesini kullanmasına karşılık muhatabın da kabul ettim şeklinde cevap vermesi halinde akit, fâsid olarak mün’akit olur.⁸⁶

Cumhura göre muhtîin icare ve alım-satımı gibi malî değer taşıyan hukukî tasarrufları bâtıldır.⁸⁷ Cumhura göre akitlerin inşası için beyanda bulunan tarafların ihtiyâr/rızâ ve kasit sahibi olması gerekir. Bu doğrultuda hata, kastı ortadan kaldıran bir arızâdır. Dolayısıyla muhtî, malî tasarrufta bulunurken, kasit sahibi olmadığından akdin doğuracağı sonuca rızâsı da olmaz. Sonuç olarak cumhura göre rızâsı bulunmayanın ihtiyârı da olmadığına göre muhtîin ortaya koyacağı malî tasarruflar sahih değildir.⁸⁸

İhtiyâr-rızâ ayrımı sebebiyle Hanefî mezhebi ile cumhur arasındaki ihtilafli konulardan biri de hâzilin feshi mümkün olan tasarruflarının hükmüdür. Aslında hukukî tasarruflarda hezl üç şekilde meydana gelir. Şöyle ki ya işlem anında taraflardan biri veya her ikisi bunu şaka amacıyla yaptığını belirtir ya işlemden önce taraflar şaka olarak işlem yapacakları üzerinde ittifak ederek ve bunu sözlü olarak ifade ederler ya da hukukî işlem için beyanda bulunan tarafların şaka olarak irade beyanında bulunduğunu gösteren bir karine bulunur.⁸⁹ Hezl olarak gerçekleşen bu üç duruma bakıldığında aslında tarafların hukukî sonuca ilişkin kasıt ve rızâları olduğu söylenemez. Zira zikri geçen üç durumda da hukukî işleme ilişkin beyan, şaka/latife gayesiyle telaffuz edildiği için hukukî işlemin hükmüne yönelik tarafların gerçek kastı ve rızâları söz konusu değildir. Dolayısıyla hezl halinde meydana gelen hukukî işlemlerde, hâzilin işleme ilişkin ihtiyârı (yani akdin sebebine ilişkin kastı) bulunmakla birlikte rızâsı (diğer bir ifadeyle akdin doğuracağı sonuca rağbeti) yoktur. Bundan ötürü Rehâvî, hâzilin beyanını “*beyanı kasdedip hukukî sonucu kastetmemesi*” şeklinde yorumlamıştır.⁹⁰ Bu görüşü desteklemek mahiyetinde Mehmesânî’nin hâzil için yaptığı şu tanım önemlidir: “*Sözün doğurduğu neticeleri ve hakikatini kastetmeksizin şaka olsun diye sözü söyleyen kişidir.*”⁹¹ Bu tanıma göre, hukukî tasarruflarda hâzilin, sözün anlamı ve onun doğuracağı hukukî sonuca kastı olmadığı halde, hukukî işlemin inşasını sağlayan beyana yönelik kastı vardır.

Hâzilin beyanı sonucunda oluşan tasarrufların hükmü konusunda Mâlikî mezhebinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bununla birlikte mezhebin genel kanaatine göre hezl olarak gerçekleşen işlemlerin hükmü sahih değildir.⁹² Hâzilin işlemlerinin hükmü konusunda Mâlikî mezhebinde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı Şâfiî fakihlerine göre hezl olarak gerçekleşen hukukî işlemler bâtıldır. Bu görüşteki fakihlerin konu hakkındaki delilleri, yukarıda geçen hadistir. Nitekim ilgili hadiste hezl şeklinde gerçekleşen ve hukukî sonuç doğuran ismi zikredilen belli tasarruflar vardır. Dolayısıyla bu fukahaya göre hâzilin diğer hukukî tasarrufları da hüküm doğursaydı onlar da hadiste yer alırdı.⁹³ Şâfiî mezhebinde sahih ve geçerli olan görüşe göre nikâh ve talâkta olduğu gibi alım-satım başta olmak üzere hâzilin diğer sözlü tasarrufları da geçerlidir.⁹⁴

81 en-Nisâ 4/29.

82 Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Nisâbüri Müslim, *el-Câmiu's-Sahih* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), “Ticaret”, 18.

83 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Nazarıyyetü'l-'akd*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Kahire, 1368/1949), 153; Celâlüddin Abdürrahman b. Ebû Bekr Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi kavâ'id ve furû'ı fikhî's-Şâfi'yye* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 206.

84 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 435; Teftâzânî, *Şerhu'l-Telvîh*, 2/413; İbn Melek, *Şerhu Menâr*, 369.

85 (إذا أراد أحدٌ أن يقول: الحمد لله فجرى على لسانيه: بعثت بئك كذا) Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/569.

86 Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/569.

87 Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*, 2/788; Desûkî, *Hâşiyeye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, 2/366; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/814.

88 Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 29/156-157.

89 Zerkâ, *el-Medhal*, 1-2/445-446.

90 Yahyâ Rehâvî, *Hâşiyetü'r-Rehâvî (Şerhu'l-Menâr ile birlikte)* (Dersaadet: Matbaa-yı Osmanıyye, 1315), 444.

91 Subhî b. Muhammed Receb Mahmesânî, *en-Nazarıyyetü'l-'âmme li'l-mücebât ve'l-'ukûd fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1983), 1-2/1-2/286.

92 Desûkî, *Hâşiyeye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, 3/3-4; Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 42/277; Şelebî, *el-Medhal*, 460.

93 Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/387.

94 Gazzâlî, *el-Vasît*, 5/386; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/469; Karadâğî, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*, 1-2/228.

Hâzilin tasarrufu hakkında Hanbelî mezhebinde de farklı görüşler söz konusudur. Bu hukuk ekolünden bir kısım fukahâya göre hukukî sonuca yönelik hâzilin gerçek anlamda kastı bulunmadığından hukukî işlemlerin hükmü bâtildir. Zira hukukî işlemlerin hüküm doğurması tarafların rızâsına dayanır. Bundan mütevellit hâzilin tasarrufa ilişkin beyanı bulunsa da gerçek manada işlemin hükmüne kastı ve rızâsı yoktur ve dolayısıyla hezl halinde meydana gelen hukukî işlem sahih değildir.⁹⁵ Öbür taraftan hâzilin tasarruflarının hüküm doğurduğunu kabul eden fakihler de vardır. Onlara göre aslanan, hukukî işleme ilişkin hâzilin beyanıdır. Şöyle ki hâzilin beyanda bulunmasıyla aslında sebep meydana gelir. Hükümlerin meydana gelmesi sebebe bağlı olduğuna göre hâzilin tasarrufları da bu yönüyle geçerlidir. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) başta olmak üzere bu görüşte olan fukahaya göre hükümler, sebeplere dayanmaktadır.⁹⁶ Hâzilin beyanı sonucunda sebep gerçekleşir ve böylece beyan, hukukî sonuç doğurur. Zira hükümlerin sebebe bağlı olması tarafların değil Şâri'in yetkisindedir.

Meseleye rızâ-ihtiyâr ayrımı açısından bakıldığında, hâzilin hukukî işlemlerinin hükmü konusunda Hanefî mezhebinde genel anlamda görüş birliği bulunduğu ve buna bağlı olarak hâzilin hukukî işlemlerinin hükmünün netlik kazandığını söylemek mümkündür. Buna karşılık “cumhur” olarak ifade ettiğimiz Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ihtiyâr-rızâ ayrımı bulunmadığından hâzilin hükmüne yönelik bu hukuk ekollerinin görüşlerini ortaya koymanın güç olduğu söylenebilir. Bununla birlikte şunları söylemek mümkündür: Cumhurda genel olarak rızâyı esas alan fukahaya göre, hâzilin tasarrufları geçerli değildir; akdin inşasına yönelik sebebi dikkate alan fakihlere göre ise hâzilin tasarrufları geçerlidir. Aslında hezl, aynı zamanda irade ile irade beyanı uyumsuzluğuna sebep olan bir ârizadır. Bu perspektiften bakıldığında Şâfiî mezhebinin sahih görüşünde olduğu gibi irade beyanını esas alanlar yani sebep/zahir endeksli hareket edenler, hukukî tasarruflarının geçerliliği için hâzilin beyanının yeterli olduğunu kabul ederler.⁹⁷ Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin ekseriyetinde olduğu gibi hâzilin iç iradesi yani hukukî işlemin hükmüne ilişkin râğbeti esas alanlara göre, hâzilin rızâsı olmadığından hukukî tasarrufları bâtildir.

İslâm hukukunda hukukî işlemlerin hüküm doğurması için akdi yapanların mutlak anlamda ihtiyâr sahibi olması gerekir. Bu sebeple ihtiyârı bulunmayan akıl hastası⁹⁸ ve gayri mümeyyiz çocuk ya da ihtiyârı geçici olarak faal olmayan uyuyan veya bayılanın beyanları geçersizdir. Bununla birlikte ikrâh ve hata gibi ârizî sebeplerden dolayı rızâsı ortadan kalkan ve ihtiyârı zedelenen bir kimsenin özellikle feshi mümkün olmayan sözlü tasarruflara ilişkin beyanının hüküm doğurmaması kanaatimizce İslâm hukukunun gayesine daha uygundur. Zira bu durumlarda akdin inşasına yönelik irade beyanı bulunsa da akdin hükmüne ilişkin rızâ bulunmamaktadır. Oysaki “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir.*” ayeti ve “*Şüphesiz Allah ümmetinden unutmaz, hata ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı.*” hadisi birlikte esas alındığında ancak rızâya dayalı bir akdin hüküm doğuracağı anlaşılmaktadır. Bu düşünceden hareketle feshe elverişli olmayan hukukî işlemlere ilişkin maruz kaldığı tehlikeden kurtulmak amacıyla mükrehin ve doğuracağı hükme rızâsı olmadığı halde sehven ifade bulunan muhtîin beyanlarının hüküm doğurmaması yukarıda geçen naslara daha uygun düşmektedir. Öte yandan feshi mümkün olan hukukî tasarruflar için rızâdan yoksun bir beyanın hükmünü batıl yerine fasid kabul etmenin hukukun güvenliği ve istikrarı için daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira feshi mümkün olan tasarruflarda feshetme yetkisi sebebiyle rızâsı olmayan tarafın onayı sonucunda hukukî işlem sahih olabileceği gibi reddetmesi ile de bâtil olabilir.

Sonuç

İhtiyâr ve rızâ, iradeden müteşekkil kişinin iç dünyasında subjektif olarak bulunan kavramlardır. Hukukî işlemlerin özünü teşkil eden bu iki kavramın anlamı ve hukukî işlemlerdeki işlevi konusunda İslâm hukuk ekollerinin yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Nitekim Hanefî ekolü ihtiyârı, akdin inşası olan sebebe, rızâyı da akdin doğuracağı sonuca (hükme) ilişkin olduğunu vurgularken; cumhur olarak belirttiğimiz Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ihtiyâr ve rızâyı anlam ve işlev olarak bir gördüğünden bu hukuk ekollerine göre ihtiyâr ve rızâ hem akdin sebebi hem de sonucudur. Bu anlamda İslâm hukuk ekollerinin ihtiyâr ve rızâ yaklaşımlarına bakıldığında aslında Hanefî mezhebinin yaklaşımının daha teknik olduğu görülür.

Hanefî mezhebinin ihtiyâr ve rızâyı birbirinden farklı iki unsur olarak görmesi sonucunda onları hukukî işlemlerinin hükmünde daha şekilci davrandığı görülmektedir. Zira hukukî işlemlerin geçerliliğinde Hanefî mezhebi, rızâdan

95 Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 42/77; Şelebî, *el-Medhal*, 460.

96 Mehmet Selim Aslan, *İslam Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt Unsuru* (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 232.

97 Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû' şerhu'l-mühezzeb li'ş-Şirâzî*, thk. Muhammed Necîb el-Muhtî'î (Cidde: Mek-tebetü'l-İrşâd, ts.), 9/204.

98 Detaylı bilgi için bk. Kılık, *İslam Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı*.

çok ihtiyârı esas almıştır. Nitekim Hanefî mezhebinin bu yaklaşımının bir sonucu olarak, mükrehin önündeki seçeneklerden birini tercih etmesi sebebiyle görünürde (şeklen) ihtiyârının bulunduğu hükmedilmiş ve rızâsı olmadığı halde onun beyanı geçerli sayılmıştır. Buna karşılık cumhura göre ihtiyâr ve rızâ bir bütün olduğundan birinin yokluğu diğerinin yokluğu demektir. Bu yaklaşım sebebiyle cumhurun hukukî işlemlerde genellikle rızâ eğilimli hareket ettiği söylenebilir. Nitekim ikrâhın rızâyı ortadan kaldırdığı bir gerçektir. Bu anlamda cumhura göre, mükrehin akdın doğuracağı sonuca ilişkin rızâsı olmadığından beyanı hükümsüzdür.

Mezheplerin ihtiyâr-rızâ ayırımına ilişkin yaklaşımlarının farklı olmasından fâsid teorisi ortaya çıkmıştır. Nitekim cumhurun hukukî işlemlerin inşasına ilişkin sebep ile hukukî işlemlerin doğuracağı sonuca yönelik rağbeti birlikte esas alması ve hukukî işlemlerin geçerliliğinde bu iki unsuru şart koşması sonucunda cumhurun literatüründe bâtil ve fâsit aynı şeyleri ifade etmektedir. Hanefî mezhebi hukukî işlemlerde rızâyı sonuca, ihtiyârı da sebebe ilişkin olmak üzere iki farklı kavram olarak görmektedir ve dolayısıyla bu yaklaşımın bir sonucu olarak ihtiyârın yokluğu durumunda ilgili hukukî işlem bâtil, rızânın yokluğunda ise fâsit olur.

Hanefî mezhebi ihtiyâr-rızâ ayırımına binaen geliştirdiği fâsid teorisi sebebiyle hukukî işlemlerin hükmünde daha teknik ve sistemli hareket etmiştir. Bilhassa hezl gibi ihtiyâr ve rızânın çatıştığı durumlarda hukukî işlemlerde Hanefî mezhebinin yaklaşımı cumhura göre daha açık ve nettir. Nitekim cumhur olarak ifade ettiğimiz Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri hâzilin hukukî işlemlerinin hükmüne yönelik birbirinden ayrı hüküm belirlemişlerdir. Zira sözü edilen hukuk ekollerinden hukukî işlemin inşasına ilişkin hâzilin beyanını esas alanlar olduğu gibi hukukî işlemin doğuracağı neticeye yönelik rağbeti esas alanlar da olmuştur hatta aynı ekol içinde farklı hüküm benimseyenler de olmuştur. Buna karşılık Hanefî ekolü, ihtiyâr ve rızâyı birbirinden ayırması sonucunda hâzilin hukukî tasarruflarının fâsid olduğunu kabul ederek hem mezhep içinde bir tutarlılık göstermiş hem de hukukî meselelerin hükmünde hukuka farklı bir çözüm yolu kazandırmıştır.

Kanaatimizce feshi mümkün olmayan hukukî işlemlerin hükmü belirlenirken cumhurun da benimsediği gibi rızâ ve ihtiyâr birlikte esas alınmalıdır. Zira hata ve ikrâh gibi ârızî durumlarda kişinin rızâsı olmadığı halde salt bir beyanın bulunmasından ötürü feshi mümkün olmayan işlemleri sahih kabul etmek, taraflar için hem ağır bir hüküm olur hem de rızâları esas alınmadığından adalet prensibi zedelenir. Bununla birlikte fesih ihtimali bulunan hukukî işlemlerde Hanefî mezhebinin de kabul ettiği gibi rızâyı sıhhat şartı olarak esas almak hem hukukun işleyişi ve geçerliliği hem de âkıdeynin iradesinin esas alınması yönünden daha isabetli olacaktır. Bu anlamda feshe elverişli olan işlemlerde taraflardan birinin rızâsı olmadığı halde yaptığı işlem fâsid olur ve bu durumda rızâsı olmayan tarafın olur/onayı ile ilgili hukukî işlem sahih olabileceği gibi reddetmesi ile de bâtil olabilir.

Sonuç olarak ihtiyâr-rızâ ayırımına ilişkin feshi mümkün olmayan hukukî işlemlerde cumhurun, feshi mümkün olanlarda ise Hanefî mezhebinin yaklaşımı esas alırsa hem hukukî güven ve istikrar sağlanmasına hem de nizânın asgariye indirilmesine vesile olacaktır. Böylece bu perspektif sebebiyle toplumda hukukun işleyişi ve aynı şekilde âkıdeynin iradesi bu sayede zedelenmemiş olur.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- Acar, H. İbrahim. "Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler I- Hata". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 79-109.
- Akgündüz, Ahmet. "İslâm ve Osmanlı Hukukunda Rızayı Bozan Sebeplerden İkra". *Türk Dünyası Araştırmaları* 49 (1987), 17-42.
- Apaydın, Hacı Yunus. "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arı, Abdüsselam. *İslam Hukukunda Rıza ile İrade Beyanı Arasında Uyumsuzluk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Arı, Abdüsselam. "Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Âsım Efendi. *el-Okyanûsü'l-basîf fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhîr*. 4 Cilt. İstanbul, 1304.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Yahya b. Mihran. *el-Fürûku'l-lüğaviyye li'l-Askerî*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, 2010.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslam Borçlar ve Aile Hukukunda Kasıt Unsuru*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*. thk. Ali Muhyiddîn Karadâğî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-İslâh, 1402/1982.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn. *er-Ravzû'l-mürbi'*. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadîse, 1986.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *el-Buceyremi 'alâ şerhi'l-Hatib el-müsemmâ Tühfetü'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatib*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1428/2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1405/1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Câsim en-Neşemî Uceyl. Kuveyt, 2. Basım, 1414.
- Çetintürk, Tacettin. *İslâm Hukukunda İhtiyâr Nazariyesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Dalgın, Nihat. "Cezai Sorumlulukta Kasıt". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 207-247.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, İslam. "Hata Sebebiyle İrade ve Beyan Arasında Meydana Gelen Uyuşmazlığa Fukahanın Yaklaşımı". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 259-292.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşîye 'ale ş-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. İhyâu Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Düreynî, Neş'et İbrahim. *et-Terâdî fi 'ukûdi'l-mübâdelâti'l-mâliyye*. Cidde: Dârü's-şürûk, 1982.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as ve Adil es-Seyyid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akdi fi ş-şer'i'ati'l-İslamiyye*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabi, 1996.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Hanefî. *Teysîrü'l-Tahrîr*. thk. Mustafa el-Babî el-Halebî. Mısır, 1350.
- Ğamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü'l-vehhâc 'ala metni'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasût fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. 7 Cilt. Riyad: Dârü's-Selâm, 1997.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Güleç, Hasan. "İslam Hukukuna Göre İkra (Cebir)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 129-142.
- Hafîf, Ali. *Ahkâmü'l-mu'amelâti's-şer'iyye*. çev. Rahmi Yaran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari Halil*. 4 Cilt. el Matbaatü'l-Hayriyye, 1792.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halil*. thk. Zeke-riya Umeyrat. 8 Cilt. Kahire: Dâru Alemi'l-Kütübî, 1423/2003.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân)*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medine el-Mâlikî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1992.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavviz. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi Kütüb, 1423/2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. 11 Cilt. Mısır: Matbaatü'n-Nahda, 1928.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkı'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Saïd. 4 Cilt. Kahire: Şeriketü't-Tabâ'ati'l-Feniyye, 1388.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Melek. *Şerhu Menâr fi usûli İbn Melek*. İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Rüşd, Ebu'l-velid b. Muhammed b. Ahmed, b. Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Nazariyyetü'l-'akd*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kahire, 1368/1949.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrâd. Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, ts.
- Karadâgî, Ali Muhyiddîn. *Mebdeü'r-rızâ fi'l-'ukûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 2008.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*. thk. Müsâid b.Kasım el-Fâlih. Riyad: Mektebetü'l-Harameyn, 1988.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2007.
- Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kıyık, Mustafa Harun. *İslam Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Komisyon. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983.
- Köse, Saffet. "Köse, Saffet İslam Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflarla Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları". *Diyanet İlmi Dergi* 32/2 (1996), 35-54.
- Mahmesânî, Subhî b. Muhammed Receb. *en-Nazariyyetü'l-'âmmeli'l-mucebât ve'l-'ukûd fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1983.
- Merğînânî, Burhanüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelil er-Reşidânî. *el-Hidâye şerhü'l-Bidâyeti'l-Mübedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1990.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakika. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Meyyâre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Meyyâre el-Fâsî. *el-İtkân ve'l-ihkâm fi şerhi Tuhfeti'l-hükkâm (ahkâm)*. thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed Sâlim. 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 1432/2011.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Nisâbüri. *el-Câmiu's-Sahih*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-müsannif 'ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref. *Kitâbü'l-mecmû' şerhu'l-muhezzeb li's-Şirâzi*. thk. Muhammed Necîb el-Muhtî'i. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2. Basım, 1437/2016.
- Rehâvî, Yahyâ. *Hâşiyetü'r-Rehâvî (Şerhu'l-Menâr ile birlikte)*. Dersaadet: Matbaa-yı Osmaniyye, 1315.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menüfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 8 Cilt. Mısır, 1386.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Hâfiz b. Ahmed el-Hâkemî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mevsû't*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, ts.

- Sevvâr, Vahîdüddîn. *et-Ta'bir 'ani'l-irade fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Cezair: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 2. Basım, 1979.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdürrahman b. Ebû Bekr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi kavâ'id ve furû'ı fikhi's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâfî. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullah Dirâz. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, 10. Basım, 1405/1985.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 13 Cilt. Katar: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhiri. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. thk. Muhammed Bekr İsmail. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Tahir, Sayit. *İslam Hukukunda İrade Beyanı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Telvîh 'ale'l-Tavzîh li metni'l-Tenkîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1987.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferac. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukû-meti'l-Kuveyt, 1971.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkîb Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1402/1982.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 2004.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-. *el-Bahrü'l-muhîd fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*. thk. Halil İbrâhim Abdül-mün'im. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.

Extended Abstract

Legal transactions gain legal validity under certain conditions. In this sense, what matters in legal transactions is the will. In other words, a transaction that produces legal consequences is based on the will of the parties that put it forward. Will is divided into two parts: internal will and external will. It is not possible to know the inner will, which has the elements of choice and consent, unless it is expressed outwardly. In order for the internal will to have meaning in law, it must be revealed, and in the legal literature, this is called declaration of will. Internal will is the essence of legal transactions. Therefore, choice and consent, which consist of will, are the cornerstones for legal actions to produce results.

Due to the close semantic relationship between ihtiyar and consent as concepts and the subtle nuances in the function of these two concepts in terms of the validity of legal acts, the approaches of the sects regarding Option and consent have been different. Namely, the Hanafi sect accepts choice and consent as two separate concepts in terms of meaning and function. More clearly, the aforementioned school of thought evaluates choice as the reason that enables legal transactions to occur, and consent as the desire for the outcome of legal transactions. Thus, according to the Hanafi sect, option is a more general concept than consent in terms of meaning and function. In fact, according to the aforementioned school of law, while the existence of consent depends on choice, the existence of choice does not depend on consent. In this case, according to the Hanafi sect, it is sufficient to have a reason (option) for a legal action to occur. Because even if there is no demand (consent) regarding the decision (result) of the legal action, the existence of the option is sufficient. On the other hand, other schools of law, the Maliki, Shafi'i and Hanbali sects, accept the two concepts mentioned as ambiguous. Therefore, according to these schools of law, choice and consent are a reason for the construction of a legal transaction and at the same time a demand for the result of this transaction.

In Islamic law, for legal acts to be valid, there must be both the will and the consent of the parties. However, there are some defects in capacity that cause damage to the inner will, and the presence of these defects may also cause a conflict between will and consent. In this regard, a conflict between will and consent may occur due to some incidental situations such as disgust and hezl. In this case, although the mukreh and hazil do not consent to the conclusion of the contract (the result it will produce), will the provision be valid if there is a choice for the conclusion of the contract? Based on the incompatibility between choice and consent, we investigated the approaches of the sects regarding the legal validity of an abstract option for the construction of savings, even though there is no consent regarding the outcome of the legal disposition. We have discussed, in line with the views of Islamic legal schools, whether it is possible to have legal validity, especially in situations such as aversion, anxiety and mistake, which cause the will to be dubious, and the damaged will and consent accordingly.

On the other hand, we focused on the relationship between the sanction of corruption, which is among the provisions of legal acts, and the approaches of the sects regarding the distinction between choice and consent. As a matter of fact, due to the different approaches of Islamic law schools towards the concepts of choice and consent, the approaches of these schools of law to the sanction of corruption have also been different. While the Hanafi sect regards voluntariness as a condition for conclusion of the contract in corrupt contracts, it also sees consent as a condition for soundness. On the other hand, other schools of law accept will and consent as conditions for the conclusion of a contract.

Because the distinction between choice and consent is most evident and effective in the theory of corruption. While the Hanafi sect sees the two concepts mentioned differently and uses the theory of corruption more systematically and actively, other schools of law have not come to the fore as much as the Hanafi sect on this issue. Moreover, as a result of the distinction between choice and consent, fasid is divided into two parts: dispositions that are suitable for termination and those that are not. Accordingly, we discussed the opinions and justifications of the sects whether the decision should be made on the statements of mükreh, muhti and hazil in verbal acts.

NIRXANDINA VEGÊRANA
JIYANNAMEYEKÊ: JIYANEK Û DU
ROMANÊN OTOBİYOGRAFİK ÊN
EREBÊ ŞEMOYÎ

Güneş Kan

Zanîngeha Mardin Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê,
Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî,
rojxun@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7097-6047>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 28 Ocak 2024 Accepted / Kabul Tarihi: 28 Nisan 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1426978

Nirxandina vegêrana Jiyannameyekê: Jiyanek û Du Romanên Otobiyoğrafîk Ên Erebe Şemoyî

Kurte

Di maweya jiyana Erebe Şemoyî (1897-1978) da li cîhanê rûdan û geşedanên gelek mezin qewimîne, guherîn û veguherînên bingehîn çêbûne. Digel şahidiyê wî bi xwe jî di gelek rûdanên dema xwe da bi awayekî aktîf rol dîtiye. Serboriya şexsî ya nivîskarî, rewşa dîrokî, çandî, etnik, aborî û sosyo-polîtîk a herêmên lê jiyaye, serboriya jiyana nivîskarî hewceyî veguhaztîne dike bo nîfşên bê. Erebe Şemo di 1935an da romana xwe ya otobiyoğrafîk, Şivanê *Kurmanca* dinivîsîne. Di berhemê da bîranînên xwe yê zarokatî û xortaniyê vegêrane, bi awayekî kurt behs ji serpêhatiya malbatê ya berî xwedêdana xwe jî kiriyê. Nivîskar di 1958an da bi navê *Berbangê* romaneke din a otobiyoğrafîk diweşîne. Lêbelê ev roman yekser ne berhemeke nû ye. Lewma dema vegêrayî ya romanê, bi dema vegêrayî ya Şivanê *Kurmanca* ra yek e, lê nivîskarî li hin cihan destwerdan li vegêranê kirine. Di vê gotarê da tê vekolan ka Erebe Şemoyî çima xwestiye serboriya xwe vegêre, jê giringtir çima pêwîst dîtiye jiyana hatiye vegêran -bêyî ku sînorên dema vegêrayî berfireh bike-careke din vegêre. Herweha hatiye nirxandin ka nivîskarî çiqasî jiyana xwe vegêraye, çiqasî venegêraye û çima venegêraye.

Bêjeyên Sereke: Erebe Şemo, romana otobiyoğrafîk, destwerdan, Şivanê *Kurmanca*, *Berbang*.

Bir Yaşam Öyküsünün Anlatımı: Bir Yaşam ve İki Otobiyoğrafîk Roman

Öz

Erebe Şemo'nun (1897-1978) yaşadığı dönemde dünyada çok büyük olay ve gelişmeler meydana gelmiş, temel değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Şemo, tanık olmanın yanı sıra döneminin birçok olayında aktif bir biçimde rol oynamıştır. Yazarın kişisel yaşam yolculuğu, yaşadığı bölgelerin tarihsel, ekonomik, kültürel, etnik, sosyo-politik durumu yazarın yaşam öyküsünün gelecek kuşaklara aktarımını gerekli kılmıştır. Erebe Şemo, 1935'te otobiyoğrafîk romanı Şivanê *Kurmanca*'yı yazar. Yazar eserde çocukluk ve gençlik anılarını anlatmış, ailesinin kendi doğumundan önceki yaşam serüvenine de kısaca değinmiştir. Yazar, 1958'de *Berbang* adında otobiyoğrafîk bir roman daha yayınladı. Ancak bu roman, tam anlamıyla yeni bir eser değildir. Zira romanda anlatılan zaman, Şivanê *Kurmanca*'da anlatılan zamanla aynıdır, bununla birlikte yazar bazı yerlerde anlatıma müdahale etmiştir. Bu makalede Erebe Şemo'nun yaşam öyküsünü anlatmayı neden istediği, daha da önemlisi anlatılan yaşam öyküsünü -anlatılan zamanın sınırlarını genişletmeden- bir kez daha anlatmayı neden gerekli gördüğü incelenmiştir. Ayrıca yazarın yaşamının ne kadarını anlattığı, ne kadarını anlatmadığı ve neden anlatmadığı irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Erebe Şemo, otobiyoğrafî, müdahale, Şivanê *Kurmanca*, *Berbang*.

The Narration of a Life Story: A Life and Two Autobiographical Novels

Abstract

In the period when Erebe Şemo (1897-1978) lived, great events and developments took place in the world, and fundamental changes were experienced. In addition to being a witness, Şemo played an active role in many events of his time. The author's personal life journey, the historical, economic, cultural, ethnic, socio-political conditions of the regions where he lived necessitated the transfer of the author's memoir to future generations. Erebe Şemo wrote his autobiographical work Şivanê *Kurmanca* in 1935. In the work, he narrated about his childhood and youth memories and briefly mentioned the life of his family before his birth. The author publishes another autobiographical work called *Berbang* in 1958. However, this work is not entirely new. Because the narrated time in the work is the same as the narrated time at the Şivanê *Kurmanca*, however, the author got involved in the narration in some places. In this article, it has been examined why Erebe Şemo wanted to tell his autobiography, and more importantly, why he thought it necessary to tell his autobiography once again -without expanding the time limits. In addition, it was stated how much of his life he told, how much he did not tell and why he did not tell.

Keywords: Erebe Şemo, autobiography, intervention, Şivanê *Kurmanca*, *Berbang*.

DESTPÊK

Otobiyoğrafî li gor pênaseya Lejeune, “pexşana retrospektîf e ku ji aliyê kesekî/e rasteqîne ve derbarê hebûna wî/ê da hatiye nivîsîn”¹ ku tê da bala xwe dide ser jiyane û kesayetiya xwe. Wekî Weintraub destnîşan kiriye di otobiyoğrafîyê da serborî bihûrgilî bi hev ve tèn girêdan û serwestbûnekê ava dikin. Di otobiyoğrafîyê da otobiyoğraf dikare peywîrên wek xweravekirin, xwekeşîfîkirin, xweronîkirin, xweavakirin, xwepêşkêşîkirin, xwemafdarkirinê bîne cih². Ew dikare van peywîran û ji wan zêdetir yên wek xweparêzî, xwetehîlîkirin, xwenepenîkirinê û hwd. bîne cih yan ji wan bi tenê çendan bîne cih. Ya rastî, nêrîna navxweyî, xwetehîlîkirinê psîkolojîk, xwekeşîfîkirina hundirîn, vegêrana rastiyan di derbarê xwe da di otobiyoğrafîya kêma nivîskaran da tê tîdin.

Teorîsyenê fransîz Philippe Lejeune di xebata xwe ya bi navê “*The Autobiographical Pact*” (*Peymana Otobiyoğrafîk*) da çar hêmanên pêwîst bo otobiyoğrafîyê destnîşan kirine: **1) Şêweya zimên:** (a) vegêran, (b) pexşan; **2) Mijar:** jiyana şexsî, çîrok/dîroka şexsî; **3) Rewşa Nivîskarî:** nivîskar (kesê rasteqîne) û vegêr wekhev e; **4) Pozîsyona vegêrî:** (a) vegêr û serleheng wekhev e, (b) vegêran retrospektîf e³. Li gor wî berhemên xwedî van taybetmendîyan otobiyoğrafîk in; yên li derveyî vê pênasîyê dikarin di kategoriyên wek biyoğrafî, bîranîn, romana şexsî, helbesta otobiyoğrafîk, nivîsên ceribandî, portre, rojname-rojnivîs da bîna hesabandin⁴. Herçiqas Lejeune sînoren mitleq di navbera otobiyoğrafî û cureyên behskirî da xêz kiribe jî, di berhemên otobiyoğrafîk da pir caran ev cure di nav hev da ne. Mesela veqetandîneke mitleq a bîranîn û otobiyoğrafîyê heta çî radeyê mimkûn e? Ji aliyê din ve Lejeune wek şerteke berhemên otobiyoğrafîk bi taybetî yekbûna nasnavê nivîskar, vegêr û serlehengî/ê dupat dike. Lêbelê ligel berbelaviya berhemên otobiyoğrafîk ên bi vegêrê kesê yekem, yên bi vegêrê kesê sêyem jî hene. Di yên bi vegêrê kesê yekem da nasnava nivîskêr, vegêr û serlehengî/ê hevyek e; di yên bi vegêrê kesê sêyem da nasnava her sêyan dibe ku ji hev cuda be yan ya nivîskar û vegêr yek be, ya serlehengî cuda be. Di otobiyoğrafîyên bi vegêrê kesê sêyem da nivîskar, bi giştî tecrubeya xwe ya jiyane, hest û ramanên xwe, cihanbîniya xwe li lehengekî romanê –piranî li serlehengî/ê- bar dike⁵. Dikare bê gotin di çarçoveya hevyekbûna nasnava nivîskar û serlehengî da *peyman otobiyoğrafîyê* bêtir ji bo tégihîştina tradîsyonel a otobiyoğrafîyê muteber e. Tevî vê bi giştî di otobiyoğrafîyê da nivîskar bixwe vegêr e û di heman demê da wek leheng di nava vegêranê da ye.

Aliyên cuda yên otobiyoğrafîyê hene wek aliyê edebî, psîkolojî, dîrokî û hwd. Di ber vegêrana jiyanameya xwe da nivîskar wek şahidekî/e dîrokê wêneyê serdema xwe jî digire. Mirov dikare ruhê serdema nivîskarî/ê ji otobiyoğrafîya wî/ê bi dest bixe. Di vê çarçoveyê da li gor Weintraub otobiyoğrafî cureyê dîrokî ye û bikerê/a otobiyoğrafîk bi tenê bi dîmenê dîrokî giring e. Her du qad jî merheleyên giring ên rabirdûyê şîrove dikin, rûdanên herî giring ên rabirdûyê dinirxînin, aliyên nenas/nediyar li gor giringiya wan watedar dikin⁶.

Otobiyoğrafî li ser bingeha kiriyara bîranînê pêk tê. Herçiqas di nivîsîna otobiyoğrafîyê da rojnivîs, name, agahiyên ji ferdên malbatê yan ji kesên nas wergirtî bibin malzeme jî malzemeya sereke bîranînê nivîskarî/ê ne. Nivîskar ji pêgeha “îro”ya xwe li rabirdûya xwe dinêre, bîra xwe vedikole û li ser tiştên di bîra xwe da jiyana xwe ya borî dinirxîne. Nivîskarê/a bîrbîr û zana, bi cihanbînî û zanatiya xwe ya niha bermayiyên rabirdûyê yên di bîra xwe da dinirxîne û bi wate dike. Wekî Zweig jî dibêje ji ber pênebawerî û xapînokîya hafîzeyê di otobiyoğrafîya yekî/ê da lêgerîna rastiya mitleq bêwate ye⁷. Tiştên jîbîrkirî û valahiyên hafîzeyê ji aliyê nivîskêr ve tèn dagirtin. Ji aliyê din ve otobiyoğrafî çawa ku qada xwenîşandayîna nivîskarî/ê ye, herweha dibe ku bibe qada xweveşartina wî/ê jî⁸. Nivîskar digel vegêrana rastiye, vegêrana rabirdûya xwe, dikare hin alî û rûdanên giring ên jiyana xwe bi zanatî venegêre, wan nepen bihêle, rastiye venegêre yan jî wê beravajî bike. Venegêrana hin aliyên jiyana şexsî, veşartina raz û nepenîyan dikare bi hesta hetîketiyê, bi dozîna xweparêzî û xweveşartinê bê şîrovekirin⁹. Lêbelê di rewşên ciyawaz da venegêran yan veguherandina rastiyan û hin alî û rûdanên borî dikare bi sedemên cuda yên wek îdeolojîk û polîtîk bîna nirxandin.

1 Philippe Lejeune, *On Autobiography*, (Ed. Paul John Eakin, Trans. Katherine Leary), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), r. 4.

2 Christine Allison, “Otobiyoğrafî, serborî û romana kurdî: ‘Erebe Şemo û peywerên wî’”, *Wêje û Rexne*, 2, (2014), r. 134.

3 Philippe Lejeune, *On Autobiography*, r. 4.

4 Gülşen Topçu, *Çağdaş Arap Edebiyatında Otobiyoğrafî*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2019), r. 7-8; Yonca Denizarslanı Bilginer, *Kendiliğin Anlatıları: Çağdaş Amerikan Edebiyatında Otobiyoğrafî*, (İzmir: Ege Üniversitesi. Doktora Tezi, 2010), r. 37.

5 Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, (Ankara: Öncü Kitap, 2005), r. 234.

6 Yonca Denizarslanı Bilginer, *Kendiliğin Anlatıları: Çağdaş Amerikan Edebiyatında Otobiyoğrafî*, r. 37.

7 Stefan Zweig, *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004), r. 17.

8 Mehmet Narlı, “Otobiyoğrafî ve Roman / Otobiyoğrafîk Roman – Her Roman Otobiyoğrafîktir-Otobiyoğrafîk Olan Roman Yoktur”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4, (2009), r. 903.

9 Stefan Zweig, *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004), r. 14-15.

Di vê xebatê da du romanên Erebe Şemoyî –Şivanê *Kurmanca*¹⁰ û *Berbang*¹¹- tînen vekolan ku du berhemên otobiyoğrafîk in. Bi rêbazeke berawirdî û bi xwendineke nêz û bihûrgilî tînen nirxandin ka nivîskarî çima pêwîst dîtiye jiyannameya xwe binivîsîne. Herweha tînen nirxandin û şîrovekirin ka çima romana xwe ya duyem a otobiyoğrafîk nivîsandiye bêtîr ku sînorên dema vegêranê biguherîne û guherîneke mezin di naverokê da bike. Herweha bi berawirdkirina her du berhemên nivîskarî û zanyariyên derbarê jiyana wî da tînen vekolan ka wî çiqasî jiyana xwe vegêraye û çiqasî venegêraye. Herweha tînen şîrovekirin û nirxandin ka çima hin rûdanên giring ên jiyana xwe venegêrane.¹²

Berî nirxandinê ji ber ku Şivanê *Kurmanca* û *Berbang*, romanên otobiyoğrafîk in pêwîst e em çend tiştan derbarê pêwendiya otobiyoğrafî û romana otobiyoğrafîk da bibêjin. Wekî ji zanyariyên jorîn jî diyar e otobiyoğrafî ew berhem e ku kesekî/e, yekser li ser jiyana xwe nivîsandiye. Otobiyoğrafî li ser bîranînan tînen nivîsîn, lê ne ku bi awayekî lêrasthatinî. Ew bîranîn di nava formekê da tînen birêkûpêkkirin. Li aliyê din romana otobiyoğrafîk, vegêraneke fiksiyonel e ku leheng, rûdan û fikrên wê yekser tînkildarî nivîskarê/a wê ne¹³. Di romana otobiyoğrafîk da rasteqîniya cîhana derve û rasteqîniya fiksiyonel hevgerîdayî ne. Cudahiya herî berbiçav a romana otobiyoğrafîk ew e ku nivîskarî/ê jiyannameya xwe wek roman bi nav kiriye. Herweha taybetmendiya “fiksiyon”ê ferqeke diyar e di navbera her du cureyan da. Lêbelê ev nayê wê wateyê ku otobiyoğrafî, bi temamî objektîf û realîst e. Otobiyoğrafî jî dawîya dawîn berhemeke inşakirî ye, li ser bingeha bîranînan birêkûpêkkirina rabirdûyê ye ku ev wê nêzikî fiksiyonê dike¹⁴. Dagirtina valahiyên hafizyê, venegêrana hin rûdan û bîranînan, yanî vegêrana rûdan û bîranînen bijarte û birêkûpêkkirina vegêrana wan di nava vegêranê da aliyê fiksiyonel/edebî yê otobiyoğrafîyê berçav dike. Lewma dijwar e ku meriv sînorên mitleq tîxe navbera her du cureyan. Li ser vê bingehe eger di berhemeke fiktîf da nivîskarek ji jiyana û serboriya xwe behs bike ew berhem dikare wek berhemeke otobiyoğrafîk bê qebûlkirin û nirxandin. Romana Erebe Şemoyî, Şivanê *Kurmanca* –û bi awayekî neyekser *Berbang*- jî ji ber ku derbarê jiyana û serboriya nivîskarî da ne wek berhemên otobiyoğrafîk tînen qebûlkirin¹⁵. Heta hin vekolar destnîşan dikin ku Şivanê *Kurmanca* ji romanê bêtîr berhemeke otobiyoğrafîk e¹⁶. Jixwe nivîskar bixwe jî behs dike ku Şivanê *Kurmanca* li ser jiyana wî ye¹⁷. Lê ev nayê

10 Erebe Şemo, Şivanê *Kurmanca*, (Tîpguhastin. Mustafa Aydoğan), (Diyarbakır: Lîs, 2009).

11 Erebe Şemo, *Berbang*, (Trans. Rêber Dilşêr), (Stockholm: Kurdistan, 1988)

12 Derbarê nivîskarên damezrîner û giring ên edebiyata zimanên din da bi sedan xebatên akademîk, gotar û pirtûk hatine nivîsîn û hin jî tînen nivîsîn. Şexsiyetên wiha û berhemên wan ji aliyên cuda ve hatine nirxandin û şîrovekirin û hin jî derbarê wan da lêkolînên akademîk tînen kirin û weşandin. Dema em berê xwe didin warê kurdî dibînin di lîteraturê da li ser nivîskarê romana ewil a kurdî -yanî destpêker û damezrînerê romana kurdî- Erebe Şemoyî da bi tenê çend xebat hene. Eşkere ye xebatên heyî hem ji aliyê hejmar û hem ji aliyê naverokê ve ne bes in. Ji aliyê din ve xebatên heyî jî bi piranî li ser romana ewil a nivîskarî -herweha ya kurdî- Şivanê *Kurmanca* rawestine û di ber ra bi kurtî hevşibîna wê û *Berbang*ê nirxandine. Nivîsa Mustafa Aydoğan a bi navê “Destpêka Romana Kurdî: Şivanê *Kurmanca*” û gotara Christine Allison a bi navê “Otobiyoğrafî, Serborî û Romana Kurdî: Erebe Şemo û peyrewên wî” du xebatên giring in derbarê Şivanê *Kurmanca* da. vekolera di xebatên behskirî da girêdana her du romanên otobiyoğrafîk ên nivîskarî jî vekolane. Aydoğan di çar rûpelên nivîsîna xwe da bal kişandiye ser girêdan û şibandina her du berheman, guherînen di *Berbangê* da bi guherînen demê yê zimanî, civakî û siyasî şîrove kirine. vekolêr bêtîr taybetmendiyên şeklî yê wê wek lêzedekirin, kêmkirin an veguherîna nav, beş, paragraf û hwd. destnîşan kirine, mînak dupatkirina şêxîtiya bavê Erebe Şemoyî û lêzedekirina beşa *Nama ji Amerîkayê* di *Berbangê* da wek mînakên guherîna û tesîra civakî nirxandine. Lê ji bo veguherînen siyasî yê di navbera her du berheman da mînak nedane. Li aliyê din Allisonê jî di rûpel û nîvekê da girêdana her du berheman vekolayê û *Berbang* wek venivîseke Şivanê *Kurmanca* qebûl kiriye. Tevî ku vekolêr mînakek ji bo veguherîna siyasî di navbera her du berheman da daye, îdia kiriye ku guherînen pêvajoya siyasî ji bo venivîsîna Şivanê *Kurmanca*, yanî *Berbangê* ne sedemek e. Nivîsîna *Berbangê* bi tenê girêdayî sedemên wêjeyî nirxandiye. Di vê xebatê da berevajî wê îdiayê em îdia dikin û bi gelek mînanan berceste dikin ku *Berbang* esasen ji ber sedemên siyasî hatiye nivîsîn û sedemên edebî talî ne. Yanî piştî biryara nivîskarî ya ji bo venivîsînê, ew jixweber derketine holê ji ber ku ji nivîsîna Şivanê *Kurmanca* ta biryara nivîskarî di warê zimên da gelek guherîna pêk hatine. Herweha bivînevê feraseta edebî ya nivîskarî jî di vê navberê da bêtîr kemiliye. Bi mînakên berawirdî me hewil da gelek guherînen zimên û teknîka vegêranê jî destnîşan bikin di versiyona dawîn da. Ji ber vê ev xebat bi giştî xebateke berawirdî ye di navbera du versiyonên vegêra jiyannameya nivîskarî da û bi mînanan sedemên nivîsîna *Berbangê* hatiye bercestekirin. Herweha ferqeke din a vê xebatê jî yê berî xwe, lêpîrsîna sedemên nivîskarî ye bo nivîsîna otobiyoğrafîyê. Bi gotineke din bi tenê nehatiye vekolan ka nivîskarî çima cara duduyan heman otobiyoğrafî nivîsandiye di heman demê da hatiye lêpîrsîn nivîskarî çima pêwîst dîtiye Şivanê *Kurmanca* di şeklê romaneke otobiyoğrafîk da binivîse. Herî dawîn ji xebatên heyî cudatir divê xebatê da her du romanên nivîskarî yê otobiyoğrafîk û zanyariyên biyoğrafîk ên derbarê nivîskarî da hatine berawirdkirin û hatiye destnîşankirin ka nivîskarî çiqasî jiyana xwe vegêraye, çiqasî venegêraye. Hatiye lêpîrsîn û şîrovekirin nivîskarî bi taybetî çima hin rûdanên giring ên jiyana xwe –yên di navbera dema vegêrî ya di her du berheman da û herweha yê heta dema nivîsînê- venegêrane.

13 Mehmet Narlı, “Otobiyoğrafî ve Roman / Otobiyoğrafîk Roman – Her Roman Otobiyoğrafîktir-Otobiyoğrafîk Olan Roman Yoktur”, r. 902.

14 Bnr. Fatih Sakallı, “Burhan Günel’in Romanlarında Otobiyoğrafîk Benlikler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43, (2016), r. 420-422.

15 Bnr. Eskerê Boyîk, *Çanda Kurdên Sovêtê*, (İstanbul: Deng, 2012); Remezan Alan, *Bendname li ser Rûhê Edebiyatekê*, (İstanbul: Avesta, 2009); Christine Allison, “Otobiyoğrafî, serborî û romana kurdî: ‘Erebe Şemo û peyrewên wî’”; Cihan Turan, “Di Navbeyna Dîrok û Edebiyatê da: Teknîka Biyoğrafî û Otobiyoğrafîyê di Romanên Erebe Şemo Berbang û Şivanê *Kurmanca* de”, *Destpêka Romana Kurdî – Gotarên li ser Romana Êwra Kavkazê*, M. Zahir Ertekin - Mehmet Yıldırımçakar (Ed.), (Van: Peywend, 2020); Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê *Kurmanca* û Sêbareya Gorkî*, (Wan: Peywend, 2021).

16 Christine Allison, “Otobiyoğrafî, serborî û romana kurdî: ‘Erebe Şemo û peyrewên wî’”, r. 139.

17 Bavê Nazê, “Hevpeyvîna bi Erebe Şemo re ya Berî 25 Salan”, *Kovara W*, 15, (2007), r. 32.

wê wateyê ku berhem bi temamî wek vegêrana rasteqîne bê hesabandin û aliyê wê yê fiktîf bê paşguhkirin. Ji ber vê yekê dema aliyê wê yê otobiyoğrafîk bê nirxandin pêwîst e vekoler wek rêbaz zanyariyên biyoğrafîk ên derbarê nivîskarî da jî bigirin ber çavan.

1. Du Romanên Otobiyoğrafîk û Heman Periyoda Jiyannameyekê

Li gor Stefan Zweig sedema nivîsîna otobiyoğrafiyê bi arezûya xwenemirkinê ra têkildar e ku wek dozîneke sereke di her mirovî da bi awayekî heye. Xwesteka xwenemirkinê dike ku mirov bixwaze şopekê li pey xwe bihêle û pê her zindî bimîne. Otobiyoğrafî, awayekî xwesteka îsbatkirina jiyane ye ku rabirdûya wê digihîje heta îşaretên li ser qalikên daran û kêlikan. Ev deravêtîyên dozîna xwe-vegêranê, hiştina şopekê li pey xwe, ragihandina hebûn û jiyana xwe ye bo nîfşên bê. Sedema bingehîn a otobiyoğrafiyê, vîyanekê derhişîn e bo ebedîkirina xwe. Bi sedsalan şûn da ku mirov bêtir bîrbir û zana dibe, sedemeke din li wê dozîna xwerû zêde dibe: nêrîna navxweyî/hundirîn. Xwesteka xwe-zanîn, xwe-nasîn, şîrovekirinê, keşfkirina “Ez” a xwe dibe sedemek bo nivîsîna otobiyoğrafiyê ku dilrastî (samîmîyet) û wêrekiyê ferz dike li ser otobiyoğrafî.¹⁸ Fîlologê Alman George Misch bal kişandiyê ser aliyên dîrokî û psîkolojîk ên otobiyoğrafiyê. Li gor wî kesên nimûneyî bikerên rewşa ne bo otobiyoğrafiyê ku di rûdanên dîrokî yê giring da rol girtine, bi serfiraziyên xwe di nava gel da navdar bûne. Ji vî alî ve otobiyoğrafî wesfekî belgeyî digire ku taybetmendîya dîdaktîk/perwerdekirinê derdixe pêş.¹⁹

Li ber ronahiya van agahiyan dikare bê gotin Erebe Şemoyî romana xwe ya otobiyoğrafîk, Şivanê *Kurmanca*, bi dozîneya xwe-nemirkinê nivîsandiye. Wî xwestiyê şopekê li pey xwe bihêle bo îsbata jiyane û serboriya xwe wekî şahidê demeke giring a dîrokî. Xwestiyê serboriya xwe ya zarokatî û pêş-xortaniyê, bîranînên xwe yê şoreşgêriyê, serkeftinên xwe, ligel jiyana hejar û belangaz jêhatîbûna xwe, newekheviya civakê, pê ra guherîn û veguherînên dîrokî, polîtîk û civakî yê lê bûye şahid û bi awayekî aktîf tê da rol dîtiye û hwd. Li derekê qeyd bike ku tu caran neyên jibîrkirin. Ji ber xuyanga dîrokî û îdeolojîk a otobiyoğrafîya Şemoyî, dikare bê gotin sedemeke nivîsîna wê jî sedemên îdeolojîk in. Şemoyî serboriya xwe bi nêrîna *realîzma sosyalîst* nivîsandiye, ji ber vê jî aliyên şexsî bêtir cext li ser aliyên civakî û îdeolojîk ên jiyana xwe daniye. Dikare bê gotin tevî dozîna xwenemirkinê û jê bêtir Şemoyî bi sedemên îdeolojîk jiyannameya xwe nivîsandiye. Bi dayîna serboriya tekane, yekta û bêhempa ya lehengekî îdeal û nimûneyî yê rastîqîne û rêbazên berawirdkirinê xwestiyê xwîner perwerde û meylidar bike. Berhem di rengekî dîdaktîk da ye, bi berawirdkirin û dijraberiya jiyana berê û sosyalîzmê tê armanckirin di xwîner da hişmendiyêke îdeolojîk çêbe. Nivîskarî bi mînakê serboriya jiyana xwe lehengekî îdeal berpêş kiriye ku di destnîşankirina tecrubeyên wî da, meyleke perwerdekirina xwîner tê xuyakirin.²⁰ Li aliyê din nikare bê gotin ku nêrîna navxweyî, keşfkirina “Ez” a xwe, tehlîlên hundirîn bo Şemoyî sedemeke nivîsandina serboriya jiyane ye. Lewre em di Şivanê *Kurmanca* da rastî nîşaneyên xwe-keşfkirinê, tehlîlên hundirîn, nêrîna navxweyî nayên, beravajî em dikarin bibêjin “Ez” di nav xuyanga îdeolojîk û dîrokî da hatiye veşartin, hest û ramanên “Ez” êtiyê, şîrove û tehlîlên psîkolojîk hema hema nînin. Digel ku Şivanê *Kurmanca* romanekê otobiyoğrafîk e “Ez” di paş perdeya îdeolojîk, dîrokî û civakî da maye, wêneyekî zelal a “Ez”ê nayê bidestxistin, wêneyekî ximamî, nediyar çêdibe di mêjîyê xwîner da. Berçav e ku Şemoyî jiyannameya xwe bi dozîna nemirkinê jiyana xwe, dema xwe nivîsandiye û xwestiyê wek şahid û aktorekî demeke giring a dîrokî şopekê li pey xwe bihêle, di şexsiyeta xwe da rol-modelekî pêşkêş bike. Dibe ku îfadeyên wek mayîna “Ez”ê li paş perdeya îdeolojîk, dîrokî û civakî da û xwesteka wî ya xwe-nemirkinê wek du angaşten nakok bînan famkirin. Lê divê bê zanîn Şemoyî wê serboriya şexsiyeta jiyana xwe vedigêre ku bi saya nîmet û derfetên Sovyetê dibe çîroka yekî xweafirandî. Bi gotîneke din divê şexsiyeta wî wek “Ez”ê takekesî neyê famkirin. Ew wek şexsiyeteke îdeolojîk bûye aktor û şahidê dema xwe û jiyane û serboriya xwe jî ji wê riwangehê vedigêre. Dixwaze xwe û serboriya xwe, bi wêneyê dîrok û civakî tê da jiyane, nemir bike. Lewma aliyê dîrokî di berhemên jiyannameya wî da gelek li pêş e ku ew dikarin wek belgeyên dîrokî jî bînan xwendin.

Sedema nivîsandina Şivanê *Kurmanca* wek berhemeke otobiyoğrafîk, kêma zêde dikare di çarçoveya şîroveyên jorîn da bê nirxandin. Lêbelê berhema Şemoyî ya bi navê *Berbangê* pîrseke din li me ferz dike: Erebe Şemoyî çima pêwîst dîtiye berhemeke din di rengê romana otobiyoğrafîk da binivîsîne? Eger *Berbangê*, berdewama Şivanê *Kurmanca* bûya, yanî eger ji cih û dema Şivanê *Kurmanca* bidawîbûyî dest pê bikira û behsa rûdan û lehengên nû bikira hingê bersiv eşkere bû. Jixwe sedema nivîsandina *Berbangê* dê bi sedema nivîsandina Şivanê *Kurmanca* ra yek bûya, lê sedemeke nû dê lê bihata zêdekirin: Xwesteka nivîskar bo yekparekirina jiyannameya xwe, nehiştina valahiyan di zincîreya jiyannameya xwe da. Lêbelê em nikarin vê şîroveyê bo sedema nivîsandina *Berbangê* bikin. Lewre *Berbangê*, ne berga duyem a Şivanê *Kurmanca* ye; ew venivîsandina Şivanê *Kurmanca* ye. Ligel hin kêmkirin, zêdekirin

18 Stefan Zweig, *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*, r. 13-14.

19 Yonca Denizarslanı Bilginer, *Kendiliğin Anlatıları: Çağdaş Amerikan Edebiyatında Otobiyoğrafî*, r. 35-36.

20 Bnr. Zülküf Ergün, *Edebiyata Kurdî ya Sovyetê*, (İstanbul: Nûbihar, 2023), r. 31-55.

û guherînan versiyoneke dîtir, versiyoneke revîzekirî ya Şivanê *Kurmanca* ye.²¹ Her du berhem, bi behskirineke kurt ji demeke berî xwedêdana Şemoyî dest pê dikin û bi xebata Şemoyî ya di nava kurdên Yekîtiya Sovyetê bi dawî dibe. Yanî sînoren demê di her duyan da wek hev e û naveroka wan jî bi giştî wek hev e. Ku wisa ye, nivîskarî çima pêwîst dîtîye ku jiyannameya nivîsandî, Şivanê *Kurmanca*, ji nû ve binivîsîne? Helbet tu kes dê tu caran sedema misoger a biryara nivîskarî nizanibe. Lê ji xwendin û berawirdkirina her du jiyannameyan hin îşaret dihêlin ku em hin şîroveyan bikin ka Erebe Şemoyî heman jiyanname çima du caran nivîsandiye? Ev îşaret, bi xwendineke nêzîk û bihûrgilî di sererastkirin, veguherandin, destwerdanên nivîskarî da tîr xuyakirin.

1.1. Sedemên Edebî yê venivîsandina Otobiyoğrafîya Erebe Şemoyî û Destwerdanên Edebî di Berbangê da

Li gor hinekan Erebe Şemoyî ji ber sedemên edebî *Berbang* wek guhertoya dawîn a Şivanê *Kurmanca* nivîsandiye ne ji ber sedemên siyasî.²² Ev angaş, dikare bi mînakên destwerdanên di vegêranê da bê xurtkirin, piştraskirin û peyî-tandin. Şemoyî pêwîst dîtîye di *Berbangê* da li hinek cihan bihûrgilî vêbeje, derfetên îfadekirinê berfireh bike, gramer û vegêranê sererast bike, agahiyên pêwîst lê zêde bike, valahiyên vegêranê dagire, pêwendiyên mentiqî û wateyî yê vegêranê xurt bike; pêwîst dîtîye li hin cihan agahî û hûrgiliyên nepêwîst jê bibe; di tevahiya vegêranê da xwestiye serdestiya vegêr sist bike û vegêrana lehengan bêtir berbiçav bike. Bi van destwerdanan xwestiye vegêranê zelaltir, fambartir, xurttir û dewlemendtir bike. Bo nimûne dema Şemoyî di artêşa rûsan da dîlbendiyê dike, bi artêşê ra di berwarê çiyayekî ra diçin. Şemoyî, di Şivanê *Kurmanca* da çavdêriyên xwe di jêgirtina ewil da wiha teswîr kirine:

(1) Kulîlka devê jev vekiribûn, reng-rengî bûn, li me dinêrîn. (2) Bîna wan kulîlka xweş dihat. (3) Hespa cara xwe qûz dikir, devê xwe davîte hêşnaya teze, rind dixwarin. (4) Her derbekêra devê hespa tijî şînayî dibû (Şivanê *Kurmanca*, 139).

(1) Kulîlka jî pence dabûn, cûre-cûre ew best, newal û berwar xemilandibûn, te digot tev li me dinihêrîn. (2) Bîna wan kulîlka xweş dihat. (3) Kivş bû, wekî hespê jî kêf dida, çimku carna kûz dibûn, devê xwe davêtine hêşnaya teze, rind diçêriyan. (4) Her derbekêra devê wan tijî hêşnaya xweş dibû (*Berbang*, 77).

Heman dîmen -wekî di jêgirtina duyem da tê dîtin- di *Berbangê* da tevî hin sererastkirinên gramerî, guherînan lêzêdekirina hin hêmanên zimanî bi zimanekî hêrikbar û hunerî, bi teswîreke zelaltir û berfirehtir hatiye xêzkirin. vegêran dewlemendtir û xurttir bûye û di heman demê da perspektîfa vegêranê guheriye, bêtir zindî û berfirehtir bûye. Di nivîsên reşkirî da tê dîtin ku nivîskarî li hin cihan sererastkirinên zimanî, gramerî û lêzêdekirinên edebî kirine. Bo nimûne, lêkera “dinêrîn” (dinihêrîn) (1), û hokera “cara” (carna) (3) ji aliyê rastnivîsînê ve sererast kiriye. Herweha îfadeyên teswîrê yê wek “cûre-cûre ew best, newal û berwar xemilandibûn, te digot tev li me dinihêrîn” li vegêranê hatine zêdekirin. Bi vî awayî wêneyê vegêrayî bêtir hatiye zindîkirin. Di îfadeya “xwe qûz dikir” (carna kûz dibûn) (3) da nivîskarî bêjeya “kûz”ê ji aliyê rastnivîsînê ve sererast kiriye û bi awayekî rast bi lêkera “bûn”ê bi kar aniye. Nivîskarî hin îfade li hinek hevokan zêde kirine bo famdarî û zelalkirina wateyê. Bo nimûne, di hevoka (3)an da “[k] ivş dibû, wekî hespê jî kêf dida, çimku...” li hevokê zêde kiriye ku wek rewşeke encama kûzbûn û çêrandina hespan hatiye destnîşankirin û wateya hevokê xurttir dike. Herweha di heman hevokê da haya nivîskarî ji nûanseke semantîk a di navbera “xwarin” û “çêrandin”ê da bûye û lêker guherandiye. Herwekî din di hevoka (4)an da rengdêra “xweş” li hêşinayê zêde kiriye ku xuyanga kêfa hespan dupat dike. Wekî diyar e mînaka *Berbangê*, ji aliyê zimên û vegêranê ve hatiye sererastkirin. Loma teswîra di *Berbangê* da teswîreke bêtir edebî û serkeftî ye û wêneyê teswîrkirî nisbet mînaka ewil bêtir di mêjiyê xwîner da zindî dibe.

Şemoyî, beşa *Li firqêda* ya Şivanê *Kurmanca* di *Berbangê* da kiriye du beşên bi navên *Di Partiyê (Firqeyê) De* û *Li Gundê Me*. Di van beşan da nivîskar hevnasîna bi fikrên sosyalîst, hevaltiya bi şoreşgêran ra, beşdariya xebatên şoreşgêriyê, endamtiya partiyê û hwd. radigihîne (*Berbang*, 81-98). Ji ber axaftina di mîtinga Yekê Gulanê da Şemo tê girtin. Piştî derketina ji girtîgehê diçe gundê xwe. Di beşa *Li Gundê Me* da bîranînên xwe yê gundên wê demê vedibêje yê derheqê xebatên rêxistinî û hişyarkirina gundiyan da (*Berbang*, 88-98). Di Şivanê *Kurmanca* da nivîskar rûdanên siyasî yê wê demê û rengvedana wan a li ser gundiyan, xebata xwe ya di nav gund û gundiyan da bi gelek agahiyên li pey hev rêz dike û bi giştî ji devê vegêrê kesê yekem vediguhezîne. Herçiqas diyologên lehengan jî veguhezîne vegêr hebûna xwe qet nade jibîrkirin, her di nava diyalogan da jî deng dide. Lêbelê di *Berbangê* da vegêrê kesê yekem, di nava vegêrana xwe da pir caran cih daye vegêranên lehengan jî û bi qasî dirêjîya diyalogên yekser xwe daye kêlekê. Ji ber vê di *Berbangê* da vegêraneke bêtir sade û mîmetîk pêk hatiye. Herweha vegêr di Şivanê *Kurmanca* da bîranînên xwe bi giştî bi teknîka kurtkirinê û veguheztina neyekser vegêrane. Lê di *Berbangê* da

21 Bnr. Christine Allison, “Otobiyoğrafî, serborî û romana kurdî: ‘Erebê Şemo û peywerên wî’”, r. 144.

22 Christine Allison, “Otobiyoğrafî, serborî û romana kurdî: ‘Erebê Şemo û peywerên wî’”, r. 145.

heman bîranîn tevî rave û nirxandinên vegêrî bi diyalogên neyekser hatine sêwîrîn. Bo nimûne, di Şivanê *Kurmanca* da behs kiriye ku Cindiye Êso û Murovê Emo ligel wî dixebitin di nava gundan da, gundiyan hişyar dikin derbarê polîtîkayên Bolşevîkan da ku dê mafê mülkiyetê adilane di navbera gundiyan da belav bikin, newekheviya dewlemendî û xizaniyê ji holê rakin. vegêrî, bi teknîka kurtkirinê behs ji hevalên xwe yên navborî û mahiyeta xebatên xwe kiriye: “Vî gilî da piştî min girt Cindiye Êso û Morovê Emo; Dizîkava ez û Cindiye Êso çûne wan gunda; ... Morovê Emo xebateke rind bir nava wan muxluqatê çend gundada. Min û Morov me, gundî ussa kiribûn...” (r. 152). Lêbelê vegêrî di *Berbangê* da her du hevalên xwe yên navborî teswîr kirine ka mirovên çawa ne û hem taybetmendiyên wan ên fîzîkî hem rewşa wan a aborî ragihandiye. Herweha derbarê hevaltiya xwe da jî hin agahî dane:

Morofê Emo hê cahil bû. Xortekî bi kêfa te bû, lê kesîb bû. Gele cara şev em çolê, serê çiya, ber zînara, me xeber dida derheqa emrê me kurda û yaşamişbûna me (r. 89). ; Raste, Cindî merîkî dewletî bû, lê merîkî zef rind bû, xêrxwaz bû, merîkî çawa em dibên progrêsv (paşverû -W. K.) bû, tevra dixwast pakî, ne ku mînanî hineka, ku digotin tev ji minra, xulam nedigirtin, heft bira bûn, teve xebatçî bûn (r. 90).

Li aliyê din nivîskarî bi rêya diyalogan cîhana wan a zêhnî û ruhî li ber çavên xwîneran raxistiye. Mesela mijara mafê mülkiyetê û newekheviya civakê da di Şivanê *Kurmanca* da bi awayekî ne berçav di nav vegêrana rêzebûyeran da hatiye dayîn. Heman mijar di *Berbangê* da bi awayekî cuda hatiye pêşkêşkirin. Mijara mafê mülkiyetê -ku derbarê parvekirina erdên dewlemendên gund, axa û began li gundiyan e- bi rêya sohbetên Şemoyî û Morofê Emoyî -yên li çolê, yên li ber zînan- hatiye dayîn (r. 89). Di *Berbangê* da raberkirina civînên Şemo, Cindî û Emoyî, sohbetên wan ên li ser heman mijaran, axaftinên wan ên mîmetîk, xwîner bêtir dikişîne nava vegêranê:

Cindî gote min:

-Ereb, tu dibêjî, wekî erd ê meye.

-Erê, -min gotê.

-Û tu dibêjî wî erdî gerekê em ji milkedara bistînin.

-Erê, em gereke ji wan bistînin.

-Lê ka dîwan dide me?

-Emê dîwana xwe jî bibijêrin, dîwanê ji meve.

-Ne eskerê wan heye, Cindî go.

-Eskerê kê? -Min pirsî...

-Eskerê neçelnîka û milkedara, axelera.

-Cindî çima ew esker ne ji meye? Ne ewledê me gundiya û xebatçiya bin sîlihêdanin (r. 90)

Di diyaloga di şeweya pirs û bersivan da helwesta nivîskarî ya îdeolojîk eşkere ye û xwestiya bi vê stratejiya vegêranê bêtir karîgeriyê li xwîner bike. Vê teknîka diyalogê taybetmendiyê bêtir mîmetîk daye vegêranê û bi vî rengî mesafeya xwîner û vegêranê gelek kêmbûye. Karîgeriyê wiha çêdibe ku heçku ew bersiv ji bo pirsên di mêjiyê xwîner da hatibin dayîn. Piştî diyalogê vegêrana nivîskarî ya derbarê dewama sohbetê da aliyê fêrkarî û meyldariyê bêtir derxistiye pêş ku jê armanc agahdarkirina xwîner e derbarê xebat û fikrên Bolşevîkan da:

Min Cindiye Êsora û Morofê Emora gilî kir, çawa esker li bajarê Sarîqamişê giliyê Lênîn digot, diwekiland û daw dikir, wekî dîwanê bidine pala û gundiya.

Min wanra gilî kir, wekî eva giliyana Lênîn xwexwe danîne, berê ev pirs danîbû ber padşê, niha ew gilî Lênîn danîne ber vê dîwana Kêrênskî... (r. 90).

Di Şivanê *Kurmanca* da nivîskar bi giştî gelek rûdan û agahiyan vedigêre, heçku dixwaze her tiştê ku dîtiye, lê bûye şahid yan bihîstiyê di yek derbê da bêtir veguhezîne. Em dibînin di *Berbangê* da jî aliyê teknîka vegêranê ve nivîskar bêtir kemiliye. Wekî di mînakên ji beşên *Li firqêda* (Şivanê *Kurmanca*) û *Di Partiyê (Firqeyê) De û Li Gundê Me (Berbang)* tê dîtin nivîskarî di *Berbangê* bi taybetî hin aliyên bîranînan derxistine pêş û tevî xurtkirina vegêrana vegêr bêtir cih daye vegêrana lehengan û ew bêtir berçav kirine. Bi vî rengî, bi bêtir birêkûpêkkirina agahiyan û sazkirina diyalogan hem riwangeha vegêranê sererast kiriye û hem serdestiya vegêr nisbet berhema ewil sist kiriye.

Bi berawirdkirina hin jêgirtinên din em dixwazin hin veguherînên din destnîşan bikin ku destwerdanên nivîskarî yên edebî berceste bibin: Şivanê *Kurmanca*:

...(1) ez qîza meta min, Karê hînî hev bûn. (2) Em cara diçûne çolê, malê cînara û gelle cîya em hevra digerîyan.

(3) Em ussa hînî hev bûn, -dilê me kete hevdu (r. 126).

Berbang:

...(1) ez û qîza meta min Karê hînî hev bûn, **dilê me kete hevdu**. (2) Em **carna** diçûne çolê, **diçûne** malê cînara û **gele ciya**, **em ji hev nediqetiyân**, **hevra diçûn**. (3) Em usa hînî hev bûn, **usa dilê me kete hevdu**, **wekî niv sehetê me hevdû nedîta**, **bîna me dervediket** (r. 67).

Wekî tê dîtin tevî sererastkirina forma hin bêjeyan (**cara/carna**, **gelle ciya/gele ciya**), xalbendiyê, guherîna cihê hin hevokan (**dilê me kete hevdu**), di (3)an da hevokeke nû li vegêrana bîranînê hatiye zêdekirin ku çawaniya evîna dildaran û girêdana wan baştir derdixe pêş. Hevoka (**em ji hev nediqetiyân**) a li (2)an zêdekirî jî bi vî rengî ye. Li vir bi lêzedekirina van hûrgiliyan pêwendiyên wate û mentiqî jî hatine dagirtin. Lewra di *Berbangê* da bi vegêrana asta evîna xwe nivîskarî hem hestên xwe yên evînê watedar kirine û hem jî sedema manewî destnîşan kiriye bo qelendayîn û rûdanên dûre diqeminin.

Di Şivanê *Kurmanca* da nivîskar gelek bîranîn û rûdanan li pey hev vedigêrî pir caran bêyî ku girêdanekê di navbera wan da çêbike. Em dibînin nivîskarî di *Berbangê* da qismen bala xwe daye girêdanên bi vî rengî. Bo nimûne demekê Erebe Şemo di şerê Rûsan û Romê da di artêşa rûsan da dîlbendiyê dike. Şemo ji ber ku ne leşker e dikare destûra xwe bixwaze û here gundê xwe. Di Şivanê *Kurmanca* da nivîskarî diyar nekiriye ka çima di eniya şerî da wî wek leşker naxin nava şerî. Lê di *Berbangê* da wek bo sedema wê, agahiyeke pêwîst daye: "...çimku padşê ûris em kurd nedibirine şêr..." (r. 78).

Dikare bê gotin nisbet Şivanê *Kurmanca*, *Berbang* ji aliyê teswîrên edebî ve jî dewlemendtir e. Bo nimûne, di *Berbangê* da nivîskarî di serboriyên xwe yên li zozanan û vegera zozanan da jiyan, xwarin, xebat, karbeşî, cil û berg, reqş û awaz, awayê evîn û bengîtîyê, edet, rabûn û runîştina kurdan bi teswîrên bihurgilî vêgarene. Nivîskarî di şûna vegêrana rêzebûyeran da bi teswîran dîmenekî rengareng û berfireh raxistiye ber çavê xwîner. Herweha gotinên kila-man jî veguheztine ku vegêran ji aliyê cureyên edebî ve dewlemend kirine (r. 46-55).

1.2. Sedemên Polîtîk ên venivîsandina Otobiyoğrafîya Erebe Şemoyî û Destwerdanên Siyasî di *Berbangê* da

Mînakên destwerdanên edebî û teknîkî, gelek in di *Berbangê* da ku dibin delîlên guncaw bo piştrastkirina angaştê venivîsandina otobiyoğrafîya Şemoyî bi sedemên edebî. Lêbelê bi ya me sedema bingeşîn a venivîsandina Şivanê *Kurmanca*, yanî weşandina *Berbangê* bêtir ji ber sedemên polîtîk in. Wekî tê zanîn Erebe Şemo, di 1937an da tê girtin û sirgûnî Sibîryayê tê kirin, piştî nozdeh salan, di 1956an da azad dibe û vedigere.²³ Piştî vegeerê, wek ku qet belasebeb nehatibe cezakirin ji berê bêtir li xebatê sor dibe û piraniya xebatên xwe hingê dinivîse. Dû vegera ji sirgûnê karê ewil ê Şemoyî, revîzekirin û sererastkirina Şivanê *Kurmanca*, yanî nivîsîn û weşandina *Berbangê* ye. Li vir pirseke pêwîst derdikeve holê: Çima Şemoyî piştî azadbûna xwe berî her tiştî demildest di rengê romaneke nû da otobiyoğrafîya xwe ji nû ve nivîsandiyê? Ji bo fikirdanekê divê mirov bala xwe bide sedema sirgûnkirina nivîskarî. Hin rewşenbîrên kurd –yek ji wan Şemo ye- bi angaştê "sixurên Rojava", bi rêya edebiyatê "propagandaya antî-sovyetê" tînan tawanbarkirin û tînan girtin yan jî sirgûnkirin.²⁴ Gelo wergêranên Şivanê *Kurmanca* yên bo zimanên din²⁵, bi taybetî yên bo almanî û fransî, dibe ku di dadgehê da bo piştrastkirina tawanbariyên navborî û sirgûnkirina Şemoyî wek delîl hatibin qebûlkirin. Ya rastî ihtîmaleke ne dûrî atmosfer û konjektûra wê demê ye. Jixwe revîzyon, sererastkirin, destwerdanên di Şivanê *Kurmanca* da û wek *Berbang* çapkirina wê piştî vegera ji sirgûnê, me dibe wî fikrî ku *Berbang* ji aliyekî ve dikare wek pêşkêşîya xwe-parêziyê jî bê nirxandin. Bi danberhevdaneke bihurgilî ya Şivanê *Kurmanca* û *Berbangê* diyar dibe ku Şemoyî heçku xwestiyê jiyan, şoreşgêrî û fikrên xwe erê bike di çavê hinekan da. Aliyê xweparêziya "ez"etiyê ya otobiyoğrafîyê di *Berbangê* da bi eşkereyî tê dîtin.

Ji aliyê din ve armanca Şemoyî bo venivîsandina romana xwe ya otobiyoğrafîk, bi tenê edebî bûya wî dikaribû Şivanê *Kurmanca* di ber çavan ra derbas bikira, ji aliyê zimên û teknîkên vegêranê ve ew sererast bikira û bêyî guherandina navî ew wek versiyoneke revîzekirî û sererastkirî bida weşandin. Jixwe otobiyoğrafîya Şemoyî bi navê Şivanê *Kurmanca* têra xwe hatibû nasîn, ji aliyê Maksîm Gorkî²⁶ ve hatibû pesinandin û li zimanên din hatibû wer-

23 Eskerê Boyîk, Çanda *Kurdên Sovêtê*, r.109-110.

24 Hejarê Şamil, *Diaspora Kürtleri – "Sovyet Kürtleri" Hakkında Tarihi ve Güncel İnceleme*, (İstanbul: Pêrî, 2005), r. 98-99.

25 Bnr. Mustafa Aydoğan "Destpêka Romana Kurdî: Şivanê Kurmanca", Şivanê *Kurmanca*, Erebe Şemo, (Tîpguhastin. M. Aydoğan), (Diyarbakır: Lîs, 2009), r. 8-16.

26 Di gereke Maksîm Gorkî ya Erîvanê da Erebe Şemo diçe cem wî û pirtûka xwe pêşkêşî wî dike. Gorkî pirtûka Şemoyî bi van gotinan bi qîmet dike: "Gelê Kurd bi zimanê nivîskarê xwe, Erebe Şamîlov qise dike" (Boyîk, 2007: 21).

gerandin. Herweha navê Şivanê *Kurmanca* ji *Berbangê* bêtir balkêş û guncaw bû. Lewra şêweya tevahiya serboriya nivîskarî simbolîze dikir ku di biçûkatîya xwe da şivantî kiribû û piştî temenekî şûn da bûbû pêşengê civaka xwe. Ji hemûyan giringtir, berhema herî zêde li ber dilê nivîskarî şêrîn, Şivanê *Kurmanca* bû.²⁷ Wer xuyaye sedema sereke ya venivîsandina otobiyoğrafîya Şemoyî polîtîk e di çarçoveya pêvajoyê û pêwendîya siyasî da. Sedemên edebî, bi ya me li dû biryardayîna jinûvenivîsandinê, jixweber derketine holê. Ji weşandina Şivanê *Kurmanca* (1935) heta vegera nivîskarî ji sirgûnê (1956) bi temamî bîst û yek sal derbas bûne. Di vê navberê da wekî Aydogan jî destnîşankiriye, bivênevê di warê zimên û edebiyatê da pêşveçûnek çêbûye ku wekî li jor hatiye nirxandin di veguherînên şêweyî yê *Berbangê* da tîr xuyakirin. Guherînên rewşa polîtîk û civakî yê di vê pêvajoyê da jî bi giştî di destwerdanên naverokî, kêmkirin, lêzêdekirin yan jî veguherînên naverokî da tîr xuyakirin.²⁸

Di *Berbangê* da lêzêdekirina beşeke bi navê *Name ji Amerîkayê*, guherandineke biçûk di beşa Çi *terane vilke* da, jêbirina pasajekê ya derbarê leşkerên rûs da ji *Li Welatê Romê, Kilama Siyabendê Silêvîn û Xeca Zer*, hesasiya li ser behskirina ermenîyan, di beşa Şerê *Bajarvaniyê* da çêkirina diyalogekê ku tê da bêjeya cihû (yahûdî) derbas dibe û hwd. dikare bi sedemên polîtîk ra têkildar, wek destwerdanên polîtîk bîr nirxandin.

Di Şivanê *Kurmanca* da di beşa Çi *terane "vilke?"* da mamosteya Erebe, wî bo birina nameyekê ji mîrê wê ra peywardar dike. Erebe diçe bajêr, nameyê radestî mîrê mamosteya xwe dike. Li wir, berî vegeerê xwarinê didin ber Erebe. Erebe di jiyana xwe da cara ewil kêr û çetelan li wir dibîne, dibêje qey ew pêlîstok in û diyariyî wî kirine. Loma wan dixê berîka xwe. Ji ber vê bi dizîyê tê tawanbarkirin. Cîran bi dengê wan dihesin û dicivin. Di nava qelebalixiyê da çend jin, hemû kurdan bi dizî û qaçaxiyê tawanbar dikin. Ev jin, wek jinên ermenî hatine destnîşankirin. Lê em di *Berbangê* da dibînin ew rengdêra ermenî hatiye rakirin. Diyar e Erebe Şemoyî di *Berbangê* da li ser bikaranîna bêjeya ermenî û konteksta wê hesas e. Di *Berbangê* da wî xuyangên ku nakokîya kurd û ermenîyan destnîşankirî jê birine, yêr tîkiliyên erênî yêr kurd û ermenîyan destnîşankirî lê zêde kirine. Bo nimûne di Şerê *Bajarvaniyê* da Erebe jî ber nexweşîya tîfroyê li Vladîkavkazê çendekî di nexweşxaneyê da dimîne. Rojekê Artêşa Spî bajêr dagir dike û li her derê li komunîstan digerin. Ji ber metirsiya berdestbûnê Erebe jî nexweşxaneyê derdikeve, diçe li "ew ermeniyêd revîbûn ji hêsrîyê hatibûn" (r. 103) digere bo hewara xwe bigihîne wan. Ev yeka gelek manadar e ku hem qewimînên dema nêz bi bîr dixê û hem jî tîkiliyên germ û dostaniya kurd û ermenîyan derdixê pêş. Di heman beşê da xuyangeke gelek balkêş li *Berbangê* hatiye zêdekirin. Leşkerên ku li komunîstan digerin -çi balkêş e- ne jî ber komunîstbûnê, bi awayekî bêwate ji yahûdîbûna Erebe dikevin şike:

Rengê minî qemer, serê min kurnekirî û rûyê minî dirêj bûbûn, şika wan çû min, wekî ez yahûdîme -cihûdim.

-Tu cihûdî? -Ez vî alî, wî alî dihejandim.

-Na, ez kurdim.

-Derewa dikî... Ez avêtime erdê û bi şîşe tivinga kutam (r. 102-103).

Serbijîşk, Erebe jî destê wan digire, lê ew dîsa gefan li vegêr/lehengê me dixwin. Ev diyaloga ku di Şivanê *Kurmanca* da tune, wer xuyaye bi sedemeke polîtîk di *Berbangê* da hatiye çêkirin bo bibîrxistina komkujiya yahûdîyan. Bi vê yekê Şemoyî bi awayekî neyekser kiryarên Almanayê yêr li ser yahûdîyan destnîşan û rexne kirine. Eger bê zanîn wê demê Yekîtiya Sovyetê û Almanya dijminên hev bûn, armanca polîtîk a nivîskêr di çêkirina vê diyalogê da bêtir berçav dibe.

Li *Berbangê* zêdekirina beşeke bi navê *Name ji Amerîkayê* jî divê di çarçoveya tîkiliyên Yekîtiya Sovyetê û dewletên din û sedemên polîtîk da bê nirxandin. Ev beş jî wekî diyaloga li jor behskirî, esas giringiyeke xwe nîne di jiyannameya nivîskêr da û heta cihdayîna wan piçêkî bêwate ye. Lewre pêwendî, girêdan û giringiyeke wan a xurt nîne di tevahiya vegêrana jiyana nivîskêr da û bi ihtîmaleke mezin her du jî ji rastiyê bêtir fiksiyon in. Diyar e nivîskarî jî bo destnîşankirin û dupatkirina helwest û fikrên xwe yêr polîtîk pêwîst dîtiye lêzêdekirinên wiha di venivîsandina otobiyoğrafîya xwe da bi cih bike. Di beşa *Name ji Amerîkayê* (r. 35-45) da hin ferdên malbata axayê Erebe -Îvan û hevîna xwe- bi hevî û bendewariyên mezin ku dê pir dewlemend bibin, hemû hebûna xwe difiroşin, di ser da deyn dikin û diçin Amerîkayê. Lêbelê hevî û bendewariyên wan nayên cih, malbata ku li welatê xwe dewlemend bû, li Amerîkayê dikeve nava lepên pêrîşanî û belangaziyeke nedîtî. Eger em tîkiliyên Yekîtiya Sovyetê û Amerîkayê, heta demê dirêj bi awayekî fermî nepejirandina Yekîtiya Sovyetê ji aliyê Amerîkayê ve, avakirina NATOyê li ber çavan bigrên hingê tê famkirin ka çima Şemoyî di otobiyoğrafîya xwe da cih daye beşeke wiha û Amerîka reş kiriye. Bi rêya vê çîrokê nivîskarî danberhevdanek di navbera Yekîtiya Sovyetê û Amerîkayê da kiriye, hem jî aliyê aborî û hem jî aliyê civakî ve aliyên baş ên Yekîtiya Sovyetê derxistine pêş û jî bo Amerîkayê jî wêneyekî gelek reş û nexweş

27 Bavê Nazê, "Hevpeyvîna bi Erebe Şemo re ya Berî 25 Salan", r. 32.

28 Mustafa Aydogan "Destpêka Romana Kurdî: Şivanê Kurmanca", r. 28-29.

çêkiriye. Herweha bi awayekî neyekser di temsîliyeta Amerîkayê da pergala kapîtalîst rexne kiriye.

Di danberhevdana Şivanê *Kurmanca* û *Berbangê* da tê dîtîn ku ji ber sedemên polîtîk nivîskarî, di venivîsandina otobiyografiya xwe da oto-sansûr li xwe kiriye. Piştî kuştina mêrê meta xwe Erebe, êdî nikare li Sarîblaxê bimîne, di alaya qazaxan da dibe dîlbend û bi wan ra diçe welatê Romê, yanî sînorê Osmaniyan û Rûsyayê ku wê demê Rûsyayê dagir kiribû. Di beşa *Li welatê Romêda. Kilama Sîyebendê Silêvîn û Xedcê da* behs ji kiryarên nebaş, zordarî, destdirêjî, neheqiyên leşkerên rûs ên li dijî gelê herêmê hatiye kirin. Tê dîtîn ku di *Berbangê* da nivîskarî di vê mijarê da vegêrana xwe sansûr kiriye û çavdêriyên xwe veneguhezîne. Bo nimûne ev pasaja di Şivanê *Kurmanca* da, di *Berbangê* da bi cih nekiriye:

Ew welatê Romêyî eskerê Êris zevt kiribû, riat tijî têda hebû. Min ber çavê xwe dît, çewa qazaxa û zabite wan zor didanê riatê. Talan dikirin, jin şuhurandin, merî kuştin cîyê bela sebeb, çibêjî. Gunê min gellekî wan belengaza dihat, ez cara diçûme dûr ber kevira, digrîyam. Seva wan belengeza zêre-zêre wan û lûbe-lûbe wan. Ez dizîkava digrîyam, wekî bidîtana, wê ez jî bikuştama

Gelle jina tivinge destada yan qirme destada şer dikir, namusa xwe xwey dikirin, ji dest wan zulumkara (r. 132).

Ji ber agahiyên di pasajê da îmajeke gelek xirab derbarê leşkerên rûs da çêdibe. Dibe ku rayedarên Yekîtiya Sovyetê ji van dîmenan nerihet bûne û ew ji nivîskarî ra diyar kirine. Yan jî belkî ji ber îhtîmala nerazîbûna rayedaran û xweparastinê Şemoyî jixweber ev pasaj di *Berbangê* da ji vegêrana otobiyografiya xwe derxistiye.

Nivîskar, di Şivanê *Kurmanca* da bi diyalog û xuyangên zindî bîranînên xwe yên derbarê zordarî û çavsooriya leşkerên rûs da bi taybetî di çarçoveya çîroka malekê da vedibêje ku çend jinên kurd bi tenê tê da dijîn. Zabit alkolê vedixwin û her tim diçin ber wê malê, destdirêjiyê li wan jinan dikin. Erebe ji van tevgerên nerind gelek aciz dibe, xwe ranagire û îfraz dike. Ji ber îfrazê wî lê dixin û wî ditirsînin. Şeveke ku dîsa tîr tacîzkirin jinên malê gule berdidin û tacîzkeran birîndar dikin. Bi vê rûdanê haya fermanarî ji şixulên nelirê yên zabitan dibe, dixwaze bi wan jinan ra biaxive û rewşê zelal bike. Erebe dîlbendiyê dike di navbera jinan û fermanarî da. Dûre baweriya jinan bi Erebe tî û tîkiliyeke baş di navbera wan da çêdibe. Şemoyî di *Berbangê* da cih nedaye vê rûdanê û yên bi vî rengî. Lewre vegêrana rûdanên wiha amaje bi kiryarên nebaş ên leşkerên rûs dike û îmajeke wan a neyînî çêdike.

Nivîskarî li hin cihan bi destwerdanên polîtîk agahî û rûdanên nû li vegêrana otobiyografiya xwe zêde kirine. Wek mînak dema li Sariqamişê di karê çêkirina rêya hesin da dixebite bi rêya tîkiliyên karkerên Bolşevîk bi fikr û nêrînen sosyalîst ra hevnas dibe. Bi kirina peywîrên biçûk ên veşartî ew roj bi roj dikeve nava xebatên sosyalîzmê. Rojekê Erebe bi dizî kaxezên Bolşevîkan belav dike. Di Şivanê *Kurmanca* da vê peywîra xwe, di hevoka “[m]in kaxez ji çamadana derxist, kire xurcika Earif avîte ser millê xwe, bir, bela kir, hatim” (r. 147) da bi vegêraneke gelek kurtkirî vediguhezîne. Di *Berbangê* da pêvajoya belavkirinê bihûrgilî radigihîne ka kaxez li ku derê, li kê û çawa belav kirine. Herwekî din pêvajoya piştî belavkirinê, bi rêya diyalogê bi Mîxaylovî ra naveroka kaxezan jî eşkere dike. Xwîner pê dihesîne ku kaxezên belavkirî, tezên Lenîn bûne. Bi vê hincetê nivîskar derbarê tezên Lenîn, karîgeriya wan a li ser pale û leşkeran da agahiyên dide (r. 85-86).

Wer dixuye Erebe Şemoyî di *Berbangê* da herî zêde di mijara partiya Daşnak da midaxaleyên polîtîk kirine. Di Şivanê *Kurmanca* da Şemoyî di beşa *Li firqêda*, bi taybetî jî di beşên Şerê *grajdanîyê* û *Dîsa nava kurmanca da* rexneyên gelek tûj li partiya ermeniyên, Daşnakê kirine. Ji ber kirin û polîtîkayên wê ew bi xuyanga Romê, burjuwaziyê, axa û beg, partiyên dij-Bolşevîkan ra wekhev daye zanîn. Bi rik û hêrs behsa wê dike, bi giştî wê bi neteweperestî, şerxwazî, dijminiya gelî, alîgiriya burjuwaziyê tawanbar dike: “[m]ûsevata, daşnaka û mênşevîk xebateke mezin dibir nava milletada, hazir dikirin şerê xwe-xwetiye, millet bidana qirê” (r. 162); [B]er çavê xwe min dît, çewa daşnaka gundîyê kesîb talan dikirin” (r. 176). Piştî biserketina şerê bajarvaniyê partiya komunîst bo bicihkirina pergala sosyalîst peywîran didin Erebe Şemoyî, jê dixwazin ku di nava kurdan da fikrên sosyalîst belav bike, kurdên Sovyetê birêxistin bike û pergala sosyalîst bide rûniştandin. Şemo ji bo bicihanîna peywîrên wiha di 1924an da diçe Rewanê û di gundên kurdan da dixebite. Şemo di Şivanê *Kurmanca* da ji bîranînên wê çaxê axaftinên gundiyan vediguhezîne derbarê jiyana berê da. Nivîskarî di axaftinên gundiyan kurd da gelek cih daye rexne û tawanbariyên derheqê Daşnakan da. Di wan diyalogan da tê ragihandin Daşnakan wek hevkarê Romê, axa û begên kurd, bi hev ra zilm û zordariyeke nedîtî li gundiyan kurd kirine, ew talan û qir kirine. Herweha di berhemê da bal hatiye kişandin ser neteweperestiya partiya Daşnakê, ew bi qirkirin û cihêkariya gelan jî hatiye tawanbarkirin:

[w]extê tu ji cem me çûy, dîwan kete destê daşnaka. Daşnaka dest pê kir kurmanc qir kirin. Rojê danekê xûmpê wan bi xûmpapête xweva ser gundekîda digirtin. Nîvekî kurmanca ji gundê xwe direvîyan Begêd me, axalêrêd me jî çûne piştê daşnaka (r. 188); [d]îwana daşnakada xerc bê hesab bû. Ximpapêta rojê danekê nav meda bûn, em talan dikirin, wekî hespeke yekî rind hebîya yan dewareke yekî rind hebîya, ber derê wî nedihîştin, talan dikirin, dibirin (r. 189); [w]extê daşnaka zulm ketibû rû erdê, îsanet hevdu dixwar. Kesîb, belengaz, fiqare, -tev birçî bi-

bûn, xelayî ketibû nava wan, seva kerî nan-hevdu dikuştin (r. 194).

Di *Berbangê* da nivîskarî ev rexneyên tûj û tawanbariyên derbarê Daşnakan da tev ji vegêranê derxistine. Di behsa Daşnakan da nivîskar di *Berbangê* da bi temamî bêdeng e û leheng jî nedane axaftin. Dibe ku ev guherîn bi pêvajoya demê ra têkildar be. Wek binecihekî Ermenîstana Sovyetê -herçiqas polîtîkayên Daşnakê ji aliyê partiya komunist ve nehatibin pejirandin û komunîstan ew bi neteweperestiyê sûcdar dikirin jî- dibe ku nivîskarî bi rexneyên li partiyeke ermeniyane nexwestiye balê bikişîne.²⁹

Digel ku di *Berbangê* da nivîskarî rexne û tawanbariyên derbarê Daşnakan ji venivîsandina vegêrana otobiyoğrafîya xwe derxistiye, bi xwendineke bikitekit xwîner dikare di *Berbangê* da têbigihîje sedema taybet a Şemoyî bo rik û hêrsa li dijî Daşnakê. Di *Berbangê* da nivîskar piştî bidawîbûna şerî vedigere welêt, li dê û bavê xwe digere, dûre diçe Tiflîsê cem xwişka xwe, Gogê. Gogê jê ra radigihîne ku bavê wan hatiye kuştin. Lê tam nizane kê kuştîye, li gor gotegotan yan Daşnak yan Romê bavê wan kuştîye. Ji vê agahiyê em têdigihîjin ku gumana kuştina bavê wî ji aliyê Daşnakan ve, sedema bingehîn e bo rik û hêrsa Şemoyî ya li dijî wan. Lêbelê di *Berbangê* da pêwîst dîtiye vê rik û hêrsa xwe eşkere neke.

2. ve(ne)gêrana Otobiyoğrafîyê

Mirov dikare çiqasî jiyana xwe vegêre? Ev pirs derî li pirseke din vedike: vegêraneke yekcar realist çiqas mimkûn e ji ber ku angaştî otobiyoğrafîyê, vegêrana jiyana rasteqîne ye. Berhema kanonîk a Lawrence Sterne, *Tristram Shandyê* (1759), bi awayekî îronîk ev bersivandîye. Serlehangê romanê, Tristram Shandy dixwaze bi hemû hûrgiliyan jiyanameya xwe vegêre. Lêbelê ji ber vegêrana hemû hûrgiliyan û rêlibervekirina vegêrana bîranînekê li mijareke din, vegêran dixetîye. Bi vî rengî vegêran dibe mînakî destpêşxeriyê neskertî. Di çarçoveya nivîsandina otobiyoğrafîyê da mînakî *Tristram Shandy*, mesafeya dema nivîsînê, yanî “ez”a tecrubekirî û dema jiyane, yanî “ez”a tecrube dîke destnîşan dîke. Kiryara nivîsînê tu caran nikare leza jiyane zêvt bike, ji ber ku dema nivîsînê jî jiyane her diherike. Destpêşxeriyê Shandy berbiçav dîke ku angaştî vegêrana jiyane bi hemû alî û hûrgiliyan, zêdeyî qeweta vêgêranê ye.³⁰ Lewre wekî Ünal Aytür jî dibêje jiyane pêvajoyeke neqediyayî, bêserûpê, hevnegirtî, tevlihev û bikitekit e. vegêran jî bi rêya bijartin, vesazkirin, hevgerîna wate û şeweyekê dide wê tevlihevî û aloziya jiyane.³¹ Naxwe otobiyoğraf jî hemû jiyane xwe bînavber û bi hemû hûrgiliyan venagêrin, jixwe ev ne mimkûn e.³² Ew rûdan, serborî, bîranînen giring ji nava jiyane xwe hildibijêrin û bi şeweyê nû vedigêrin ku ev otobiyoğrafîyê dîke vegêraneke îşakirî û wê nêzikî fiksîyonê dîke. Di vê rewşê da qismekî mezin e jiyane li dervêyî sînoren vegêranê dimîne. Ev rewş, di naverok û dema vegêrayî ya romanên otobiyoğrafîk ên Erebe Şemoyî da jî tê dîtin. Dîroka çapkirina her du romanên otobiyoğrafîk ên nivîskêr û agahiyên biyoğrafîk ên derbarê jiyane wî da li ber çavan bê girtin dê bê dîtin ku wî çiqasî jiyane xwe vegêraye û çiqas li der sînoren vegêranê hiştiye.

Şivanê *Kurmanca* di 1935an, di 38 saliya nivîskarî da hatiye weşandin û bi giştî demeke ji xwedêdana Erebe heta 1924an vegirtiye. Yanî 27 salên ewil ên jiyane nivîskarî tê da hatine vegêran. Di navbera dema weşandin (1935) -dema nivîsînê jî kêma zêde wek a nivîsînê ye- û dema vegêrayî da herî kêma 11 sal hene. Yanî di berhemê da 11 salên dawî yê heta 1935î nehatine vegêran. Li aliyê din Şemoyî *Berbang* di 1958an, 61 saliya xwe da weşandiye. Di navbera Şivanê *Kurmanca* û *Berbangê* da 23 sal navbereke demî heye. Di *Berbangê* da jî dema vegêrayî, wek ya Şivanê *Kurmanca* ye. Di wê da jî nivîskarî behsa jiyane xwe ya heta 1924an kiriye. Di vê rewşê da di *Berbangê* da di navbera dema vegêranê û dema vegêrayî da ferqa demê herî kêma 34 sal in. Nivîskar di derheqê wan 34 salên jiyane xwe da bêdeng e. Wer xuyaye, nivîskarî ew 27 salên ewil ên jiyane xwe, zaroktî û xortaniyê hêjayî vegêranê dîtine. Ew 27 salên Şemoyî şahidiya alozî, guherîn û veguherînên mezin ên dîrokî, serûbiniya cîhanê kirine. Jiyane Şemoyî ya mayîn, ji aliyê ve bi saya -û ji ber- pergala nû çîroka serkeftin û destkeftiyên mezin -helbet di nava yê civakî da- û herweha çîroka têkçûyîn, êş, cezayên mezin ên şexsî ne. Şemoyî di romanên xwe yê otobiyoğrafîk da behsa vî

29 Gelek balkêş e, di *Jiyane Bextewar* (1959) da, ya salek piştî *Berbangê* weşandî, nivîskar dîsa rexneyên gelek tûj li Daşnakan dîke. Wê bi nijadperestiyê, cîhekariya netewî û olî, şerxwazî, zordarî û zilmkariyê tawanbar dîke. Lêbelê nivîskarî di deqbanda têkiliyên xurt û dîrokî yê kurd û ermeniyane da cext bi taybetî daye ser dostaniya berdeham a her du gelan (Kan, 2019: 92-106). Berçav e nivîskarî rêyê hev-sengiyê dîtiye bo vegêrana rik û hêrsa xwe û rexneyên xwe yê ji bo partiya neteweperest ya ermeniyane. Divê bê zanîn, nakokîya ku li vir tê dîtin, ne nakokîyêke nirxandinê ye. Ev nirxandinên ku wek nakok xuya dibin, esasen nakokiyên nivîskarî ne. Wekî di nirxandinan da hatiye tesbîtkirin, nivîskarî di vî mijarê da helwesteke hevgerîna destnîşan nekiriye.

30 Terry Eagleton, *Edebiyat Nasıl Okunur*, (çev. Elif Ersavcı), (İstanbul: İletişim, 2015), r. 123-126; Marina MacKay, *Roman Nedir?*, (çev. Fazilet Akdoğan Özdemir), (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018), r. 63-70. Güneş Kan, *Kürtçe Romanda Anlatıcı, Perspektif ve Söylem*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), r. 129-130.

31 E. M. Forster, *Roman Sanatı*, (çev. Ünal Aytür), (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2019), r. 17.

32 Mehmet Narlı, “Otobiyoğrafî ve Roman / Otobiyoğrafîk Roman – Her Roman Otobiyoğrafîktir-Otobiyoğrafîk Olan Roman Yoktur”, r. 906.

aliyê reş û nexweş ê jiyana xwe nekiriye.

Bi gotineke dubarekirî nivîskarî di Şivanê *Kurmanca* da di ser 11, di *Berbangê* da 34 salên jiyana xwe ra gav kiriye. Lê em ji agahiyên biyografîk ên derbarê wî da³³ dizanin ku Şemo piştî Şoreşa Cotmehê ji bo belavkirina sosyalîzmê û bicihkirina pergala nû di nava kurdan da gelek çalak bûye, wek endamê partiye karên siyasî domandine, civînên gel organîze kirine, berhemên siyasî wergerandine. Di çarçoveya politikaya Yekîtiya Sovyetê ya derbarê gelên biçûk da di gelek waran da yên wek perwerde, edebiyat, çand, wergêran, rojname û hwd. da bûye pêşeng di nava kurdên Sovyetê da. Gelek rûdan û geşedanên giring di jiyana wî da pêk hatine. Di vê çarçoveyê da nivîskar di 1920an da diçe Moskovayê, çar salan di zanîngeha Lazaryan da di warê ziman û edebiyata rûsî da perwerde dibe.³⁴ Di 1924an da di çarçoveya politikaya Yekîtiya Sovyetê ya pêşxistina gelên biçûk da, bi peywirdarkirina partiyê rola rênîşandêr, pêşeng, perwerdekar û ronakbîr digire ser xwe. Li gundên kurdan bo vekirina dibistan û pirtûkxaneyan dixebite, bi pirsgrîkên gelê kurd ra eleqedar dibe. Di 1924an da di civîna “Kurdên Nепartîvan” a li Elegezê lidarxistî wekî nûnerê partiyê li ser V. Î. Lenîn û milletên biçûk axaftinekê dike. Bi peywirdarkirina Ermenîstana Sovyetê bi Îshak Marogulov ra elîfbayeke kurdî bi tîpên latînî amade dike. Di 1930î da xebateke çalak dike di derxistina rojnameya *Rya Teze* da. Di Enstîtuya Dîroka Kulturî ya li Lenîngradê da dest bi xwendinê dike, di 1934an da doktoraya xwe diqedîne. Di heman demê da li wir enstîtuya felsefe, wêje û dîrokê da dersên kurdî dide. Di 1930î da pirtûkên siyasî yên bi navê *Terîqa Révolûsya Oktobirê*, *Kolxoz û Kara wî ji Gundîya ra*, *Emîrê Lenîn* diweşîne. Ji A. Araratyan adaptasyoneke bi navê *Koçekê Derewîn* dike û diweşîne. Broşûrên bi navê *Jiyana Lenîn*, *Der Heqê Pirsê Feodalîzmê di nava Kurda da* amade dike. Di *Rya Teze* û kovarên ermenî da dinivîsîne. Hin beşên Şivanê *Kurmanca* di kovareke ermenîkî da bi ermenîkî diweşîne. Di 1931ê da qîsmekî Şivanê *Kurmanca* bi rûsî diweşîne. Di 1934an da di *Konferansa Kurdolojîyê* ya li Erîvanê da axaftinekê dike derbarê rewşa sosyo-aborî ya kurdan da.³⁵ Di 11 salên di navbera weşandina Şivanê *Kurmanca* û dema wê ya vegêrayî da ligel xebatên navborî, bivênevê di çarçoveya tîkiliyên siyasî da bi gelek şexsiyetên partiyê ra;³⁶ di çarçoveya xebatên perwerdehî, edebî, kurdnasiyê da bi gelek rewşenbîrên kurd, rêvebirên hikûmetê, kurdologan ra bîranînên wî çêbûne. Lêbelê Şemoyî di Şivanê *Kurmanca* –herweha *Berbang-* da di derbarê bîranîn û serboriyên wan salan, tîkilî û xebatên xwe da tiştêk venegêraye.

Li aliyê din di 1937an da Erebe Şemo bi politîka û sepanînên Stalîn sirgûnî Sibîryayê tê kirin. Nivîskarî heta 1956an, 19 salan li wir di şertên gelek giran da jiyanê pir dijwar jiyaye. Bêguman ev salên sirgûnê, beşa herî dilsofîner, xirab, xopan, şermezar a jiyana nivîskarî ye. Herçiqas di zarokatî û xortaniya xwe da hînî dijwariyên mezin ên jiyane bûbe jî bêşik sirgûna Sibîryayê ji bo wî ji dijwariyên jiyane wêdetir bûye. Lewra bi baweriyeke mezin, dilsozî û çalaki hîn di serê xortaniya xwe da ketibû nava xebatên sosyalîzm û şoreşgêriyê, di eniya şer da çend caran birîndar bibû, piştî serkeftinên şoreşê ji bo bicihkirina pergala nû di hemû qadên xebatê da bi awayekî gelek aktif xebitibû. Lêbelê dawîya dawîn ji aliyê wê sîstemê ve bi neheqî hatibû cezakirin û ‘mexdûr’ kirin.³⁷ Di rewşeke wiha da lêgerîna sedeman, hesabdîtin û pirsyarîkirineke navxweyî, bibîranîna rûdan û tîkiliyên berê, venirxandina fikr û baweriyên bo wan şerkirî, haletê ruhiyeyeke misoger e. Du sal pey vegeerê ra xebata ewil a nivîskêr, venivîsandina jiyana xwe, *Berbangê* ye. Lêbelê di nivîsandina duyem a jiyannameya nivîskar da derbarê sirgûn, sedemên sirgûnê, hest û fikrên wî, haletê ruhiyeya wî da tu agahî, şîrove yan jî nirxandinek tune ye. Nivîskarî, ew salên xwe bi temamî nepenî hiştine.

Otobiyoğrafek dikare hemû jiyana xwe -ya heta dema nivîsînê- binivîsîne û hewil bide tevahiya jiyannameya xwe bi dest bixe. Yan jî dikare bi tenê qonaxeke jiyana xwe binivîsîne. Ji ber vê, hinek bêwate ye ku mirov bikeve pey wê pirsê ka nivîskarî çima hemû jiyana xwe venegêraye. Lê dîsa xwîner û vekoler, eger otobiyoğraf kesekî/e navdar be û bi taybetî behs ji hin serboriyên xwe nekiriye -ku ji zanyariyên nivîskêr ên biyografîk tînan zanîn ku gelek giring

33 Bnr. Eskerê Boyîk, Çanda *Kurdên Sovêtê*; Têmurê Xelîl, *Antolojiya 35 Helbestvan û Nivîskarên Kurdên Sovyeta Berê*, (amd. T. Xelîl), (Îzmîr: Na, 2014); Christine Allison, “Otobiyoğrafî, serborî û romana kurdî: ‘Erebê Şemo û peywerên wî’”; Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*; Ebubekir Gören, *Folklorî Kurdî di Romanên Erebe Şemo de*, (Wan: Peywend, 2021).

34 Eskerê Boyîk, “Hîmdarê Edebiyata Kurdî yê Ewîlîn Nivîskarê Eyan Bavê Romana Kurdî”, *Kovara W*, 15, (2007), r. 22.

35 Ebubekir Gören, *Folklorî Kurdî di Romanên Erebe Şemo de*, r. 31-34; Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, r. 54-56; Christine Allison, “Otobiyoğrafî, serborî û romana kurdî: ‘Erebê Şemo û peywerên wî’”, r. 140.

36 Ji hevnasîna bi xebatên Bolşevîkan heta nivîsandina jiyannameyên xwe Erebe Şemoyî bêguman bi gelek şoreşgêr, endamên partiyê, siyasîmedaran û hwd. hevnas bûye û dem borandiye. Di bîranînên xwe da ew behs ji çend şexsiyetên şoreşgêr dike ku xebatên Bolşevîzmê dikin û di şerê Bajarvaniyê da şer dikin. Lêbelê derbarê pêvajoyên piştî şoreşê û sazkirina pergala nû da bîranînên xwe venegotine. Herweha piştî avabûna Sovyetan di çarçoveya politikayên YSê yên derbarê milletên biçûk de hevdiştinên Şemoyî bi serokên partiyê ra çêbûne. Bo nimûne derbarê rewşa kurdan da hevdiştina Erebe Şemoyî bi V. Î. Lenin ra çêbûye (Xelîl, 2014: 97). Li aliyê din li ser amadekirin û perwerdekirina kadroyên kurdan di 1927an da bi Stalin ra hevdiştin pêk aniyê (Allison, 2014: 140). Lê di her du berhemên xwe da derbarê van hevdiştinan da bîranînên xwe venegotine.

37 Remezan Alan, *Bendname li ser Rûhê Edebiyatekê*, r. 196-199.

in û di jiyana nivîskarî da xalên werçerxê ne- dikarin bipirsîn gelo çima nivîskarî behs jê nekiriye. Di rewşa Erebe Şemoyî û berhemên wî yê otobiyoğrafîk da ji ber ku di navbera dema nivîsînê û dema vegêrayî da mesafeyek dirêj a demê heye, nivîskarî piştî demeke gelek dirêj berhema duyem a otobiyoğrafîk nivîsandiye û di vê navberê da ligel serboriyên din rûdaneke gelek giring –sirgûn- di jiyana wî da qewimiye ev pirs derdikeve pêş mirov. Bersiva pirsê herçend bi tenê li cem nivîskarî be jî bi hin zanyariyan mirov dikare hin şîrove û nirxandinan bike. Di vê çarçoveyê da taybetmendiya edebiyata kurdî ya siyasî û îdeolojîk û rengê rejîma Sovyetê –bi taybetî di dema Stalîn da-³⁸ rê li ber me vedike ku venegêrandina hin serborî û rûdanan em bi du sedeman şîrove bikin. Sedema ewil dikare bi rêbaza edebiyat û hunera demê bê nirxandin. *Realîzma sosyalîst* ji bo armancên şoreşê û pergala sosyalîst, destnîşankirina serkeftiyên şoreşê û bi tenê dayîna wêneyê xweş ê pergala Sovyetê edebiyat wek amrazek didît. Dibe ku ji ber destnîşankirina armanc û serkeftinên şoreşê û propagandaya sosyalîzmê Erebe Şemoyî serboriya xwe bi taybetî heta biserketina şoreşê vegêraye. Pêşî şert û mercên ku bo şoreşê zemînek çêkirine, di nav serboriya xwe û malbata xwe da destnîşan kirine. Paşê di nav serboriya pêş-xortaniya xwe da haydarbûna çîni û îdeolojîk, beşdariya li xebatên siyasî û şoreşgêriya xwe vegêraye. Nivîskarî ji ber girêdana îdeolojîk û ferzkirinên estetîka sosyalîst bi tenê ew wêneyê jiyana xwe daye ku sîstema sosyalîst dipesînine. Li aliyê din venegêrana hin serboriyên nivîskarî dikare bi guvaşa siyasî, bi gotineke din bi hebûna sansûr û oto-sansûrê bê nirxandin. Çawa ku Sovyetê li xebatkarên Radyoya Rewanê axaftinên derbarê pîrsgirêkên navxweyî da qedexa kiribû,³⁹ herweha di qada edebiyatê da jî sansûr hebû. Ji ber vê di berhemên demê da nemimkûn e rexneyeke biçûk a derbarê pergala Sovyetê da bê dîtin. Bêdengiya Erebe Şemoyî ya derheqê hin serboriyên xwe da –bi taybetî pêvajoya girtin û mayîna demeke dirêj li sirgûnê- dikare bi (oto)sansûrê bê şîrovekirin.

ENCAM

Şivanê Kurmanca (1935) û *Berbang* (1958), du romanên otobiyoğrafîk ên Erebe Şemoyî ne. Digel ku *Berbang* 23 sal piştî Şivanê Kurmanca hatiye weşandin ew ne berga duyem a berhema ewil e. Sînoren dema vegêrayî, di her du berhemên da wek hev e, her du berhem bi vegêraneke kurt a serboriya malbatê ya berî xwedêdana Şemoyî dest pê dikin û bi vegêrana bîranînên nivîskarî yê 1924an bi dawî dibin. Herweha naveroka her du berhemên otobiyoğrafîk digel destwerdanên nivîskarî yê di vegêranê da kêma zêde wek hev e. Ji ber vê ligel hin destwerdan, jêkêmkirin û lêzedekirinan *Berbang* venivîsandineke Şivanê Kurmanca ye.

Di vê xebatê da me şîrove kir ka çima Erebe Şemoyî jiyannameya xwe nivîsandiye û jê giringtir çima pêwîst dîtiye jiyannameya nivîsandî -bêyî ku sînoren dema vegêrayî berfireh bike û naverokê ji binî ve biguherîne- ji nû ve bini-vîsîne. Nivîsîna berhema ewil a Şemoyî ya otobiyoğrafîk, bi sedemên giştî yê nivîsandina otobiyoğrafîyan dikare bê nirxandin. Berçav e, Şemoyî ji ber dozîna xwenemirkinê, ebedîkirina xwe xwestiye jiyana xwe ya şexsî ya jî nezanî û hejariyê ber bi zanatî, jiyaneke adil li derekê qeyd bike. Helbet di şexsiyeta xwe, xîret û pêşketina xwe da afirandina kareterekî îdeal û di çarçoveya *realîzma sosyalîst* da pêşkêşkirina wî wek rol model jî dikare sedemeke giring –heta ya esas- bê şîrovekirin. Li aliyê din destwerdanên di *Berbangê* da -ku li vegêran û naveroka heman jiyannameyê hatine kirin-, êşkere dike ku sedemên nivîsandina *Berbangê* bêtir politîk in. Bi ya me piştî vegera ji sirgûnê Şemoyî bi refleksên xweparastinê jiyannameya xwe di ber çavan ra derbas kiriye û li gor rewşa serdemê guherînên politîk tê da çêkirine. Herweha berçav e di çavlêgerandina Şivanê Kurmanca da nivîskarî, hay ji kêmasiyên zimanî û edebî jî bûye û di bin navê *Berbangê* da guherînên bi vî rengî kirine. Lewma diyar e endîşe û destwerdanên edebî û pê ra jî yê zimanî jî sedemeke nivîsandina *Berbangê* ye.

Ji aliyê din ve di xebatê da bi berawirdkirina her du berhemên nivîskarî û zanyariyên biyoğrafîk ên derbarê wî da me vekola ka nivîskarî çiqasî jiyana xwe vegêraye û çiqasî wê venegêraye. Di her du berhemên otobiyoğrafîk da nivîskarî, behs ji 27 salên xwe yê ewil kiriye ku bîranînên bijarte yê zarokatî û pêşxortaniyê û şahidiya rûdanên dîrokî, siyasî û civakî vedigire. Di vê rewşê da eger em dema nivîsînê wek pîvan bigirin di Şivanê Kurmanca da nivîskarî ji ser 11 sal, di *Berbangê* da 34 salên dawî yê jiyana xwe ra gav kiriye. Gelek rûdan û geşedanên jiyana xwe venegêrane wek destpêkirin û birêvebirina xebatên edebî, çandî û perwerdehiyê, hevnasîn û bîranînên xwe yê bi şexsiyetên navdar ên wek Stalîn, Lenîn, Gorkî û rewşenbîrên kurd ra, sedem û pêvajoya sirgûnê û hwd. Me venegêrana hin serboriyên nivîskarî bi sedemên îdeolojîk û pêvajoya siyasî, girêdayî van sedeman bi rêbaza wî -*realîzma sosyalîst*- û (oto)sansûrê şîrove kir.

38 Zülküf Ergün, *Edebiyata Kurdî ya Sovyetê*, r. 25-26.

39 Zeki Gürür, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêjî di Peywenda Patronajê da*, (Wan: Peywend, 2021), r. 137.

ÇAVKANÎ

- Alan, Remezan, *Bendname -li ser Rûhê Edebiyatekê-*, (Îstanbul: Avesta), 2009.
- Allison, Christine, “Otobiyoğrafî, Serborî û Romana Kurdî: Erebe Şemo û Peyrewên Wî”, *Wêje û Rexne*, 2, 2014.
- Aydogan, Mustafa, “Destpêka Romana Kurdî: Şivanê Kurmanca”, *Şivanê Kurmanca*, Erebe Şemo, (Tîpguhastin. M. Aydogan), (Diyarbakır: Lîs), 2009.
- Bavê Nazê, “Hevpeyvîna bi Erebe Şemo re ya Berî 25 Salan”, *Kovara W*, 15, 2007.
- Çetin, Nurullah, *Roman Çözümleme Yöntemi*, (Ankara: Öncü Kitap), 2005.
- Denizarslanı Bilginer, Yonca, *Kendiliğin Anlatıları: Çağdaş Amerikan Edebiyatında Otobiyoğrafî*, (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi), 2010.
- Eagleton, Tery, *Edebiyat Nasıl Okunur*, (çev. Elif Ersavcı), (İstanbul: İletişim), 2015.
- Erebê Şemo, *Berbang*, (Trans. Rêber Dilşêr), (Stockholm: Kurdistan), 1988.
- Erebê Şemo, *Şivanê Kurmanca*, (Tîpguhastin Mustafa Aydogan), (Diyarbakır: Lîs), 2009.
- Ergün, Zülküf, *Edebiyata Kurdî ya Sovyetê*, (İstanbul: Nûbihar), 2023.
- Eskerê Boyîk, “Hîmdarê Edebiyata Kurdî yê Ewîlîn Nivîskarê Eyan Bavê Romana Kurdî”, *Kovara W*, 15, 2007.
- Eskerê Boyîk, *Çanda Kurdên Sovyetê*, (İstanbul: Deng), 2012.
- Forster, E. M., *Roman Sanatı*. (çev. Ünal Aytür). (İstanbul: Milenyum Yayınları), 2019.
- Gören, Ebubekir, *Folkloru Kurdî di Romanên Erebe Şemo de*, (Van: Peywend), 2021.
- Gürür, Zeki, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêjî di Peywenda Patronajê da*. (Van: Peywend), 2021.
- Hejarê Şamil, *Diaspora Kürtleri – “Sovyet Kürtleri” Hakkında Tarihi ve Güncel İnceleme*, (İstanbul: Pêri), 2005.
- Kan, Güneş, *Îmaja Ermenî di Romanên Kurdî yê Sovyetê da*, (İstanbul: Peywend), 2019.
- Kan, Güneş, *Kürtçe Romanda Anlatıcı, Perspektif ve Söylem*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi), 2022.
- Lejeune, Philippe, *On Autobiography*, (Ed. Paul John Eakin, Trans. Katherine Leary), (Minneapolis: University of Minnesota Press), 1989.
- MacKay, Marina, *Roman Nedir?*, (çev. Fazilet Akdoğan Özdemir), (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi), 2018.
- Narlı, Mehmet, “Otobiyoğrafî ve Roman / Otobiyoğrafik Roman – Her Roman Otobiyoğrafiktir-Otobiyoğrafik Olan Roman Yoktur”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4, 2009.
- Sakallı, Fatih, “Burhan Günel’in Romanlarında Otobiyoğrafik Benlikler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43, 2016.
- Têmûrê Xelîl, *Antolojiya 35 Helbestvan û Nivîskarên Kurdên Sovyeta Berê*, (amd. T. Xelîl), (İzmir: Na), 2014.
- Topçu, Gülşen, *Çağdaş Arap Edebiyatında Otobiyoğrafî*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi), 2019.
- Turan, Cihan, “Di Navbeyna Dîrok û Edebiyatê da: Teknîka Biyografî û Otobiyoğrafiyê di Romanên Erebe Şemo Berbang û Şivanê Kurmanca de”, *Destpêka Romana Kurdî – Gotarên li ser Romana Êwra Kavkazê*, M. Zahir Ertekin - Mehmet Yıldırımçakar (Ed.), (Van: Peywend), 2020.
- Yılmaz, Ferhat, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî – Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, (Van: Peywend), 2021.
- Zweig, Stefan, *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar*. (çev. Gülperi Sert), (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 2004.

Extended Abstract

An autobiography is a form of writing about one's past life. In this form of writing, the person's private life, experiences and observations are at the center of the narrative. Generally, clergy, writers, politicians, thinkers, opinion leaders, in short, people who have come to the fore with their success in a certain field tend to write their autobiographies. The author, who has matured and reached a certain level of consciousness, evaluates and makes sense of the backgrounds of his past with his current knowledge and worldview. The author, who recorded his personal life, also gives a historical photograph as a witness of his period. Autobiography is based on the memories of the autobiography subject. In this respect, since the human memory is unreliable and misleading, the information in the autobiography should not be accepted as absolute reality. While the autobiographer tells many facts from his past, he may skip over or deliberately hide some facts, and events. Erebe Şemo lived between 1897-1978. During the period when he lived, very important developments and major events took place in the world, especially in the places where the author lived. In many respects, radical changes have taken place in the world. Erebe Şemo, witnessed developments such as the First World War, the collapse of great empires, the establishment of nation-states, the October Revolution, the establishment of the USSR, the spread of socialist ideas, the Second World War, mass exile and immigration throughout his life. Şemo and his family, like other Yazidi Kurds, are victims of this turbulent period. Born in a village of Kars, in the border region of the Ottoman Empire and Russia, Erebe Şemo, as a Yazidi with his family, and other ethnic minorities in the region, were thrown due to the results of the Ottoman-Russian Wars. The childhood and adolescence of Şemo passed in poverty and misery. He and his family traveled from village to village to earn a living. Meanwhile, thanks to the ethnic diversity of the region, he got to know different cultures and learned many languages. He started to work as a shepherd and a servant in his childhood, went to the city as a young man and worked as a factory worker for a short time and worked as a translator in the Russian army for a few years. While working as a translator, he met socialist ideas and participated in the revolutionary work. He fought in the ranks of the Bolsheviks in the Russian Civil War, and after the war he studied at a university in Moscow. Returning to Armenia in 1924, he worked as an intellectual and leader for the development of the Kurdish people in fields such as education and culture in line with the Soviet Union's minorities policy. He has done many important studies in the field of Kurdish literature and education. He wrote the first Kurdish novel, prepared the Kurdish alphabet, wrote many literary and political works, translated books from other languages, etc. The writer, who played an active role in the struggle for socialism and benefited from the blessings of socialism, was also exposed to great injustices stemming from the policy of Soviet leader Stalin. He was sentenced to exile in Siberia for a long time on baseless accusations. In 1935, Erebe Şemo published his autobiographical work *Şivanê Kurmanca*, which is also the first example of a Kurdish novel. After Siberian exile, he published another autobiographical work, *Berbang*, in 1958. Although there is a 23-year time difference between both autobiographical works, the first 27 years of the author's life are described in both works. No memories, experiences or events of the author's later life are included in *Berbang*. In this respect, *Berbang* is actually a rewriting and another version of *Şivanê Kurmanca* with some changes, deletions and additions. In this article, it was questioned why Şemo needed to write his autobiography, it has been interpreted how much of his life he told, how much he did not tell in his two autobiographical works was examined. It can be said that Şemo wrote his first biography with the basic motives of other autobiographers, namely the desire for immortality and to leave a trace of his life. In addition, the aim of presenting his real life and ideal personality to the society and future generations as a role model and educating them ideologically within the framework of socialist realism, the artistic perspective of the period, can be counted among the reasons for writing *Şivanê Kurmanca*. The reason for writing *Berbang*, which is a rewriting of *Şivanê Kurmanca*, can be explained by literary and political reasons. In both autobiographical works, Şemo included memories from the first 27 years of his life. Şemo did not narrate any memories of the last 11 years of his life up to the time of writing in *Şivanê Kurmanca*, and no memories from the last 34 years in *Berbang*. Both of Şemo's autobiographical works are retrospective and written with a first-person narrator. This narrator is autodiegetic in some places, and in some places the witness/observer "I" narrator.

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI YILLARINDA TÜRKİYE'DE BİR TEHDİT UNSURU OLARAK FRENGİ, SITMA, TİFÜS VE TRAHOM

Harun AYDIN

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
haaydin@agri.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7857-0367>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 5 Mart 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 5 Mayıs 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1430109

İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Türkiye’de Bir Tehdit Unsuru Olarak Frengi, Sıtma, Tifüs ve Trahom

Öz

Bulaşıcı hastalıklar savaşlar, toplumsal hareketler, çevresel faktörler, sosyoekonomik sorunlar gibi birçok sebebe bağlı olarak Dünya genelinde sıkça rastlanmıştır. Bu kapsamda Dünyada ve Türkiye’de bulaşıcı hastalıklar ile mücadele etmek için çeşitli çalışmalar yürütülmüştür. Çalışmamızda 1939-1945 yılları arasında Türkiye sathında meydana gelen bulaşıcı hastalıklara yönelik merkezî hükümetin aldığı tedbirler incelenmiştir. Bunlar sosyal, siyasi, sıhhi, eğitim ve ekonomik olarak sınıflandırılmıştır. Bulaşıcı hastalıklara yönelik ekonomik kaynak sağlamak amacıyla TBMM’de bütçe görüşmeleri yapılmıştır. Sağlık alanındaki bütçenin sürekli olarak arttığı, ilaçların ücretsiz dağıtıldığı, sıtma gibi sârî hastalıkların önüne geçmek için bataklıkların kurutulması gibi tedbirlerden söz edilerek hayata geçirilmesi için çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca trahom ve frengi hastalığı ile mücadele etmek için sağlık kuruluşları ve Halkevleri tarafından ücretsiz muayene günleri oluşturulmuştur. Frengi, sıtma, tifüs ve trahom gibi hastalıklar kişiler ve şehir üzerinde derin izler bıraktığı için çalışmada özellikle bu hastalıklar üzerinde durulmuştur. Bulaşıcı hastalıkların önüne geçmek amacıyla heyetler kurulmuş ve bu doğrultuda sağlık personelleri görevlendirilmiştir. Sağlık teşkilatı bu dönemde şehirlerden gelen ihbarlar ve sağlık görevlilerinin yapmış oldukları taramalar ile hastalıkların görüldükleri alanlarda doktor, ilaç, aşı ve serum desteği sağlamıştır. Mücadele kapsamında bazı ilaçlar yurtdışından temin edilmiş bazıları ise Hıfzıssıhha Enstitüsü marifetiyle üretilmiştir. Tarih araştırma yöntemlerinden biri olan Belge Analizi Yöntemi kullanılan bu çalışmada Genelkurmay Arşivi, Cumhuriyet Arşivi, Dışişleri Bakanlığı Arşivi, gazeteler, telif ve tetkik eserlerden yararlanılmıştır. Arşivlerde daha çok resmî yazışmalar yer alırken gazetelerde bulaşıcı hastalıklara dair haberler ve köşe yazılarına yer verilmiştir. Gazeteler resmî belgelerin dışında kalan bazı bilgiler ihtiva etmesinden dolayı dönem itibariyle önemli bir kaynak grubunu oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arşiv, Bulaşıcı Hastalık, Bütçe, Sağlık Bakanlığı, Tedbir.

Syphilis, Malaria, Typhus, and Trachoma Posed As Threat Factors in Türkiye During The Years of The Second World War

Abstract

Throughout history, infectious diseases have been frequently encountered worldwide due to various factors such as wars, social movements, environmental conditions, and socioeconomic issues. In response to this, various efforts have been made globally and in Turkey to combat infectious diseases. In our study, we examined the measures taken by the central government of Turkey regarding infectious diseases occurring within the country between 1939 and 1945. These measures were classified into social, political, health-related, educational, and economic categories. Budget discussions were held in the Grand National Assembly of Türkiye (TBMM) with the aim of providing economic resources to combat infectious diseases. Efforts have been made to implement measures such as continuous increase in the budget allocated to the health sector, free distribution of medicines, and initiatives like draining swamps to prevent endemic diseases like malaria. Additionally, free examination days have been organized by health institutions and community centers (Halkevleri) to combat trachoma and syphilis. The study focused particularly on diseases such as syphilis, malaria, typhus, and trachoma, as they left deep marks on individuals and communities. To prevent infectious diseases, committees were established and health personnel were appointed accordingly. The healthcare system provided support in the form of doctors, medicines, vaccines, and serums in areas where diseases were detected, based on reports from cities and screenings conducted by health officials. In the scope of combating these diseases, some medications were procured from abroad, while others were produced through the efforts of the Hıfzıssıhha Institute. The Document Analysis Method, one of the research methods in history, was used in this study. Various sources were utilized, including the General Staff Archive, the Republic Archive, the Ministry of Foreign Affairs Archive, newspapers, as well as original and investigative works. While official correspondence predominated in the archives, newspapers provided news and editorial articles on infectious diseases. Newspapers constituted an important source group for the period due to their inclusion of information beyond official documents.

Keywords: Archive, Infectious Disease, Budget, Ministry of Health, Measure.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde özellikle Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı yıllarında ülke genelinde bulaşıcı/salgın hastalıklar (kolera, tifüs, veba, frengi, verem vb.) yaygın bir şekilde görülmüştür. Bu dönemde hastalıklar ile mücadele edilmesi için hummalı bir çalışma başlatılmıştır. Osmanlı Devleti’nin yıkılmasıyla bu devletten ayrılan bölgelerden Anadolu’ya yoğun bir göç yaşanmış, bu yolla ülke genelinde hastalıklar yayılmıştır. Hastalıklarla mücadele kapsamında sağlık teşkilatları oluşturulmuş, sağlık personeli yetiştirilmiş, ücretsiz muayene, ilaç ve aşı tedavisi uygulanmıştır.¹

Milli Mücadele yıllarında sağlık hizmetlerinin eksiksiz yapılabilmesi için bürokratik anlamda teşkilatlanma yoluna gidilmiştir. Bu çerçevede 3 Mayıs 1920 tarihinde Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimaiye vekâleti kurulmuş ve Dr. Adnan Adıvar ilk sıhhiye vekili olmuştur.² 10 Mart 1921 tarihinde bu görevinden ayrılmış yerine Dr. Refik (Saydam) Bey atanmıştır.³ Bu dönemde ilk sağlık bütçesi meydana getirilmiştir. Merkezde, Hıfzıssıhha Dairesi, Sicil Dairesi, Muhasebe ve Evrak Kalemi oluşturulmuştur. Taşra örgütünde ise geçmişte olduğu gibi Sağlık Müdürlükleri, Hükümet Tabipliği, Belediye Karantina Tabiplikleri ile Küçük Sıhhiye Memurlukları yeniden tesis edilmiştir. Koruyucu tedavi hizmetlerine yönelik Kuduz Tedavi Müessesesi ve Aşihane oluşturulmuştur.⁴ 1921 yılı sonunda Dr. Refik Bey’in istifası üzerine TBMM (Türkiye Büyük Millet Meclisi) tarafından 24 Aralık 1921’de Sinop Mebusu Dr. Rıza Nur sıhhiye vekili olarak atanmıştır.⁵ Akabinde Fethi Bey’in başbakanlığı döneminde 21 Kasım 1924-4 Mart 1925 tarihleri arasında Dr. Mazhar Germen sıhhiye vekili olarak görev yapmıştır. Daha sonraki süreçte 4 Mart 1925’ten Ekim 1937’e kadar 12 yıl 7 ay kesintisiz bu görevi yerine Dr. Refik Bey getirmiştir.⁶ Bu dönemde sağlık teşkilatı sistemli bir hale getirilmiş, ülkenin ilaç ve aşı ihtiyacını karşılamak üzere Refik Saydam Hıfzıssıhha Enstitüsü oluşturulmuştur.

Celal Bayar’ın başbakanlık döneminde ise Sıhhat ve Muavenet-i İçtimaiye vekilliğine 25 Ekim 1937’de Dr. Hulusi Alataş getirilmiştir. 18 Ocak 1945 tarihine kadar kesintisiz olarak bu görevi sürdürmüştür.⁷ Hulusi Alataş’ın başkanlığı döneminde bulaşıcı hastalıklar ile yoğun bir şekilde mücadele edilmiştir. Bu kapsamda sağlığa ayrılan bütçe artırılmış, yurt dışından uzmanlar getirilmiştir. İkinci Dünya Savaşı’nın etkileri devam ettiği bu dönemde Türkiye savaşa girmemesine rağmen ülkede seferberlik ilan edilmiştir. Bulaşıcı hastalıklar bu süreçte Türkiye’yi de etkisi altına almıştır.⁸

Hastalıkların Türkiye’de yayılmasında birçok faktör etkili olmuştur. Bunlar; göçler, beslenme sorunları ve sağlık hizmetleri eksikliği gibi nedenler salgının hızlı bir şekilde yayılmasına sebebiyet vermiştir. Bu çalışma, bu dönemde bulaşıcı hastalıkların nasıl bir tehdit oluşturduğunu ve savaşın sürecinde Türkiye’de nasıl etkiler yarattığını anlamaya odaklanmaktadır.

Ulusal basında yaygın bir şekilde sıtma, trahom, tifüs ve frengi gibi hastalıklar ile ilgili olarak haberler yapılmıştır. Ayrıca halk tarafından hastalıkların öğrenilmesi ve anlaşılması için köşe yazıları yazılmıştır. Bulaşıcı hastalıkların halk sağlığını tehdit edici yönü olduğundan kurumlar arası bir işbirliği olduğu görülmektedir. Bu kapsamda Genelkurmay Arşivi, Türk Dışişleri Arşivi ve Cumhuriyet Arşivi’nde bahsi geçen hastalıkların tarihçesi ve tedavisi hakkında çok sayıda belge tespit edilmiştir.

1. Sağlık Bakanı Dr. Hulusi Alataş Dönemi (25 Ekim 1937-18 Ocak 1945)

Hulusi Alataş, 1936 seçimleri ile Meclise girmiştir. 25 Ekim 1937 tarihinde Mustafa Kemal Atatürk döneminin

1 *Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl*, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı (Ayyıldız Matbaası: Ankara, 1973), 7.

2 Fahri Çoker, *Türk Parlamento Tarihi Milli Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923*, C. 1, (TBMM Vakfı yay. No: 4: Ankara, 1994), 111.

3 *Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl*, 32.

4 İhsan Eken, “Sağlık Bakanlığı Teşkilat Yapısına İlişkin Merkeziyetçilik/Âdemi Merkeziyetçilik Düzenlemeleri Üzerine Bir İnceleme,” *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11/1 (2020), 277.

5 Hilal Karavar, “Milli Mücadele Döneminde Sıhhat ve Muavenet-i İçtimaiye vekillerinin Faaliyetleri,” *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 42 (2022), 53-70; Mustafa Yahya Metintaş, Selma Metintaş, “Doktor Refik Saydam’ın Sağlık Bakanlığı Dönemi Hizmetlerine Genel Bir Bakış,” *Osmangazi Tıp Fakültesi* 23 (Aralık 2023), 24; *Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl*, 33.

6 M. Y. Metintaş, S. Metintaş, “Doktor Refik Saydam’ın Sağlık Bakanlığı Dönemi Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 24.

7 TBMMZC, 1.11.1937, D.5, İ. 3, XX, s.10; Gamze Nesipoğlu, “Olgusal Bir Yapı Olarak Sağlık Politikaları: 1920-1960 Yılları Arası Cumhuriyet Döneminin Tarihsel İzleği”, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 21(1) (2018), 172

8 Ersoy Zengin, Serdar Göktaş, “İkinci Dünya Savaşı Sürecinde Türk Ordusunda Yaşanan Salgın Hastalıklar ve Ölümler”, *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6(3) (2020), 1069-1090.

son Başbakanı Celal Bayar’ın kurmuş olduğu hükümette Sıhhat ve Muavenet-i İçtimaiye vekilliğine getirilmiştir.⁹ Hükümet programında: “Sağlık işleri ile ilgili olarak, her zaman üzerinde ehemmiyetle durduğumuz millî meselemizdir. Bu husustaki çalışmalara bir plân dâhilinde genişlik vermek siyasetine devam edeceğiz. Ana ve çocuk hayat ve sıhhatinin korunması için şimdiye kadar tesis edilmiş olan doğum ve çocuk bakım evleri ile çocuk bakım dispanserleri ve süt çocukları müşahede evlerinin sayılarının arttırılması, köylerde doğum yardımlarını temin edecek köy ebesi yetiştirmek için köy ebe mektepleri tesisi, kaza merkezlerinin doktorsuz kalmamasının temini yolunda doktor sayısını ihtiyaç derecesine çıkarmak için alınmış tedbirlerin hızlandırılması, vilâyet, kasaba ve köylerimizin sıhhi vaziyetlerini ıslah için içilecek su tesisatı, fennî mezbahalar tesisi ve saire gibi umumî sıhhat işlerinin tanzimi ve belediye hastanelerinin sayı ve yatak adetlerinin çoğaltılması, sıtma, trahom, frengi ve verem gibi hastalıklara karşı yapılmakta olan fennî mücadelelerin teknik imkânların müsait olduğu nispette inkişaf ettirilmesi, Programlaştırıp tahakkuklarına hız vereceğimiz başlıca işlerimizdir. Aynı vekâlete verilmiş olan göçmen işlerinin bu günkü plânlı vaziyetini idame ve yurt dışından gelecek Türklere malî vaziyetimizin imkân verdiği yardım ve kolaylığı göstereceğiz. Sureti umumiyede geniş ve etraflı bir nüfus politikasını programlaştıracağız”.¹⁰

Bir program mahiyetinde olan yukarıdaki kayıttan da anlaşılacağı üzere bu dönemde sağlık alanında bir seferberlik başlatılacağı belirtilmiştir. Gerçekten de sonraki sürece dair gerek basında gerekse resmi kayıtlarda belirtilen doğrultuda hareket edilmiş ve bulaşıcı hastalıklarla mücadele yolunda önemli adımlar atılmıştır. Bunda şüphesiz kesintisiz bir şekilde Hulusi Alataş’ın görevde olması etkili olmuştur.

Tablo 1: Hulusi Alataş’ın Görev Yaptığı Hükümetler ve Görev Süresi¹¹.

| Hükümet | Başbakan | Görev Süresi |
|-------------|------------------------------------|------------------------------|
| 9. Hükümet | Celal Bayar’ın Birinci Dönemi | 25 Ekim 1937-11 Kasım 1938 |
| 10. Hükümet | Celal Bayar’ın İkinci Dönemi | 11 Kasım 1938 - 25 Ocak 1939 |
| 11. Hükümet | Refik Saydam’ın Birinci Dönemi | 25 Ocak-3 Nisan 1939 |
| 12. Hükümet | Refik Saydam’ın İkinci Dönemi | 3 Nisan 1939-9 Temmuz 1942 |
| 13. Hükümet | Şükrü Saraçoğlu’nun Birinci Dönemi | 9 Temmuz 1942-9 Mart 1943 |
| 14. Hükümet | Şükrü Saraçoğlu’nun İkinci Dönemi | 9 Mart 1943-18 Ocak 1945 |

Yukarıda yer alan tabloda görüleceği üzere Dr. Hulusi Alataş 9-14. Hükümetleri döneminde kesintisiz bir şekilde Sağlık Bakanı olarak görev yapmıştır. Sağlık Bakanı Alataş döneminde özellikle bulaşıcı hastalıklar ile mücadele edilmiştir. Ayrıca hem serum üretimi hem de sağlık kuruluşlarının açılması için çalışmalar yapılmıştır. Bu kapsamda 1937’de kuduz serumu üretilmiştir. 1938’de Konya’da köy ebe okulu, 1938’de Ergani Maden Hastanesi açılmıştır. 1940’ta yataklı tedavi sayısı 86’dan 108 çıkarılmış, yatak sayısı ise 14 bin 383 olarak güncellenmiştir.¹² Bu dönemde sağlık eğitimine önem verilmiş ve sağlık malzemelerinin üretimi artırılmıştır. Ayrıca tedavi olanakları günün koşullarına göre güncellenmiştir.

Tablo 2: 1939-1945 Yılları Arasından Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekâleti Bütçesi¹³

| Yıllar | Başlangıç Ödeneği | Yıl Sonu Ödeneği | Harcama |
|--------|-------------------|------------------|------------|
| 1939 | 8.471.000 | 12.328.873 | 11.710.392 |
| 1940 | 8.179.424 | 11.970.260 | 11.253.967 |
| 1941 | 11.969.424 | 12.378.426 | 11.303.030 |

9 TBMMZC, 1.11.1937, D.5, İ. 3, XX, s.10.

10 TBMMZC, 8.11.1937, D.5, XX, İ.3, 20.

11 Hüseyin Demirtola ve Asuman Attila, “Türkiye’de Cumhuriyet’ten Bu Güne Merkezi Sağlık Yöneticileri”, Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Dergisi 1/2 (2015), 5.

12 G. Nesipoğlu, “Olgusal Bir Yapı Olarak Sağlık Politikaları: 1920-1960 Yılları Arası Cumhuriyet Döneminin Tarihsel İzleği”, 172.

13 Resmi Gazete, “1946 Yılı Bütçe Kanunu” (31 Aralık 1945), 9793-9794; Maliye ve Gümrük Bakanlığı, Bütçe Gider ve Gelir Gerçekleştirmeleri (1924-1991), Ankara, Maliye ve Gümrük Bakanlığı Bütçe ve Mali Kontrol Genel Müdürlüğü, 1992, 132-184.

| | | | |
|------|------------|------------|------------|
| 1942 | 14.991.832 | 20.882.794 | 15.424.599 |
| 1943 | 15.474.588 | 17.424.621 | 15.590.109 |
| 1944 | 21.146.389 | 25.825.042 | 22.909.146 |
| 1945 | 17.907.024 | 19.488.256 | 16.940.069 |

Sihhat ve İctimai Muavenet vekâlet’ine 1939-1945 yılları arasından bütçeden ayrılan pay tabloda ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir. Genel olarak bütçeden ayrılan ödenek yıldan yıla artış gösterken 1945’de büyük oranda azalma görülmüştür. En yüksek ödenek 1944’te iken en az ödenek 1940 yılında olmuştur. Ödenegin artması veya azalmasında temel etkenlerden birinin İkinci Dünya Savaşı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca dönem itibariyle ülkede yoğun bir şekilde bulaşıcı hastalıkların görülmesi ve tedavi altına ayrılması gösterilebilir.

Tablo 3: 1939-1945 Yılları Arasında Sağlık Bakanlığı’nda Çalışan Personel Sayısı¹⁴

| Yıllar | Doktor | Hemşire | Sağlık Memuru | Ebe |
|--------|--------|---------|---------------|-----|
| 1939 | 1.514 | 409 | 1.638 | 559 |
| 1940 | 1.500 | 405 | 1.493 | 616 |
| 1941 | 1.585 | 410 | 1.462 | 475 |
| 1942 | 1.759 | 419 | 1.501 | 667 |
| 1943 | 1.742 | 411 | 1.564 | 687 |
| 1944 | 1.693 | 401 | 1.615 | 786 |
| 1945 | 1.945 | 409 | 1.632 | 806 |

1939-1945 yılları arasından Sihhat ve İctimai Muavenet vekâleti’nin personel sayısını gösteren aşağıdaki tablo İkinci Dünya Savaşı’nın genel olarak personel sayısını etkilediğini göstermesi açısından önemlidir. Hemşire ve sağlık memuru genel olarak aynı kalmasına rağmen doktor ve ebe sayısında artış meydana gelmiştir. Ebe sayısının artırılmasında muhtemelen doğumdan kaynaklanan ölümleri asgari düzeyde tutma fikrinden kaynaklandığı söylenebilir. Salgınlar ve genel sağlık durumunun iyileştirilmesi için de istihdam edilen doktorların sayısının artırıldığı görülmektedir.

Sağlık Bakanı Alataş döneminde, 1939-1945 yılları arasında, doktor ve ebe sayısında belirgin bir artış yaşanırken; hemşire ve sağlık memuru sayısındaki artış meydana gelmemiştir. Bu dönemdeki bu personel sayısındaki değişiklikler, sağlık sektörünün genişlemesini, belli bir politika çerçevesinde gerçekleşen planlı bir büyümeyi yansıtmaktadır. Muhtemelen savaş yılları sebebiyle ve genel seferberlik ilan edildiği için personel sayısında yeterli artış meydana gelmemiştir.

2. Frengi Hastalığı ve Alınan Tedbirler

Frengi, cinsel yolla bulaşan bir hastalık olup diğer adıyla sifiliz olarak bilinmektedir. Hastalığın etken maddesi olan “Treponema Pallidum” ince uzun sarmal şeklinde, tirbuşona benzer spiroket bir bakteridir. Bu bakteri, 1905 yılında Alman bilim adamı Fritz Schaudinn tarafından keşfedilmiştir. Hastalığın tam olarak ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, varlığı mitolojiye dayandırılmaktadır. Mitolojiye göre, Apollon, Ateş Tanrısı olarak bilinen bir figürdür ve çobanı Syphilus’u cezalandırmak amacıyla gönderdiği hastalık olarak kayıtlara geçmiştir.¹⁵

TBMM’de frengi ile mücadele kapsamında 1925 yılında Frengi Tedavi Talimatnamesi kabul edilmiş,¹⁶ ardından 17 Ağustos 1931 tarihinde 11682 sayılı kararnameyle “Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamname” yayımlanmıştır. Bu nizamname, evlilik öncesi muayene prosedürlerini ve evlenebilecek kişilerin kriterlerini belirlemiştir.¹⁷

TBMM’de 12 Kasım 1933 tarihinde kabul edilen 15264 sayılı kararname ile Umumi Hıfzıssıhha Kanunu’nun 128. maddesi çerçevesinde “Fuhuş ve Fuhuş Yoluyla Bulaşan Zührevi Hastalıklarla Mücadele Nizamnamesi” yürürlüğe girmiştir. Bu düzenlemeyle fuhuş mekanları ve genelevlerinde çalışan kadınların tedavi konusu hukuki çerçeveye oturtulmuştur. Aynı zamanda, zührevi hastalıklar ve fuhuşla mücadele komisyonları oluşturulmuş ve bu komisyonlar, merkezden uzak bölgelerde ve zührevi hastalıkların daha düşük sıklıkta görüldüğü yerlerde hükümet tabipleri

14 Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, İstatistik Göstergeler 1923-1995, Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, Ankara, 1996, Ankara, 41.

15 Ahmet Özdiç, “Cumhuriyet’in İlk yıllarında Frengi:1916-1925 Yılları Arası Salnamelerde Bolu Sancağı Örneği”, Abant Tıp Dergisi, 9 /1 (2020), 9.

16 Frengi Tedavi Talimatnamesi, T.C. Sihhat ve İctimai Muavenet vekâleti, Ankara, 1925.

17 Resmi Gazete, “Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamname” (21 Eylül 1931), 861-862.

atanmasına karar vermiştir. Yasa ayrıca yeni genelevlerin açılmasını yasaklamış ve bu tür mekanlarda içki içmek ve çalgı çalmak gibi faaliyetleri yasaklamıştır.¹⁸

Haber Gazetesi’nin 12 Şubat 1939 tarihli “Köylerimizde, Tepelenmek Üzere Olan Dört Başlı Canavar Frengi” başlıklı haberinde, Dr. Ruknettin Fethi’nin “Köyümün Doktoru” adlı eserinin tanıtımından sonra frengi hastalığına dair bilgiler paylaşılmıştır. Habere göre, frengiye yakalanan bir kişinin hastalığı 20-25 gün içinde belirginleşmeye başladığı belirtilmiştir. İlk belirtiler arasında çıbanın ortaya çıkması, özellikle kişinin özel bölgesinin etrafında olması dikkat çekicidir. Bu çıbanın rengi koyu et rengindedir. Tedavi edilenler üçüncü evreye geçmez tedavi edilmeyenler ise bu evreye yakalanırlar. Bu evrede gözler kör ve kulaklar sağır olabilir. Vücudun çeşitli iç organlarında zarar görme ihtimali artış gösterir. Tedavi süreci ise kısa sürede gerçekleşmesi gerektiği yazıda belirtilmiştir.¹⁹ Haberde vurgulanan önemli bir nokta, hükümetin bu hastalığa karşı ücretsiz ilaç ve tedavi imkanı sağlamasıdır. Frengi hastalığına yakalanan ve tedavi olmayan bireylerin Türk Ceza Kanunu’na göre cezalandırılması gerektiği belirtilmiştir.

Düzenli olarak Sağlık Bakanlığı frengi ile mücadeleye devam etmiştir. Bu süreçte 1937 yılından devredilen 132.303 hastanın, 8981 kişinin tedavisi 1938’de tamamlanmıştır. 1939’da da frengi ile mücadele devam edilmiştir. Ancak kayden devredilen 2680 kişi ve kayıttan çıkarılan 132.782 kişi tespit edilmiştir.²⁰

Vakit Gazetesi’nin 5 Mayıs 1940 tarihli “Frengi Beş Günde Tedavi Edilecek” başlıklı haberinde Kolombiya Üniversitesi Cilt ve Zührevi hastalıklar Profesörü Dr. Himan’a göre, frengiye yakalanan hastalar için önerilen tedavi yöntemi, Arsenik içeren ilacın vücuda enjekte edilmesidir. Bu tedavi yöntemi, özel bir uzmanlık alanına sahip olan Frengi ve Bevlıye Uzmanı Dr. Reşit Kadri Dekat ile yapılan bir görüşme sonucunda da basın ile paylaşılmıştır. Dekat, frenginin beş günde tedavi edilebileceğini belirterek, bu konuda yeni bir umut ışığı doğduğunu ifade etmiştir.²¹

Vakit Gazetesi’nin 29 Ekim 1941 tarihli “18 inci Yılda Türk Vatanına Bir Bakış” isimli haberinde, Cumhuriyet döneminin odak noktasının halk sağlığı olduğu vurgulanmıştır. Haberde frengi ile mücadele kapsamında oluşturulan Frengi Teşkilatı’ndan bahsedilmiş ve her yıl 100.000 kişinin düzenli muayenelerden geçirildiği belirtilmiştir.²² Frengi teşkilatının kurulması ve düzenli muayenelerin yapılması, toplum sağlığını koruma ve hastalıklarla mücadele konusundaki çabaların bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.

1941 yılında frengi ile mücadele edilen bölgelerde toplam 19.778 frengi hastalığına yakalanan kişi tespit edilmiştir. Tedavisi tamamlananların çıkarılmasının ardından, 1942 yılına 16.292 frengili devredilmiştir. Frengi mücadelesi başlatılan bölgelerde hasta oranı yüzde 6’yı geçmemektedir. Genel olarak ise bu oran Türkiye’de %0,8 olarak belirlenmiştir.²³

İkinci Dünya Savaşı yıllarında frengi ile mücadele kapsamında çıkarılan bir kararnameye göre, Frengi ve Trahom Mücadele Teşkilatı’nda çalıştırılmak üzere 10 kişilik stajyerin istihdamı talep edilmiştir. Bu talep Sıhhat ve İctimai Muavenet vekilliği tarafından 11 Kasım 1941 tarihinde 316/11439 sayılı kanun ile TBMM’de teklif edilmiştir. Muavazene-i Umumiye Kanunu’nun 4. Maddesi uyarınca İcra vekilleri Heyeti tarafından 10 Kasım 1941 tarihinde kabul edilmiştir.²⁴

Frengi ile mücadele kapsamında, 2767 sayılı kanuna göre Türkiye Kızılay Cemiyeti’nin ilaçlar üzerindeki monopolü, “Metoquine” isimli ilacın dahil edilmesi amacıyla ele alınmıştır. Bu karar, Sıhhat ve İctimai Muavenet vekilliği tarafından 6 Ekim 1944 tarihinde 121/16487 sayılı teklif üzerine sunulmuş ve İcra vekilleri Heyeti tarafından 27 Ekim 1944 tarihinde kabul edilmiştir.²⁵

CHP İl İdare Kurulu Başkanlığı tarafından 6 Haziran 1945 tarihinde yayınlanan bir raporunda, frengi ile mücadele kapsamında Halkevi Başkanlığı tarafından ülkenin birçok yerinde frengi hastalığının yaygın olduğu bildirilmiştir. Bu doğrultuda, frengi ile mücadele çerçevesinde Halkevleri tarafından broşür dağıtımı, konferanslar düzenleme ve korunma çareleri hakkında bilgilendirme girişimleri başlatılmasına karar verilmiştir. Türkiye genelinde 1939’da 152.215, 1940’da 140.656, 1941’de 141.723, 1942’de 133.466, 1943’de 131.258, 1944’de 127.701 ve 1945’de 122.631 kişi tedavi altına alınmıştır.²⁶

18 Resmi Gazete, “Zührevi Hastalıklar ve Fuhuşla Mücadele Komisyonları” (23 Ekim 1933), 3237-3246.

19 Haber Gazetesi , “Köylerimizde, Tepelenmek Üzere Olan Dört Başlı Canavar Frengi” (12 Şubat 1939), 7-10.

20 Sıhhat ve İctimai Muavenet vekili Dr. Hulüsi ALATAŞ, 24. 05.1939, TBMM, TBMM ZC (6. Dönem), Cilt: 2, 232.

21 Vakit, ”Frengi Beş Günde Tedavi Edilecek” (5 Mayıs 1940), 6.

22 Vakit, “18 inci Yılda Türk Vatanına Bir Bakış” (29 Ekim 1941), 5.

23 Sıhhat ve İctimai Muavenet vekili Dr. Hulüsi ALATAŞ (Aydın); 26.05.1942, TBMM, TBMM ZC (6. Dönem), C. 25, 300.

24 BCA.30.18.1.2.96.92.2/M. 10 Kasım 1941.

25 BCA.30.18.1.2.106.75.8/27 Ekim 1944.

26 Fatma Bulut, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Tehlikeli Bir Miras: “Frengi”, Tarih Okulu III (2009), 116.

1926-1947 yılları arasında Frengi Mücadele Teşkilatları tarafından 2.247.561 kişi muayene edilmiş ve bu muayeneler sonucunda 86.231 kişide frengi olduğu tespit edilmiştir. Bu hastalığın büyükşehirlerde daha fazla yayılmasından dolayı, hastaların daha etkin sağlık hizmeti alabilmeleri için 1927’de Ankara ve İzmir’de “Deri ve Tenasül Hastalıkları Tedavi Evi” kurulmuştur. Bu sayede frengili hastalar, bu kurumlara başvurarak daha kolay bir şekilde sağlık hizmeti almışlardır. Zamanla bu kurumların sayıları artmıştır. 1945 yılı itibariyle, belediyelere bağlı olarak 7 adet zührevi hastalıklar hastanesi hizmet vermiştir.²⁷

Tablo 4: Frengi ile Mücadele Kapsamında Yapılan Çalışmalar²⁸

| Yerleşim Yerleri | Muayene Edilen Nüfus | Tespit Edilen Frengili | Yüzde Oranı | Tedavisi Biten | Kayı Sili-nen | Hükümet-çe Tedavi Edilen | Mücadele Yılları |
|------------------|----------------------|------------------------|-------------|----------------|---------------|--------------------------|------------------|
| Zonguldak | 50751 | 3395 | 6.6 | 3115 | 233 | 47 | 1935-41 |
| Bartın | 72791 | 4328 | 6.0 | 3764 | 377 | 187 | 1936-41 |
| Safranbolu | 65167 | 3025 | 4.6 | 2629 | 258 | 138 | 1937-41 |
| Alucra | 29875 | 736 | 2.4 | 517 | 125 | 94 | 1938-41 |
| Boyabat | 60987 | 3240 | 5.3 | 2566 | 446 | 228 | 1937-42 |
| Tokat | 86569 | 2246 | 2.5 | 1613 | 481 | 152 | 1936-42 |
| Ünye | 73613 | 2053 | 4.0 | 1530 | 309 | 214 | 1936-43 |
| Tavşanlı | 49805 | 1770 | 3.5 | 1362 | 221 | 187 | 1939-45 |
| Daday | 43208 | 851 | 2.0 | 658 | 54 | 139 | 1940-43 |
| Erbaa | 70121 | 1893 | 2.5 | 1383 | 341 | 169 | 1939-44 |
| Kavak | 27265 | 558 | 2.4 | 459 | 30 | 69 | 1940-45 |
| Devrek | 71581 | 4359 | 6.7 | 3857 | 337 | 165 | 1941-45 |
| Zile | 54469 | 924 | 1.8 | 580 | 141 | 203 | 1941-46 |
| Bulancak | 38922 | 1037 | 2.7 | 896 | 76 | 65 | 1939-46 |

Yukarıdaki tabloda, Zonguldak ve Tokat çevresinde frengi ile yapılan mücadele kapsamında yıllara göre tedavi edilenlerin sayısı verilmiştir. Tedavi sayısı yıldan yıla değişiklik göstermiş ve bu durum tabloya aynen yansıtılmıştır. Söz konusu şehirlerde yoğun tarama çalışmalarının yapıldığı tabloda net bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Tabloda en çok frengi hastalığının yakalanan kişilerin Devrek’te en az ise Kavak isimli yerleşim biriminde tespit edildiği görülmüştür. Tedbirler kapsamında hükümet tarafında tedavi edilen kişi sayısının en fazla olduğu yer Boyabat’tır en olduğu yer ise Zonguldak merkez olarak tabloya yansımıştır.

3. Sıtma Hastalığı ve Alınan Tedbirler

Sıtma, ateşli bir hastalık olup Plasmodium adlı parazitin sebep olduğu bir sağlık sorunudur. Bu hastalık dişi Anofel sivrisineklerinin insanları ısırması yoluyla bulaşmıştır. Plasmodium paraziti, sivrisinek ısırığıyla insan vücuduna girdikten sonra, öncelikle karaciğerde çoğalır ve ardından kırmızı kan hücrelerine yayılım göstermektedir. Hastalık belirtileri parazitin çoğalma döngüsü ve vücutta neden olduğu reaksiyonlarla ortaya çıkmıştır.²⁹

1939 yılı yaz mevsiminden itibaren sıcaklıkların yükselmesiyle beraber “Sıtma Mevsimi” başladığı ve kinin tedariki Meclis gündeminde önemli bir konu haline gelmiştir. Sıtma hastalığının etkili tedavisi için hayati öneme sahip olan kinin isimli ilacın temini oldukça kritik bir mesele olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda “Devlet Kinini Mütedavil Sermayesi” hakkında bir kanun tasarısı hazırlanmıştır. 5 Haziran 1939 Pazartesi günü başlayan müzakerelerde, kanunun 3. maddesine göre devlet kinini satışa sunacak olan bayilere %10 komisyon verilmesi öngörülmüş ve nakliye masraflarının, İnhisar İdaresi tarafından belirlenecek bir düzenleme ile ele alınması kararlaştırılmıştır. Ancak bu madde TBMM içinde yoğun tartışmalara neden olmuştur. Özellikle Manisa Milletvekili Refik İnce söz konusu maddenin tüm inisiyatifi İnhisar İdaresine bıraktığını ve bayi seçiminin tamamen idarenin kontrolüne geçtiğini vurgulayarak bu komisyon oranının %10’dan %5’e düşürülmesi gerektiğine dair bir teklif sunmuştur. Bu öneri üzerine

²⁷ Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl, 93.

²⁸ İnci Hot, “Ülkemizde Frengi Hastalığı İle Mücadele”, Türkiye Klinikleri Tıp Etiği Hukuku-Tarihi 12, (2004), 40.

²⁹ Söhrab Mustafayev, “Cumhuriyet Döneminde Sıtma İle Mücadele ve Yasal Düzenlemeler (1923-1946)”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi 6(2) (2019), 1112.

Sihhat ve İctimai Muavenet vekili Dr. Hulusi Alataş şunları dile getirmiştir:

“Bu meseleyi bendeniz de tekrar izah edeyim de yanlış anlaşılın kısımlar varsa daha esaslı surette anlaşılın. Burada yapmak istediğimiz, hiçbir vakit kanun hükmü dahilinde olan %5 i geçmeğe matuf değildir. Hedefimiz daima ucuzlatmağa doğrudur, inhisar vekâleti ile görüştük. Beyiyeyi %10 verecek olursak daha iyi olur ve rağbeti artırır ve her satıcı dükkânında bulundurulur. Bundan dolayı arttırmışlardır. Bizden hiçbir masrafta istememiştir. Yapacağı ufak tefek masrafın yekünü %1’le dahi ifade edilemeyecek kadar az olacağını zannediyorum. Buna nazaran sene sonunda iki daire muamelesi mahsubiyesini yapacaktır. Buna %5 filân ilâve etmek mevzu yoktur. Sene ortasında, kinin alım ve satımı esnasında fiyatlar değişebilir. Değişti diye yarın şu veya bu fiyatı vereceksiniz gibi bir şey olmaması için elimizde bir tolerans olsun diye yaptık. Başka şey yoktur. Kanunla istihdaf ettiğimiz gaye şudur Şimdiye kadar tahsis edilmiş para ile bir defa kinin alıyor ve o kadar satabiliyorduk. Sene sonuna gelince şu kadar para var diyor ve devrediyorduk. Şimdi bu tahsisatı mütedavil sermaye vaziyetine kalbedince, mütemadiyen ele geçen parayı kinine tahvil edeceğiz. Böylece daimî olarak devredilecektir. Şimdiye kadar 9 ton üzerinde çalışıyorduk. Bundan sonra 10, 11, 12 ton üzerinde çalışacağız. Maksadımız bununla çok devir yapmaktır. Kazanç mevzu bahis değildir. Bir defa yer tuttuktan, şu veya bu olduktan sonra beyiyeyi azaltmak iktiza ederse onun için de çalışırız. Bu günkü vaziyet bundan ibarettir.”³⁰

Cumhuriyet Gazetesi’nin 13 Mart 1939 tarihli “Türkiye’de Sıtma” başlıklı köşe yazısında Hendek Sıtma Mücadele Doktoru Rukneddin Fethi’nin ifade ettiğine göre, Sağlık Bakanı Refik Saydam döneminde ülke genelinde yaygın olan sıtma hastalığına karşı ciddi çalışmalar gerçekleştirilmiştir. 1926-1930 yılları arasında sıtma ile mücadele kapsamında çeşitli bölgelerde etkili tedbirler alınmıştır. Bu çerçevede, bataklıklar kurutulmuş ve ücretsiz olarak kinin dağıtımı yapılmıştır. 15 yıllık bir süreçte gerçekleştirilen sıtma ile mücadele çabalarının sonuçlarına göre sıtma kontrol altına alınmış ve etkili bir şekilde yönetilebilir hale gelmiştir.³¹

Cumhurbaşkanı İsmet İnönü tarafından 3 Ağustos 1939 tarihinde imzalanan kararname ile maaşları Umumî Muvazene Kanunu’nun 5. maddesi çerçevesinde 1939 mali yılı bütçesinden karşılanacak şekilde, Adana Sıtma Enstitüsü’nde görev yapacak 100 stajyerin alınması için İcra vekilleri Heyeti tarafından 31 Ağustos 1939 tarihinde onay verilmiştir. Formun Üstü

³² Bu önlemin amacı, sıtma hastalığı ile mücadele kapsamında nitelikli personel yetiştirmek ve bu alandaki çalışmalara destek sağlamaktır. Ayrıca, maaşların bütçeden karşılanması devletin sıtma ile mücadele konusundaki taahhüdünü ve bu alandaki çalışmaların finansmanını vurgulanması açısından önemlidir.

Sihhat ve İctimai Muavenet vekili Hulusi Alataş tarafından 10 Mayıs 1939 tarihli Antakya’da bulunan fevkalade elçimiz Cevat Akalın tarafından alınan bir telgrafta Hatay ve civarında sıtma salgını olduğundan dolayı Hatay’da sıtma mücadelesi için 50 kilo kinin gönderilmesi talep edilmiştir.³³ Telgraf Hatay bölgesindeki sıtma salgınına karşı hızlı bir müdahalenin gerekliliğini yansıtmaya açısından önemlidir. Çünkü talep edilen kinin sıtma tedavisinde etkili bir rol oynamaktadır.

1939 yılında 32 vilayet içerisinde yer alan 17 mücadele bölgesinde toplamda 4283 köyde yaşayan 2.514.282 kişinin sıtma kontrolünden geçtiği, Sağlık Bakanlığı tarafından kamuoyuna duyurulmuştur.³⁴

Sıtma hastalığının görüldüğü bölgelerde koruyucu tedbirler almak amacıyla kinin dağıtımı gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda 8 Ağustos 1940 tarihinde İzmir ve çevresinde sıtma hastalığının artış gösterdiği bildirilmiş, her gün yüzlerce hastanın hastanelere getirildiği ifade edilmiş ve hastalıkla mücadele kapsamında halka kinin dağıtılmasına karar verilmiştir.³⁵ Sağlık otoriteleri sıtma hastalığının sıkça görüldüğü bölgelerde halk sağlığını korumak ve tedavi etmek adına bu tür acil önlemleri hayata geçirmiştir.

29 Ağustos 1940 tarihinde, Tokat Valisi İzzettin Çağpar tarafından Başvekâlete gönderilen bir yazıda, ilkbahar mevsiminde Yeşilirmak ve Kelkit sularının taşması sonucu Tokat ve Niksar ovalarında birçok bataklık oluştuğu ifade edilmiştir. Bu durumun sıtma hastalığının yayılmasına sebep olduğu, özellikle Kazova bölgesinde 56 kişinin hayatını kaybettiği belirtilmiştir. Sağlık önlemlerini artırmak adına Samsun Sıtma Mücadele Reisi ve Amasya Sıtma Mücadele Reisi’nin bölgede incelemeler yapmak üzere görevlendirileceği ifade edilmiştir. Sıtma hastalığı ile

30 Sihhat ve İctimai Muavenet vekili Dr. Hulusi ALATAŞ (Aydın); 05.06.1939, TBMM, TBMM ZC (6. Dönem), C.1, 7-11.

31 Rukneddin Fethi, “Türkiye’de Sıtma”, Cumhuriyet, 13 Mart 1939, 5.

32 BCA.30.18.1.2.88.84.2/03 Ağustos 1939.

33 BCA.30.10.0.0.225.515.15/10 Mayıs 1939.

34 Sihhat ve İctimai Muavenet vekili Dr. Hulusi ALATAŞ (Aydın); 24.05.1939, TBMM ZC (6. Dönem), C. 2, 231.

35 BCA.30.10.0.0.177.223.6/M.08 Ağustos 1940.

mücadele kapsamında yeterli miktarda kinin talep edildiği, 1938’de 90 kilo, 1939’da 120 kilo ve 1940’ta 82 kilo kinin gönderildiği bilgisi verilmiştir. Ayrıca, Umumi Muvazene ve Hususi Muhasebece temin edilen kinin miktarının 1938’de 33.5 kilo, 1939’da 40.5 kilo ve 1940’ta ise 25 kilo olduğu belirtilmiştir. Valilik tarafından sıtma ile mücadele kapsamında yapılan faaliyetler Başvekâlete detaylı bir şekilde rapor edilmiştir.³⁶

8 Ocak 1940 tarihli Vakit Gazetesi’nde yayımlanan “Hastalıklardan Korununuz Sıtma” başlıklı haberde sıtmanın dünya genelinde en sık rastlanan hastalık olduğu vurgulanmıştır. Haberde sıtmanın sinekler aracılığıyla insanlara bulaştığına dair bilgiler verilmiştir. Sıtma hastalığının vücuda yerleştiğinde karaciğer, beyin ve kemiklerde zayıflığa neden olduğu, kişinin güçsüzleşerek yürüme yeteneğini kaybettiği ifade edilmiştir. Sıtmanın tedavisinin kinin ile gerçekleştirildiği belirtilmiş ve hükümetin kinini ücretsiz olarak dağıttığı bilgisi paylaşılmıştır. Ayrıca, haberde su birikintilerinin kurutulmasının sıtma hastalığının önlenmesinde etkili bir strateji olduğu vurgulanmıştır.³⁷

29 Mart 1941 tarihinde İngilizlerin kullanacağı üslerde sıtma ile mücadele için İngiliz Sıtma Uzmanı Dr. Henry Foy tarafından inceleme yapılması talep edilmiştir. Ancak Ataşemiliterlik tarafından işçi eksikliği nedeniyle yardım etmenin mümkün olmadığı ifade edilmiş ve bu durum bir tabloda gösterilmiştir.³⁸

Tablo 5: Drenaja Muhtaç Alanlar

| Mıntıka | Kişi Sayısı | Çalışma Süresi |
|--------------------|-------------|----------------|
| İzmir/Gaziemir | 15 | Bir ay |
| İzmir/Cumaovası | 50 | Bir ay |
| İzmir/Çiğli | 50 | İki ay |
| Balıkesir/Halalca | 30 | İki ay |
| Çanakkale/Gelibolu | 30 | Belli değil |
| Çanakkale/Galata | 30 | Değil |

Sıtma önlemleri çerçevesinde Türk askeri işçilerin sayısı ve görev yapacakları bölgeler tabloda belirtilmiştir. Aynı zamanda Manisa Sıtma Mücadele Merkezi’nde görevli uzmanların İzmir ve Balıkesir mıntıkalarına yönlendirilmesi talep edilmiştir. Dr. Henry Foy ile İngiliz Ordusu’nun yeni doktorunun talepleri, işçi sayısında artışa neden olabileceği yönünde belirtilmiştir. Bu talepler, İngilizler adına Baş Mühendis Albay J. H. Dyer tarafından iletilmiştir.³⁹

Sıhhat ve İçtimaî Muavenet vekili tarafından 22 Nisan 1941 tarihinde Genelkurmay Başkanlığı’na iletilen bir belgede Anadolu genelinde ve belirli hava meydanlarında sıtma ile mücadele amacıyla gerçekleştirilecek ıslahat ve drenaj çalışmaları için yeterli bütçenin bulunmadığı bildirilmiştir. Ancak sıtma ile mücadele kapsamında belirli harcamaların kısmen gerçekleştirilebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca vekâlet bünyesinde hastalıkla mücadele için yeterli personelin olmadığı belirtilmiştir.⁴⁰

Vakit Gazetesi’nin 29 Ekim 1941 tarihli “18 inci Yılda Türk Vatanına Bir Bakış” başlıklı haberinde, Türkiye’de halk sağlığına büyük bir öncelik tanındığına dikkat çekilmiştir. Haberde sıtma ile mücadele çerçevesinde Trakya’dan Doğu’ya kadar olan 20 bölgede sıtma teşkilatlarının kurulduğu ve bu önlemlerin sonucunda birçok alanda hastalığın azaldığı belirtilmiştir.⁴¹

26 Kasım 1941 tarihinde Demiryolları İnşaat Dairesi tarafından Nafia vekâletine yazılan bir yazıda İskenderun Liman bölgesinde sıtma önlemleri almak amacıyla etüd ve keşifler yapılabilmesi için İngiliz Şirketi’nden bölgenin haritasının temin edilmesi talep edilmiştir. Ayrıca mıntıkanın 1/200.000 ölçekli haritasının bulunduğu daha geniş bir haritanın oluşturulabilmesi için Harita Genel Direktörlüğü’ne ödenek tahsis edilmesi istenmiştir.⁴²

Cumhurbaşkanı İsmet İnönü tarafından imzalanan 1 Kasım 1941 tarihinde kararname, sıtma mücadelesi kapsamında sivrisineklere karşı kullanılacak ilaçlama araçları için 200 ton mazotun pazarlıkla temin edilmesini öngörmektedir. Bu karar, İcra vekilleri Heyeti tarafından da 1 Kasım 1941 tarihinde kabul edilmiştir.⁴³

36 BCA.30.10.0.0.177.223.8/29 Ağustos 1940.

37 Vakit, “Hastalıklardan Korununuz Sıtma” (8 Ocak 1940), 5.

38 Milli Savunma Bakanlığı Askeri Tarih Arşivi(ATASE),110.9.1.14.2.0.3/M. 21 Nisan 1941.

39 ATASE.110.9.1.14.2.0.3/M. 21 Nisan 1941.

40 ATASE, 110.9.1.14.10.2.6/22. Nisan 1941.

41 Vakit, “18 inci Yılda Türk Vatanına Bir Bakış” (29 Ekim 1941), 5.

42 ATASE.110.9.1.14.4.0.105/26 Kasım 1941.

43 BCA.30.18.1.2.96.89.8/ 01 Kasım 1941.

İkinci Dünya Savaşı döneminde özellikle 1941 yılında hastalık vakalarında belirgin bir artış meydana gelmiştir. Bu süreçte Bergama, Gediz, Menderes, Köyceğiz, Antalya, Diyarbakır, Silvan ve Çarşamba gibi bölgelerde sıtma salgını büyük bir afet haline gelmiştir. Bu salgın nedeniyle 80.000 kişinin hayatını kaybettiği ifade edilmiştir.⁴⁴

12 Şubat 1937 tarihinde yürürlüğe giren 3112 Sayılı Kanun ile su işleri için 1937-41 yılları arasında 31.000.000 lira harcama yetkisi verilmiştir. Bu dönemde sıtma ile mücadele kapsamında sulak alanlar sorununu çözmek ve ağaçlandırma çalışmalarını hayata geçirmek amaçlanmıştır. İlk olarak sıtma ile mücadelede etkili oldukları bilinen kavak ve söğüt ağaçları dikilmiştir. Bu ağaçların özellikleri, bataklıkları kurutma kapasiteleriydi. Adana şehri ve Ege bölgelerinde 1939 yılında başlayan bu ağaçlandırma projeleri, sıtmayla mücadelede önemli bir adım olarak uygulanmaya konulmuştur.⁴⁵ Bu dönemde sıtma ile mücadele kapsamında sulak alanlar sorununun çözülmesi ve ağaçlandırma çalışmalarının hayata geçirilmesi hedeflenmiştir.

Tayyare meydanları, İngilizler tarafından yeniden inşa edildikten sonra 1942 yılında sıtma sebebiyle gerçekleştirilecek incelemeler için İngiliz Dr. R.F. Jarret’ten yardım talep edilmiştir. Bu incelemelerin yapılabilmesi amacıyla III. Şube Müdürlüğü tarafından izin verilmiştir.⁴⁶

10 Mart 1943 tarihinde Türk Genelkurmayında yapılan görüşmelerin ardından İngiliz ve Türk kurmayları arasında altı karar alınmıştır. İkinci alınan karar sıtma ile ilgiliydi ve Türk-İngiliz Genelkurmayları tarafından sıtma ile mücadele etmek üzere ortak bir komisyon kurulması önerilmiştir. Bu çerçevede, Türk tarafı, komisyonda bir Sıtma Mücadele Uzmanı bulundurmaya kararlaştırılmıştır. İlgili kararlar, İngiliz Ataşemiliter Muavini Albay Bluat tarafından Genelkurmay İkinci Başkanı Orgeneral Asım Gündüz’e gönderilen yazı ile resmi olarak bildirilmiştir.⁴⁷

Sihhat ve İctimaî Muavenet vekili Ahmet Hulusi Alataş tarafından 26 Mart 1943 tarihinde Başvekalet yazılan bir yazıda, sıtma ile mücadelede kullanılan kinin kıtlığı sorununa dikkat çekilmiştir. Hariciye vekâleti ile yapılan görüşmeler neticesinde, İngiltere Hükümeti tarafından beş ton kininin İstanbul’a getirilmesi kararlaştırılmış ve bu kininin Kızılay’ın deposuna aktarılması işlemi gerçekleştirilmiştir.⁴⁸

CHP Müstakil Grubu Reisi vekili tarafından Başvekalet yazılan 16 Eylül 1943’de bir bildiriye, CHP Grubu’nun 15 Eylül 1943’te gerçekleştirdiği toplantıda dile getirilen konular yer almaktadır. Toplantıda CHP milletvekillerinin tatil esnasında gerçekleştirdikleri gezilerde sıtmanın artış gösterdiği ve ilacının temininin zor olduğu belirtilmiştir. Bu duruma çözüm bulunması amacıyla Sihhat ve İctimaî Muavenet vekilinden çözüm talep edilmiştir.⁴⁹

29 Aralık 1943 tarihinde, TBMM’de Maraş Milletvekili olarak görev yapan Dr. Kemali Beyazıt, sıtma hastalığı ile mücadele tedbirlerine dair bir soru önergesi sunmuştur. Önerge, Sihhat ve İctimaî Muavenet vekili’nin TBMM Umumî Heyeti’nde konuyla ilgili soruları cevaplamasını talep etmektedir. Sorular, sıtma hastalığı ile mücadelede kullanılan ilaç ve personel kaynaklarının yeterliliğine odaklanırken aynı zamanda sıtmanın yayılmasında bataklıkların kurutulmasının etkisi ve bu süreçte Nafia vekâleti ile işbirliği olup olmadığı gibi önemli bilimsel meseleleri içermektedir. Önerge aynı zamanda sıtma kanununun bölgelerde neden farklı uygulandığına dair bilimsel bir perspektif sunmaktadır.⁵⁰

Cumhurbaşkanı İsmet İnönü tarafından 25 Ocak 1944 tarihinde imzalanan bir kararnamede sıtmayla mücadele kapsamında Monopoli ilaç grubuna Quinacrine adlı ilacın eklenmesi, İcra vekilleri Heyeti tarafından aynı tarihte onaylanmıştır.⁵¹

İkinci Dünya Savaşı’nın sonlarına doğru sıtma ile mücadele kapsamında 4707 sayılı kanun, 26 madde olarak “Sıtma ile Olağanüstü Savaş Yapılmasına Dair Kanun” adıyla 28 Mart 1945 tarihli Resmi Gazetede yayınlanmış ve yürürlüğe girmiştir. Bu kanunu diğer sıtma yasalarından ayıran en önemli özellik Mart-Aralık aylarını kapsayan dokuz aylık bir süre boyunca geçerli olması kararı alınmıştır. Sıtma mücadele alanlarında yetkili olarak Sıhhiye ve Muavenet-i İctimaiye vekâleti belirlenmiştir. Mücadele alanlarına gereken her türlü tıbbi malzeme, laboratuvar, hastane ve dispanser kurmak ya da personel temini gibi konulardan Sıhhiye ve Muavenet-i İctimaiye vekâleti sorumlu

44 Sami ERKMAN (Tunceli); 27.05.1941, TBMM, TBMM ZC (6. Dönem), Cilt:18, s.196; Mehmet Evsile, “Cumhuriyet Döneminde Sağlık Hizmetleri (1923-1950)”, *Kesit Akademi Dergisi* 13 (2018), 10.

45 Fatih Tuğluoğlu, “Türkiye’de Sıtma Mücadelesi (1924-1950)”, *Türkiye Parazitoloji Dergisi*, 32/4 (2008), 356.

46 ATASE.110.9.1.14.1.0.165/M.6 Ocak 1942.

47 ATASE,110.9.1.14.2.0.61/M. 16 Mart 1943.

48 BCA.30.10.0.0.177.223.17/26 Mart 1943.

49 BCA.30.10.0.0.177.224.4/16 Eylül 1943.

50 BCA:30.10.0.0.8.50.14/29.12.1943; TBMMZC, 5 Ocak 1944, İ.17, C.1, 18-21.

51 BCA.30.18.1.2.104.9.2/25 Ocak 1944.

tutulmuştur. Belediye ve devlet kurumlarından ihtiyaç dahilinde destek alınması kararı alınmıştır. Sıtma ile mücadelede hastalığın yayılmasını önlemek ve kurtçuk üremesini durdurmak amacıyla, ilgili kurumlar, bireyler ve kuruluşlar gerekli önlemleri almalıdır. Sıtma ilaçlarının satışı ve ücretsiz dağıtımı konusunda ise bu sorumluluktan Sıhhiye ve Muavenet-i İctimaiye vekâleti sorumlu tutulmuştur. Bu kuruluşlar sıtma ile mücadeledeki görevlerini etkili bir şekilde yerine getirmek adına iş birliği yapmakla görevlendirilmiştir. Bu ilaçların izinsiz satışı, dağıtımı veya yurt dışına çıkarılması kesinlikle yasaklanmıştır. Kurallara uymayanlar, 100 ile 1000 lira arasında değişen bir para cezası veya üç aydan bir yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılmasına karar verilmiştir. Ayrıca Sağlık Bakanlığı tarafından ücretsiz olarak dağıtılan sıtma ilacı, kurum veya bireyler tarafından para karşılığında satılırsa, bu durumda sattıkları ilacın yirmi katı kadar para cezalandırılacakları bildirilmiştir. Hastalıkla mücadele çabaları kapsamında, 1944 ve 1945 yıllarında toplamda 5.800.000 lira harcanmıştır. Sıtma ile yapılan olağanüstü mücadele çabalarını yerine getirmeyenler, belirlenen yasalara uymamaları durumunda ciddi cezai yaptırımlarla karşı karşıya kalmıştır. Salgınla mücadelede görev alan kişiler, görevlerini ihmal etmeleri halinde ya para cezasına ya da hapis cezasına çarptırılmıştır. Görev yetkilerini kötüye kullananlar ve suç işleyenler ise Türk Ceza Kanunu’nda belirtilen ceza miktarının iki katından fazlasıyla cezalandırılacağı açıklanmıştır.⁵²

Sıtma ile mücadele kapsamında, 29 Mart 1945 tarihinde alınan kararla Bakanlar Kurulu tarafından 50 ilin sıtma bölgesi olması karar verilmiştir. Bu iller Afyon başta olmak üzere sırasıyla Amasya, Antalya, Ankara, Aydın, Balıkesir, Bolu, Bilecik, Burdur, Bursa, Çanakkale, Çankırı, Çorum, Çoruh, Denizli, Diyarbakır, Elazığ, Edirne, Eskişehir, Giresun, Gaziantep, Hatay, İçel, Isparta, İstanbul, İzmir, Kastamonu, Kars, Kayseri, Kırklareli, Kırşehir, Kocaeli, Konya, Kütahya, Manisa, Malatya, Maraş, Mardin, Muğla, Niğde, Ordu, Rize, Samsun, Seyhan, Sinop, Siirt, Sivas, Tekirdağ, Trabzon, Tokat, Urfa, Yozgat ve Zonguldak illerinden ibarettir.⁵³

CHP İl İdare Kurulu Başkanlığı ülkedeki Halkevleri ve Halkodaları’ndan sıtma ile mücadelede etkin bir rol üstlenmelerini talep etmiştir. Bu bağlamda, CHP Genel Sekreteri ve Kırklareli Milletvekili Nafi Atıf Kansu tarafından 10 Nisan 1945 tarihinde yapılan açıklamada, söz konusu iki kuruluşun tüm olanaklarıyla sıtma ile mücadelede etkili bir şekilde çalışmalarının gerektiği bildirilmiştir.⁵⁴

Sıtma ilaçlarının temini 2767 sayılı kanuna göre Türkiye Kızılay Derneği’ne devredilmiştir. Bu kapsamda, 12 Temmuz 1945 tarihinde Bakanlar Kurulu tarafından alınan bir kararla yeni ilaçların eklenmesine onay verilmiştir.⁵⁵

Sıtma ile mücadelede çıkarılan kanunlar ve alınan önlemler, 1940 yılına kadar Türkiye’deki sıtma oranını % 11’e kadar düşmesine neden olmuştur. Ancak İkinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla birlikte artan nüfus, hastalığı olumsuz etkileyerek ilaç tedarikini güçleştirmiş ve hasta sayısında artışa neden olmuştur. Özellikle 1942-1943 yıllarında sıtma vakalarındaki artış %30’lara kadar çıkmıştır. 1946 yılında yürürlüğe giren 4871 sayılı “Sıtma Savaş Kanunu”, 1945 yılında çıkarılan 4707 sayılı “Sıtma ile Olağanüstü Savaş Yapılmasına Dair Kanun” ile benzer maddelere sahip olup, önceki kanunun faydalı maddeleri temel alınarak oluşturulmuştur.⁵⁶

Tablo 6: Sıtma Hastalığına Yönelik Çalışmalar⁵⁷ (1935-1945)

| Yıl | Lokalite Sayısı | Nüfus | Muayene Edilen Kan Sayısı | Sıtmalı Kan Sayısı | Kandaki Sıtma oranı 1000’de | 100000’de Sıtmalı Oranı |
|------|-----------------|-----------|---------------------------|--------------------|-----------------------------|-------------------------|
| 1935 | 3469 | 2.291.715 | 594.580 | 40.842 | 68.6 | 1782 |
| 1940 | 4450 | 3.324.237 | 586.597 | 115.683 | 197.2 | 3479 |
| 1945 | 16934 | 7.549.280 | 63.219 | 16.739 | 264.8 | 221 |

Tabloda yıllara göre sıtma mücadelesi verilerinin incelenmesi bölge sayısındaki düzenli artışın sıtma kontrol stratejilerinin genişlemesi ve nüfus artışıyla bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Artan nüfus taraması, sıtma kontrolü için daha etkili stratejilerin benimsendiğini veya toplumda farkındalık oluşturmak amacıyla daha fazla kaynağın tahsis edildiğini göstermektedir. Kan muayene sayısındaki azalma, muhtemelen alınan tedbirlerin bir sonucu olarak sıtmayla mücadeledeki başarıyı işaret ederken, sıtma politikalarının etkisiyle sıtmalı kişi sayısında azalmalar görülmüştür. Bu veriler sıtma kontrol programlarının etkili olduğunu göstermesi açısından önemlilik arz etmektedir.

52 *Resmî Gazete*, “Sıtma ile Olağanüstü Savaş Yapılmasına Dair Kanun” (28 Mart 1945), 8437-8438.

53 BCA.30.18.1.2.107.106.17/29 Mart 1945.

54 BCA.490.1.0.0.5.26.11/10 Nisan 1945.

55 BCA.30.18.1.2.108.44.6/12 Temmuz 1945.

56 Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl, 105.

57 Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl, 110.

4. Tifüs (Lekeli Humma) Hastalığı ve Alınan Tedbirler

Tifüs, tarih boyunca insanları etkileyen ateşli bir hastalık olup genellikle savaş, kıtlık ve sefalet dönemlerinde salgınlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu hastalığı tetikleyen Rikketsiya Prowazeki bakterisi, sadece canlı hücreler içinde üreyebilme yeteneğine sahiptir. Hastalık, ateşli bir dönemdeki hastanın kanını emen bitler aracılığıyla bulaşmaktadır. Bu bitler hastalık etkenini taşıyarak çoğalır ve beş gün sonra ürettikleri hücreleri patlatarak bitin sindirim borusuna dökmektedir. Rikketsiyalar daha sonra dışkıyla dışarı atılmaktadır. Bitlerin kan emerken salgıladığı tükürük, insanlarda kaşıntıya sebep olmuştur. İşte bu kaşınma sırasında bitin dışkısıyla çıkan tifüs etkeni, kan emerken oluşan yaradan vücuda girmektedir. Ayrıca, bit dışkısının kurumuş toz halinin göze veya solunum yoluna kaçmasıyla da hastalığın bulaşma riski söz konusudur.⁵⁸

İkinci Dünya Savaşı’ndan önceki yıl halkı bilinçlendirmek için doktorlar tarafından tifüsle ilgili yazılar kaleme alınmıştır. Dr. İbrahim Zati tarafından “Lekeli Humma: Tifüs” başlıklı bir köşe yazısı yazılmıştır. Yazıda bu hastalığın kana bağlı bir hastalık olduğu belirtilmiştir. Halen tedavisi bulunmadığı dile getirilmiştir. Hastalığının evreleri hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Tifüsten kurtulmanın yolunun temizlikten geçildiğinden bahsedilmiştir. Ayrıca aynı sayfada Erzurum’da tifüs hastalığının yok edildiği yazılmıştır.⁵⁹

Savaş öncesi Türkiye’de her yıl görülen ancak salgın düzeyine ulaşmayan tifüs hastalığı, özellikle 1943 yılında salgın halini almıştır. 1940, 1941 ve 1942 yıllarında yılda ortalama 764 tifüs vakası tespit edilmişken, özellikle 1943’da durum ciddi bir salgın boyutuna ulaşmıştır. Bu dönemde, Ocak ayında 167, Şubat’ta 269, Mart’ta 436, Nisan’da 747 ve Mayıs’ta 689 vaka kaydedilmiştir. 1943 yılının ilk altı ayında 2715 vaka görülmüştür. Hastalık ile mücadele edilmesi için Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekâleti şehir ve ilçelerde bulunan belediyeler ile halkevleri aracılığıyla hastalığın etkisi azaltılmaya çalışılmıştır.⁶⁰

Tifüs hastalığı ile mücadele edilmesi kapsamında 25 Ağustos 1939 tarihinde tifüs aşısı üzerinde tetkikler yapmak amacıyla Tunus Pastör Enstitüsüne gönderilecek olan Merkez Hıfzıssıhha Müessesesi serum ve aşı şubesi uzmanlarından Dr. Ali Mustafa Menteşeoğlu masraflarının devlet tarafından karşılanması İcra vekilleri Heyetinde 25 Ağustos 1939 tarihinde kabul edilmiştir.⁶¹

Yeni keşfedilen tifüs aşısı için Kudüs’e gönderilecek olan Dr. Talat Vasıf Öz’ün masraflarının devlet tarafından karşılanması 23 Aralık 1939 tarihinde İcra vekilleri Heyetince kabul edilmiştir.⁶² Devlet aracılığıyla dünya üzerinde birçok ülkeye bulaşıcı hastalıklarla mücadele kapsamında pekçok uzman gönderilmiştir.

İngiliz- Amerika Koordinasyon istifrası üzerine Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekâleti tarafından Hariciye vekâletine yazılan 12 Aralık 1942 tarihli yazı da 1943 senesi için Tifüs aşısına ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir.⁶³

Milli Müdafaa vekaleti tarafından Maliye vekaletine 8 Nisan 1943 tarihinde ve 43375 sayılı yazı ile, E. Collatz ve şerikleri fabrikası bir adet “Santrifüjü”nün 2490 sayılı kanununun 46. maddesinin C fıkrasına göre pazarlıkla alınması istenmiştir. Bu kapsamda İcra vekilleri Heyeti fiyatının 50.000 lirayı geçmediği pazarlık ile alınmasına gerek olmadığı belirtilmiştir.⁶⁴

Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekaleti tifüsle mücadele eden memurlara çift lastik çizme ve lastik tulum temin edip bu dönemde aşı yapmıştır. Ayrıca cezaevinden tahliye edilen mahkumlar arasında hastalık tespit edilmesi üzerine, bu kişilerin tahliye tarihinden itibaren 15 gün gözlem altında tutulmaları, tahliye olanların isim ve adres bilgilerinin Sıhhat Müdürlüğüne bildirilmesi kararı alınmıştır. Bu önlemler tifüsün kontrol altında tutulması ve toplum sağlığının korunması adına atılmış önemli adımlardır.⁶⁵

Vakit Gazetesinde Asım Us tarafından “Lekeli Humma Tehlikesi Karşısında” başlıklı köşe yazısında Ankara’da 1943 tarihinde Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekili Dr. Hulusi Alataş tarafından Yüksek Sıhhat Şurası’nın toplandığından bahsedilmiştir. Tifüsün gittikçe yayılması sebebiyle büyük tehlike gösterdiğinden belirtilmiştir. Halkın bilinçlen-

58 Sevilay Özer, “I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nde Tifüs (Lekeli humma) Salgını”, Belleten, LXXX(287) (2016), 219.

59 Son Posta, “Lekeli Humma: Tifüs” (1 Nisan 1938), 7.

60 Ceren Utkugün, “İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Tifüsle Mücadelede Yaşanan Önemli Sorunlar ve Alınan Tedbirler”, Turkish Studies 13/24, (2018), 256-257.

61 BCA.30.18.1.2.88.80.10/25 Ağustos 1939.

62 BCA.30.18.1.2.89.119.8/23 Aralık 1939.

63 Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, 502.22272.98450.43/12 Aralık 1942.

64 BCA.30.10.0.0.56.377.13/18 Haziran 1943.

65 Vatan, “Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekaleti” (10 Haziran 1943), 1-5.

mesi için Anadolu Ajansı aracılığıyla gazeteler ilan verildiğinden görülmüştür. Bit vasıtasıyla geçen bir hastalık olup bu kapsamda Devlet tedbirler almıştır.⁶⁶

Vakit Gazetesi’nin 4 Haziran 1943 tarihli “Tifüs Azalıyor” başlıklı haberinde tifüs ile mücadele edilmesi için kapsamlı çalışmalar yapıldığı belirtilmiştir. Sağlık Bakanlığı tarafından belediye ve hükümet tabiplerinden oluşacak tarama ekipleri kurulduğundan bahsedilmiştir. Kıyafetleri pis olanlar ulaşım araçlarına alınmayacağı yazılmıştır. Cezaevleri bu süreçte temizliğe tabi tutulmuş, mahkûmlara 1800 gömlek ve 50 pijama dağıtılmış ve temizlik işleri için cezaevlerine 34 bin lira harcama yapılmıştır.⁶⁷

Bu dönemde tifüs ile mücadele edilmesi için gazeteler aktif halde kullanılmıştır. Son Posta Gazetesine 13 Haziran 1943 tarihinde “Hükümet Tifüs İşinin Bir Devlet Meselesi Olarak Ele Aldı” şeklinde manşetten verdiği haberde bitlenmenin önüne geçilmesi için yurdun her köşesinde tedbirler alındığına dikkat çekilmiştir. 1939, 1940, 1941 ve 1942 yıllarında 764 kişinin bu hastalığa yakalandığı belirtilmiştir.⁶⁸

Milli Müdafaa vekâletine, Sıhhat İşleri Dairesi Reisliği tarafından 26 Haziran 1943 tarihli ve 25755 sayılı yazıya karşılık olarak Amerika ve Almanya ile tifüs aşısı için girişimlerde bulunulmuştur. Bir miktar aşı Almanya tarafından Türkiye’ye yollanmış ve kullanılmak üzere hastalığın olduğu yerlere gönderilmiştir. Almanya bütün orduyu aşılacak kadar aşısının olmadığını belirtmiştir.⁶⁹

Hariciye vekaleti tarafından 15 Temmuz 1943 tarihli ülkede tifüsün daha fazla yayılmasıyla beraber İspanya’dan 50 bin doz aşı talep edilirse haftalık 10 bin doz verilebileceği belirtilmiştir.⁷⁰

Yüksek Başvekâlete yazılan 16 Eylül 1943 tarihli yazıda, Amerika Birleşik Devletleri Tifüs Mücadele Komisyonu Başkanı Tuğgeneral Fox ile Dr. Binbaşı Meri olduğu yerde gerçekleşen konuşma da İstanbul ve civarından birliklerin aşılınması için Amerika’dan 1.000.000 c.c aşının gönderileceği 600 binlik kısmı ile aşı yapılacak 400 binlik kısmı ise lazım olursa kullanılmak üzere saklanma kararı alınmıştır. Ayrıca askeri doktorların aşılınması için ilaç yollanacağı ifade edilmiştir. Ek olarak Türkiye’de bulunan birliklerin % 10’nun aşılınması için aşı verileceği bildirilmiştir.⁷¹

Tanın Gazetesinin 3 Ocak 1944 tarihli şehir haberleri kısmında tifüs azaldığından bahsedilmiş ayrıca Yozgat ve Isparta şehirlerinde yeniden tifüs vakalarının görüldüğünden bahsedilmiştir.⁷²

Ulus Gazetesinin 8 Ocak 1944 tarihli “Sıhhat vekilimizin Tifüs Durumuna Dair Bir Demeci” başlıklı haberinde tifüs aşısının kısa süre içinde satışa çıkacağından bahsedilmiştir. 1943 yılı ilkbahar ve kış aylarında tifüs hastalığının salgın haline geldiğinden bahsedilmiş Sağlık Bakanlığının almış olduğu tedbirler sonucunda hastalık hafifletilmiştir. Aydan aya bu hastalığa yakalan kişi sayısından farklılık olduğu yazılmıştır. Hükümet hastalığa karşı tedbirler aldığından bahsedilmiştir.⁷³

Amerika Birleşik Devletleri Büyükelçiliği tarafından Zonguldak maden işçilerinde görülen tifüs salgını nedeniyle 50 bin aşı yardımıyla bulunabilecekleri Hariciye vekâletine bildirilmiştir. Fakat bu durum Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekâleti tarafından Hıfzıssıhha İşleri Dairesi Reisliğince 13 Ocak 1944 tarih ve 620/6 sayılı yazı ile Amerika Sefaretine gönderilmiştir. Refik Saydam Hıfzıssıhha Enstitüsünde hazırlanan tifüs aşuları Zonguldak bölgesinde kullanılmaya başlanmıştır. Yeni bir aşının tatbik edilmesine gerek olmadığı ifade edilmiştir.⁷⁴

2 Ocak 1945 tarihli Akşam Gazetesi’nde, Mustafa Ragıp Esatlı tarafından kaleme alınan “Mücadele Nasıl Yapılmalıdır” başlıklı köşe yazısında, tifüsle mücadelede daha etkili adımlar atılması gerektiğine vurgu yapılmıştır. İstanbul’da hastalığın tekrar ortaya çıkmasına dikkat çekilmiş ve halkın bitlerden korunması için kişisel hijyenin önemine değinilmiştir. Sıhhat vekaleti ve belediyelerin bu konuda yoğun bir çalışma içine girdiği, ancak, ulaşım araçlarının yeterince temizlenmediği ve belediyelerin kısıtlı bütçelerine rağmen sabun dağıtımlarının önemine vurgu yapılmıştır. Esatlı’nın yazısında, tifüsle mücadelede geniş bir katılımın ve kaynak tahsisinin gerekli olduğunun altı

66 Vakit, “Lekelihoodu Tehlikesi Karşısında” (25 Mayıs 1943), 1.

67 Vakit, “Tifüs Azalıyor” (4 Haziran 1943), 1-4.

68 Son Posta, “Hükümet Tifüs İşinin Bir Devlet Meselesi Olarak Ele Aldı” (13 Haziran 1943), 1.

69 Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi. 501.32163.128022.1/7 Eylül 1943.

70 Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi. 537.7555.44208.2/15 Temmuz 1943.

71 BCA.30.10.0.0.56.377.14/16 Eylül 1943.

72 Tanin, “Şehir Haberleri” (3 Ocak 1944), 3.

73 Ulus, “Sıhhat vekilimizin Tifüs Durumuna Dair Bir Demeci” (8 Ocak 1944), 1-2.

74 Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi..502.23509.102368.2/ 17 Şubat 1944; Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi.502.23509.102368.1/2 Mart 1944.

çizilmiştir.⁷⁵ Yazar, toplumsal katılımın ve kaynak tahsisinin tifüsle mücadelede başarı için kritik olduğunu yazıda dile getirmiştir.

29 Ağustos 1945 tarihinde çıkarılan bir karar ile tifüs aşısı hazırlama işlerinde çalışan personelin beş ay süreyle mesai dışı çalışmaları sebebiyle ücret ödenmesi kararı İcra vekilleri Heyetince kararlaştırılmıştır.⁷⁶ İkinci Dünya Savaşı yıllarında genel olarak tifüs ile mücadele edilmesi kapsamında hamamlar kullanılmış ve ücretsiz sabun dağıtılmıştır. Hamamların kontrolü belediyelere bırakılmış ve bu dönemde halka açık alanlar temizlenmiştir.

5. Trahom Hastalığı ve Alınan Tedbirler

Tarihin en eski çağlarından beri bulaşıcı bir hastalık olan trahom, “chlamidya trochomatis” adlı bir mikroorganizma sonucu ortaya çıkan ve tedavi edilmediği takdirde körlüğe sebep olan bulaşıcı bir göz hastalığıdır. Yunanca Trakos kökünden türeyen trahom, halk arasında “Göz veremi”, “Mısır Göz Hastalığı” ya da “Arabistan Göz Ağrısı” gibi isimlerle de bilinmektedir.⁷⁷

1924 yılında Sağlık Bakanı Refik Saydam trahom hastalığı ile ilgili olarak göz doktorlarından bilgi toplamıştır. Bu kapsamda Ankara Numune Hastanesinde görevli Göz Dr. vefik Hüsnü Bulat üç aylığına görevli olarak İç ve Güney Anadolu’ya görevlendirilmiştir. Türkiye’de trahomla mücadele çalışmaları kapsamında Adıyaman ve Malatya’da ilk kez 1925 yılında trahom hastanelerinin açılmasıyla başlamıştır.⁷⁸

1930 yılında çıkarılan 1593 sayılı Umumi Hıfzısıhha Kanunu’nun ikinci bölüm dördüncü faslının 99-102. maddeleri trahom hastalığı için düzenlenmiştir. Kanun kapsamında trahom olan alanlarda Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimaiye vekaleti, heyetler oluşturularak hastalığın tedavisi için gerekli önlemlerin alınması kararlaştırılmıştır. Hastalara adres değişikliğini bildirmek zorunluluğu getirilmiş, ayrıca hastalık tedavisi için vekalet tarafından Heyetler görevlendirilmiştir. Bu heyetlere hastalığın olduğu yerlerde muayene ve tedavi etme yetkisi verilmiştir. Hasta olan kişilerin toplumun sağlığı adına iş yerlerine ya da okullarına girmeleri yasaklanmıştır.⁷⁹ 1930’da Adana, Gaziantep, Kilis ve Besni’ye Trahom Savaş Hastaneleri açılmış yatak sayısı 100’e, dispanser sayısı da 6’ya çıkarılmıştır.⁸⁰

TBMM’de 24 Mayıs 1938’de yapılan bütçe toplantısında, Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekâletine, 7.896.737 Türk Lirası ayrılmıştır. Bu bütçeden Trahomla mücadele için 245 bin lira tahsis edilmiştir.⁸¹

Cumhurbaşkanı İsmet İnönü imzasıyla 5 Ağustos 1939 tarihinde çıkarılan bir kararnameye göre Hatay vilayetinde trahomla mücadele kapsamında 10 aylık ek kadronun Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekilliği teklif edilmiş ve 5 Ağustos 1939 tarihinde sağlık bütçesinden karşılanması koşuluyla kabul edilmiştir.⁸²

Mardin Trahom Hastanesi ve Dispanserisinin 1939 mali yılı bütçesinden harcanmak üzere pirinç, sabun ve su ihtiyacı ihale yolu ile alınması için Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekilliği 16 Şubat 1940 tarih ve 60/2912 sayılı tezkere ile yapılan teklif Maliye vekilliği aracılığıyla İcra vekilleri Heyetince 11 Mart 1940 tarihinde kabul edilmiştir.⁸³

Antakya ve Birecik’te 1942’de birer hastane, Kozan, Elbistan, İslâhiye, Mersin, Midyat, İskenderun, Adana, Diyarbakır, Kilis, Malatya’da birer dispanser, Urfa, Adıyaman, Malatya, Gaziantep, Nizip ve Seyhan’da 13 köyde tedavi merkezleri açmak suretiyle trahom mücadelesi genişletilmiştir. Bu yıl içerisinde 64.158 muayene yapılmış, 12.596 ihtilâtlı, 15.451 ihtilâtsiz olmak üzere toplam 28.047 hasta tespit edilmiş ve 10.000’den fazla ameliyat gerçekleştirilmiştir.⁸⁴

Sağlık Bakanı Dr. Hulusi Alataş 1941 yılı Sağlık Bakanlığı için TBMM’de yapmış olduğu konuşmada trahom meselesi hakkında şunları ifade etmiştir: Doğu’da trahom büyük bir mevzu haline gelmiştir. Trahom için daha çok

75 Akşam, “Mücadele Nasıl Yapılmalıdır” (2 Ocak 1945), 6.

76 BCA.30.18.1.2.109.54.3/29 Ağustos 1945.

77 Nuri Fehmi Ayberk, Trahom Mücadele Kılavuzu, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1937, s. 36; Sadet Altay, “Bulaşıcı ve Müzmin Bir Sosyal Afet: Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Trahom Hastalığı ve Mücadele Çalışmaları (1924-1938)”, CTAD 23 (2016), 167-169.

78 Nuri Fehmi Ayberk, “Türkiye’de Trahom Mücadelesi Tarihçesine Ait Hatıralarım”, Göz Kliniği 10, (Ekim 1961), 128-129; Mehmet Temel, Atatürk Döneminde Bulaşıcı ve Salgın Hastalıklarla Mücadele, Nehir Yayınları, İstanbul 2008, s. 134.

79 Resmi Gazete, “Umumî Hıfzısıhha Kanunu” (6 Mayıs 1930), 8900-8901.

80 Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl, s. 131.

81 TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 5, İçtima 3, C.25, 24 Mayıs 1938, 169.

82 BCA.30.18.1.2.88.78.14/5 Ağustos 1939.

83 BCA.30.18.1.2.90.24.13/11 Mart 1940.

84 Mehmet Evsile, “Cumhuriyet Döneminde Sağlık Hizmetleri (1923-1950)”. *Kesit Akademi Dergisi* 13, (2018), 14.

mesafe alınması gerektiği bunun için hekim ve sağlık memuru yetiştirilmek zorunda olunduğu, trahom teşkilatının da mutlaka genişletilmesinin uygun olduğunu belirtmiştir. Bugün için hepsini gerçekleştirmeye imkân olmadığını ancak hastalığın yaygın olduğu yerlerde sağlık teşkilatlarının açıldığını ihtiyaç olan yerlere ise peyderpey ihtiyaçların giderileceğini dile getirmiştir.⁸⁵

Hulusi Alataş 1942 yılı bütçe görüşmesinde trahomun birçok yerde yayılmaya başladığı Sağlık Bakanlığı tarafından önlemlerin alınmaya devam ettiğini belirtmiştir. Bütçeden alınan pay ile Antakya ve Birecik’te birer hastane yapıldığını ifade etmiştir. Adana, Elbistan, Kozan, İslahiye, Kilis, Mersin, İskenderun, Midyat, Diyarbakır, Malatya’da birer dispanser Urfa, Gaziantep, Adıyaman, Malatya, Nizip ve Seyhan’daki 13 köyde tedavi merkezi açmak suretiyle trahomla mücadeleye devam edileceğini söylemiştir.⁸⁶

1943 yılı bütçe görüşmelerinde de Sağlık Bakanı Hulusi Alataş trahom meselesi hakkında yeniden benzer konuları gündeme getirmiştir. Trahom mücadele tabibi ve sıhhat memurları sayısının her yıl hususi kurstan geçirilerek sayılarının artırıldığını ifade etmiştir. 1943’de yatak adedi 210’u bulan 15 hastane, 37 dispanser ve 50 köy tedavi eviyle yeni döneme girileceği ifade edilmiştir. Ayrıca bir taraftan hastaların tedavisiyle uğraşılırken diğer taraftan da trahom hastalığından korunma çarelerinin halka öğretilmeğe çalışıldığı ifade edilmiş, okullarda eğitim gören öğrencilere, halkevlerinde, köy odalarında ve umumi toplantı yerlerinde konferanslar verildiğini halkın anlayacağı dilden yazılmış broşürler dağıtılarak, afişler asıldığını söylemiştir.⁸⁷

Tablo 7 :1939-1945 Yılları Arasında Türkiye’de Trahom İstatistiği

| Yıllar | Hastane Sayısı | Dispanser Sayısı | Köy Tedavi Evi | Yatak Sayısı | Muayene Sayısı | İlaçlama | Ameliyat | Yatırılan |
|--------|----------------|------------------|----------------|--------------|----------------|-----------|----------|-----------|
| 1939 | 13 | 25 | 36 | 180 | 171.573 | 4.742.661 | 10.057 | 2.782 |
| 1940 | 13 | 25 | 36 | 180 | 120.696 | 5.311.220 | 13.179 | 3.028 |
| 1941 | 13 | 26 | 35 | 180 | 78.170 | 5.314.682 | 11.192 | 2.840 |
| 1942 | 13 | 27 | 35 | 180 | 64.158 | 5.505.417 | 10.146 | 2.672 |
| 1943 | 13 | 27 | 35 | 180 | 70.072 | 5.104.144 | 7.868 | 2.316 |
| 1944 | 13 | 27 | 35 | 180 | 69.499 | 5.010.682 | 8.257 | 2.443 |
| 1945 | 15 | 28 | 35 | 210 | 83.709 | 5.230.931 | 8.554 | 2.355 |

1932 yılında Urfa, Maraş ve Siverek’te birer trahom hastanesi ve dispanseri açılmış, hastalıkla ilgili mücadele artarak devam etmiştir. 1935 yılında 10 hastane, 10 dispanser, ve 130 yatak 1940 yılında ise 13 hastane, 180 yatak, 25 dispanser, 35 köy tedavi evi, 1945’te ise 15 hastane, 210 yatak, 35 köy tedavi evi ile çalışmalara hız verilmiştir.⁸⁸

Sonuç

Bulaşıcı hastalıklar tarihin her döneminde olduğu gibi 1939-1945 yılları arasında hem dünya üzerindeki farklı coğrafyalarda hem de Türkiye’de sıkça görülmüştür. Türkiye’de bulaşıcı hastalıkların etkilerinin asgari düzeyde tutulması için kurumsal ve bireysel tedbirler alınmıştır. Bu kapsamda öncelikle TBMM’de hastalıklar sıklıkla gündeme getirilmesi, Sağlık Bakanlığı’nın bütçesinin artırılması, aşı üretimi için Hıfzıssıhha Enstitüsü’nün kurulması, aşı ve ilaçların ücretsiz olarak dağıtılması gibi kurumsal anlamda önlemler alınmıştır. Basında halkın bilinçlendirilmesi için yazılar kaleme alınarak bireysel tedbirlerin alınması yolunda da adımlar atılmıştır. Ayrıca Halkevleri aracılığıyla taşrada taramalar yapılarak halkın bilinçlendirilmesi amaçlanmış ve ilaç dağıtımı yapılmıştır. Buradan hareketle ülke genelinde sağlık alanında topyekûn bir seferberlik başlatıldığını söylemek mümkündür.

Türkiye’de bu dönemde meydana gelen bulaşıcı hastalıklar arasında sıtma, frengi, trahom ve tiftüsün yoğun olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Bahse konu sâri hastalıkların önüne geçmek için yurtdışından uzmanlar getirilmiş ve yurtdışına bu hastalıkların araştırılması için doktorlar gönderilmiştir. Sıtma, Türkiye’nin genelinde yaygın olarak görülmüştür. Hastalığa sebep olan batakliklar kurutulmuş ve hastalığın tedavisinde kullanılan kinin ilacı ücretsiz verilmiştir. Frengi hastalığı bu dönemde İstanbul, Trabzon, Kars, Zonguldak, Bartın, Bolu ve Tokat gibi illeri etkisi

85 Sıhhat ve İçtimai Muavenet V. Dr. Hulusi Alataş, TBMM ZC, D. 6, C. 18, B. 57, 27 Mayıs 1941, 203.

86 Sıhhat ve İçtimai Muavenet V. Dr. Hulusi Alataş, TBMM ZC, D. 6, C. 25, B. 63, 26 Mayıs 1942, 301.

87 TBMM ZC, D. 7, C. 2, B. 27, 25 Mayıs 1943, 211.

88 Ali Gürsel, *Cumhuriyet Dönemi Sağlık Politikaları (1920-1960)*. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1998), 76.

altına almıştır. Hastalığın tedavisi ve kontrolü için genel taramalar yapılmış ve ücretsiz ilaç verilmiştir. Ülke genelinde görülen tifüs için yurtdışına doktorlar gönderilmiş ve ilaçlar ithal edilmiştir. Sonraki süreçte Refik Saydam Hıfzıssıhha Enstitüsü’nde üretilen aşılar kullanılmıştır. Trahom hastalığı ise daha çok Adıyaman, Malatya, Gaziantep ve Adana gibi ülkenin güneyindeki illerde görülmüştür. Trahom ile mücadele kapsamında Elbistan, Antakya ve Birecik’te hastaneler açılmış, ek personel tayini için de ödenek tahsis edilmiştir. Ayrıca hastalığın görüldüğü yerlerde muayene istasyonu açılarak halk ücretsiz taramaya tabi tutulmuştur. Gelişen ulaşım ve iletişim teknolojisi ile birlikte görülen salgın hastalıklar kısa sürede diğer yerleşim alanlarını da etkilemiştir. Sağlık Bakanlığı hastalıklara karşı dikkatli bir tutum sergilemiştir.

Dönem itibariyle Türkiye’de ekonomik sorunlar olmasına rağmen halkın sağlığı ön plana tutularak bulaşıcı hastalıklar ile mücadele etme yoluna gidilmiştir. Hastalıkların daha fazla yayılmasının önüne geçilmesi için aşı uygulaması getirilmiştir. Bu dönemde tamamen ücretsiz bir sağlık politikası uygulanmıştır. Sağlık personelinin yetersiz olması ve koşulların eksik olması sebebiyle yeteri kadar mücadele edilmediği görülmüştür. Bulaşıcı hastalıklarla mücadele edilmesi noktasında hem maddi hem de manevi olarak devlet üstüne düşen sorumlulukları bu dönemde yerine getirdiği dönemin kaynaklarına yansımıştır.

Kaynakça

A-Birinci Kaynaklar

- ATASE (Milli Savunma Bakanlığı Askeri Tarih Arşivi) ,110.9.1.14.2.0.3/M. 21 Nisan 1941.
ATASE.110.9.1.14.2.0.3/M. 21 Nisan 1941.
ATASE. 110.9.1.14.10.2.6/22. Nisan 1941.
ATASE.110.9.1.14.4.0.105/26 Kasım 1941.
ATASE.110.9.1.14.1.0.165/M.6 Ocak 1942.
ATASE.110.9.1.14.2.0.61/M. 16 Mart 1943.
BCA (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi).30.10.0.0.225.515.15/10 Mayıs 1939.
BCA.30.18.1.2.88.84.2/3 Ağustos 1939.
BCA.30.18.1.2.88.78.14/5 Ağustos 1939.
BCA.30.18.1.2.88.80.10/25 Ağustos 1939.
BCA.30.18.1.2.89.119.8/23 Aralık 1939.
BCA.30.18.1.2.90.24.13/11 Mart 1940.
BCA.30.10.0.0.177.223.6/ 8 Ağustos 1940.
BCA.30.10.0.0.177.223.8/29 Ağustos 1940.
BCA.30.18.1.2.96.89.8/ 1 Kasım 1941
BCA.30.18.1.2.96.92.2/ 10 Kasım 1941.
BCA.30.10.0.0.177.223.17/26 Mart 1943.
BCA.30.10.0.0.56.377.13/18 Haziran 1943.
BCA.30.10.0.0.177.224.4/16 Eylül 1943.
BCA.30.10.0.0.56.377.14/16 Eylül 1943.
BCA:30.10.0.0.8.50.14/29 Aralık 1943.
BCA.30.18.1.2.104.9.2/25 Ocak 1944.
BCA.30.18.1.2.106.75.8/27 Ekim 1944.
BCA.30.18.1.2.107.106.17/29 Mart 1945.
BCA.490.1.0.0.5.26.11/10 Nisan 1945.
BCA.30.18.1.2.108.44.6/12 Temmuz 1945.
BCA.30.18.1.2.109.54.3/29 Ağustos 1945.
Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi, 502.22272.98450.43/12 Aralık 1942.
Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi. 537.7555.44208.2/15 Temmuz 1943.
Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi. 501.32163.128022.1/7 Eylül 1943.
Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi.502.23509.102368.2/17 Şubat 1944.
Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi.502.23509.102368.1/2 Mart 1944.
TBMM Zabıt Ceridesi, (1938-1943)

B-Araştırma Eserler

- Altay, Sadet. “Bulaşıcı ve Müzmin Bir Sosyal Afet: Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Trahom Hastalığı ve Mücadele Çalışmaları (1924-1938), *CTAD* 23 (2016), s.167-211.
Ayberk, Nuri Fehmi, Trahom Mücadele Kılavuzu, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937.
Ayberk, Nuri Fehmi. “Türkiye’de Trahom Mücadelesi Tarihesine Ait Hatıralarım”, *Göz Kliniği* 10 (Ekim 1961), 127-134.
Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, İstatistik Göstergeler 1923-1995, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 1996.
Bulut, Fatma. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Tehlikeli Bir Miras: “Frengi”, *Tarih Okulu* 3 (2009), 109-123.
Çoker, Fahri. Türk Parlamento Tarihi Milli Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923, C. 1, Ankara: TBMM Vakfı Yay. No: 4, 1994.
Demirtola, Hüseyin, Atilla, Asuman. “Türkiye’de Cumhuriyet’ten Bu Güne Merkezi Sağlık Yöneticileri”, *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve*

Stratejileri Dergisi 1/2 (2015), 1-17.

Eken, İhsan, “Sağlık Bakanlığı Teşkilat Yapısına İlişkin Merkezîyetçilik/Âdemi Merkezîyetçilik Düzenlemeleri Üzerine Bir İnceleme”, *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi* 11/1 (2020), 269-305.

Evsile, Mehmet. “Cumhuriyet Döneminde Sağlık Hizmetleri (1923-1950)”, *Kesit Akademi Dergisi* 13 (2018), 1-19.

Frengi Tedavi Talimatnamesi, T.C. Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekâleti, Ankara: 1925.

Nesipoğlu, Gamze. “Olgusal Bir Yapı Olarak Sağlık Politikaları: 1920-1960 Yılları Arası Cumhuriyet Döneminin Tarihsel İzleği”, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 21/1 (2018), 165-177.

Gürsel, Ali. Cumhuriyet Dönemi Sağlık Politikaları (1920-1960). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1998.

Karavar, Hilal. “Milli Mücadele Döneminde Sıhhat ve Muavenet-i İçtimaiye vekillerinin Faaliyetleri”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 42 (2022), 47-75.

Hot, İnci. “Ülkemizde Frengi Hastalığı İle Mücadele”, *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği Hukuku-Tarihi* 12 (2004), 36-43.

Maliye ve Gümrük Bakanlığı, Bütçe Gider ve Gelir Gerçekleştirmeleri (1924-1991), Ankara, Maliye ve Gümrük Bakanlığı Bütçe ve Mali Kontrol Genel Müdürlüğü, 1992.

Metintaş, Mustafa Yahya, Metintaş. Selma. “Doktor Refik Saydam’ın Sağlık Bakanlığı Dönemi Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, *Osmangazi Tıp Dergisi* 23, (Aralık 2023), 23-40.

Özdiñç, Ahmet. “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Frengi:1916-1925 Yılları Arası Salnamelerde Bolu Sancağı Örneği”, *Abant Tıp Dergisi*, 9 (1) (2020), 8-19.

Özer, Sevilyay. “I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nde Tifüs (Lekeli humma) Salgını”, *Bulleten*, LXXX/287 (2016), 219-260.

Rukneddin Fethi. “Türkiye’de Sıtma”, *Cumhuriyet*, (13 Mart 1939), 5.

Sağlık Hizmetlerinde 50 Yıl, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1973.

Söhrab, Mustafayev. “Cumhuriyet Döneminde Sıtma İle Mücadele ve Yasal Düzenlemeler (1923-1946)”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/2 (2019), 1112-1137.

Temel, Mehmet. Atatürk Döneminde Bulaşıcı ve Salgın Hastalıklarla Mücadele, İstanbul: Nehir Yayınları, 2008.

Tuğluoğlu, Fatih. “Türkiye’de Sıtma Mücadelesi (1924-1950)”, *Türkiye Parazitoloji Dergisi* 32/4 (2008), 351-359.

Utkugün, Ceren. “İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Tifüsle Mücadelede Yaşanan Önemli Sorunlar ve Alınan Tedbirler”, *Turkish Studies* 13/24 (2018), 251-286.

Zengin, Ersoy, Göktaş, Serdar. “İkinci Dünya Savaşı Sürecinde Türk Ordusunda Yaşanan Salgın Hastalıklar ve Ölümler”, *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6(3) (2020), 1069-1090.

C-Ülusal Basın

Akşam, “Mücadele Nasıl Yapılmalıdır” (2 Ocak 1945), 6.

Haber Gazetesi, “Köylerimizde, Tepelenmek Üzere Olan Dört Başlı Canavar Frengi” (12 Şubat 1939), 7-10.

Resmi Gazete, “Umumî Hıfzısıhha Kanunu”, (6 Mayıs 1930), 8900-8901.

Resmi Gazete, “Evlenme Muayenesi Hakkında Nizamname” (21 Eylül 1931), 861-862.

Resmi Gazete, “Zührevi Hastalıklar ve Fuhuşla Mücadele Komisyonları” (23 Ekim 1933), 3237-3246.

Resmi Gazete, “Sıtma ile Olağanüstü Savaş Yapılmasına Dair Kanun” (28 Mart 1945), 8437-8438.

Resmi Gazete, “1946 Yılı Bütçe Kanunu” (31 Aralık 1945), 9793-9794.

Son Posta, “Lekeli Humma: Tifüs” (1 Nisan 1938), 7.

Son Posta, “Hükümet Tifüs İşinin Bir Devlet Meselesi Olarak Ele Aldı” (13 Haziran 1943), 1.

Tanin, “Şehir Haberleri” (3 Ocak 1944), 3.

Ulus, “Sıhhat vekilimizin Tifüs Durumuna Dair Bir Demeci” (8 Ocak 1944), 1-2.

Vakit, “Hastalıklardan Korununuz Sıtma” (8 Ocak 1940), 5.

Vakit, “Frengi Beş Günde Tedavi Edilecek” (5 Mayıs 1940), 6.

Vakit, “18 inci Yılda Türk Vatanına Bir Bakış” (29 Ekim 1941), 5.

Vakit, “Lekeli humma Tehlikesi Karşısında” (25 Mayıs 1943), 1.

Vakit, “Tifüs Azalıyor” (4 Haziran 1943), 1-4.

Vatan, “Sıhhat ve İçtimai Muavenet vekaleti” (10 Haziran 1943), 1-5.

Extended Abstract

The presence of infectious diseases in Anatolia throughout history has caused millions of people to lose their lives. For this reason, one of the priority issues of states has been the fight against infectious diseases. Struggle efforts have gained importance in every period of history. With the Republican period, solutions were developed in the fight against infectious diseases and measures were taken for problems that may arise in the future. Between 1923-1938, which is referred to as the Atatürk period, and 1939-1945, which is referred to as the Second World War, studies were carried out uninterruptedly with diseases. In some years, the disease affected only one city, while in others it spread throughout the country.

Although Türkiye did not participate in the war, the Second World War had various effects on the country. These effects were particularly felt in the economic and health fields. Economic measures made it difficult to access some basic goods. However, it was not only limited to economic difficulties, but also diseases became a problem that the state had to fight against.

During the Second World War, diseases such as syphilis, malaria, typhus and trachoma endangered public health. In order to deal with this situation, various sessions were organized in the Grand National Assembly of Türkiye and efforts were made to take preventive measures. Malaria was widespread throughout Türkiye. The swamps that caused the disease were drained and the quinine drug used in the treatment of the disease was provided free of charge. Public institutions and volunteers also played an important role in this process. In order to protect against infectious diseases, medicines were procured from abroad and intensive preventive measures were taken, especially in military units.

In Türkiye, various measures were taken to combat syphilis. Free examination and treatment services were provided against the increasing cases of the disease due to the impact of the war. During this period, syphilis affected provinces such as Istanbul, Trabzon, Kars, Zonguldak, Bartın, Bolu and Tokat. The press and other means of communication were used to raise public awareness. Medicines effective against syphilis were also distributed free of charge.

Trachoma was mostly seen in the southern provinces of the country such as Adıyaman, Malatya, Gaziantep and Adana. As part of the fight against trachoma, hospitals were opened in Elbistan, Antakya and Birecik and funds were allocated for the appointment of additional personnel. In addition, hygiene and cleanliness measures were encouraged to prevent the spread of trachoma, and the press and other means of communication were used to raise public awareness. The measures taken during this period aimed to control and prevent the spread of trachoma. However, it was difficult to combat this disease due to war conditions and hardships. Nevertheless, with the efforts of the state and health institutions, the effects of infectious diseases such as trachoma were tried to be minimized.

Doctors were sent abroad and medicines were imported for typhus, which was seen throughout the country. Health organizations and various state institutions played an active role in the fight against typhus. The procurement of some medicines from abroad and the production of others by the Institute of Public Health constituted an important part of Türkiye’s health policies at the time.

Under wartime conditions, the import of some medicines may have been difficult or not possible. In this case, Türkiye focused on local production of needed medicines. The Institute of Public Health is one of Türkiye’s most important health institutions and specializes in pharmaceutical production. During this period, when the supply of medicines from abroad became difficult during wartime conditions, the Institute of Public Health increased local production of medicines.

In conclusion, the diseases experienced in Türkiye during the Second World War, especially infectious diseases such as malaria, syphilis, trachoma and typhus, caused serious health problems. War conditions and hardships increased the spread and impact of these diseases. With the measures taken by the state and health organizations, diseases were effectively combated. It was not always easy to fight against diseases due to the difficulties brought about by the war conditions.

However, the measures taken and the work carried out were an important step in protecting public health. In addition, the sources used in this study include the General Staff Archive, Presidency of the Republic of Türkiye directorate of State Archives the Cumhuriyet Archive, the Archives of the Ministry of Foreign Affairs, newspapers, copyright and research works. While the archives mostly contain official correspondence, newspapers contain news and columns on infectious diseases. Newspapers constituted an important source group of the period as they provided access to important information outside of official documents.

ZÂHİRÎ ÂLİMLERİN SAHÂBE ALGISİ

Hüsamettin kaya

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
husamettinkaya@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6033-9917>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09 Şubat 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 7 Nisan 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1434357

Zâhirî Âlimlerin Sahâbe Algısı

Öz

Hadislerinin doğru anlaşılması ve sonraki nesle aktarılmasında sahâbenin katkısı tartışılmaz. Bu nedenle de İslâm düşünce geleneğinde kendilerine dini bir karizma atfedilmiştir. Buna karşın sahâbe kimliğinin tespiti, sahâbe adaleti ve sahâbe sözünün hukuki değeri başta olmak üzere sahâbenin öznesi olduğu meseleler Müslüman âlimler tarafından tartışılmıştır. Tartışmalarda taraf olan kimselerin yaklaşımları ve temel argümanlarını tespiti önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada ehl-i hadis geleneği içerisinde addedilen Zâhirî mezhebi âlimlerin bahsi geçen konulara yaklaşımları irdelenecektir. Araştırmamızda Zâhirîlerin sahâbe algısını belirlemek ve onların sahâbeye yaklaşımlarında homojen bir yapıda olup olmadıklarının tespiti hedeflenmiştir. Ayrıca çalışmada Zâhirî âlimlerinin sahâbe algısının hangi oranda muhaddislerin anlayışıyla örtüştüğünün belirlenmesi de amaçlanmıştır. Bu bağlamda sahâbenin öznesi olduğu her mevzuda genel kabul görülen yaklaşımlara yer verildikten sonra Zâhirî âlimlerin anlayışları irdelenmiştir. Daha sonra Zâhirî âlimlerin yaklaşımları cumhurun anlayışıyla mukayese edilmiştir. Zâhirî âlimleri sahâbe tanımını, sahâbenin kendi rivayetine muhalif hareket etmesi ve sahâbenin adaleti meselesinde müttefik oldukları gibi muhaddislerin cumhuruyla da hem fikir oldukları sonucuna varılmıştır. Sahâbe sözünün hukuki değeri ve Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan rivayetlerin hücciyeti meselesinde ise Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın hem diğer Zâhirîlerden hem de muhaddislerin cumhurundan farklı bir yaklaşım gösterdikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Zâhirî Mezhebi, Mevkuf, Hücciyet.

The Companion Perception of Zâhirî Scholars

Abstract

The contribution of the companions to the correct understanding of the hadiths and their transmission to the next generation is indisputable. For this reason, in the tradition of Islamic thought, a religious charisma was attributed to the companions. However, Muslim scholars discussed the issues that the companions were the subject of, especially the identification of the companions, justice of the companions and the legal value of the word of the companions. In discussions, it is important to determine the approaches and main arguments of the parties. Therefore, in this study, the approaches of Zâhirî scholars, who are considered within the tradition of Ahl al-Hadith, to the mentioned issues will be examined. In this research, it is aimed to determine the Zâhirî perception of the companions and to determine whether they have a homogeneous structure in their approach to the companions. In this context, after giving the generally accepted approaches on every issue that the companions are the subject of, the understandings of the Zâhirî scholars were examined. Then, the approaches of Zâhirî scholars were compared with the understanding of the majority. It has been concluded that the Zâhirî scholars are allies on the definition of the companions, their acting against their own narrations, and the issue of the companions' justice, as well as agreeing with the majority of the hadith scholars.

Keywords: Hadith, Companion, Zâhirî Sect, Mevkuf, Proof.

GİRİŞ

H. Peygamber'i bizatihi gören ve eğitiminden geçen sahâbe nesli İslâm kültürünün en önemli parçalarından¹ biri oldukları gibi İslami ilimlerin tamamı için de kilit rol oynamaktadır. Nitekim ilk cemaatler, bir dinin tarihinde ilk halkayı meydana getirdikleri gibi kendilerini takip edenlerle beraber henüz yaygınlık kazanmaya başlayan dinlerin yerleşik bir hal almasında köprü görevi görmektedirler.² Bu cihetle dinî nasların sonraki nesle ulaştırılmasında sahâbenin köprü vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür.

İslâm düşünce geleneğinde sahâbe nesline dini bir konum ve özel bir karizma nispet edilmiştir. Bu durum onların H. Peygamber'i görmeleri, onun eğitiminde geçmeleri, dinî ve fikrî yaşantısına şahit olmalarının yanı sıra vahyin ilk muhatapları olmaları, ilk tebliğ döneminde zorluk çekmeleri, H. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın bayraktarlığını yapmaları ve İslâm'ı uzak diyarlara ulaştırmalarından kaynaklanmaktadır.³

İslâm tarihinde sahâbeye ilişkin dinî bakış açısı H. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen dinî, siyasî ve kültürel gelişmelerin bir neticesi olarak şekillenmiştir.⁴ Zira henüz H. I. asırda meydana gelen iç karışıklıklar, İslâm düşünce geleneğinde farklı ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tarihi süreç içerisinde teşekkülünü tamamlayan gerek itikadî gerek fikhî ekoller dine ilişkin birçok konuda farklı yönelimlere sahip olmuşlardır. Bu konulardan bir tanesi de çalışmamızın konusunu oluşturan sahâbe algısıdır. Başta sahâbe kavramının içeriği olmak üzere kimlerin sahâbî sayılıp kimlerin sayılmayacağı, sahâbenin adil sayılıp sayılmayacağı ve sahâbe re'yinin dinde hüccet olup olmayacağı gibi birçok mevzuda ekoller arasında ittifak sağlanamamıştır. Örneğin zikredilen konularda muhadisler ve usûlcüler farklı düşündükleri gibi bunların her biri de kendi içerisinde farklı yaklaşımlara sahip ekolleri barındırmıştır. Bu cihetle söz konusu yaklaşımları incelemek ve temel farklılıklarını tespit etmek önem arz etmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde sahâbe algısı ile ilgili müstakil ve gayr-i müstakil birçok çalışmanın yapıldığı tespit edilmiştir. Fakat ehl-i hadisin içerisinde konumlandırılan Zâhirî âlimlerin sahâbe algısının tetkikinin ise ihmal edildiği görülmüştür. Bu nedenle çalışmamız Zâhirî âlimlerin sahâbe anlayışının tespitine hasredilmiştir. Zâhirîlerin sahâbe algısına geçmeden önce kısaca Zâhirî mezhebinden söz etmek yerinde olacaktır.

Kökenleri itibari ile H. Peygamber dönemine kadar geriye giden zâhirî/şekilci anlayış, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde de kendini göstermiştir.⁵ H. III. asırda Dâvûd b. Ali el-İsfahânî (ö. 270/884) tarafından "fikhî kaynaklar sadece naslardır, şeriatla hiçbir hüküm re'y ile izah edilemez, dinde kıyas, istihsan veya masalih-i mürsele gibi re'ye dayanan hiçbir şey delil olarak kullanılamaz" gibi belli usuller çerçevesinde ekolleştirilen bu anlayış, tarih sahnesinde farklı isimlerle anılmıştır. Zira benimsediği ilkelerden hareketle Zâhirîyye;⁶ kurucu imamı Dâvûd b. Ali'nin isminden hareketle Dâvûdiyye denilmiştir.⁷

Zâhirîyye mezhebi H. IV. asırda Bağdat bölgesinde yaygınlık cihetiyle Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezhebinden sonra dördüncü sırada yer almıştır.⁸ Ehl-i hadis ve Hanbelî çizgisinin birleşmesinden sonra Hanbelî mezhebi ile örtüşen birçok anlayışa sahip olmaları gibi nedenlerden ötürü Zâhirî mezhebi yaygınlık açısından yerini Hanbelî mezhebine bırakmıştır.⁹ H. III. ve IV. asırlarda Bağdat bölgesinde adından söz ettiren Zâhirî mezhebi, başta kurucusu Dâvûd b. Ali olmak üzere Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910),¹⁰ İbn Ebî Âsım (ö. 287/900),¹¹ İbnü'l-Muğallis

1 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 83.

2 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 51-52; Mehmet Zeki İşcan, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı-* (Sakarya: Ensar Yayınları, 2013), 205.

3 İşcan, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", 205.

4 İşcan, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", 206.

5 Geniş bilgi için bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 147-191; Arif Ulu, *Tâbiînün Sünnet Anlayışı* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 224-229.

6 Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1988), 4/99-100.

7 es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/448-449.

8 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim* (Leiden : E.J. Brill, 1967), 36; 39; 323; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan, 2000), 252.

9 Makdisî, *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*, 36; 39; 323; Mez, *Onuncu yüzyılda islam medeniyeti*, 252.

10 Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-Risâle, 1405), 13/107-117.

11 Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Kitabu Tezkiretü'l-huffaz* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, 1956), 2/158; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-İ'ber fi habere men geber* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y), 1/143; Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabî, 1951), 5/106; Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî Ebû Nuay , *Kitâbu Tarihi İsbahân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/383.

(ö. 324/936),¹² İbn Hazm (ö. 456/1064),¹³ Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095),¹⁴ İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113)¹⁵ ve İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235) gibi birçok âlim tarafından temsil edilmiştir. H. V. asırdan itibaren Bağdat'ta yaygınlığını kaybeden Zâhirî mezhebi, birçok sıkıntıyla karşılaşsa da İslâm topraklarının en batısı olan Endülüs'te İbn Hazm ile birlikte yeniden filizlenmeye başlamıştır. Endülüs'te azınlık halinde bulunan bu ekol, Mu-vahhidler döneminde devletin resmi mezhebi olarak kabul edilmiştir.¹⁶

Zâhirî mezhebi H. V. asırdan sonra Bağdat bölgesinde sadece yaygınlığını kaybetmekle kalmamış, benimsediği ilkelerden dolayı tenkit de edilmiştir.¹⁷ Nitekim Zâhirîler kıyas, te'vil, taklit ve mecaz gibi ilkeleri reddederken icmâ ve içtihadı ise farklı bir bakış açısı getirmişlerdir. Dolayısıyla Zâhirîler, bu süreçte bid'at ehli sayılan birçok fırka ile ilişkilendirilerek değersizleştirilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde Zâhirîler, kökenleri itibari ile Hanefî, Şâfiî ve Han-belî gibi ekollerle de ilişkilendirilmiş ve onların aslında kendilerine özgü bir temellerinin olmadıkları gösterilmeye de çalışılmıştır.

1. Sahâbe Kavramı

Zâhirî âlimlerin sahâbe tanımına geçmeden önce, başta muhaddisler olmak üzere cumhurun sahâbeyi nasıl tanımladıklarını anlamak önemlidir. "S-h-b" fiil kökünden türetilen sahâbî sözcüğü lügatte «bir kimse ile beraber bulunmak, arkadaşlık etmek gibi»¹⁸ manalara gelmektedir. Terim olarak ise sahâbî sözcüğü «Hz. Peygamber'i, mümin olarak görmüş ve bu hal üzere vefat etmiş kimse»¹⁹ anlamında kullanılmıştır. Bu tanım muhaddisler arasında genel olarak kabul görmüşse de, üzerinde tam bir ittifak sağlanan bir tanım olmadığı vurgulanmalıdır. İslâm tarihi boyunca bu kavrama dair farklı tanımlar yapılmıştır.²⁰

Örneğin, Buhârî (ö. 256/870), sahâbî kavramını "Hz. Peygamber'le arkadaşlık eden ve onu gören her Müslüman" için kullanmaktadır.²¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise "bir sene, bir ay, bir gün veya bir an dahi olsa Hz. Peygamber'le arkadaşlık eden ve mümin olarak vefat eden kimseler" için bu terimi kullanmaktadır.²² İbn Salâh (ö. 643/1245) söz konusu kavramı rivayet ekseninde genişleterek "Hz. Peygamber'i gören ve ondan bir hadis veya bir kelime dahi nakleden kimselere" teşmil etmekte ve bu tanımı es-Sem'anî'ye (ö. 618/1221) nispet etmektedir.²³

Usûlcüler ise muhaddislerin aksine sahâbî kavramını lügatten ziyade örfî bağlamda tanımlamaya çalışmışlardır.²⁴ Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013), sahâbî kavramının sözlükten hareketle az olsun veya çok olsun bir kişi ile arkadaşlık yapmak anlamında kullanıldığı konusunda ihtilafın olmadığını ifade etmekle beraber, bu kavramın bir de örfî kullanım boyutunun olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'le birkaç adım yürütmek, onu bir an görmek veya ondan birkaç kelime işitmek sahâbî olmak için yeterli değildir. Bâkılânî, örfen sahâbî kavramını "Hz. Peygamber'le uzun süre sohbeti olan ve sürekli onunla mulâkî olan kimse" için kullanılmasını gerekli görmektedir.²⁵

12 Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 9/385; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'r-Raidî'l-Arabî, 1970), 117.

13 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/199.

14 Bk. Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud İbn Beşkûvâl, *Kitabü's-sıla fi tarihi e'immeti'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-Mısri, 1989), 1/181; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *vefeyatü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 4/282.

15 Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/361-371.

16 Geniş bilgi için bk. Hüsametîn Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 61-71.

17 Geniş bilgi için bk. Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*, 61-71.

18 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/519.

19 Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezurî İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dârü'l-Fiker, 1986), 293.

20 Farklı tanımlamalar için bk. İbnu's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 291-301.

21 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1405), 2/5.

22 Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *el-Temhîd fi usûli'l-fikh* (Mekke, 1985), 3/172; Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 266.

23 İbnu's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 293.

24 Sâid b. Museyyeb'in sahâbe tanımı için bk. İbnu's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 293-294."publisher": "Dârü'l-Fiker", "publisher-place": "Dımaşk", "title": "Ulümü'l-hadis", "author": [{"family": "İbnu's-Salâh", "given": "Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman", "dropping-particle": "eş-Şehrezurî"}], "collection-editor": [{"literal": "Nureddin İtr"}], "issued": [{"date-parts": [{"1986"}]}], "locator": "293-294", "label": "page"}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

25 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Dımaşk: Muessesetü'r-risâle en-nâşirîn, 2013), 63-64.

Bâkîllânî gibi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044),²⁶ Mâzerî (ö. 536/1141)²⁷ ve Gazâlî (ö. 505/1111)²⁸ de sahâbî kavramının örfî anlamını esas alarak sadece Hz. Peygamber'le uzun süre arkadaşlık eden kişilere sahâbî ismini teşmil etmişlerdir. Gerek muhaddislerin gerek usûlcülerin sahâbe tanımları göz önüne alındıktan sonra, Zâhirî âlimlerin bu konudaki yaklaşımlarının anlaşılması daha mümkün hale gelir.

Erken dönem Zâhirî âlimlerin sahâbî kavramına yaklaşımlarını incelediğimizde, bu kavramı bireysel şahısları tanımlamanın yanı sıra, ifade ettiği neslin faziletine ve önemine vurgu yapmak amacıyla sıkça kullandıklarını görmekteyiz. Ancak, bu âlimlerin kullanımları, sahâbî kavramını kimlere teşmil ettikleri konusunda net bir çerçeve çizmeye olanak tanımamaktadır. Diğer yandan, Hicrî V. asırda, İbn Hazm'ın sahâbî kavramını ele alışı ve bu bağlamda kimler için kullanılabileceği hakkındaki açıklamaları, Zâhirî mezhebinin görüşü hakkında daha fazla bilgi sağlamaktadır.

İbn Hazm, sahâbî kavramına birçok yerde temas ederek meseleyi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber döneminde yaşamış ve onu bir Müslüman olarak bir saat dahi görmüş, meclisinde bulunmuş veya bir kelime olsa ondan ilim almış kişiler sahâbîdir. Ayrıca, sahâbî sayılma konusunda cinsiyet, yaş, sosyal statü farkı gözetmemekte ve bu kapsamda yer alan tüm bireylerden gelen rivayetleri kabul etmektedir.

Örneğin, Hz. Peygamber vefat ettiğinde henüz on yaşında veya daha küçük olan Nu'man b. Beşir, Abdullah b. Zübeyr, Hz. Ali'nin iki oğlu Hasan ve Hüseyin, Mahmud b. Rebi' gibi şahsiyetleri sahâbî olarak kabul etmesi, İbn Hazm'ın bu konudaki görüşlerini desteklemektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'le mulâkî olup Müslüman olduktan sonra irtidâd eden ve daha sonra tekrar İslam'a dönen isimlerden Eş'as b. Kays ve Amr b. Ma'dikeribe gibi kişileri de sahâbî olarak nitelendirmektedir.²⁹

İbn Hazm, sahâbî tanımını açıklarken, bu kategoriye dâhil edilmeyecek kişileri de belirtmiştir. Ona göre, Ebû Cehil gibi, Hz. Peygamber'e yetişen, onunla konuşan, meclisinde bulunan, hatta sema' edip de iman etmeyen kişiler sahâbî olarak kabul edilmemelidir.³⁰ Ayrıca, Hz. Peygamber döneminde yaşamış olup iman etmiş olmalarına rağmen onunla birebir mulâkî olmayan kişileri de sahâbî olarak değerlendirmemektedir.³¹

İbn Hazm'a göre, sahâbîler gibi fazilet, ilim ve iyilik sahibi olmalarına rağmen Ebû Osman en-Nehdî, Ebû Recâ el-Utâridî, Şureyh b. Haris el-Kâdî, Âlkame, Esved, Mesruk, Kays b. Ebî Hazım, er-Rehil el-Cuhfî, en-Nebâta el-Cuhfî, Amr b. Meymun, Selman b. Rebî'a el-Bâhilî, Zeyd b. Suhan, Ebû Merhem el-Hanefî, Ka'b b. Sûr, Amr b. Yesribî gibi birçok kişiyi sahâbî değil, tâbiîn olarak sınıflandırmaktadır.³²

İbn Hazm, Hz. Peygamber döneminde yaşayan, onu gören ve Müslüman olduğu sabit olmasına rağmen münafık olduğu bilinen, bu nifaktan dolayı tövbe etmeyen veya Hît gibi muhannes³³ oldukları için Hz. Peygamber tarafından sürgün edilenleri de sahâbî olarak kabul etmemektedir.³⁴ İslâm tarihinde iman etmiş olmalarına rağmen çeşitli sebeplerle sahâbî sıfatını taşımayan bireylerin bu kapsamda değerlendirilmemesi, İbn Hazm'ın sahâbî tanımında özel kriterler geliştirdiği söylenebilir.

İbn Hazm'ın ifadelerinden yola çıkarak onun nezdinde sahâbe teriminin, Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve onu gören Müslümanlar için kullanıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca, İbn Hazm'ın sahâbe kavramını tanımlarken lugavî anlam dairesinden çıkmadığı da gözlemlenmektedir. Onun bu yaklaşımı ehl-i hadisin sahabe algısıyla büyük oranda örtüştüğü söylenebilir. O, sahâbenin fazilet sahibi, adil ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu kullar olduğunu ifade eder. İbn Hazm, sahâbîlerin mükâfatlarına ulaşamayacağı için, sahâbîleri sevmeyi ve onlara karşı saygılı olmayı farz olarak kabul eder.³⁵

26 Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/666-667; Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 4.

27 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer Mâzerî, *el-Mu'lim bi fevâid-i Muslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamiyye, 1992), 1/23-104.

28 Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Süleyman El-Eşkâr (Beyrut: Dârü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2012), 1/165; Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 5.

29 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

30 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/240; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 157.

31 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/240; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302; Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 157.

32 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

33 Muhannes kavramı ve Hz. Peygamber döneminde yaşayan muhannes kişiler için bk. Everett K. Rowson, "İlk Dönem Medîne'de Efemine-ler", çev. Ahmet Hakkı Turabî, Erhan Özden, *Rast Müzikoloji Dergisi*, 3/1 (2015), 1-31

34 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

35 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701-702; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

İbn Hazm, konuyla ilgili bazı tartışmalı hususlara da değinmiş ve bir grup insanın, Hz. Peygamber'i bir defa gören kişi için sahâbî demenin hata olduğunu söylediklerini aktarmıştır. Bu kişilere göre, bir kişiye sahâbî demek için görmenin birkaç defa olması gerekmektedir. İbn Hazm, bu görüşün hatalı olduğunu ifade etmiş ve "birkaç defa" tabiri ile ne kast ettiklerinin sorulması gerektiğini eklemiştir. Ona göre, belirli bir sayı zikretmeleri tahkümü olur. Ancak sayı zikretmezlerse, bu durumda bilmedikleri bir konuda konuşmuş olacaklardır ki bu da iddianın hatalı olduğunu gösterecektir.³⁶

İbn Hazm, ilgili iddiada geçen hususu "sohbet" sözcüğünün lugavî anlamıyla da açıklamaktadır. Sohbet, bir kişinin başka bir kişiyle herhangi bir durumda bir araya gelmesidir. Bu nedenle, Hz. Peygamber'i gören ve peygamberlik sürecinde onun nübüvvetine karşı çıkmayan, onunla mücadele etmeyen kişiler için sahâbî isminin kullanılması vacip olmalıdır. Örneğin, Hz. Peygamber ile Tebuk Gazvesi'nde, Huneyn Gazvesi'nde Havazin kabilesi karşısında ordusunda bulunan on iki bin savaşçının tamamı ve farklı bölgelerden gelen Arap kabileleri için sahâbe isminin kullanılması gerekmektedir.³⁷

Ayrıca, Hz. Peygamber'den Kur'an ve İslâm şeriatını alıp Müslüman olan cinlerin de sahâbeden sayılması gerektiğini belirtmiştir.³⁸ Dolayısıyla, insanlardan veya cinlerden olmalarına bakılmaksızın, zikredilen tüm bu bireylerin Hz. Peygamber ile mulâkî oldukları için sahâbe kategorisine dâhil olduklarını ifade etmiştir. İbn Hazm, sahâbî olabilmek için Hz. Peygamber ile birkaç kez görüşmeyi şart koşanların iddialarını çürütmekle kalmayıp aynı zamanda sahâbe sayısı ile ilgili bazı bilgiler de vermiştir.³⁹

İbnü'l-Kayserânî, sahâbî kavramının sınırlarını belirlemeye çalışırken en son vefat eden sahâbîlerin isimlerini zikretmiştir. Mekke'de en son vefat eden sahâbînin Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile (ö. 100/718-19), Medine'de Sehl b. Sûr ve Şam'da ise Abdullah b. Busr olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ İbnü'l-Kayserânî, Reten el-Hindî'nin⁴¹ hadisleriyle ilgili değerlendirmede bulunurken de sahâbe kavramının sınırlarına dair karışıklıkları önlemek için Hz. Peygamber ile mulâkî olanlar arasından en son vefat eden kişinin Ebû't-Tufeyl olduğunu ifade etmiştir.⁴²

İbnü'l-Kayserânî'nin ifadesi, aslında birden fazla yargı içermektedir. Ona göre, küçük yaşta olmak, sahâbî ismini almada herhangi bir engel teşkil etmezken, Hz. Peygamber'i bir defa dahi gören Müslümanlar için de bu terim kullanılmaktadır. İbnü'l-Kayserânî'nin ifadesinden çıkarılabilecek diğer bir sonuç ise sahâbe döneminin ne zaman sona erdiği ile ilgili bilgiler içermesidir. Ona göre, en son vefat eden sahâbî Ebû't-Tufeyl'dir ve bu görüş makbul olanıdır.⁴³

Bu bilgiler ışığında Zâhirî âlimlerin sahâbî kavramını, sözlük anlamıyla, Hz. Peygamber'e iman etmiş halde mulâkî olan kişiler için kullandıkları söylenebilir. Ayrıca, Ebû't-Tufeyl'in çok küçük yaşlarda Hz. Peygamber ile mulâkî olduğu göz önüne alındığında, Zâhirî âlimlerin sahâbî olmak için belli bir yaş sınırı koymadıkları da söylenebilir.

2. Sahâbenin Adaleti Meselesi

Fitnelere karışmış veya karışmamış sahâbîlerin tamamı Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimleri tarafından adil kabul edilmiştir.⁴⁴ Bu noktada, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat tabiri özellikle bilinçli bir şekilde kullanılmıştır. Çünkü Mü'tezile, Kaderiyye, Hâriciyye ve Şîa'ya mensup âlimler, birçok sahâbîyi farklı nedenlerden dolayı fasık olarak değerlendir-

36 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702-703; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

37 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702-703; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

38 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702-703; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

39 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702-703; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-sünne*, 1/ 1-2/287-302.

40 Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tü'l-'ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadis*, thk. Salahhaddin Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y), 69.

41 Reten el-Hindî olarak biline bu kişinin asıl adı Reten b. Abdullah el-Hindî'dir. İsmine dair farklı yaklaşımlar bulunan bu şahıs gizemli bir şekilde altıncı asrın başlarında ortaya çıkarak sahâbî olduğunu iddia etmiştir. Hadis münekkidleri tarafından deccâl ve kezzâb olarak nitelenmiş ve H. 632 yılında vefat ettiği nakledilmiştir. Ondan birçok kişi rivayette bulunmuşlarsa da rivayetleri mevzu sayılmış ve reddedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 2/450-455; Nevzat Aşık "Reten b. Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/21-22.

42 Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserânî, *Kitabu tezkiretü'l-mevzuat*, thk. Muhammed Emin Hancî (Mısır: Matbaatü's-saade, 1323), 31.

43 İbnü'l-Kayserânî, *Kitabu Tezkiretü'l-mevzuat*, 31; İbnü'l-Kayserânî, *Mes'ele'tü'l-'ulüvv ve'n-nüzûl fi'l-hadis*, 69; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 3/266; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-ceyl, 1412), 7/230.

44 Bağdâdî, *el-Kifâye fi'lmi'r-rivâye*, 58; Mehmet Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidin Devri Sahâbe Anlayışı* (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 40-44.

dirmişlerdir.⁴⁵ Ancak Zâhirî âlimleri, Ehl-i sünnet ve cemâat içerisinde değerlendirildikleri için sahâbenin adaleti meselesinde farklı bir yaklaşım sergilemeleri beklenmemiştir. Nitekim erken dönemden itibaren Zâhirî âlimlerinin eserlerinde sahâbe neslinin seçkinliği, fazileti ve benzeri konularda bablar açmaları, bu konularda birçok ayet ve hadis nakletmeleri, sahâbenin adil olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir. İbn Ebî Âsım, *el-Ahad ve'l-mesanî ve Kitâbü's-sünne* gibi eserlerinde hadis râvileri arasında sahâbîleri belirterek onlara övgüde bulunmaktadır.⁴⁶ O, eserlerinde “Hayrû'n-nâsi karnî,⁴⁷ Ye'nutu fi hayri karnî,⁴⁸ Küntüm hayre ümmetin ihricet li'n-nâsi,⁴⁹ Lâ tezâlune bi hayrin mâ dâme fiküm men reânî,⁵⁰ Len yedhule'l-nâre ben reânî ve âmene bi,⁵¹ Üsüküm bi ashâbî”⁵² gibi bab başlıkları altında sahâbenin faziletine ve adaletine atıfta bulunan rivayetleri nakletmektedir. Ayrıca, “Sahâbeden bir adam”⁵³ gibi mübhem ifadelerle nakledilen hadislerle de ihticac etmesi, İbn Ebî Âsım'ın sahâbe adaletine dair görüşünü göstermesi açısından önemlidir.

İbn Hazm ise sahâbenin tümünün adil ve fazilet sahibi olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁵⁴ Nitekim sahâbeyi adil, imam, fazilet sahibi ve Allah'ın razı olduğu kullar olarak tavsif etmektedir. İbn Hazm, sahâbîlere saygıda bulunmanın ve onları ta'zim etmenin farz olduğunu ifade ederken, onlara sevgi besleyip onlar için istiğfarda bulunmanın zorunlu olduğunu belirtir. Sahâbenin bir hurma sadakasının mükâfatına, bütün malımızı sadaka olarak versek dahi ulaşamayacağımızı vurgulayan İbn Hazm, onların Hz. Peygamber'in yanında kısa süre bulunmalarının, insanların ömür boyu ibadet etmelerinden daha faziletli olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁵

İbn Hazm, sahâbîlerin tümünün adalet ve fazilet sahibi olduklarını belirtmekle beraber onların cennet ehli olduklarını da ifade eder. İbn Hazm, bu doğrultuda birçok ayet naklederek görüşünü desteklemektedir.⁵⁶ Sahâbenin adaletinin Allah'ın beyanı ile olduğunu ve bu adaletin değişmeyeceğini vurgulayan İbn Hazm, adaleti sahâbîliğin sübutuna bağlamaktadır. Ona göre, sahâbî olduğu sabit olan kişinin adaleti de sabit olacaktır. Bu nedenle, sahâbîliği sabit olmayan kişinin adaletinin de sabit olmadığını düşünmektedir.⁵⁷

Hadis uydurma faaliyetinin, Hz. Peygamber hayattayken başladığını kabul eden İbn Hazm, o dönemde mürted ve münafık olanların da bulunması sebebiyle, bir hadisin kabul edilebilmesi için sahâbînin isminin açıkça zikredilmiş olmasını şart koşmaktadır.⁵⁸

İbn Hazm, sahâbenin adaletini kabul etmekle birlikte, sahâbî olduğu iddia edilen kişinin isminin zikredilmemesine karşı eleştiri getirir ve bu şekilde nakledilen hadisleri reddetme gerekliliğini savunur. Ona göre, sahâbî kimliği iddia edilen bir kişinin isminin verilmemesinin arkasında farklı nedenler olabilir. Bu nedenlerden biri, söz konusu kişinin tanınmamış olması, diğeri sahâbî olmaması, bir diğeri ise tanınmasına rağmen olumsuz bir niteliğe sahip olması olabilir.⁵⁹ İbn Hazm'ın bu yaklaşımı İbn Ebî Âsım'ın anlayışından farklı olduğunu göstermektedir.

İbn Hazm'ın bakış açısına göre, râvinin sahâbînin ismini zikretmemesinin ardında farklı sebepler olabilir, bu nedenle temkinli olunmalıdır. Ancak İbn Hazm, “*en-Nubez*” adlı eserinde, naklin sahih, müsned ve makbul olabilme-

45 Sahâbenin adaleti mevzusunda ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Naim Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 17-19; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek : Fikhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. (Ankara : Ankara Okulu, 1998), 372 s./236; M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 68; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, 83-95; Harun Reşit Demirel, Adâlet Kavramı ve Şia'da Sahâbenin Adâleti Meselesi, *Mütefekkir Dergisi* 2/3 (2015), 18; Selahattin Aydemir, *Sahâbe ve Değer* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 94-102; Abdulalim Demir, *İmâmîyye Şiâsı'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 74-124.

46 İbn Ebî Âsım, *el-Ahad ve'l-mesanî*, 3/119.

47 خير الناس قرني İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/629.

48 بعنت في خير قرني İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/627.

49 كنتم خير أمة أخرجت للناس İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/629.

50 لا تزالون بخير مادام فيكم من رأني İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/630.

51 “لن يدخل النار من رأني وأمن بي” İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/630.

52 “أوصيكم بأصحابي” İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/631.

53 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-diyât*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlul (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988), 337.

54 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü't-Turas, 2005), 5/102; Ebû'l-Fazl Bedr İmrânî Tancî, *el-İshâm bi-beyâni menheci İbn Hazm fi ta'lili'l-ahbar min hilâli kitâbihi'l-ihkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 235; Fevzi, *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihcâc bi's-Sünne*, 1/ 1-2/302-308.

55 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/701.

56 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/702.

57 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/162.

58 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/162.

59 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/163.

sini râvinin yeteneklerine bağlamıştır. Ona göre, sahâbî olduğunu iddia eden birinin sözünün değerlendirilebilmesi için nakli gerçekleştiren kişinin sahâbîlik iddiasını araştırma ve doğrulama yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Eğer nakli gerçekleştiren kişi, sahâbîlik iddiasında bulunanın iddiasını araştırmak ve doğruluğunu belirlemek konusunda yeterli yeteneğe sahip değilse, söz konusu nakil mürsel olarak kabul edilir ve amel edilmez. Çünkü bir kişi, halk arasında bir fasığın sahâbî olduğunu iddia edemez, bu nedenle kimse bu iddiaya güvenemez. Ancak güvenilir bir râvi, Hz. Peygamber'in hanımlarının isimlerini vermeden, "Hz. Peygamber'in bazı eşlerinden" şeklinde mübhem bir ifadeyle nakilde bulunursa, bu nakil delil olarak kabul edilir. Çünkü hadis ehlinin hiçbiri, bu kişileri tanımamak gibi bir durumda değildir.⁶⁰

İbn Hazm, hadisleri değerlendirirken benimsediği metodolojiyi titizlikle uygulamaktadır. Örneğin, bir hadisin kaynağı olarak "sahâbeden bir adam" ifadesiyle nakledilen birçok hadisi reddederken, "Hz. Peygamber'in hanımlarından bazıları" tarzında nakledilen hadisleri kabul etmektedir.

İbn Hazm'ın metodolojisine dair daha ayrıntılı bir örnek verecek olursak, bir hadisin isnadını "Şu'be > Cafer b. Ebî Vahşiyye > Ebû Umeyr b. Enes b. Mâlik > Hz. Peygamber'in ahabından olan bir amcasından" şeklinde naklettiği durumda, İbn Hazm hadisin müsned ve sahih olduğunu belirtmektedir. Bu değerlendirmede, Ebû Umeyr'in amcasının sahâbî olup olmadığını ayırt edebilen bir yeteneğe sahip olduğu vurgulanmaktadır.⁶¹ İbn Hazm'a göre, eğer bu bilgiye sahip olmasaydı, bu durum hadisin güvenilirliği açısından bir sorun oluşturabilirdi. İsmi zikredilmese bile, söz konusu kişinin sahâbî olduğunu belirten İbn Hazm, sahâbenin genel olarak Allah tarafından övgüye layık, razı olunan ve adil kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁶²

Zâhiri âlimlerden Muhammed b. Fütüh el-Humeydî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye, sahâbenin adalet vasfına sahip olduğunu kabul etmekte ve bu görüşlerini ilgili ayet ve hadislerle desteklemeye çalışmaktadırlar.⁶³ Nitekim Humeydî'nin sahâbenin adaletine dair dile getirdiği şu şiiri de sözlerimizi desteklemektedir:

Herkim ki sahabe hakkında kötü derse
Ona da babasına da töhmet eyle sen

Odur ki insanların adil olmaya en layığı
Ayıplamamıştır ağızdan çıkan bir söz ile onları

Sevgisi kaplamışsa onların bir kalbi
Göstermiştir hidayetinin kemalini bu sevgi⁶⁴

Bu dizelerde, sahâbenin kişisel değerini ve hürmetini koruma çabasına vurgu yapılarak, onlara yapılan olumsuz eleştirilere karşı bir tepki gösterilmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde sahâbî kavramı etrafında oluşan ihtilaflar genellikle sahâbenin tanımı, adaleti ve sahâbe sözünün hukukî değeri gibi konulara odaklanmıştır. Bu bağlamda, Zâhirîlerin sahâbî sözünün hukukî değerine yaklaşımlarını incelemek, bu alandaki ihtilafları anlamak adına önemli bir adım olacaktır.

3. Mevkûf Haberin Hukukî Değeri

Fıkıh literatürü içinde sıkça ele alınan konulardan biri, sahâbenin sözleri, fiilleri ve takrirleri ile ilgili olarak "kavlü's-sahâbî, fetva's-sahâbî ve hükmü's-sahâbî" başlıkları altında değerlendirilmektedir. Bu kapsamda, hadis usulünde önemli bir yere sahip olan mevkûf haberler ya da sahâbe sözleri, sünnetin tespitinde belirgin bir rol oynamaktadır. Özellikle *Muvatta* gibi erken dönem eserlerde, mevkûf haberler merfû haberlerle birlikte önemli bir yer tutmaktadır.⁶⁵

60 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *en-Nübez el-kafiye fî usûli ahkâmi'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısri, 1991), 52; Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *Usûl-i-dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 56-57.

61 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/102.

62 Diğer örnekler için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/73; 7/485-486; 4/58; 8/132.

63 Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/8; Makdisî, *Zehiretü'l-huffaz*, 3/47; İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'î'l-vazzâ'in fî Receb*, 126.

64 فأتهمه في نفسه وأبيه كل من قال في الصحابة سوءا

وينتقصهم بمنطق من فيه وأحق الأثم بالعدل من لم

وإذا القلب كان بالود منهم دل أن الهدى تكامل فيه Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 1/8.

65 Halil b. Heykeldi Salahuddin Alâî, *İcmalu'l-isâbe fî akvâli's-sahâbe*, thk. Süleyman el-Eşkâr (Kuveyt: Merkezi'l-mahtutât ve't-turâs, 1987), 70; H. Yunus Apaydın, "Sahâbe Sözünün Hukukî Değeri", *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 323-353.

Mevkûf haberlerin sünnetin tespitindeki rolü yanında, bu haberlerin hücciyeti meselesi de üzerinde birçok çalışmanın yapıldığı tartışmalı bir konudur. Bu bağlamda, Zâhirî mezhebi âlimleri arasında İbn Dihye'nin sahâbe sözlerine yaklaşımını incelediğimizde, İbn Dihye'nin haber çeşitleri içinde mevkuf habere yedinci sırada yer verdiğini görmekteyiz. İbn Dihye, mevkuf haber türünü "İsnadı sahâbede duran ve nihayetinde Hz. Peygamber'e ulaşmayan haber" olarak tanımlamıştır. Ancak, eserlerinde mevkûf haberin hücciyeti ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁶⁶

Zâhirî âlimleri, dine dair düşüncelerini temellendirmede birçok sahâbe sözünden faydalandıkları gibi eserlerine de azımsanmayacak derecede mevkuf haber aldıkları belirtilebilir. Bu âlimler, sahâbe sözlerini değerlendirirken çeşitli sınıflandırmalara gitmişlerdir. Özellikle Zâhirîler, sahâbe icmâmını hüccet saymışlardır.⁶⁷ Bununla birlikte Zâhirîlerin muhalifi bilinmeyen sahâbe sözlerini, konusu itibarıyla merfû haberleri pekiştirme veya belirli bir mevzudaki görüşlerini destekleme amacıyla kullanmada bir sakınca görmemektedirler.⁶⁸ Ancak sahâbe arasında ihtilaf varsa hiçbir sahâbinin görüşünü benimsemezler.⁶⁹

Zâhirî âlimler, sahâbe sözünü mutlak olarak hüccet ve bağlayıcı kabul etmemelerinin farklı kesimlerce sahâbenin değersizleştirildiği şeklinde yanlış anlaşılmasına için değerlendirdikleri rivayetlerde sahâbenin fazilet sahibi olduklarını ve küçük günahlarının affedildiğini sıkça vurgulamışlardır.⁷⁰ Bu bağlamda, onların selefi salihinden nakledilen haber, uygulama veya fetva gibi hükümleri ihtilafli ve ihtilafsız şeklinde iki kategoriye ayırdıkları gözlemlenmektedir. Zâhirî âlimlerine göre, ihtilafsız olan hükümler kendi görüşleri için uygun kabul edilirken, ihtilafli olan hükümler ise sadece Kur'an ve sünnete uygunluğu ölçüsünde makbul sayılmıştır.⁷¹ Bu yaklaşım, Zâhirî âlimlerin sahâbe sözleriyle ilgili metodolojik bir çerçeve oluşturduklarını ve bu çerçevenin doğrultusunda dinî hükümleri değerlendirdiklerini göstermektedir.

4. Sahâbenin Kendi Rivayetine Muhalefeti Meselesi

İslâm âlimleri arasında, bir sahâbinin rivayet ettiği hadise muhalif bir amel veya fetvada bulunması durumunda hangi otoritenin esas alınacağı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilafın temelinde, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri arasındaki farklı anlayışlar ve yönelimler yer almaktadır.

Hüccet olma cihetiyle merfû-sahih rivayete ehemmiyet veren Şafîî⁷² ve Hanbelî âlimler, râvinin ameli ile rivayetinin muhalet etmesi durumunda râvinin muhalif ameli, rivayetine hiçbir hâle getirmez ve onu hüccet olmaktan çıkarmaz. Nitekim asıl olan râvinin ameli değil rivayetidir.⁷³ Hanefî âlimlerin hemen hemen hepsi ve bazı Mâlikî âlimler ise Şâfiî ve Hanbelîlerin aksine bu tür bir muhalefetin rivayete zarar verdiğini ve nihayetinde rivayeti hüccet olmaktan çıkardığını benimsemektedirler. Dolayısıyla onlara göre râvinin ameli, rivayeti ile çelişirse râvinin rivayeti yerine ameli esas alınır.⁷⁴

Zâhirîler âlimleri de diğer fikhî mezheplerde olduğu gibi bu durumlarda sahâbenin amelini değil de rivayetlerini esas almışlardır. Örneğin, Ebû Hüreyre, "Köpek, birinizin kabına ağzını soktuğu zaman o kabı yedi defa yıkasın" şeklinde rivayet ettiği hadise rağmen kendisi söz konusu kabı bir defa yıkamakla yetinmiştir. Dâvûd ez-Zâhirî, çakışan sahâbe rivayeti ve ameli karşısında rivayeti esas almış ve sahâbenin amelini reddetmiştir.⁷⁵

İbn Hazm, sahâbenin bilinçli olarak naklettiği haberin aksine hareket etmeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, sahâbenin naklettiği haberi almak esastır; ancak sahâbenin ameli veya fetvasının rivayete muhalif olması durumunda, rivayetin kabul edilmesi ve amel veya fetvanın terkedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, bir sahâbinin riva-

66 İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'î'l-vazzâ'in fî Receb*, 131.

67 Örnekler için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/153-154; 7/195; İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbü's-semâ'*, 48.

68 Örnekler için bk. İbn Ebû Asım, *Kitâbü'd-diyât*, 34; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/25-26; İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbü's-semâ'*, 46, 48.

69 Örnekler için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/213; 8/23.

70 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/23.

71 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*, çev. Osman Bayder (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 27-28.

72 Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi- Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*- (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 718.

73 Kelvezânî, *el-Temhid fî usûli'l-fikh*, 3/193-194; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 291-293.

74 Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2/69-70; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/3-7; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 190-193; Bekir Özüdoğru, "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.

75 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd (Beirut: Dârü'l-Fiker, ts.), 1/615; Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik*, 117.

yetine muhalif hareket etmesinin, o haberin butlanına delalet ettiğini savunan görüşleri tenkit etmekte⁷⁶ ve bu kriterin sağlıklı bir ölçüt olmadığını ifade etmektedir.⁷⁷

Sahâbenin rivayetine muhalif hareketi, İslâm hukukunda önemli bir mesele olup, mezheplere göre farklılık göstermektedir. Zâhirîler, sahâbenin rivayetine muhalif durumları nisyan veya te'vile bağlamakla birlikte,⁷⁸ rivayetin her durumda öncelikli olduğunu ve sahâbenin amel veya fetvasının terkedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

5. Hükmen Merfû Haber Meselesi

Çalışmamızın bu kısmında sahâbiler tarafından Hz. Peygamber'e nispet edilmeksizin "أمرنا أن نفعل كذا, نهينا عن كذا, وكذا, كنا نؤمر بكذا, كنا نهى عن كذا, وكنا نفعل كذا, كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم فينا, كنا لا نرى بأسا بكذا, من السنة كذا" gibi lafızlarla nakledilen rivayetlerin delil değeri ele alınacaktır. Sahâbilerin Hz. Peygamber'e nispet etmeden belli bazı ifadelerle nakledilen rivayetlerin İslâm hukukundaki yeri, farklı düşünce okulları arasında önemli bir ihtilaf konusu olmuştur.⁷⁹ Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin yanı sıra Zâhirî mezhebi içerisinde bu tür rivayetlere yönelik farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

İbn Teymiyye, sahâbenin kullandığı ifadelerin ilim ehlinin genel görüşüne göre merfû haber olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Ancak, bu noktada önemli bir ihtilafın mevcut olduğunu ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu tür ifadelerle nakledilen rivayetlere karşı çıktığını ifade etmektedir. İbn Teymiyye, cumhurun bu tür rivayetleri kabul ettiğine rağmen, Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu ifadelerin güvenilir olmadığını ve bu şekilde nakledilen rivayetlerle amel edilemeyeceğini savunduğunu aktarmaktadır. Özellikle Zâhirîler arasında bu meselede tam bir ittifakın olmadığını söyleyen İbn Teymiyye, Dâvûd ez-Zâhirî'nin pozisyonuyla çelişen bir şekilde, İbn Beyan el-Kassar'ın,⁸⁰ bu tür lafızlar kullanılarak nakledilen rivayetlerin kabul edilebileceğini savunduğunu ifade etmektedir.⁸¹ İbn Teymiyye'nin ifadelerinden hareketle Dâvud ez-Zâhirî'nin söz konusu lafızlarla nakledilen haberleri hüccet olarak kabul etmediğini Zâhirîlerden İbn Beyan el-Kassar'ın ise bu tür rivayetleri hüccet kabul ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin yanı sıra Zerkeşî de bu tür lafızlarla nakledilen rivayetlerin, cumhura göre hüccet olduğunu ifade etmiştir. Ancak, Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu görüşe karşı çıktığı ve bu tür ifadelerle nakledilen rivayetlerin Hz. Peygamber'e nispet edilmediği sürece hüccet olmadığını benimsediğini aktarmıştır. Ayrıca Zerkeşî, Ebû Abbas es-Serrac'tan naklettiği bilgiye dayanarak Zâhirîlerin perspektifinden hareketle, "سمعت, اخبرنا" gibi isnad sigalarıyla Hz. Peygamber'den doğrudan nakledilmeyen hiçbir rivayetin hüccet olmadığını savunduklarını belirtmektedir.⁸²

Zâhirî âlimlerden İbn Ebî Âsım'ın,⁸³ el-Humeydî'nin⁸⁴ ve İbnü'l-Kayserânî'nin⁸⁵ eserlerinde, Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan ifadelerle nakledilen haberlere yer verdikleri görülmektedir. Ancak, bu rivayetlerle ilgili yapılan tartışmalara dair herhangi bir bilgi verilmemiş ve bu âlimlerin bu tür rivayetleri nasıl değerlendirdikleri konusunda kesin bir çıkarım yapılamamıştır. Ancak bu âlimlerin eserlerinde bu tür rivayetlere yer vermeleri ve bu rivayetlerle istişhâd etmeleri, genel olarak bu tür ifadelerin merfû olarak kabul edildiğini düşündürülebilir. Dolayısıyla Dâvûd ez-Zâhirî'nin aksine bu âlimlerin, Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan tabirlerle nakledilen haberleri merfû olarak değerlendirdikleri söylenebilir.

Zâhirî âlimlerden İbn Dihye, eserinde sahâbenin Hz. Peygamber'den yaptığı nakilleri beş mertebede ele alarak detaylı bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Bu mertebeleri şu şekilde sıralamıştır:

76 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/239.

77 İbn Hazm, *en-Nübez el-kafiye fi usûli ahkâmi'd-din*, 53-54; İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 2/171-181; İbn Hazm, *Usûl-i-dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 57-59.

78 İbn Hazm, *en-Nübez el-kafiye fi usûli ahkâmi'd-din*, 53-54; İbn Hazm, *Usûl-i-dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, 57-58-59; İbn Hazm, *el-İhkam*, 2005, 2/171-181; Başaran, *İbn Hazm ve Hadîsteki Metodu*, 160.

79 Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 59; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 47-51; Sabri Çap, "Hadis Usûlünde Rivayetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 113.

80 İbn Teymiyye'nin eserinde zikredilen İbn Beyân el-Kassâr'ın kimliğine ilişkin bir bilgiye ulaşamadık.

81 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Dârü'l-kitâbi'l-arabî, ts.), 1/93; Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*, 274.

82 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1421), 3/431-432.

83 İbn Ebî Âsım, *el-Ahâd ve'l-mesani*, 2/190; İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, 2/567.

84 Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn*, 2/133, 208.

85 İbnü'l-Kayserânî, *Ma'rifetu'l-Tezkira fi'l-ehâdîsi'l-mevzua*, 124; Makdisî, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad*, 1/281; 4/98, 122, 131.

1. *Sahâbenin “سمعت” (semi'tu) lafzıyla yaptığı nakiller:* Bu merteye, sahâbenin Hz. Peygamber'den duyduğu hadisleri aynı lafızlarla rivayet ettiği durumları içermektedir. Örneğin, sahâbenin, “سمعت رسول الله يقول لا تصلي لا تصوم” şeklinde hadis rivayet etmesi bu kategoriye örnektir. Bu merteye, aynı lafızları kullanmanın yanı sıra sahâbenin Hz. Peygamber ile müşahadesini de içerir.

2. *Sahâbenin Hz. Peygamber'den duyduğu bir emir veya yasağın semâ'ı ifade eden rivayette bulunması:* Bu merteye, sahâbenin Hz. Peygamber'den duyduğu bir emir veya yasağın semâ'ı ifade ettiği durumları kapsar. Ancak bu tür rivayetler, Hz. Peygamber'in emir veya nehyinin keyfiyeti ile ilgili detaylı bilgi vermez.

3. *Sahâbenin “قال رسول الله” diyerek semâ'ı zikretmeden nakilde bulunması:* Bu merteye, sahâbenin Hz. Peygamber'in sözlerini aktarırken “قال رسول الله” ifadesini kullanarak semâ'a mahal vermeksizin nakilde bulunduğu durumları içerir. Bu tür rivayetler, genellikle semâ'ı ifade etmekte olup sahâbenin sıdk ve güvenilirliğine dayanmaktadır.

4. *Sahâbenin “أمرنا بكذا, نهينا عن كذا” şeklinde rivayette bulunması:* Bu merteye, sahâbenin “أمرنا بكذا, نهينا عن كذا” gibi ifadelerle Hz. Peygamber'den duyduğu emir ve yasakları aktardığı durumları içerir. Örneğin, sahâbenin, “أمرنا بكذا” ifadesiyle bir emri veya “نهينا عن كذا” ifadesiyle bir yasağı rivayet etmesi bu kategoriye örnektir.⁸⁶

İbn Dihye'nin bu beş mertebeden bahsetmesine rağmen sadece dört merteye zikrettiği ve beşinci sırada mürsel habere yer verdiği görülmüştür. Ayrıca, sahâbenin rivayet mertebeleri adı altında açtığı bölümde munkatı, mevkuf, hasen, zayıf, münker, batıl ve mevzu haberi de sıralayarak sahâbenin rivayetlerini bu kriterlere göre değerlendirdiği ifade edilebilir. İbn Dihye'nin ifadeleri incelendiğinde, sahâbenin Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan lafızlarla nakillerde bulunmasını dördüncü sırada değerlendirdiği ve bu tür rivayetleri merfû olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁷

Zâhiriler arasında sahâbenin Hz. Peygamber'e nispeti sarih olmayan ifadelerle rivayette bulunmaları konusunda İbn Hazm'a özel bir parantez açmak gerekmektedir. İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde “Sahâbînin kullandığı her ifade bir isnad değildir. (ليس كل قول الصحابي اسنادا)” başlığı altında özel bir bölüm oluşturarak bu konuda detaylı bir açıklama yapmıştır. Ona göre, bir sahâbînin rivayette bulunurken “السنة كذا, أمرنا بكذا” gibi ifadeleri kullanması, söz konusu rivayetin isnadlı (müsned) olduğunu göstermez. Ayrıca, kendisinden rivayet edildiğine dair bir ifadenin olmadığı durumlarda, kişilere söz veya eylem de nispet edilemez. Örneğin, Cabir b. Abdullah'tan nakledilen “Bizler Hz. Peygamber'in döneminde ümmü veledleri alır ve satardık. Bu durum Hz. Ömer'in bizi bu işten nehyedene kadar sürdü”⁸⁸ şeklindeki rivayet bu kategoriye örnektir.⁸⁹ İbn Hazm'a göre, sahâbenin kullandığı “السنة كذا, أصاب السنة, علي عهد” gibi ifadelerden kasıt, sahâbenin kendi içtihadına dayanarak belirli bir söz veya eylemin sünnetten olduğuna hükmetmesidir.⁹⁰

İbn Hazm, zikrettiği görüşünü birçok rivayetle ilgili değerlendirmede dile getirmektedir. Örneğin *Abdullah b. Rebî et-Teymî > Abdulmelik b. Ömer el-Hevlanî > Muhammed b. Bekr el-Misrî > Süleyman b. el-Eş'as > Abdullah b. Muaz > Muaz > Şu'be > Abdurrahman b. Kasım b. Ebû Bekir es-Siddik > Ebû Bekir es-Siddik > Aişe ümmü'l-mü'minin'den “Hz. Peygamber döneminde (علي عهد رسول الله) istihâze olan bir kadına öğle namazını te'hîr edip ikindiye erken kılmasını ve bu iki namaz için bir gusûl yapmasını emrettim. Aynı şekilde akşamı te'hîr edip yatsıyı erken kılmasını ve bu ikisi içinde yine bir gusûl almasını emrettim. Sabah namazı için ise ayrı bir gusûl almasını emrettim. Abdurrahman'a bunun Hz. Peygamber'den mi olduğunu sorduğumda bana bu konuda Hz. Peygamber'den hiçbir şey nakletmiyorum dedi.”⁹¹ şeklinde gelen bir rivayetle ilgili olarak, bu rivayette Hz. Peygamber döneminde kendilerine emredildiği söylense de kim tarafından emredildiği hakkında bilgi verilmediğine dikkat çeker. Bu nedenle, İbn Hazm'a göre, «Hz. Peygamber'in yaşadığı bir dönemde söz konusu emri Hz. Peygamber dışında kim verebilir? İşte bu kesinlik bildirir.» iddiasında bulunmanın caiz olmadığını ifade eder ve bunun sadece anlayışı ve takvası eksik olan veya Kur'an lafızları ve Hz. Peygamber'in hadislerinin yerine fâsîd olan kıyas ile iştilgal eden kişiler tarafından savunulduğunu belirtir.⁹² Ayrıca İbn Hazm, sahâbenin bu tür rivayetleri Hz. Peygamber'e nispet etmek*

86 İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'î'l-vazzâ'in fî Receb*, 125-126.

87 Bk. İbn Dihye, *Edâ'ü mâ veceb fî vaz'î'l-vazzâ'in fî Receb*, 125-126.

88 Ebû Dâvûd, “Itk”, (no: 3956).”publisher”:"Beytü'l-Efkarü'd-Devliyye",”publisher-place”:"Ummân",”title”:"es-Sünen",”author”:[{"family": "Ebû Dâvûd", "given": "Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk", "dropping-particle": "es-Sicistânî"}],”collection-editor”:[{"literal": "Muhammed b. Salih er-Râchî"}],”locator”:"\Itk", (no: 3956

89 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/230-231.

90 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/232.

91 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 113 (no: 294).

92 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2005, 2/232.

gibi bir gayelerinin olmadığını da iddia eder.⁹³

Genellikle muhaddislerle hemfikir olan Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm, bu konuda muhaddislerin aksine, re'y ehli olarak nitelendirilen Hanefilerle aynı düşünceyi paylaştıkları görülmektedir.⁹⁴ Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm dışında kalan, başta İbn Ebî Âsım olmak üzere Humejdî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye'nin ise bu tür rivayetlere yönelik herhangi bir eleştiri getirmemelerinden yola çıkarak, cumhurun anlayışını benimsedikleri söylenebilir.

Sonuç

Sahâbe nesli, dini metinleri sonraki nesle aktarmada kilit rol almışlardır. Bu nedenle sahâbe neslinin rolü İslam düşünce geleneğinde üzerinde durulan önemli konulardan biri olmuştur. Zira İslami ilimler büyük oranda onların nakilleri ve yaklaşımları üzerine şekillenmiştir. Bu durum Müslüman âlimleri sahâbe kimliğini, adaletini ve re'yinin hukuki değerini tespit etmeye yöneltmiştir. Ancak âlimlerin söz konusu mevzularda aynı neticelere vardıkları söylenemez. Nitekim henüz H. I. asrın sonları ile II. asrın başlarından itibaren vuku bulan iç karışıklıklar ve fetihlerle beraber meydana gelen kültürel etkileşim birçok düşünce akımını ortaya çıkarmıştır. Teşekkülünü tamamlayan ekoller arasında ise gerek sahâbe kimliği gerek sahâbe adaleti ve sahâbe sözünün hücciyeti meseleleri tartışılmış; ancak aralarında ittifak sağlanamamıştır. Farklı ekollerin sahâbe algısını konu edinen araştırmalar bizleri ihmal edildiğini düşündüğümüz Zâhirî âlimlerin yaklaşımı tespit etmeye yönlendirmiştir.

H. III. asırda Dâvûd b. Ali tarafından Bağdat bölgesinde fikhî kaynakların sadece naslardan müteşekkil olduğundan hareketle ortaya çıkan Zâhirî anlayış ekol haline getirilmiştir. Zâhirî mezhebi dinde kıyas ve re'yin kullanılmasını sert bir dil ile tenkit etmiş ve lafızların literal anlamını esas almıştır. Zâhirî mezhebi Dâvûd b. Ali'nin yanı sıra İbn Ebî Âsım, İbnü'l-Mugallis, İbn Hazm, Muhammed b. Fütûh el-Humejdî, İbnü'l-Kayserânî ve İbn Dihye el-Kelbî tarafından temsil edilmiştir. Zâhirî âlimler sahâbe nesline önem atfetmiş ve onların en faziletli nesil olduğunu dile getirmişlerdir. Onlar sahâbe kimliğini belirlemede de sahâbe sözcüğünün sözlük anlamını esas almışlardır. Nitekim onlar Hz. Peygamber'i Müslüman olarak bir saat dahi gören, onun meclisinde bulunan ve ondan bir harf bile işitenleri sahâbî kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber'in meclisine katılan cinleri de sahâbeden sayan Zâhirîler, sahâbe döneminin de sınırını çizmişlerdir. Zira en son vefat eden sahâbinin Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile (ö. 100/718-19) olduğu konusunda ittifak halindedirler. Zâhirîlerin sahâbe kimliğini belirlemede takip ettikleri metod dikkate alındığında bu konuda muhaddislerin cumhurundan farklı düşünmedikleri görülmektedir.

Zâhirîler, sahâbeyi adil ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu bir nesil olarak görmektedirler. Bu nedenle onlara saygı göstermenin farz olduğuna hükmetmektedirler. Sahâbe adaletinin vahiy ile sabit olduğunu beyan eden Zâhirîler, adaletin sübutunu sahâbîliğin sübutuna bağlamışlardır. Zira onlara göre hadis uydurma faaliyetlerinin henüz Hz. Peygamber döneminde görülmeye başlanması ve Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra meydana gelen irtidât meseleleri sahâbe kimliğinin tespitini daha da önemli bir hale getirmiştir. Zâhirîler sahâbîlerin beşer olduğunu ve onlara masumiyeti atfedilmesinin de doğru olmadığını ifade etmektedirler. "Sahâbe sözünün hukuki değeri" meselesinde ise Zâhirîlerin kendilerine özgü bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Bu konuda kendi içinde de muhalefet yaşayan Zâhirî âlimleri genel olarak sahâbenin icmâ ettiği konularda sözlerinin hüccet olduğunu kabul ederken muhalefeti bilinmeyen sahâbe sözünün ise sadece merfû haberlerin pekiştirilmesinde kullanılabileceğini söylemektedirler. Görüş birliğine varılamayan sahâbe sözünün ise hüccet olmadığını savunmaktadırlar.

Zâhirîler, sahâbenin kendi rivayetine muhalif hareket etmesini rivayetin neshedilmişliğine delalet ettiğini ve nihayetinde sahâbenin amelinin esas olduğunu kabul edenlere muhalefet etmektedirler. Onlara göre neshedildiği açık bir şekilde bildirilmediği sürece sahâbe kendi rivayetine muhalif hareket ederse rivayeti makbul; ameli ise merduttur. Sahâbe sözünün hücciyeti gibi Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan sahâbe rivayetlerinin hukuki değeri konusunda da Zâhirî âlimleri kendi içerisinde ittifak sağlayamamışlardır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm dışındaki Zâhirî âlimlerin bu tür rivayetleri merfû hükmünde kabul ettikleri ve amel edilebilirliğine hükmettikleri görülmektedir. Ancak Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan ifadelerin Hz. Peygamber'e isnad edilmesinin hata olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla sahâbenin öznesi olduğu meselelere Zâhirî âlimlerin yaklaşımlarının tümüyle homojen bir yapıda olmadığı görülmektedir. Nitekim Zâhirî âlimlerin söz konusu meselelerin çoğunda muhaddislerden farklı bir yöntem kullanmadıkları görülmektedir. Ancak sahâbe sözünün hukuki değeri ve Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan rivayetlerin hücciyeti mevzusunda Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm gibi fakih yönleri ağır basan âlimlerin değerlendirmelerinin farklı olduğu söylenebilir. Örneğin Zâhirî âlimlerin çoğu Hz. Peygamber'e nispeti açık olmayan rivayetleri merfû olarak değerlendirirken Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm mevkuf

93 "Cabir'den "كنا في زمان رسول الله" şeklinde nakledilen bir rivayeti değerlendirirken bu rivayet hüccet değildir. Zira sahih değildir ve dahi sahih olsa da müsned değil mevkuf bir rivayettir." demektedir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/639.

94 Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler*, 141-146; Çap, "Hadis Usûlünde Rivayetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi", 114.

olarak değerlendirmiş ve bu tür rivayetlerin dinde hüccet olamayacağını altını çizmişlerdir. Netice olarak zahiri âlimlerin sahâbe algısının da genel olarak ehl-i sünnet paradigmasının kabul ettiği çizgiyle aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Alâî, Halil b. Heykeldî Salahuddin. *İcmalu'l-isâbe fi akvali's-sahâbe*. thk. Süleyman el-Eşkâr. Kuveyt: Merkezi'l-Mahtutât ve't-Turâs, 1987.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahâbe Sözü'nün Hukuki Değeri". *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 323-353.
- Aşık, Nevzat. "Reten b. Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aydemir, Selahattin. *Sahâbe ve Değer*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Hadis Usûlü ve Istılahları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Dımaşk: Muessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Başaran, Selman. *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazekî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Çap, Sabri. "Hadis Usûlünde Rivayetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 101-130.
- Demir, Abdulalim. *İmâmîyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 74-124.
- Demirel, Harun Reşit. Adâlet Kavramı ve Şîa'da Sahâbenin Adâleti Meselesi. *Mütefekkir Dergisi* 2/3 (2015), 41-76.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed b. Salih er-Râchî. Ummân: Beytü'l-Efkarü'd-Devliyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî. *Kitâbu Tarihi İsbahân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Efendioğlu, Mehmet. *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı*. İstanbul: İfav Yayınları, 2019.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Everett K. Rowson. "İlk Dönem Medîne'de Efemineleler". çev. Ahmet Hakkı Turabi, Erhan Özden. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 3/1 (2015), 1-31.
- Fevzi, İsmail Rıf'at. *Menhecu İbn Hazm ez-Zâhiri fi'l-ihticâc bi's-sünne*. Mısır: Mansure : Darü'l-vefa, 2009.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*. thk. Süleyman el-Eşkâr. Beyrut: Dârü'r-Risâletü'l-Alemiyeye, 2012.
- Güler, Zekeriya. *Zâhiri Muhaddislerle Haneî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-Mayurkî el-Ezdî. *el-Cem' beyne's-Sahihayn: el-Buhârî ve Müslim*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1998.
- İbn Beşkuvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud. *Kitâbü's-sıla fi tarihi e'immeti'l-Endelüs*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 1989.
- İbn Dihye, Ebû'l-Hattâb (Ebû'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Ali b. Muhammed b. Ferh. *Edâ'ü mâ veceb fi vaz'î'l-vazzâ'in fi Receb*. thk. Muhammed Zuheyr es-Saviş. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Ahâd ve'l-mesânî*. Riyad: Daru'r-Râye, 1991.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Kitâbü's-sünne*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1. Basım, 1982.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Kitâbü'd-diyât*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlul. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1988.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1412.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1986.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *vefeyatü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Beyrut: Dârü Sadır, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmud Hamid. 8 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *en-Nübez el-kafiye fi usûli ahkâmi'd-din*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1991.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Usûl-i-dîn -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2016.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârü't-Türas, 2005.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Mâlikîler'in Eleştirilerine Cevap*. çev. Osman Bayder. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Dârü'l-kitâbi'l-arabî, ts.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târihu Medîneti Dımaşk*. Dımaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1951.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezurî. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fiker, 1986.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Kitabu tezkiretü'l-mevzuat*. thk. Muhammed Emin Hancî. Mısır: Matbaatü's-Seade, 1323.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Ma'rifetü'l-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevzua*. thk. İmadeddin Ahmed Hayder. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1985.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Mes'ele'tü'l-'uluvv ve'n-nüzül fi'l-hadis*. thk. Salahhaddin Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Kitâbü's-semâ'*. thk. Ebû'l-vefa el-Merağî. Kahire: vezaretü'l-evkaf, 1994.
- İşcan, Mehmet Zeki. *"Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı"*. İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı-. 205-218. Sakarya: Ensar Yayınları, 2013.
- Kaya, Hüsametîin. *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasen. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Mekke, 1985.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed. *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekâlim*. Leiden : E.J. Brill, 1967.
- Makdisî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Etrafî'l-garâib ve'l-efrad* : min hadisi Resulillahi li'd-Dârekutnî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Makdisî, Muhammed b. Tahir. *Zahiretü'l-huffâz el-muhrec `ale'l-hurûf ve'l-elfâz*. Riyad: Dârü's-selef, 1996.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd. Beyrut: Dârü'l-fiker, ts.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer. *el-Mu'lim bi fevâid-i Muslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamiyye, 1992.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslam Rönesansı*. çev. Salih Şaban İstanbul: İnsan, 2000.
- Nisaburî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim. *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*. thk. Muazzâm Hüseyin. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara : Ankara Okulu, 1998.
- Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Özüdoğru, Bekir. "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cenân, 1. Basım, 1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûli's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabî, 1970.
- Tancî, Ebû'l-Fazl Bedr İmrânî. *el-İsham bi-beyâni menheci İbn Hazm fi ta'lili'l-ahbar min hilâli kitâbihi'l-ihkâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zahirilik: Davud ez-Zahiri Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.
- Ulu, Arif. *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaut. Müessesetü'r-risâle, 1405.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İ'ber fi habere men geber*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Kitabu tezkiretü'l-huffaz*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, 1956.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Extended Abstract

The critical role of the companions in accurately understanding hadiths and transferring them to the next generations in the tradition of Islamic thought provided them with a religious charisma. This religious charisma that the companions undertook led them to be accepted not only as the friends of the Prophet but also as the example community living during the first generation of Islam. The devotion of companions, their life styles, and their contributions to the transferring the hadiths in a reliable way made them unique and respectful figures in the tradition of Islamic thought. On the other hand, the issues, in which the companions were the focus, especially the identification the justice of companions, the legal value of the words of companions, were discussed by Muslim scholars. It is important to determine the approaches and basic arguments of the parties during discussions. Therefore, in this study, the approaches of Zâhirî scholars, who are considered within the tradition of Ahl al-Hadith, to the mentioned issues will be examined. In our research, it is aimed to determine the Zâhirîs' perception of the companions and whether they have a homogeneous structure in their approach. In addition, this study aims to determine to what extent the Zâhirî scholars' perception of the companions overlaps with the hadith scholars' understanding. In this context, after giving the generally accepted approaches on every issue that the companions are the subject of, the understandings of the Zâhirî scholars were examined. Later, the approaches of Zâhirî scholars were compared with the understanding of the majority.

Zâhirî scholars, like the majority of hadith scholars, evaluated the concept of companions in a lexical context. According to them, people who lived during the time of the Prophet and saw him as a Muslim even for an hour, attended his assembly or learned even one word from him are accepted as companions. However, it can be said that in Islamic history, the fact that individuals who did not have the title of Companions due to various reasons, despite having believed, were not evaluated in this context was effective in the Zâhirîs' development of special criteria in the definition of Companions. Zâhirî scholars did not have a different opinion from the hadith scholars regarding the justice of the companions. In fact, Zâhirî scholars also accept that all the companions were fair. They attach the quality of justice to the proof of the identity of the Companions. Another issue on which the hadith scholars are in agreement with the majority is the method to be followed when the companions act against their own narration. Zâhirî scholars argue that unless there is clear evidence of abrogation, the narration should be accepted and the action of the companions should be rejected if the action of the companions coincides with the narration of the companions. It is observed that Zâhirî scholars do not agree with each other, as they disagree with the majority of hadith scholars, regarding the legal value of the words of the companions and the validity of narrations that are not clearly attributable to the Prophet.

Zâhirî scholars, Dâwûd al-Zâhirî and Ibn Hazm, showed a different approach from both other Zâhirî scholars and the majority of hadith scholars. As a matter of fact, the majority of hadith scholars and Zâhirî scholars do not see any harm in using forbidden news as evidence in religion. Likewise, they accept that narrations that cannot be clearly attributed to the Prophet Muhammad with words such as “نهينا عن كذا وكذا من السنة كذا كنا نؤمر بكذا” are also considered as marfu. Dâwûd al-Zâhirî and Ibn Hazm, among the Zâhirî scholars, underline that the words of anyone other than the Prophet Muhammad cannot be a proof in religion. According to them, no one is innocent and free from mistakes except the prophets who are under the protection of Allah. In fact, Ibn Hazm tries to explain that the companions were not innocent of mistakes by pointing out that the activities of fabricating hadiths began during the time of the Prophet Muhammad. They say that none of the words mentioned in the narrations that are not clearly related to the Prophet can be considered as imputation and state that such narrations are not binding.

İMAN VE KÜFÜR PRATİKLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME: EL- MEBSÛT ÖRNEĞİ

Faruk GÜN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
fgun@pau.edu.tr, <https://orcid.org/0009-0007-1921-8375>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12 Şubat 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 11 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1436042

İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: El-Mebsût Örneği

Öz

İmam Serahsî'nin el-Mebsût eseri, İslam hukuku ve kelam ilminin kesişim noktasında, iman/ amel ilişkisini Hanefi-Matürîdî görüşleri ışığında ele alır. Bu eser, İslam düşüncesinin temel meselelerine yönelik geniş bir analiz sunarak, İslam'ın ilk zamanlarından itibaren süregelen inanç ve amel ilişkisini pratikler üzerinden ele alır. Serahsî, mürtedlikle ilgili hükümleri, kâfir ve müşriklerin amelleriyle ilgili özel durumları ve bu konulardaki mezhep imâmîlerinin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde işler. Bu amellerin imanla olan ilişkisi doğrultusunda hükümlerin nasıl değiştiğini ve mümin, kâfir, müşrik gibi farklı inanç gruplarının davranışlarının analizi, inanç prensiplerinin örneklerle derinlemesine anlaşılmasına olanak tanır. Küfür, imanın zıddı olarak tanımlanır ve bu bağlamda, küfürle mücadele, imanın korunması için esastır. Eser, küfürle mücadele ve imanın korunması konusunda alınan önlemler, verilen kararlar ile İslam hukuku ve inanç sistemi arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak, bu kararların anlaşılmasına olanak sağlaması açısından kritik bir öneme sahiptir. Serahsî'nin analizleri, İslam'ın temel prensiplerini ve inançlarını anlamada Müslümanların imanlarını koruma ve küfrün olumsuz etkilerinden sakınma konusunda bilinçli bir yaklaşım geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Bu çalışma, İslam hukuku ve kelam ilminin etkileşimini pratikler üzerinden anlamaya bir katkı sunmayı ve günümüzde karşılaşılan inanç ve davranış ilişkisini anlamayı amaç edinmektedir. Böylece, el-Mebsût üzerinden, İslam hukuku ve kelam ilminin yakın ilişkisini ortaya koyarken, amel ve inançla ilgili hassas konuların bağlantılarını pratikler üzerinden ele alan bir çalışma olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Amel, Fısk, Küfür, Mürted, İman.

An Examination of Faith and Disbelief Practices: The Case of Al-Mabsut

Abstract

Imam Serahsi's work, Al-Mabsut examines the relationship between faith and action from the Hanafi-Matürîdî perspective, at the intersection of Islamic law and theology. This work provides a comprehensive analysis of the fundamental issues of Islamic thought, exploring the relationship between belief and behavior that has persisted since the early days of Islam. Serahsi meticulously addresses the rulings related to apostasy, the deeds of infidels and polytheists, and the views of the sect leaders on these matters. The emphasis placed on combating disbelief and preserving faith within the work is critical for understanding Islamic law and the belief system. Disbelief is defined as the opposite of faith, and in this context, the struggle against disbelief is fundamental to the preservation of faith. Serahsi's in-depth analyses aid in understanding the core principles and beliefs of Islam, helping Muslims to maintain their faith and avoid the negative impacts of disbelief. This study significantly contributes to understanding the complex structure of Islamic law and theology in terms of the relationship between faith and action, guiding solutions to contemporary issues related to this relationship. Additionally, the examination of the behaviors of different faith groups, such as believers, infidels, and polytheists, within the boundaries of faith and disbelief, facilitates a deeper understanding of Islamic creed and belief principles. Thus, al-Mabsut highlights the close relationship between Islamic law and theology while illuminating complex issues related to religion and faith, serving as a significant academic resource.

Keywords: Deed, Sin, Blasphemy, Apostasy, Faith.

GİRİŞ

İslamî ilimlerin tarihsel gelişimi, Hz. Muhammed'in (a.s) vefatı sonrası başlayarak, hicri birinci yüzyılın ortalarına doğru kelam ve fıkıh ilimlerinin belirginleşmesiyle yeni bir evreye girmiştir. Bu iki disiplin, başlangıçta iç içe olan yapılarından ayrılarak, kendi özgün alanlarını oluşturmuşlardır. Kelam, akli ve nakli delillerle Allah'ın zatı, sıfatları ve iman-küfür sınırlarını irdeleyen bir ilim dalı olarak kendini gösterirken, fıkıh ise İslam hukukunun temellerini ve ibadetlerin uygulanış biçimlerini belirlemiştir.¹ Bu makalede, İmâm Serahsî'nin "el-Mebsût" adlı eseri üzerinden, kelam ve fıkıh arasındaki bu derin ve karmaşık ilişkiyi, özellikle iman ve küfür kavramları bağlamında ve bu kavramların pratik yansımaları üzerinden ele alacağız.

İman ve küfür kavramları, İslam inancının ince sınırları olarak kabul edilir ve her biri Müslümanların hayatında merkezi bir rol oynar. İman, Allah'a ve İslam'ın temel inanç unsurlarına olan bağlılığı ifade ederken, küfür bu inançların inkârını temsil eder.² "el-Mebsût", bu iki kavramın kelam ve fıkıh disiplinleri içinde nasıl işlendiğini ve İslami yaşam pratiğine nasıl yansıdığını aydınlatan kritik bir eserdir. İmâm Serahsî'nin bu eseri, İslam teolojisinde bu iki temel kavramı ele alarak, teorik çerçeveden pratik uygulamalara geçişte önemli bir köprü işlevi görür. Bu bağlamda, "el-Mebsût" İslam düşüncesinin bu temel yönlerine ışık tutan ve İslami yaşamın anlaşılmasında kritik bir kaynak olarak kabul edilmektedir.³

İman ve küfür arasındaki sınırın belirlenmesi, İslam alimleri arasında süregelen ve zaman zaman çekişmeli tartışmalara konu olan bir mesele olarak görülür. İmâm Serahsî'nin "el-Mebsût" eseri, bu tartışmaların merkezinde yer alır. Eserde, iman ve küfür kavramlarının, fıkıh ve kelam disiplinlerinin kesiştiği noktada nasıl ele alındığı ve bu kavramların günlük yaşam pratiğine nasıl yansıdığı detaylı bir şekilde incelenir. Özellikle eserde ele alınan, iman ve amel (davranış) arasındaki ilişki, İslam mezhepleri arasında çeşitli yorumlara sahne olmuştur. Bu çalışmada, farklı İslam mezheplerinin iman ve amel arasındaki bağlantıyı nasıl yorumladıkları ve bu yorumların günlük pratiklere nasıl yansıdığı detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kur'an, sünnet ve hadisler gibi temel İslami kaynaklara yapılan atıflarla birlikte, bu pratiklerin fıkıh, akaid ve kelam gibi İslami ilimler çerçevesinde nasıl şekillendiği gösterilmiştir. Bu bağlamda İmâm Serahsî'nin bu konudaki yaklaşımları, kelam ve fıkıh arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamıza yardımcı olup İslam düşüncesinin bu önemli yönlerine derinlemesine bir bakış açısı sunmaktadır.⁴ Bu makale, İmâm Serahsî'nin "el-Mebsût" eseri üzerinden İslam'da iman ve küfür kavramlarını incelerken, bu kavramların teolojik sonuçlarını ve günlük yaşam pratikleri üzerinden ele alır. İslam teolojisinde iman ve küfür kavramlarının incelenmesi, bu kavramların sadece dini pratiklerde değil, Müslüman toplulukların sosyal ve ahlaki yapısını şekillendirme i'tikâdin rolünü de ortaya koymaktadır. Çalışma, Müslümanların inanışlarının, yasal normlar ve toplumsal etkileşimler üzerindeki etkilerini derinlemesine ele almakta, İmâm Serahsî'nin eseri aracılığıyla dini doktrinler ile pratik amel arasındaki dengeyi vurgulamakta ve İslami inançların dünyevi tezahürleri arasındaki dinamik etkileşimi göstermektedir. Bu hassas yaklaşım, İslami teolojik prensiplerin anlaşılmasını ve bu prensiplerin çağdaş Müslüman yaşamındaki pratik relevansını ortaya koyan İmâm Serahsî'nin yazılarının detaylı analizini sunarak, temel dini metinleri yorumlama konusunda bir örnek sağlamaktadır. Bu bağlamda yöntem olarak Serahsî özelinde el-Mebsût eserine bağlı kalınarak yapılan bu çalışmada makalenin elverdiği ölçüde klasik ve modern eserler referans olarak kullanılmış, olamakla birlikte çalışmanın temeli "el-Mebsût" eseri olarak belirlenmiştir. Bu metot, çalışmanın bütünlüğünü ve konu derinliğini korumak amacıyla benimsenmiştir.

1 Kelam ve fıkıh arasındaki etkileşim için bakınız : Seyyid Şerif el-Cürçânî, "Kelam", *Kitâbü'l-Tarîfât* (Beyrut: 1403/1983); Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (İstanbul: 1279), 11, 14. Bkz. Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 62-65; Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013); Recep Ardoğan, "Kelam İlminin Tanımı ve Özellikleri", *Sistematik Yaklaşımla Kelam Araştırmaları* (İstanbul: KLM yayınları 2021), 14-22; Yasin Ulutaş, "Hüküm", *Kelamda Yöntem ve Esaslar 1-2* (Kahramanmaraş: KLM yayınları 2023), 110-113; Faruk Gün, "Kelâm İlminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 358-363. Bkz. Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (İstanbul: Fecir Yayınları, 2022), 65-227.

2 Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din* (İstanbul: 1928), 307-309; Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 11-14; Sinan Öge, "Kur'an'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013), 50, 59, 60. Bkz. Elmas Gülhan Gençdoğan, *Kelâm Fıkıh Usûlü İlişkisi* (İstanbul: Fecir Yayınları, 2024), 25-117.

3 Serahsî'nin kelam ilminin konuları kapsamında ele aldığı problemlerle ilgili örnek çalışma için ayrıca bakınız: Faruk Gün, "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî-Matürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım", *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Mürteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı (Ankara: Fecir Yayınları, 2023), 535-580; Hamidullah, Muhammed. "Serahsî Şemsüleimme". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 432.

4 Ebû Bekr Şemsü'leimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l- Marife,1989),10/1. Hadisin kaynak değeri için bakınız: Bayram Kanarya, *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri* (Ankara: Fecir Yayınları, 20219). Geniş bilgi ve karşılaştırma için bakınız: Resul Öztürk, "Risâle fi't-Tenbih alâ Ba'di'l-Esrâri'l-Müde'ati fi Ba'di Suveri'l-Kur'âni'l-Azîm ve'l-Furkâni'l-Kerîm" (Kelâm'ın Temel Konularına İlişkin Kurandan Örnekler-Kuran'da İlahiyât, Nübuvvât ve Mead Örneği), *İslam Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2008), 129-164, Tevfik Yücedoğru, *Din, İman ve İslâm'a Dair* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 46-49.

1. İman ve Küfür Sınırı

Serahsî, imanın temelinde Allah'a inanç ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyi esas alır. İslam'ın temel şartı olan "La İlahe İllallah Muhammed'un Rasulullah" ifadesi, bu inancın özünü oluşturur. Bu ifade, Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini içerir ve bu iki unsur birbirinden ayıramaz. İmanın bu temel prensiplerine inanmak, Müslüman olmanın ilk adımıdır. Öte yandan, Serahsî, imanın sadece sözel bir ikrardan ibaret olmadığını, aynı zamanda kalpten bir kabul ve samimiyeti gerektirdiğini vurgular. Bu bağlamda, imanın hür irade ile içten bir inançla gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Zorlama ile imanın kabul edilemez olduğunu, bu durumun münafıklığa yol açabileceğini ve "dinde zorlama olmadığını" hatırlatır.⁵

İmam Serahsî İslam toplumunun inanç yapısını korumayı amaç edinir. Ona göre küfür İslam'ın temel inançlarına açıkça karşı çıkmaktır. İmanın reddedilmesi, Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmek, küfür olarak kabul edilir. Serahsî, Yahudi ve Hristiyanların "Allah birdir" demelerinin yeterli olmadığını, Hz. Muhammed'in peygamberliğini de kabul etmeleri gerektiğini ifade eder. Ayrıca, İslam'ın evrensel bir din olduğunu ve Hz. Muhammed'in sadece Araplara değil, tüm insanlığa gönderildiğini vurgular. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in peygamberliğini sınırlı bir coğrafyaya veya topluluğa atfetmek de küfür kapsamında değerlendirilir. Serahsî, küfür ve tekfir konularını ele alırken, İslam inanç yapısının ameller üzerinden anlaşılmasının önemine dikkat çeker ve bu konularda dikkatli ve bilinçli bir yaklaşımın gerekliliğini vurgular.⁶

İman ve küfür kavramlarını tezahürleri olan ameller üzerinden ele alan Serahsî'ye göre iman, İslam'ın temel inanç esaslarını kalpten kabul etmek ve bu inançları hayatında uygulamak anlamına gelir. İmanın altı şartı; Allah'a, meleklerle, ilahi kitaplara, peygamberlere, ahirete ve kaza-kadere imandır. Küfür ise, bu temel inançlara açıkça karşı çıkmak ve onları reddetmek olarak tanımlanır. Serahsî, iman ve küfürün sınırlarını belirlerken, İslam'ın temel öğretilerine bağlılık ve bu öğretilerin reddedilmesi arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, iman ve amel ilişkisi, İslam inancının temel bir parçasıdır. İman, Allah'ın varlığına ve İslam'ın temel öğretilerine inanmakla başlar, ancak bu inançların günlük yaşamda uygulanmasıyla tamamlanır. Amel, yani iyi eylemler, imanın bir yansıması olarak görülür. İman, sadece kalpten inanmakla sınırlı değildir; aynı zamanda bu inancın pratikte nasıl yaşanacağını da içerir. İslam'a göre, iman ve amel birbirini tamamlayıcı ve birbirine bağlı iki önemli unsurdur. İman, inançları ifade ederken, amel bu inançların yaşamda nasıl uygulanması gerektiğini gösterir. İslam'ın öğretilerini anlayıp uygulamak, imanın pratik yönünü yaşamak demektir. İman Serahsî, iman ve amelin birbirini tamamlayıcı ve birbirine bağlı olduğunu, imanın amel ile desteklenmesi gerektiğini pratik ameller üzerinden gösterir. Allah'a itaat etmek, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak imanın yaşama yansıması olup İslam'ın öğretilerini takip yaşamayı gerektirir.⁷

Allah, insanı onurlu bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan, ilk yaratılıştan itibaren şerefli kılınmış ve kendisine pek çok hak bahşedilmiştir. Bununla birlikte, varlık ve mahiyet açısından insanoğlu, iman ve kullukla yükümlü tutulmuştur. Nitekim Kur'an'da, iman ve amelde üstün olanların Allah ve kul katında onurlarının artacağı, iman etmeyenlerin ise dünya ve ahirette aşağılanacağı belirtilmiştir.⁸ Bu bağlamda İmam Serahsî, iman ve küfür arasında, amel konuları üzerinden yoğunlaşarak küfür, şirk, mürtet, fîsik, iman ve amel gibi konuları ele almıştır. İslam düşünce geleneği içinde fıkıh problemleri üzerinden kelam öğretilerinin de anlaşılmasına katkıda bulunarak, bu iki disiplinin birbirleriyle olan etkileşimini güçlendirmiştir. Biz, İmam Serahsî'nin ele aldığı bu önemli konuları, inanç bakımından insan sınıfları bağlamında şirk, küfür, mümin, fâsık, mürdet arasındaki ayrımları inceleyerek, kelam ilminde iman ve küfür kavramlarının amel pratikleri üzerindeki etkilerini ve yansımalarını ele alacağız.

2. İnanç Bakımından İnsan Tipleri ve amel ilişkileri

İslam inancında, insanların inanç tutumları, müşrik, kâfir, mümin, münafık, fâsık ve mürted gibi farklı kategorilere ayrılmaktadır. Genel olarak bunların belirlenmesinde kişinin Hz. Muhammed'in getirdiklerini kalpten tasdiğ etmesi esas alınmıştır.⁹ İmam Serahsî bu kategorileri-müşrik, kâfir, mümin, münafık, fâsık ve mürted –bireylerin iman

5 Bakara 2/256; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/95, 132, 135; 10/1, 16/204.; Bk: Ebü'l-Mu'in Muhammed en Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslam*, thk. veliyuddin Furfür (Şam: Mektebe Dâru'l-Furfür, 1995), 153; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 90; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl* (Bulak: 1324), 1/99; Faruk Gün, "İman", *İslam Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023), 36-39.

6 Serahsî, *el-Mebsût*, 16/204; 10/43; 18/253.

7 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/135.

8 et-Tin 95/4-6; el-Bakara 2/85; İsa Atçı, "İslam ve Diğer İlahi Dinlerde Varlık Kategorisinde İnsan Onuru" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 9 (1) 2022, 213, 214; veysi Ünverdi, "Matüridi'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul*, 20/2, 2020, 48.

9 İmanın semantik analizi ve iman dışı gruplar hakkında bakınız: Mustafa Ünverdi, *Ahlaki Davranış ve Ebedi Kurtuluş İlişkisi*, (Ankara: Araş-

ve küfürle olan ilişkileri üzerinden ele alır ve kategoriler, İslam inancında bireyler hakkında verilen hukuki kararları doğrudan etkiler. İmam Serahsî, bu kategorilerin her birinin, İslam toplumundaki bireylerin hukuki statüsünü ve sosyal ilişkilerini nasıl etkilediğini detaylı bir şekilde açıklar. Özellikle, bireylerin iman ve küfürle olan ilişkileri, İslam hukukunun temel prensipleri çerçevesinde değerlendirilir ve bu değerlendirme, bireylerin toplum içindeki yerini ve haklarını belirlemede önemli bir rol oynar.¹⁰

İmam Serahsî'nin el-Mebsût eserinde inanç ve amel arasındaki ilişki, İslam inancının temel bir unsuru olarak ele alınır. İnanç kategorilerinin hukuki sonuçları, bireylerin amelleriyle yakından ilişkilidir. İmam Serahsî, mümini, inancını samimi bir şekilde yaşayan ve bu inancı amelleriyle teyit eden kişi olarak değerlendirir. Buna karşılık, münafik ve fâsık gibi kategoriler, inanç ve amel arasındaki uyumsuzluğu temsil eder. İmam Serahsî, bu kategorilerin her birinin, İslam hukukundaki yeri ve önemi üzerinde durur ve bu kategorilerin, bireylerin toplum içindeki statüsünü ve haklarını nasıl etkilediğini açıklar. Özellikle, mürtedlik gibi ağır hukuki sonuçları olan kategoriler, İmam Serahsî'nin eserlerinde dikkatle incelenir ve bu kategorilerin, İslam toplumunun bütünlüğü ve düzeni üzerindeki etkileri vurgulanır.¹¹

İmam Serahsî, inanç ve amel arasındaki ilişkinin, İslam'ın temel prensipleri ve kelamın inançsal çerçevesi içinde nasıl ele alındığını detaylı bir şekilde ortaya koyar. Bu yaklaşım, İslam hukukunun ve kelam ilminin, bireylerin inançsal duruşlarını ve bu duruşların pratikteki yansımalarını nasıl değerlendirdiğini gösterir. İmam Serahsî'nin bu konulardaki görüşleri, İslam hukukunun ve inanç yapısının karmaşık ve katmanlı doğasını yansıtırken, aynı zamanda bu hukuk sisteminin toplumsal ve dini normları nasıl şekillendirdiğini de açıkça ortaya koyar. İmam Serahsî'nin inanç kategorileri ve bu kategorilerin amel ile ilişkisine dair görüşleri, İslam hukuku ve inanç yapısının anlaşılmasında önemli bir kaynak olarak değerlendirilir. Bu çerçevede, İmam Serahsî'nin İslam inancındaki insanların inanç tutumlarına yönelik analizleri, müşrik, kâfir, mümin, fâsık ve mürted gibi kategorileri kapsar. Bu kategoriler, bireylerin iman ve küfürle olan ilişkilerini, inançlarını ve bu inançların pratikteki yansımalarını temel alarak şekillenir. İmam Serahsî'nin bu konulardaki yaklaşımı, iman ve küfür sınırları içinde amel-inanç ilişkisine odaklanır ve bu ilişkinin İslam hukuku ve inanç yapısı üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde inceler.

2.1 İman ve Küfür Sınırında İmam Serahsî'ye Göre Müşrikler

Müşrikler, İslam'ın temel tevhid ilkesine aykırı davranarak Allah'a ortak koşan kişilerdir. Kur'an'da müşrikler, Allah'ın birliğini inkâr eden ve böylece İslam'ın temel inançlarına karşı duran kişiler olarak betimlenir. Bu tanım, müşriklerin İslam teolojisinde kritik bir konuma sahip olmalarının nedenidir. İslam toplumunun dışında kalan müşrikler, İslam'ın koruması dışında yer alırlar. Ancak, İmam Serahsî, müşriklerin İslam'a dönüş potansiyelini de göz önünde bulundurarak, İslam'a döndüklerinde topluma entegre olabileceklerini ve İslam'ın adalet ve merhamet ilkeleri çerçevesinde muamele görebileceklerini belirtir.¹²

İmam Serahsî'nin müşriklerle ilgili yaklaşımı, onların İslam'a girmeyi reddetmeleri ve İslamiyet'e karşı saldırgan bir tutum sergilemeleri durumunda cihadın gerekliliğini vurgular. İmam Serahsî'ye göre cihad, Müslümanların dinlerini savunma ve yayma görevlerinin bir parçasıdır. Cihadın temel amacı, İslam'ın öğretilerini yaymak ve zulme uğrayan Müslümanları korumaktır¹³. Bu bağlamda, cihadın sadece fiziksel bir savaş anlamına gelmediği, aynı zamanda dini inançları koruma ve yayma çabası olarak da anlaşılması gerektiği vurgulanır. Serahsî, cihadı "kıyamete kadar sürecek olan bir farz" olarak tanımlar ve Hz. Resulullah'ın "Cihad, Allah'ın beni Peygamber olarak gönderdiği günden, ümmetinden son bir grubun Deccal ile savaşmasına dek sürecektir"¹⁴ sözüyle, cihadın sürekli ve devam eden bir yükümlülük olduğunu belirtir ve şu rivayete yer verir «Kıyametin hemen öncesinde peygamber olarak gönderildim. Rızkım mızrağımın gölgesinde kılındı. Zillet ve aşağılanma bana karşı gelenlere verildi. Kim bir topluluğa benzerse, o da onlardandır.»¹⁵ Süfyan b. Uyeyne'nin yorumuna göre, Allah'ın Peygamber'i dört kılıçla göndermiştir: 1) Kendisinin puta tapanlarla savaştığı kılıç, 2) Hz. Ebû Bekir'in dinden çıkanlarla savaştığı kılıç, 3) Hz. Ömer'in Mecusilerle

tırma Yayınları, 2015), 61-89. Bkz. Kılavuz, Ahmet Saim. "İman", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2006, 333-339.

10 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/89-90; 2/304; 15/193.

11 Serahsî, *el-Mebsût*, 8/228, 243; 10/230.

12 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/4

13 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/132; Ayrıca cihadın gerekliliği için bakınız: Bayram Kanarya, Cihad Nedir

Ne Değildir? "Hadislerde Cihad Nedir Ne Değildir?", (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 61-98.

14 İbn Ebi Şeybe, Musannef, 4/216; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 11/50.

15 Ebu Davud, Cihad 33; Beyhaki, es-Sünenü'l-Kübra, 9/156.

ve Ehl-i kitapla savaştığı kılıç, 4) Hz. Ali'nin yanlış yorumlar yaparak dinden çıkanlarla, verdiği sözü tutmayanlarla, adaletten ayrılanlarla savaştığı kılıç. Bu dört kılıç, müşriklerle ve diğer dini sapmalara karşı mücadelede İslam'ın farklı yaklaşımlarını temsil eder.¹⁶ İmam Serahsi'nin görüşleri bu çerçevede değerlendirildiğinde, müşriklerle mücadele, İslam'ın temel prensiplerini koruma ve yayma, adaletsizlik ve zulme karşı durma ve dini sapmalara karşı mücadele etme anlamına gelir. Bu, sadece fiziksel bir savaş değil, aynı zamanda dini ve ahlaki değerleri koruma ve yayma çabası olarak da görülmelidir. Bu açıklamalar ışığında, Serahsi'ye göre müşriklere karşı yapılacak cihad, İslam'ın temel prensiplerini koruma ve yayma, adaletsizlik ve zulme karşı durma ve dini sapmalara karşı mücadele etme anlamına gelir.¹⁷ Bu bağlamda Cihad, ilk olarak müşriklerin hak dine davet edilmesiyle başlar ve müşriklerin tutumlarına göre farklı yaklaşımlar benimsenir. Müşrikler İslam'a düşmanca bir tutum sergileyip Müslümanlara zulmederlerse, cihad savunma amaçlı olarak yapılır. Serahsi, cihadın sadece yetkili İslam liderleri tarafından ilan edilmesi gerektiğini ve her zaman barış ve adalet ilkelerine uygun hareketle yapılması gerektiğini vurgular. Böylece, cihad, İslam'ın yayılması ve korunması için son çare olarak görülür ve gereksiz şiddetten kaçınılması esastır.

2.2. İman ve Küfür Sınırında İmam Serahsi'ye Göre Kâfirler

Kâfir terim olarak İslam inancına göre Allah'ın varlığını ve Hz. Peygamber'in mesajını inkâr eden kişiler için kullanılır. Bu tanım, İslam'ın inanç sistemi ve toplumsal normlarını anlamada kritik bir role sahiptir. Küfür, dinin temel esaslarından birini veya tamamını reddetmek olarak tanımlanır ve bu, İslam inancının temel prensiplerini anlamada önemli bir yönüdür.¹⁸

İmam Serahsi ve diğer alimler, iman ve küfür arasındaki sınırı da detaylı bir şekilde ele alırlar. Ehl-i Sünnet görüşüne göre, iman "kalp ile tasdik ve dil ile ikrar" şeklinde tanımlanır.¹⁹ Bu tanımda, imanın temel sınırı kalbin tasdikidir. Ancak, kalbin tasdiki gizli olduğundan, dışa vurulan ameller, kalpteki imanın varlığının bir işareti olarak kabul edilir. İmam Serahsi, bir kişinin dışa vurduğu İslam inancının, onun toplum içindeki muamelesini belirlediğini vurgular. Bu, şeriatın zahire bakışı ve ikrara göre işlem yapması prensibine dayanır. Ancak bu yaklaşım, bireyin içsel inancının dışa vurumunun gerçekliğini sorgulamaya açık bir kapı bırakır. Kalpten inanmadığı halde inandığını söyleyen bir kişi (münafık), bu dünyada Müslüman gibi işleme tabi tutulur, çünkü kalbindeki inancı yalnızca Allah tarafından bilinebilir. Bu durum, İslam hukukunun içsel inanç ve dışsal ifade arasındaki çelişkili ilişkiyi nasıl ele aldığını gösterir.²⁰

İmam Serahsi, tekfirin özellikle cahil ve yetkili olmayan kimseler tarafından suistimal edilebileceğini ve toplum için ağır sonuçlar doğurabileceğini belirtir.²¹ Bize göre de tekfir ve mürtedlik hakkında hüküm vermek devlet otoritesi tarafından görevlendirilmiş elinde mutlak yetki bulunan ve bu görevle vaizfelendirilmiş ilmi bilgiye sahip alimlere bırakılmalıdır. Çünkü bu yaklaşımın kendisi, bireysel özgürlükler ve inanç özgürlüğü ile çatışma potansiyeline sahiptir. Öte taraftan İman ve küfür ilişkisi ameller üzerinden ele alındığında, İslam'ın temel inanç prensiplerini açıklamak ve anlamak için önem arz eder. Bu bağlamda, İslam'da iman ve amel açısından kâfir kavramını ele alacağız. Bu inceleme, ibadet, zekât verme, düşmanlara karşı kâfirlerden yardım alma ve kâfirlerin cenaze yıkama ritüelleri gibi çeşitli uygulamalar üzerinden yapılacaktır.

2.2.1. Kâfir ve İbadet

İslam'da ibadetin geçerliliği, iman ve amel bağlamında incelendiğinde, özellikle bir bireyin kâfirken gerçekleştirdiği abdest ve gusül ritüellerinin Müslüman olduktan sonra durumu, İslami fıkıh ve teoloji alanlarında tartışılan bir konudur. Bu tartışma, İslam'ın çeşitli mezheplerinin yorumları ve uygulamaları arasındaki geniş yelpazeyi ve zenginliği gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, İmam Serahsi'nin bu konudaki görüşleri, Hanefi ve Şafii mezhepleri arasındaki ihtilafı aydınlatıcı bir şekilde ele almakta ve bu ihtilafın kökenlerine ışık tutmaktadır.²²

16 Serahsi, *el-Mebsût*, 10/238.

17 Serahsi, *el-Mebsût*, 10/241; İbn Ebi Şeybe, Musannef, 4/216; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 11/50.

18 Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, "kfir", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Kahire:1381/1961); Karadaş, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 27-29.

19 Ahmed b. Mehmed Mağnisâvî, *Şerh-i Ebi'l Münteha ale'l Fıkhu'l ekber li'l İmam-ı A'zam* (İstanbul: Âsitane, t.y.), 22. Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi* 51; Geniş bilgi için bk: Raşit Küçük, "İman" *Temel İslam Ansiklopedisi*, ed. Raşit Küçük (İstanbul: İSAM Yayınları 2019), 4/334.

20 Serahsi, *el-Mebsût*, 9/95, 135; 16/204; Sa'düddin Mes'ud b. Fahriddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, nşr. M. Adnân Derviş (Beirut: 1411/1991), 188-189.

21 Serahsi, *el-Mebsût*, 9/95.

22 Serahsi, *el-Mebsût*, 10/98-132; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 64; Gün, "İman", *İslam Akaidi*, 49.

Hanefî mezhebi, abdest ve guslün esasen bir fiziksel temizlenme olduğunu savunmakta ve bu ibadetlerin niyetten bağımsız olarak fiziksel bir temizlik sağladığını öne sürmektedir.²³ Bu mezhebin yorumuna göre, bir bireyin Müslüman olmadan önce gerçekleştirdiği bu ritüel (örneğin: abdest almak), Müslüman olduktan sonra da geçerliliğini korumaktadır. İmâm Serahsî, bu görüşü destekleyen tarihsel bir rivayete atıfta bulunarak, Hz. Ömer'in Müslüman olmadan önce kız kardeşinden bir Kur'ân sayfasını talep ettiği ve kız kardeşinin bu sayfayı abdest aldıktan sonra ancak ona verdiği şeklindeki rivayeti, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünü pekiştiren bir örnek olarak sunmaktadır. Diğer yandan, Şafî mezhebi, abdest ve gusül ritüellerinin sadece fiziksel bir temizlenme olmadığını, aynı zamanda manevi bir boyutu olduğunu ve bu manevi boyutun niyetle gerçekleştiğini (müslüman olmadan önce alınan abdestin müslüman olduktan sonra geçerli olmayacağını) vurgulamaktadır. Böylelikle bu mezhebe göre, kâfirin iman etmeden önce gerçekleştirdiği ritüeller geçerli değildir.²⁴ Bu yaklaşım, İslam'da niyetin önemini ve ibadetlerin sadece dışsal bir temizlikten ibaret olmadığını, aynı zamanda içsel bir niyet ve teslimiyeti gerektirdiğini göstermektedir. Bu iki farklı yaklaşım içtihat, İslam teolojisinin inceliğini ve zenginliğini ortaya koymaktadır. Hanefî mezhebinin fiziksel temizliğe odaklanması, İslam'ın pratik ve somut yönlerini vurgularken, Şafî mezhebinin niyetin önemine dikkat çekmesi, ibadetlerin manevi derinliğine işaret etmektedir. Bizce bu iki yaklaşımın tek bir eylemde birleştirilmesi hem maddi hem de manevi açıdan daha bütüncül bir yaklaşım oluşturur. Bu birleşim, bir eylem ve niyetin İslam'ın öngördüğü hedeflere uygun olarak daha iyi yönlendirilmesini sağlayacaktır.

İmâm Serahsî'nin görüşleri ışığında, bir bireyin kâfirken gerçekleştirdiği abdest ve gusül ritüellerinin Müslüman olduktan sonra geçerliliği, İslam'ın farklı yorumlarını ve mezhepler arası ihtilafları gözler önüne serer. Bu tartışma, İslam'ın hem dışsal temizliğe hem de içsel niyete verdiği önemi ve bu iki unsuru nasıl dengede tuttuğunu gösteren bir örnektir. Hanefî ve Şafî mezheplerinin bu konudaki farklı yaklaşımları, İslam'ın çeşitliliğini ve zenginliğini yansıtır. Bu ihtilaf, İslam teolojisinin derinliklerine işaret eder ve bu konuda İmâm Serahsî'nin bu önemli farka işaret etmesi dikkate değerdir.

2.2.2. Kâfire Zekât

Zekât, İslam'ın beş temel şartından biri olarak, Müslümanların mali sorumlulukları arasında yer alır ve toplumsal adaletin sağlanması, ekonomik dengenin korunması ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme amacını taşır. Bu ibadetin uygulaması, İslam alimleri arasında farklı yorumlara konu olmuştur, özellikle kâfir olarak adlandırılan gayri müslimlere zekât verilip verilemeyeceği konusu, tarihsel ve fıkhi bağlamda önemli bir tartışma alanıdır.²⁵

Hanefî mezhebinin önde gelen imâmlarından Züfer, zimmi olarak adlandırılan Müslüman olmayan tebaaya zekât verilebileceğini savunurken, diğer Hanefî imâmları bu görüşe katılmamaktadır. İmâm Serahsî, bu farklılığın zekâtın amacı, kime verilmesi gerektiği ve zekâtın toplumsal işlevi hakkındaki farklı yorumlardan kaynaklandığını belirtir. İmâm Züfer'e göre, zekâtın temel amacı, ibadet yoluyla muhtaç olan fakirin ihtiyacını gidermektir ve bu amacın zimmiye zekât verilerek de hasıl olabileceği görüşündedir. Buna karşılık, İmâm Serahsî ve diğer Hanefî imâmları, zekâtın sadece Müslüman toplumu için olduğunu "Zekâtı onların zenginlerinden al, fakirlerine ver."²⁶ hadîsine dayanarak kâfire zekât verilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu hadîse göre zekât hangi toplumun zenginlerinden alınmışsa, o toplumun fakirlerine verilir ve bu toplum Müslümanlardır.

Serahsî'nin zekât konusundaki analizleri, İslam'ın ekonomik adalet ve toplumsal dayanışma prensiplerinin iman ve küfür bağlamında nasıl yorumlandığını ortaya koymaktadır.²⁷ Zekâtın temel amacı ihtiyaç sahiplerine yardım etmek olmakla beraber bu yardım Müslüman olmayan zimmi tebaaya da uzanabilir. Öte yandan zekâtın, toplanmış olduğu Müslüman toplumun fakirlerine yönlendirilmesi gerekmektedir. Böylelikle Serahsî bu iki farklı yaklaşımı rivayet etmekle, zekâtın sadece bir dini ibadet olmanın ötesinde, sosyal adaleti gerçekleştirme ve toplumsal dayanışmayı teşvik etme işlevini de gözler önüne sermiştir. İmâm Serahsî'nin bu tespitleri, İslam'ın hem aynı toplumda yaşayan Müslümanları hem de yoksul ve muhtaç gayri müslimleri koruma amacını gösterirken, aynı zamanda içsel niyetin ve inancın önceliğini dengeli bir şekilde ele alır ve İslam'ın bu iki unsuru nasıl dengede tuttuğunu gösteren önemli bir örnektir. Bize göre bütün bunlarla birlikte günümüzde sosyal adaletsizlikten gelen öfkeye karşı meydana gelen din aleyhtarlığı ve hatta dinsizlik zekatla aşılabilecek önemli bir konudur. Malının zekatını veren kişi malını, canını, neslini, aklını ve dinini korumuş olur. Bu görev her toplumun yöneticilerine ve mesüliyet sahiplerine farzdır. Toplum onlara emanettir. Günümüzde enflasyonun yaşandığı yerlerde bu zekâtın mallar üzerinden dağıtılması ve ön-

23 İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire:1386/1966), 1/90-115.

24 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *el-Üm* (Beyrut: 1403/1983), 8/580.

25 Buhari, Zekât, 1; Müslim, "İman", 29.

26 Ebu Davud, Zekât, 4; Tirmizi, Zekât, 6.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/304.

celikle müslümanların ve her bölgenin kendi fakirlerinin tercih edilmeleri evladır. Zekât, din ile günlük yaşam arasında inançsal bir köprü görevi görür ve bu rolü günümüzde daha da önem kazanmaktadır. Bu, zekâtın sadece ekonomik bir yükümlülük olmanın ötesinde, toplumsal dayanışma ve adaleti pekiştiren i'tikadî bir dini pratik olduğunu gösterir.

2.2.3. Düşmana Karşı Kâfirlerden Yardım Almak

Serahsî eseri el-Mebsût'ta savaşın ve cihadın fikhî ve itikadî boyutlarını kapsamlı bir şekilde ele alır. Özellikle, düşmana karşı savaşırken gayri müslimlerden, yani zimmîlerden yardım almanın meşruiyeti üzerine yaptığı analizler, İslam alimleri arasında farklı görüşlerin varlığını gösterir. Bu konuda İmâm Serahsî, hadîsler ve rivayetlerle desteklenen detaylı bir çerçeve sunar. Bu çerçevede, ehl-i tevhidin müşriklerle savaşırken zimmet altındaki gayrimüslimlerden yardım almasının doğruluğu veya yanlışlığı, farklı İslam alimlerinin farklı yaklaşımlarına neden olmuştur.²⁸

İmâm Serahsî, ehl-i tevhid olarak müşriklerle savaşırken zimmîlerden yardım almanın fikhî ve itikadî boyutunu, İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayetten alır. Hz. Peygamber'in Kurayza oğullarına karşı, Kaynuka oğullarının desteğini aldığı ancak onlara ganimetten pay vermediği örneğini, Müslümanların müşriklerle karşı savaşırken zimmet vatandaşlarının desteğini almalarında bir sakınca olmadığına dair bir delil olarak sunar. Ancak, bazı alimler bu durumu mekruh olarak görmüşlerdir. Onlara göre, Allah'a ortak koşanların yaptıkları cihad sayılmaz ve cihad olmayan bir şeyin cihada karıştırılması doğru değildir. Bu görüşlerini desteklemek için Bedir gazvesinde iki müşrikin Hz. Resulullah ile savaşa katıldığı ancak Resulullah'ın "Dinimiz üzere olmayan kimse bizimle cihada çıkmasın"²⁹ buyurduğu rivayetini öne sürerler. Hanefî mezhebine göre, düşmana karşı gayri müslimlerden yararlanmak, düşmana daha çok öfke ve nefret getirir. Bu, düşmana köpekleri salmak gibidir. Resulullah'ın onları götürmemekte ısrar etmesinin sebebi, onların Müslüman olacaklarını bilmeleridir. Nitekim hadîste "Bunun üzerine Müslüman oldular" denilmiştir. Bedir savaşında Müslümanların sayıca az olmaları nedeniyle, onların ihanet edeceğinden korkulduğu belirtilmiştir. Allah Teala, "Siz azken Allah size Bedir'de yardım etti"³⁰ buyurmuştur. Eğer devlet başkanı herhangi bir ihanetten endişe duyarsa, onların desteğini istemek ve onların Müslümanların arasına girmelerine izin vermek doğru değildir. Dahhak'ın rivayet ettiği hadîsin yorumu da budur. Resulullah (s.a.v), Uhud gazvesi için Medine'den ayrılırken büyük bir birlik gördü. "Onlar kim?" diye sorduğunda, "Falanca oğullarından Yahudilerdir" yanıtını aldı. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Kâfirlerden yardım almayız"³¹ buyurdu. Bazı rivayetlere göre, zimmet vatandaşları kendilerini üstün görmekte ve Müslümanların sancağı altında savaşmamaktadırlar. Hanefî mezhebine göre, eğer Müslümanlar kendi sancağı altında savaşmayı kabul ederlerse onlardan yararlanılabilir. Ancak eğer kendi sancağı altında toplanırlarsa, onlardan yardım istenmemelidir. Hz. Peygamber tarafından nakledilen "Müşriklerin ateşiyle aydınlanmayın!"³² ifadesinin yorumu da bu şekildedir. Ayrıca Hz. Peygamber "Ben, müşriklerle birlikte olan her Müslümandan uzağım." demiştir. İmâm Serahsî'ye göre bu sözle Hz. Peygamber müşriklerin sancağı altında savaşan Müslümanları kastetmiştir.³³

İmâm Serahsî'nin el-Mebsût adlı eserinde zimmîlerin Müslümanlarla olan ilişkisinin fikhî ve itikadî boyutlarına dair bir perspektif sunulmaktadır. Bu perspektif, İslam'ın merkezi prensipleri olan tevhit inancı ve cihad anlayışını temel almaktadır. Cihat tevhit inancı çerçevesinde icra edilmeli ve zimmîlerin de bu sürece katkıda bulunmaları, kendi inançsal değerlerini koruyarak, ahlaki ve dini bir uyumluluk içinde olmaları gerekmektedir.³⁴ Bu bağlamda bize göre Müslümanların, zimmîlerle olan ilişkilerini stratejik bir perspektiften değerlendirilmeleri, hem İslam'ın genel prensiplerine sadık kalmak hem de birlikte toplumsal yaşamı desteklemek için elzemdir. İmâm Serahsî'nin bu konudaki analizi, savaşın sadece fiziksel bir çatışma olmadığını, aynı zamanda itikadî bir boyutu da olduğunu göstermektedir.

2.3.4. Kâfirin Yıkanması

İslam, hayatın her yönünü kapsayan geniş bir öğretiyi yelpazesi sunarak, ölüm sonrasında uygulanan ritüelleri Müslüman ve gayri müslimler için sosyo-kültürel dinamiklerle iç içe geçmiş bir inanç sistemi sunar.

28 Bu görüşe hilaf olarak Ömer Nasûhî Bilmen, "Müslümanlar, kendileri için bir maslahat mevcut olduğu takdirde, gayrimüslimlerin kendi aralarında yaptıkları savaşlarda iki taraftan birine yardım edebilirler" Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuku İslâmiye ve İstulâhatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976), 3/ 336. Ebu Davud, K. Cihâd, 2386.

29 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 111/454; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire, ts.), 4/223; Hâkim, *Müstedrek*, 11/132.

30 Al-i İmran 3/123.

31 Hâkim, *Müstedrek*, 11/132; Heysemi, *Mecmau'z-zevaid*, 5/550; Serahsî, el-Mebsût, 10/43.

32 Nesai, "Zinet" 51; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, 10/127

33 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/43-44.

34 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/230.

İmam Serahsî'ye göre ölümden sonra kişiye uygulanan cenaze işlemleri iman ve küfür bağlamında değişiklik göstermektedir. Bunu Müslüman olmayanların vefatı sonrası uygulanacak ritüeller üzerinden özgün örneklerle açıklar. Ebû Talip'in ölümünde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e "Sapkın amca ölmüştür." demesi ve buna karşılık Hz. Peygamber'in "Git onu yıka, kefenle ve göm! Bana gelinceye kadar da hiçbir şey konuşma." şeklindeki talimatı,³⁵ Serahsî'nin yaklaşımını somutlaştırır. Benzer bir durum, Said b. Cübeyr tarafından nakledilen İbn Abbâs'ın, "Annem Hristiyan olarak öldü, ne yapayım?" sorusuna verilen "Onu yıka, kefenle ve göm." cevabında da görülür. Haris b. Ebû Rabia'nın Hristiyan annesinin cenazesine sahabilerle katılması, bu konudaki uygulamaların çeşitliliğini gösterir. Ona göre, kâfirlerin cenaze yıkama ritüelleri, üzerine su dökülerek pisliklerin temizlenmesi şeklinde gerçekleştirilir.³⁶ Müslümanlara yapıldığı gibi namaz abdesti alınmaz, zira onlar hayatları boyunca abdest almamışlardı. Serahsî yine Müslüman kâfir akrabalık ilişkileri içerisinde Müslüman bir çocuğun vefatında, eğer çocuğun babası kâfirse, babanın cenaze işlemlerini üstlenmesinin uygun olmadığını vurgular. Bu, bir Yahudi'nin ölüm anında Hz. Resulullah'a iman etmesi ve Hz. Peygamber'in "Kardeşinizin işlerini siz üstlenin." şeklindeki talimatıyla paralellik gösterir.³⁷ Serahsî'nin bu görüşleri, inanç farklılıklarının cenaze ritüelleri üzerindeki etkisini ve bu ritüellerin toplumsal uyum açısından önemini vurgular. Ayrıca, Müslüman toplulukların ölü bireyleri ile kâfir olarak adlandırılan toplulukların ölü bireyleri bir araya geldiğinde, ölenlerin çoğunluğuna göre hareket edilmesi gerektiğini belirterek, İslami ritüellerin uygulanmasında toplumsal çoğunluğun inanç yapısının dikkate alınmasının gerekliliğine işaret eder. Bu yaklaşım, İslam toplumlarında ölüm ve cenaze işlemlerinin, toplumsal yapının ve inanç çeşitliliğinin dikkate alınarak yürütülmesinin önemini ortaya koyar.

İmâm Serahsî, kâfirin Müslüman çocuğun kabrine girmesinin dahi mekruh olduğunu belirtir. Gerekçe olarak "kâfirin olduğu yere gazap ve lanet iner" hadisine yer verir.³⁸ Müslüman'ın kabrinin bu durumdan korunması gerektiğini ifade eder. Müslüman'ın kabrine, İslam'ın sünneti üzerine koymak için Müslümanların girmesi gerektiğini vurgular. İslam'da inanç ve yaşam tarzının uyumunu vurgulamakta ve ölüm sonrası ritüellerin toplumsal ve dini açıdan taşıdığı derin anlamı ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda bize göre İslam inancında, ölüm sonrası ritüeller ve mezarlık uygulamaları, sadece fiziksel bir gömme işlemi olmanın ötesinde, dini ve toplumsal değerlerin bir yansıması olarak ele alınır. Öte taraftan farklı inançlara ait mezarlıkların birbirine karışması, İslam'ın inanç birliği ve dünya yaşamındaki bir yansıması olarak kabul edilemez. Bu durum ölüm sonrası hayata dair İslami inançların bir uzantısı olarak görülür ve kabir hayatının, dünya hayatındaki inançsal ayrımların bir yansıması olarak ele alınması gerektiğine işaret eder.

2.3. Müminler ve Fısk Durumu

Mümin, Kur'an'da farklı ayetlerde çeşitli biçimlerde geçen ve İslam inancının temel taşlarını yansıtan bir kavramdır. Mümin, temelde iman etmekle tanımlanır; bu, İslam'ın temel inanç esaslarına gönülden bağlılık anlamına gelir. Müminler, Allah'a güvenen, namazlarını düzenli ve doğru bir şekilde kılan, oruç tutan, zekât vererek infakta bulunan, iyiliği teşvik edip kötülükten kaçınan, boş işlerden uzak duran, cihad etme sorumluluğunu taşıyan, cana kıymayan, iffetli, güvenilir, Allah'tan sakınan ve müminleri dost edinen kişilerdir. Ayrıca, sıkıntılara sabır gösteren, tevbe edip af dileyen, sözünde duran, Allah'ı sıkça anan, ara bulan ve sâlih amellerde bulunan kişiler olarak tanımlanırlar. Kur'an'da müminler, "Müslüman", "Sâlih amel", "Takvâ" (Allah'tan sakınma), "İslah", "Sabır" ve "Zakir" gibi kavramlarla da özdeşleştirilerek, bu özelliklerin müminin karakteristik nitelikleri olduğu vurgulanır. Bu çerçevede, mümin olmak sadece inançla sınırlı kalmayıp, ahlaki ve toplumsal sorumlulukları da içeren, dinamik ve etkin bir yaşam tarzını ifade eder.³⁹

İslam literatüründe dinin emir ve yasaklarına aykırı davranışları tanımlamak için "fâsık" terimi kullanılır. Bu kavram İslam inancında ve kelam ilminde fâsıklığın tanımı, sınırları ve toplumdaki yerine dair derinlemesine dair tartışmaları beraberinde getirir. Etimolojik olarak "fâsık", Arapça kökenli bir terim olup İslam literatüründe genellikle "günahkâr" ya da "isyan eden" anlamında kullanılır. Fâsık, İslam'ın emirlerine ve yasaklarına karşı gelerek büyük günah işleyen, dinin öğrettikleri dışına çıkan ya da toplumun kabul ettiği ahlaki değerlere aykırı davranan ve genellikle "günahkâr" ya da "isyan eden" anlamında kullanılır. İslam'ın emirlerine ve yasaklarına karşı gelerek büyük günah işleyen, dinin öğrettikleri dışına çıkan ya da toplumun kabul ettiği ahlaki değerlere aykırı davranan fâsıkların toplum içindeki yerleri, hakları, sorumlulukları ve bu kişilere dinde nasıl muamele edilmesi gerektiği gibi konular

35 Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-karî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire:1392/1972), 8/193.

36 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/89; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/416.

37 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/416.

38 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/90; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11127; İbn Mace, *Cenaiz*, 38; Tirmizi *Cenaiz*, 54; Hâkim, *Müstedrek*, 1/520.

39 Bakara 2/3; Al-i İmran 3/28, 3/110, 3/124, 3/139; Nisa 4/92, 4/94, 4/144; Maide 5/57, 5/88, Araf 7/85; 8/1, 8/2, 8/74; Tevbe 9/71, 9/111-112; Taha 20/75-76, 20/112; Neml 27/2-3; Nur 24/30-31; Ahzab 33/23, 33/35; Hucurat 49/10; Nuh 71/28, Mü'minin 23/3.

İslam alimleri tarafından detaylı bir şekilde ele almıştır.⁴⁰

Kelam ilminde, büyük günah işleyenlerin/fâsıkların iman durumu üzerine farklı görüşler ortaya konmuştur. Mu'tezile ekolü, büyük günah işleyenlerin ne mümin ne de kâfir olduğunu savunur. Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen kişi, yani fâsık, tam anlamıyla bir mümin olarak kabul edilmez, ancak inkâr etmediği sürece bir kâfir de sayılmaz. Bu, iman ile küfür arasında bir ara durum olarak tanımlanır ve "el-menziletu beyne'l-menziletayn" yani "iki durum arasındaki menzil" olarak adlandırılır. Öte yandan, Hâricîler, fâsıklığı çok daha katı bir şekilde yorumlarlar. Onlara göre, fâsık olan kişi, işlediği günahın derecesine bakılmaksızın kâfir olarak kabul edilir. Hâricîlerin bu görüşü, günahkâr bir bireyin toplum içindeki dini statüsüne dair Mu'tezile'nin yaklaşımından önemli ölçüde farklılık gösterir.⁴¹

Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri ise bu bireyleri mümin olarak kabul eder, ancak fâsık sıfatıyla nitelendirirler. Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri, İslam inancı ile ilgili bazı temel meselelere farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Özellikle, İslam'ın temel inanç esaslarını kabul edip, ancak bazı dini yükümlülükleri yerine getirmekte ihmalkâr davranan bireylerin statüsü konusunda bu iki ekol, ortak bir görüşe sahiptir. Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri, söz konusu bireyleri imanlarından ötürü mümin olarak kabul ederken, aynı zamanda dini yükümlülüklerini ihmal ettikleri için onları 'fâsık' olarak nitelendirirler. Bu yaklaşım, İslam inancında iman ve amel arasındaki ilişkiyi yansıtan ve dini sorumlulukların yerine getirilmesinin önemini vurgulayan bir perspektif sunar. Bu ekoller, "imanın kalpteki tasdiki ile dil ile ikrarını esas alırken, amellerin ihmalinin imanın varlığını ortadan kaldırmadığını, ancak kişinin dini ahlaki durumunu etkilediğini" belirtirler. Bu anlayış, İslam inancı ve ahlakı bağlamında, iman ile amel arasındaki dengeyi ve bu iki unsuru birbirinden ayıran ince çizgiyi anlamamız açısından önemlidir. Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin bu yaklaşımı, İslam düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini gözler önüne sererken, aynı zamanda İslam toplumlarında bireylerin dini yaşantılarına dair daha kapsayıcı bir bakış açısı sunar.⁴²

İmam Serahsî'nin bakış açısına göre, müminin fâsıklık durumunun hükmü İslam inanç yapısının uygulama alanındaki çeşitliliğini gözler önüne serer. Serahsî, "İman, günah işleme sebebiyle eksilmez ve ameller imanın parçaları değildir" görüşünü benimser. Bu, Hanefî mezhebinin temel prensiplerinden biridir ve İslam inancının ameller üzerinden dinamik yapısını yansıtır. İmam Serahsî'ye göre Şafî mezhebi «Ameli imanın bir parçası olarak görür ve fâsıkların şahitliğini geçersiz kabul eder." Bu yaklaşım, imanın sadece inançsal bir boyutu olmadığını, aynı zamanda ameli (eylemsel) bir boyutu da olduğunu vurgular. Şafî alimleri, "şahitlik, nikahın yapıldığını ortaya koymak ve inkâr nedeniyle doğabilecek eksikliklerden korunmak içindir" diyerek, şahitliğin güvenilirlik ve adalet üzerine kurulu olduğunu belirtirler.⁴³ Bu bakış açısı, İslam teolojisinin sadece teorik değil, aynı zamanda pratik ve toplumsal sonuçları olan bir yapıya sahip olduğunu gösterir.

İmam Serahsî'nin fâsıklık konusundaki analizleri, İslam inanç sisteminde iman ve küfür arasındaki hassas sınırları aydınlatmaktadır. Bu bağlamda, Serahsî'nin yer verdiği "günah olanı yapmayı adamak, fâsıkların tanıklığı, bilerek haksız hüküm vermek, fasığın imâmeti, isyancılar ve Hâricîler hakkındaki hükümler ve fasığın cenaze namazı gibi konuları bireylerin sosyal ve dini yaşamları üzerindeki etkileri bağlamında ele alarak kelam ilmindeki iman ile küfür arasındaki hassas ayrımı ameller üzerinden nasıl ele aldığını anlamaya çalışacağız.

2.4. Fıskla İlgili Uygulamalar

2.4.1. Günah Olanı Yapmayı Adamak

İmâm Serahsî, İslam inancında adak ve yeminin önemini, bunların Müslümanların Allah'a olan bağlılıklarını ve manevi taahhütlerini ifade etme biçimleri üzerinden ele alır. Arapça'da "nezir" olarak adlandırılan adak, bir Müslüman'ın Allah'a karşı yerine getirmeyi taahhüt ettiği ibadetlerin bir parçasıdır. Serahsî, Kur'an ve Hadislerde adakların yerine getirilmesinin vurgulandığını belirterek, bu taahhütlerin sadece söz değil, aynı zamanda Allah'a karşı bir borç olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, adakların yerine getirilmesi, kişinin manevi gelişimi ve

40 Arapça kökenli bir kelime olan fasık ve fasıklık, büyük günah işlemek olarak tanımlanabilir. Fasık terim olarak İslam'ın emir ve yasaklarına uymayan, haram işleyen, günahkâr ve ahlaki değerlere aykırı hareket eden kişi anlamına gelir. Fasıklık, kişinin dini hükümlere karşı gelmesi ve bu hükümleri ihlal etmesi durumudur. Fasık kişi, İslam toplumunda güvenilirlikten düşmüş ve tanıklığı kabul edilmeyen bir kişi olarak görülür. Şevki Yavuz, "Fasık", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995),12/202. İsfahani, Müfredat, 2 /331; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. H. Ritter (Wiesbaden:1382/1963), 119.

41 Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, 1/47-48; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Otto Yay., 2012),291; veysi Ünverdi, "Mutezile'nin İnanç Sistemi; Usul-i Hamse/Beş İlk eve Arka Planı", *Artuklu Akademi Dergisi*, 4/2, 2017, 11-15.

42 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (Beyrut :1970), 334, 353; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), 141, 269.

43 Serahsî, *el-Mebsût*, 8/204; 7/37.

Allah'a olan bağlılığını gösteren önemli bir unsurdur.⁴⁴

Serahsî, günah teşkil eden eylemlerle ilgili adaklar konusunda, bu tür adakların İslam'ın temel prensiplerine aykırı olduğunu ve dolayısıyla geçersiz kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, günah içeren bir eylemi taahhüt eden bir adak, İslami ahlakın temel değerleriyle çelişir. Bu durum, günah içeren bir eylem için yapılan adakların geçerlilik kazanmadığını söyler. Bu, iman ve küfür bağlamında, inancın amel üzerindeki etkisini vurgulayan bir yaklaşımdır; zira günahkar eylemler, iman gerektirdiği ahlaki değerlerle çatışır. Serahsî, günah içeren eylemlerle ilgili adakların geçersizliği ve yemin ihlallerinin ciddiyeti üzerine odaklanır. Kur'an'da belirtildiği üzere, Allah'a verilen sözlerin tutulması esastır ve adakların yerine getirilmesi gerekmektedir.⁴⁵ Ancak, Hz. Peygamber'in hadislerinde belirtildiği üzere, Allah'a itaat içeren adakların yerine getirilmesi emredilirken, Allah'a isyan veya mâsiyet içeren adakların yapılmaması, yapılmışsa da bunlara uyulmaması gerektiği vurgulanır.⁴⁶ Bu bağlamda, günah içeren bir eylemle ilgili adakların hükmü, İslam alimleri arasında tartışma konusudur. Örneğin, Şa'bi'ye atfedilen bir rivayete göre, günah içeren bir eylemle ilgili adak yapan kişi için yemin kefareti gerekmez, çünkü günah olan bir şeyin adanması mümkün değildir. Buna karşılık, Ebû Hanîfe, zihar (eşini annesine benzetme) gibi günah sayılan bir eylem için Allah'ın kefareti emrettiğini belirterek, günah içeren eylemler için de kefaretin gerekli olabileceğini savunur. İmâm Muhammed de Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü destekler ve "Daha hayırlı olanı yapsın ve yemininin kefareti ödesin." hadisini delil olarak sunar.⁴⁷

Serahsî, bu konuda farklı alimlerin farklı görüşlere sahip olabileceğini kabul ederken, tüm görüşlerin ortak noktasının verilen sözlerin kutsallığı olduğunu vurgular. Müslüman tarafından edilen yemin, sadece sözlü bir taahhütten öte, Allah'a karşı yapılmış manevi bir taahhüttür. Bu nedenle, yeminin ihlali, yalnızca bir anlaşmanın bozulması değil, aynı zamanda Allah'a verilen sözün ihlali olarak değerlendirilmelidir.⁴⁸ Serahsî, yeminin ihlalinin ciddi bir mesele olduğunu ve ihlal durumunda gerekli kefaretin ödenmesi gerektiğini vurgular. Bize göre bu yaklaşım, İslam inancının, bireysel sorumluluk ve manevi taahhütleri önemseyen esnek ve birey odaklı bir yönünü yansıtır. Serahsî'nin bu görüşleri, İslam inancının insan davranışları üzerindeki düzenleyici ve ahlaki etkisini gösterirken, aynı zamanda bireyin kendi inanç ve değerlerine uygun hareket etmesinin önemini de vurgular.

2.4.2. Fâsıkların Tanıklığı

İslam'da şahitlik, adaletin sağlanmasında çok önemli bir role sahiptir ve özellikle zina gibi hassas konularda şahitliğin kabulü veya reddi, toplumun adalet algısını etkileyebilir. Bu, iman ve amel kavramlarıyla yakından ilişkilidir ve bir bireyin dini ve ahlaki duruşunu yansıtır, toplum içindeki güvenilirliğini belirler. Fıkıh ve kelam ilimlerinde, şahitliğin kabul edilebilirliği üzerine tartışmalar genellikle fisk (dini ölçülere aykırı davranış) bağlamında ele alınır.

Hanefî mezhebine göre, fâsık tanıkların iftira cezası alması gerekmez, çünkü onların tanıklığı hüküm verilmesi için kabul edilebilir. Şafîî mezhebine göre ise, fâsık tanıkların tanıklığı kabul edilmez ve bu tanıklar iftira cezası alır. Eğer bir kişi, bir başkasının zina ettiğini iddia eder ve bu iddiayı desteklemek için dört fâsık tanık getirirse, Hanefî mezhebine göre bu kişiye iftira cezası verilmez. Şafîî mezhebine göre ise, bu kişi iftira cezası alır.⁴⁹

Serahsî'ye göre, fâsıkın şahitliği kabul edilmez, ancak bu, fâsığın tanıklığının tamamen geçersiz olduğu anlamına

44 Serahsî, *el-Mebsût*, 7/63. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-Talîl-i-Muhtâr*, nşr. Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr – M. vehbî Süleyman (Beyrut:1419/1998), 4/76-77.

45 en-Nahl, 16/91; el-İsrâ, 17/34.

46 Serahsî, *el-Mebsût*, 8/204, Müslim, Nezir, 8; Buhârî, Eymân, 28.

47 Müslim, Eyman 11, 13; Nesai, Eyman ve'n-Nezair, 16. Yemin kefareti, yemin edip de yeminini bozan kişinin yerine getirmesi gereken dini bir yükümlülüktür. Bu yükümlülük, öncelikle maddi bir yardım şeklinde olup, alternatif olarak oruç tutma ile de yerine getirilebilir. Yemin kefaretinin yerine getirilme yöntemleri sıralı bir biçimde şöyledir: On Fakire Fitre Miktarı Yardımı: İlk olarak, on fakir bireye, her biri için fitre (fitir sadakası) miktarında maddi yardım yapılması gerekir. Bu, yemin kefaretinin yerine getirilmesindeki en yaygın yöntemlerden biridir. Bir fakire on gün boyunca yardım: Alternatif bir yöntem olarak, bir fakire on farklı gün boyunca, her gün fitre miktarında para yardımı yapılabilir. Bu yöntem, yardımın bir kişiye odaklanmasını ve süreklilik arz etmesini sağlar. On yoksulu besleme veya giydirme: Yemin kefaretinin yerine getirmenin bir diğer yolu da on yoksul bireyi sabah ve akşam olmak üzere iki öğün doyurmak ya da onlara giysi sağlamaktır. Bu yöntem, maddi yardımın yanı sıra, ihtiyaç sahiplerinin temel ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bir yaklaşımı temsil eder. Üç gün oruç tutma: Yukarıdaki maddi yardım yöntemlerinden herhangi birini yerine getiremeyenler için son çare olarak, aralıksız üç gün oruç tutulması gerekir. Bu, maddi imkanları kısıtlı olan kişiler için bir alternatif sunar. Yemin kefareti, kişinin yeminini bozmasının ardından vicdani bir sorumluluk ve dini bir telafi yöntemi olarak görülür. Bu yükümlülükler, yeminin önemini vurgulayarak, kişileri verdiği sözlerin değerini ve ağırlığını daha iyi kavramaya yönlendirir. Serahsî, *el-Mebsût*, 8/228, 243. Bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, 9/514.

48 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/115, 8/235, 243; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 11/204; Müslim, Eyman 11, 13; İbn Mace, Kefaret 7; İbn Hibban, Sahih, 10/188.

49 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), 4/215; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/34.

gelmez. Eğer dört fâsık, birinin zina ettiğine tanıklık ederse, bu tanıklık kabul edilmez, çünkü zina suçlaması için dört güvenilir tanığın bulunması gerekmektedir. Fâsık tanıkların varlığı, zina suçlamasının kesinleşmesi için yeterli değildir. Serahsî, fâsıkın şahitlik durumu hakkında Hanefî mezhebinin genel görüşlerini benimsemektedir.⁵⁰

2.4.3. Fasığın İmâmeti

İslam'da fâsıklık kavramı, büyük günahlar işlemenin yanı sıra, küçük günahları sürekli ve ısrarla işlemek suretiyle de meydana gelebilir. Fâsık olarak nitelendirilen bir Müslüman, İslam'ın temel inanç esaslarına sadık kalmakla birlikte, davranışlarıyla İslam'ın öğretilerine ters düşen bir durum yaşar. Bu durum, bireyin toplumsal güvenilirliğine ve itibarına zarar verebilir ve ahiretteki kurtuluşunu riske atabilir. İslam mezhepleri arasında, fâsık bir kişinin imâmet meselesi, yani günahkâr bir bireyin cemaate namaz kıldırma yetkinliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.⁵¹

Ehl-i Sünnet mezhepleri, küfre düşmeyen fâsıkların mümin olduğunu ve onların arkasında namaz kılınabileceğini savunur. Ebû Hanîfe ve ashabı, imâmın adaletsizlik yapması ve günah işlemesi durumunda bile azledilmesi gerektiğini reddeder.⁵² Hanefî mezhebine göre, fâsık bir kişinin imâmeti caizdir, ancak bu durum tercih edilmez ve mümkünse günahsız ve adaletli bir kişi imâm olmalıdır. Hanefî mezhebi, imâmın sadece küfürde bulunmaması gerektiğini savunur.⁵³ Aynı şekilde Maliki mezhebi de imâmet konusunda toleranslı bir yaklaşım sergiler. Bu mezhebe göre, fâsık bir kişinin imâmeti caizdir, ancak tercih edilmez. Eğer cemaat içinde daha uygun bir kişi varsa, o kişi imâm olmalıdır.⁵⁴ Şafiî mezhebine göre, imâm olacak kişinin günahsız ve adaletli olması gerekir. Günahkâr bir kişinin imâm olması cenaze namazı gibi zaruret durumlarında veya bayram ve Cuma namazı gibi cemaatle kılınması gereken namazlarda başka bir kimsenin bulunmaması halinde kerahetle caiz olur.⁵⁵ Hanbeli mezhebine göre, fâsık bir kişinin imâmeti caiz değildir. İmam Serahsî'nin görüşleri, genellikle Hanefî mezhebinin görüşleriyle uyumludur.⁵⁶ Serahsî'ye göre Hanefî mezhebinin bu konudaki toleranslı yaklaşımı diğer mezheplerle karşılaştırıldığında Hanefî mezhebinin daha geniş ve kapsayıcı bir yaklaşım sergilediğini gösterir. Ancak, bu toleranslı yaklaşım, imâm olacak kişinin adaletli ve günahsız olması gerektiği idealini ortadan kaldırmaz. Bununla beraber kişinin küfürde bulunması imâmet durumunu tamamen ortadan kaldırır. Bu durumda, Mümkünse, cemaat daha takvâlı ve adaletli bir kişiyi imâm seçmelidir. Hz. Peygamber'in "Takvâ sahibi bir alim arkasında namaz kılan, bir peygamberin arkasında namaz kılmış gibidir"⁵⁷ ve "Dininizin üstünlük özü vera' (haram ve şüpheliden sakınmaktır)"⁵⁸ sözleri, bu inancın amelde önemini vurgular.⁵⁹

İmam Serahsî bu konudaki farklı yaklaşımları derinlemesine ele alır ve İslam hukukunda teolojik perspektiflerin bu farklılıkları nasıl şekillendirdiğini ortaya koyar. Bu durum, İslam mezheplerinin günah ve amellerine göre toplumsal sorumluluk anlayışlarındaki çeşitliliği gözler önüne serer İslami düşüncenin zenginliğini ve çeşitliliğini vurgular. İmam Serahsî, İslam hukukundaki teolojik perspektiflerin farklı yaklaşımları nasıl şekillendirdiğini derinlemesine ele alır. Bu çalışmalar, İslam mezheplerinin günah ve ameller bağlamında toplumsal sorumluluk anlayışlarının ne kadar çeşitli olduğunu ortaya koyar ve İslami düşüncenin zenginliğine ve çeşitliliğine dikkat çeker. Bize göre, günümüzde de İslam toplumlarında asayiş ve birliği korumak adına Müslümanların fikir ayrılıklarını önlemek için alınan tedbirler arasında günahkâr imamın arkasında namaz kılmanın caiz görülmesi, yerinde ve hâlâ güncelliğini koruyan bir içtihatır. Bu bağlamda, yöneticilerin günahları ve hataları nedeniyle değiştirilme taleplerine ve bunların suiistimaline karşın, toplumun birliği ve menfaatleri gözetilerek günahkâr ve fâsık bir imamın arkasında namaz kılınmasının tercih edilmesi, fitne ve fesadın önlenmesi ve sürekli lider değişikliği taleplerinin ortaya çıkmaması için zaruri bir durumdur. Tarihte bunun örnekleri çoktur. Nitekim Haricilerin günahları ileri sürerek, Hz. Ali'ye suikast düzenlemeleri isyankarların hatalarını dile getirerek Hz. Osman'ı öldürmeleri ve bunun neticesinde binlerce Müslümanın kanının dökülmesi, İslam alemine büyük bir fetret ve duraklama dönemi yaşatmıştır. Buradaki zaruret, her ne kadar kerahetle karşılanan bu durumu ortadan kaldırmıyor olsa da, toplumun genel faydasına hizmet eden ve Müslümanları koruma adına sürdürülen bir işlemdir.⁶⁰

50 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/151.

51 Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn* (İstanbul:1404/1984), 2/1132.

52 Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulî'd-Din* (Ehl-i Sünnet Akaidi), Çev. Şerafettin Gölcük, (İstanbul: 1988), 297-298.

53 Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/298-299.

54 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu Muhtasar-ı Halîl* (Beyrut: Daru'l-fikr), 2/23.

55 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/298-299.

56 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/17-23.

57 Dârekutnî, es-Sünen, 2/404.

58 Muhammed Hâris el-Muhâsibî, *el-Kasb ve'r-rucû İllallah*, (Beyrut: 1976), 128.

59 Serahsî, *el-Mebsût*, 5/50-51; Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, 11/17.

60 Günahkar İmamın arkasında namaz kılmanın durumu ile ilgili bk. Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kesteli, *Haşiyetül-Kestellî ala Şer-*

2.4.4. İsyancılar ve Hâricîler ile İlgili Hükümler

İmam Serahsî, İslam kelam ilminde büyük günah işleyenlerin durumu ve Hâricîlerin inançları üzerine önemli değerlendirmeler yapmıştır. Onun görüşleri, özellikle iman ve küfür meseleleri ile Hâricîlerin İslam toplumundaki rolü üzerine önemli bir perspektif sunar. Hâricîler, İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve toplumda derin etkiler bırakan bir mezheptir. İsimleri, Arapça “حَرَج” (haraca) kelimesinden türetilmiş olup, “bir şeyin girdiği yerden değil de başka bir yerden çıkması anlamına gelen “ anlamına gelir. Hâricîler, bu ismi alış şekilleriyle ilgili olarak, İslam toplumunun ana gövdesinden ayrılarak kendi yollarını çizmeye başlamalarından dolayı bu isimle anılmışlardır. İslam toplumunun genel değerlerine ve anlayışına karşı çıkararak kendi yollarını çizen Hâricîler, günah işleyen bir Müslüman’ın kâfir olacağını, cennetin sadece kendi inançlarına sahip olanlara ait olduğunu ve diğer Müslümanlara karşı cihadın farz olduğunu savunmuşlardır. Bu radikal görüşler, onları İslam toplumunun diğer kesimleriyle sürekli çatışma içine sokmuştur.⁶¹

Hâricîler’in her fırsatta içerde başkaldırmaya ve sorun çıkarmaya devam etmeleri üzerine Hz. Ali Hâricîler’in üzerine yürüdü. Nehrevân’da (17 Temmuz 658) Hâricîler’le karşılaşan Hz. Ali Onlara Sa’d b. Ubâde (ö. 14/635 [?]) ve Ebû Eyüb el-Ensâri’yi nasihat için gönderdi. Onları son defa Kur’ân-ı Kerim ve sünnetle amel etmeye çağırdı. Hâricîler’in bu uyarıları dikkate almamaları ile başlayan savaşın sonunda Hâricîler’in çoğunluğu öldürüldü. Daha sonra bu yenilgi, Hâricîler’de Hz. Ali’den intikam alma arzusunu doğurdu. Nahrevan’da öldürülen Hâricîler’in intikamını almak isteyen Bürek b. Abdullah (ö. 40/661), Abdurrahman b. Mülcem (ö. 40/661), Amr b. Bekr bu hadîselerin sebebi olarak gördükleri Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. Âs’ı öldürmek istediler. Bunun neticesinde Hz. Ali şehit edilmiş, Muâviye yaralı olarak kurtulmuş, Amr b. Âs da namazı kılması için başkasını görevlendirdiği için bu suikasttan sağ olarak kurtulmuştur. Bu nedenle, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin yönetimini kabul edenleri küfürle suçlamışlar ve hatta öldürmeye kadar gitmişlerdir. Onlara göre, Hâricî olmayan herkes düşman ve kâfirdir.⁶² Serahsî Hâricîlerin İslam toplumundaki fitne ve ayrılıklara neden olan radikal görüşlerini ele alırken, onların İslam temel prensiplerine aykırı düşüklerini vurgular. Hâricîler, günah işleyen bir Müslümanın kâfir olacağını ve cennetin sadece kendi inançlarına sahip olanlara ait olduğunu savunmuşlardır. Bu durum Serahsî’nin bakış açısına göre, İslam’ın geniş merhamet ve hoşgörü anlayışıyla çelişir. İslam hukukunda, iman ve küfür meselesine dair daha geniş bir yorum alanı bulunur ve bireylerin inanç durumlarına dair kesin hükümler vermekten kaçınılır.⁶³

İmam Serahsî, Hâricîlerin İslam toplumunda yarattığı fitne ve anarşiyi ele alırken, bu durumun İslam’ın barış ve adalet ilkelerine ters düştüğünü vurgular. Özellikle Hz. Ali b. Ebû Tâlib’in halifeliği döneminde yaşanan isyanlar, İslam toplumunun birliği ve beraberliği için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Hâricîlerin radikal yaklaşımları ve Hz. Ali’ye karşı başlattıkları isyanlar, İslam toplumunun iç huzurunu bozan önemli sapmalar olarak görülür.⁶⁴ Serahsî, Hâricîlerin “Allah’tan başka hüküm sahibi yoktur” ilkesini yanlış yorumladıklarını belirtir. Nitekim Hz. Ali bu sözler için “Doğru bir söz! Ancak ardından batıl kastediliyor” diyerek cevap vermiştir. Böylelikle İslam hukukunda, Allah’ın hükümlerinin adaletli bir şekilde uygulanması esas iken Hâricîler bu ilkeyi mevcut İslam yönetimini ve toplum düzenini reddetmek için kullanmışlardır. Hz. Ali’nin bu duruma karşı tutumu, Serahsî için önemli bir örnektir. Hz. Ali, Hâricîleri İslam’ın temel prensiplerine dönmeye çağırmış ve onları kâfir olarak görmekten kaçınmıştır. Nitekim bu savaşın sonunda Hz. Ali’ye biz kimlerle savaştık diye soran sahabeye Hz. Ali’nin “bize isyan eden kardeşlerimizle savaştık” şeklinde cevap vermesi ve Hâricîleri kâfir olarak görmemesi daha sonra “ehl-i kible tekfir edilemez” kaidesini kendisine rehber edinen Ehl-i sünnet ve’l cemaatin temel görüşlerine esas teşkil etmiştir.⁶⁵

Serahsî, Hz. Ali’nin Hâricîlere karşı İslam’ın bütünleştirici gücünü kullanarak uzlaşmacı bir tavır sergilediğini vurgular. Cemel ve Siffin savaşlarında da bu tavrını sürdüren Hz. Ali’nin, “Kaçanın peşinden gitmeyin. Esir alınan öldürmeyin. Yaralıya vurmayın. Gizli şeyleri açığa çıkarmayın. Hiçbir mal almayın” sözleri, Serahsî’ye göre, İslam hukukunun Müslümanlara karşı bir iç savaşta ahlaki prensiplerini yansıtır. Serahsî, meşru devletin isyancılara karşı

hi'l-Akaid (İstanbul: Haznedar Matbaası 1970), 167-168.

61 Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü dâri't- türâs), 74-107.

62 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Muşallîn*, nşr. H. Ritter, (Wiesbaden:1963),86-127.

63 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/86; 10/230-232; Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l- Hasan el-Eşarî*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Dimaşk: 1347), 408-409; Faruk Gün, “Hâricîlik, Gulât-ı Şîa ve Mürcie”, *Tarihsel Süreçte Kelâm*, ed. Ekrem Uysal (Kahramanmaraş: klm Yayınları, 2022), 102-103. Bkz. Kanarya, Bayram. „Buhârî'nin “el-Câmiu's-Sahîh” İsimli Eserinin “Kitâbü'l-İmân” Bölümünde Kur’ân- Hadîs Bütünlüğünün Yansımaları“. *Şarkiyat: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. 14-17 Eylül 2017, 200-211.

64 Ebu Davud, Fiten ve Melahim 2; Hâkim, Müstedrek, 111/150; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/232. Bkz. Yasin Ulutaş, “Tekfirî Düşünceye Götüren Sebepler (Hâricler Örneği) Reasons That Lead To Takfiri Thought (Hâricî Example)”, *Karadeniz 12th International Conference On Social Sciences- March 3- 5, Rize-2023*, 166.

65 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/86; 10/230-232; Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l- İmâm Ebi'l- Hasan el-Eşarî*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Dimaşk: 1347), 408-409.

savaşırken bu prensiplere uyması gerektiğini belirtir. Serahsî'ye göre, meşru devlet güçlerinin, isyancılardan ele geçirdikleri hayvanlarını ve silahlarını kullanmalarında bir sakınca yoktur. Bu, Hz. Resulullah'ın Hevazin harbinde Safvan'dan zırhlar alması örneğiyle desteklenir. Safvan'ın rızası olmaksızın alınan bu zırhlar, savaşmayan bir kimse- nin elinde bulunan silahın alınmasının caiz olduğunu gösterir. Bu bağlamda, isyancılardan olan ve savaşan bir kişinin silahını elinden almak, daha da uygundur. Savaş sonrasında ise, ihtiyaç ortadan kalktığında, ele geçirilen mallar eski sahiplerine geri verilir. Hz. Ali (r.a)'den nakledilir ki; O, Rahbe denilen yerde, Nehrevan halkına ait askeri kampta ele geçirilen malları herkesin gözleri önüne attırması, eşyasını tanıyanlar gelip bunlar arasından kendi eşyasını almıştı. Öyle ki, en son tanınan ve birisi tarafından alınan mal, bir demir tencere idi. Cemel Vak'ası günü Ali'ye; "Allah'ın bizlere nasip ettiği ganimeti paylaştırmayacak mısınız?" diye sordular. Ali (r.a); "Hz. Aişe'yi içinizden kim alacak?" diye sorarak cevap verdi. Onların sözlerini yadırgadığı ve isteklerinde ne derecede yanlı olduklarını ortaya çıkarmak için bu sözleri söylemişti. İsyancılardan savaşan bir kadın ele geçirilirse, Serahsî'ye göre, bu kadın öldürülmez ve isyancılar tamamen ortadan kalkıncaya kadar hapsedilir. İsyancılar ateşkes isteminde bulduklarında, bu istek Müslümanların yararına ise kabul edilir. Serahsî, dinden çıkanlarla böyle bir anlaşmanın yapılmasının caiz olduğunu, dolayısıyla isyancılarla yapılmasının da caiz olduğunu belirtir. Çünkü onlar da Müslümandır. Onlara karşı yürütülen savaş, saldırılarını önlemek, onların başkaldırısına karşılık vermek için yapılan bir savaştır. Hz. Ali (r.a); "Bize karşı savaşmadığınız sürece, biz de size karşı savaşmayız," demiştir. Bunun anlamı; "Siz İslam devletine karşı bir araya gelip savaş hazırlığı yapmadığınız sürece" demektir.⁶⁶

İmam Serahsî'ye göre, Müslümanlar arasında fitne veya anarşi meydana geldiğinde, her Müslüman'ın bu fitneden uzak durması ve fitne kasdıyla hareket etmemeleri ve fitneye engel olmaları gerekmektedir. Hz. Peygamber'in "Fitne uykudadır; Allah onu uyandıranı lanet etsin" sözü, fitne çıkarıcıların şiddetle kınandığını gösterir. Bu bağlamda, Abdullah b. Ömer (r.a) ve diğer bazı sahabilerin fitne sırasında evlerine çekilmiş olmaları, fitnecilerle savaşa güç yetirememesi durumunu yansıtır. Serahsî, Müslümanların bir yönetici etrafında toplandıkları ve ona güven duydukları bir durumda, eğer bir grup isyan ederek devlet başkanına karşı gelirse, savaşma gücü olan her kişinin, isyan edenlere karşı devlet başkanının yanında yer alarak savaşmak zorunda olduğunu belirtir. Ona göre, isyan edenlere karşı savaşmak, güç yetirebilen kişiler için farzdır. Hz. Ali'nin (r.a) devlete ayaklananlarla savaşmaya karar vermesi ve "Dinden çıkanlara, dönemlere ve adaletten ayrılanlara karşı savaşmakla emredildim" demesi, bu durumu örneklendirir. Serahsî, ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktararak, henüz isyan başlatmamış bir kimseyi, devlet başkanının öldürerek cezalandırma yetkisinin olmadığını vurgular. Ebû Hanîfe'ye göre, devlet başkanı, kişiler isyana kalkışmadıkları sürece onlara dokunmaz; ancak ayaklandıklarında, fitneyi körükledikleri için onları yakalar ve hapseder.⁶⁷

Serahsî'nin analizine göre, Hz. Ali'nin yönetimi ve savaşlar sırasında takındığı tavır, sadece stratejik kararlar olmanın ötesinde, İslam'ın iman ve küfür arasındaki hassasiyetini yansıtır. Cemel ve Sıffin savaşları, Hz. Ali'nin uzlaşmacı ve adalet arayışı içerisinde ehl-i tevhid olan müslümanları kendilerine kılıç çeksele dahi tekfir etmediğini gösterir. Serahsî, Hz. Ali'nin eylem ve sözlerini destekler ve bu eylemlerin İslam'ın özünde var olan bütünleştirici ve korumacı yapısına uygun olduğunu belirtir. O, isyancılara karşı alınacak tavrın, iman ve küfür arasındaki hassas dengeyi gözetmesi gerektiğini vurgular ve meşru devletin savaş sırasında sahip olduğu hakları ve bu hakların kullanım zamanlarını belirler. Bu bağlamda Serahsî, Hâricîlerin radikal inançlarını ve eylemlerini, İslam toplumunun birliği ve huzurunu tehdit eden, İslam hukuku ve kelamının temel prensiplerine aykırı unsurlar olarak değerlendirir. İslam toplumunun huzurunu koruma gerekliliğini ve isyancılara karşı meşru devlet güçlerinin hareket etmesi gerektiğini özellikle vurgular.⁶⁸

Hâricî zihniyet, İslam toplumunun tarihsel süreçte karşılaştığı ve günümüzde hala devam eden önemli bir sorundur. Bu zihniyet, Müslüman toplulukları içindeki bölünmeleri ve iç çatışmaları körükleterek toplumsal enerjinin iç meselelere harcanmasına yol açmaktadır. Bize göre Hâricîlerin radikal ve aşırı yorumları, İslam toplumlarının birliğini ve istikrarını tehdit eden bir faktör olarak Müslümanların karşılaştığı zorluklarda etkili olmuştur. Bu bağlamda her dönemde, Hz. Ali ve onun temsil ettiği meşru devlet otoritesine destek verilmesi, sadece dini bir sorumluluk olarak değil, aynı zamanda Müslüman toplumların milli varlığını ve bekasını koruma açısından önemli bir mevzu değerlendirilmelidir. Çünkü bu destek, Allah'a duyulan güven ve teslimiyetin ötesinde, toplumsal ve siyasi istikrarın sağlanması ve Müslüman toplumların iç ve dış tehditlere karşı dirençli olmalarını sağlama amacını taşır. Bu yaklaşım, İslam toplumlarının tarihsel ve güncel sorunlarına karşı proaktif ve birleştirici bir tutum sergilemenin önemini vurgular ve Müslümanların karşılaştığı zorluklar karşısında birlik ve dayanışmanın önemini ortaya koyar. Bu nedenle, Hâricî zihniyetin yarattığı tehditlere karşı uyanık olmak ve meşru otoritelere destek vermek, Müslümanların kolektif bilincinde derinlemesine yer etmesi gereken bir duruş olarak kabul edilmelidir.

66 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/234.

67 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/232.

68 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/235.

2.4.5. Fasığın Cenaze Namazı

İslam'da ölen bir kişi için yapılan son görevler ve cenaze merasimi, dinin merhamet ve adalet anlayışını derinden yansıtır. İslam'da, bir Müslüman'ın işlediği günahlar, özellikle büyük günahlar, onun iman durumunu ve cenaze namazının kılınıp kılınmamasını etkileyen faktörler arasında değerlendirilir.⁶⁹ Bu bağlamda, Serahsî'nin görüşleri, özellikle fâsık (günahkâr) bir bireyin cenaze namazı konusunda önemli bir perspektif sunar.

Serahsî, İslam'ın temel prensiplerinden biri olan merhameti vurgular. Ona göre, bir kişinin İslam'ın emir ve yasaklarına karşı gelmesi, yani fâsık olması, bu kişinin cenaze namazının kılınmamasını gerektirmez. Serahsî, fâsık bir bireyin de mümin olduğunu ve bu nedenle cenaze namazının kılınmasının caiz olduğunu belirtir. Bu yaklaşım, İslam toplumunun bireyleri günahlarına rağmen tamamen dışlamadığını ve her bireyin temel haklara sahip olduğunu gösterir. Serahsî'nin bu görüşü, İslam teolojisinin kapsayıcı ve merhametli doğasını vurgular. Öte yandan Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve Eş'arî gibi önemli İslam alimleri fâsık bir bireyin cenaze namazının kılınmasında ittifak etmişlerdir.⁷⁰

Serahsî'ye göre bireyin imanı, sadece amelleriyle değil, kalbindeki inançla da ölçülür. Bu nedenle, bir kişinin günah işlemesi, onun imanından vazgeçtiği anlamına gelmez. Bize göre bu bakış açısı, İslam'ın ölen bir bireyin cenaze namazı ve duaları konusundaki yaklaşımını şekillendirir. Serahsî ve diğer alimlerin bu görüşleri, İslam'ın ölen bir bireye yönelik son görevlerde gösterdiği merhamet ve adaleti vurgular ve bireylerin günahlarına rağmen toplumdan tamamen dışlanmadıklarını belirtir. Ancak bu yaklaşım bunun teşvik edildiği anlamına gelmez; namazın kılınmasının caiz olduğu ancak kerahetle birlikte değerlendirildiği unutulmamalıdır. Bu, İslam'ın günahkâr bireylere karşı gösterdiği merhametin yanı sıra, günahın ciddiyetini de göz önünde bulundurduğunu gösterir. Bu bağlamda, İslam'ın ölenlere yaklaşımı, insanî merhamet ve dini sorumluluğun ciddiyetini bir araya getiren zengin bir perspektif yansıtmaktadır.

2.5. Mürted: Dinden Dönenlerle İlgili İlgili Örnek Uygulamalar

İmam Serahsî'nin mürtedlik üzerine yaklaşımı, kelim ilminin temel ilkeleri çerçevesinde, iman ve küfür kavramlarının kapsamlı bir analizini sunmaktadır. Kelam, İslam teolojisinde merkezi konuları inceleyen bir disiplin olup, özellikle imanın doğası ve sınırları üzerine odaklanır. İmam Serahsî'nin görüşlerine göre, İslam inancında mürtedlik meselesinin daha iyi kavranabilmesi için, tekfir konusunun da dikkate alınması gereklidir. Bu iki kavramın birbiriyle ilişkili olduğunu ve İslam hukuku ile kelim ilminin bu konulara nasıl yaklaştığını anlamak, İmam Serahsî'nin mürtedlik konusundaki derinlemesine analizlerini daha net bir şekilde ortaya koyar.

İmam Serahsî, mürtedliği, İslam inancından dönme ve bu inancı açıkça reddetme şeklinde tanımlayarak, imanın sınırlarını belirler. Bu tanım, kelim ilminin temel konularından biri olan ve imanın zıddı olarak kabul edilen küfür kavramıyla doğrudan ilişkilidir. İmam Serahsî, mürtedliği, İslam'dan ayrılan veya başka bir dine geçen bir Müslüman olarak tanımlar ve bu durumun hem dünyevi hem de uhrevi ciddi sonuçlarına dikkat çeker. Mürtedlikle yakından ilişkili olan tekfir kavramının incelenmesi, mürtedlik anlayışının daha iyi kavranmasına katkıda bulunur. Tekfir, bir Müslüman'ın kâfir olarak kabul edilmesi sürecini ifade eder ve bu konuda hüküm verme yetkisi, yalnızca devlet ve ilgili otoritelere aittir. İmam Serahsî, tekfirin kötüye kullanılmasının toplumun sosyal birliğine ve bütünlüğüne zarar verebileceğini vurgular. Bu çerçevede, İmam Serahsî, Hz. Peygamber'in Medine toplumunda münafıkları tekfirden kaçınma örneğini ve bir kişiyi haksız yere kâfir olarak itham etmenin tehlikelerini önemle belirtir. İmam Serahsî'nin bu yaklaşımı, İslam hukuku ve kelim ilminin mürtedlik ve tekfir konularına gösterdiği hassasiyeti ve bu konuların ümmetin birliği üzerindeki etkilerini dikkate alan derin bir anlayışı temsil eder.⁷¹

İmam Serahsî mürtedlik konusunu İslam'ın temel inanç prensipleri çerçevesinde detaylı bir şekilde ele alır. İmam Serahsî mürtedlerin İslam toplumu içindeki statüsünü, amel durumlarını, cezalarını ve dârül-harbe sığınan mürtedin durumunu ayrıntılı bir şekilde inceler. Onun bu çalışmaları, İslam hukuku ve kelim ilminin derinlemesine anlayışını yansıtarak, mürtedlik meselesinin İslam toplumu ve inanç yapısı üzerindeki etkilerini ortaya koyar. İmam Serahsî'nin yer verdiği bu konuları sırayla ele alacağız.

69 Buhârî, "Cenâiz", 54; Müslim, "Cenâiz", 66.

70 Serahsî, *el-Mebsût*, 8/232; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Taftazani, *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*,

thk. Ahmet Hicazi es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1988), 264.

71 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/98-132; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 64; Gün, "İman", *İslam Akaidi*, 49.

2.5.1. Mürted'in Amel Durumu

İslam kelamında, iman ile küfür arasındaki ince çizgi ve bu çizginin bir müminin amelleri üzerindeki etkileri, tarih boyunca alimler tarafından yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu bağlamda, İmam Serahsî'nin görüşleri, özellikle dinden çıkma (irtidat) durumunda bir mürtedin amellerinin durumunu ele alırken, kelam ve fıkıh alanlarında derin bir anlayış sergiler. İmam Serahsî, imanın kaybının, bir müminin hayatında derin bir kırılma noktası teşkil ettiğini ve dinden çıkmanın, kişinin daha önce yerine getirdiği ibadetlerin geçersiz olmasına yol açtığını vurgular.⁷²

İmam Serahsî'ye göre, dinden çıkan bir kişi, İslam'ın temel inanç esaslarından sapmış olur ve bu durum, kişinin daha önce yerine getirdiği ibadetlerin geçersiz olmasına sebep olur. Bu, İslam hukukunda önemli bir noktadır; zira ibadetlerin kabulü, kişinin iman durumuyla sıkı sıkıya ilişkilendirilmiştir. Serahsî, dinden çıkan bir kişinin, önceden eda ettiği ibadetlerin artık bir değeri olmadığını ve bu ibadetlerin boşa gittiğini ifade eder. Ayrıca, İmam Serahsî, küfrün (imanın zıddı olan inanç durumu) ciddi sonuçları olduğunu vurgular. Dinden çıkma, yani küfre düşme, kişinin daha önceki tüm dini amellerini geçersiz kılar. Bu durum, kişinin dinden çıktığı andan itibaren geçerli olur ve kişi tekrar Müslüman olana kadar devam eder. Dinden çıkan bir kişinin, tekrar Müslüman olduktan sonra, önceki günahlarından kurtulmak ve dini sorumluluklarını yerine getirmek için çaba göstermesi gerekir.⁷³ Örneğin, bu kişi eğer daha önce itikaf yapmışsa, dinden çıktıktan sonra bu itikafın herhangi bir hükmü kalmaz. Eğer bu kişi tekrar Müslüman olursa, daha önce yerine getirdiği namaz ve oruç gibi ibadetleri yeniden yapması gerekmektedir. Aynı şekilde, dinden çıkıp sonra İslam'a dönen bir kişi, daha önce haccetmiş olsa bile, tekrar hacca gitmelidir. İmam Serahsî, dinden çıkan kişilerin hem Allah hakkı hem de kul hakkı açısından sorumluluklarının devam ettiğini belirtir. Bir mürtedin, Müslüman iken terk ettiği namaz, oruç gibi dini vazifelerini, tekrar Müslüman olduktan sonra kaza etmesi gerektiğini vurgular. Çünkü bu vazifelerin terk edilmesi bir günah olarak kabul edilir ve günah, dinden çıkıldıktan sonra da devam eder. Bu nedenle, dinden çıkan kişinin önceki günahlarından kurtulmak için çaba göstermesi gerekmektedir. Buna karşın Şafîiler ve Hanbelilere göre ise, bir kişi dinden çıktığında, daha önce yerine getirdiği ibadetler ancak o kişi mürted olarak ölürse boşa gider. Eğer bu kişi ölmeden önce tekrar Müslüman olursa, daha önce yerine getirdiği ibadetlerin sevabını geri kazanır. Müslüman iken işlediği ameller boşa gitmez. Onlara göre Kur'an'da "Sizden kim dinini terk eder ve kâfir olarak ölürse, işte onların dünyada ve ahirette amelleri mahvolur. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi kalırlar."⁷⁴ Eğer Müslüman iken işlediği ameller mücerred bir irtidatla mahvolmuş olsaydı, ayette "kâfir olarak ölürse" ibaresinin bir manası olmazdı. Buna göre ancak mürted olarak ölürse bütün işlediği ameller mahvolur. Ölmeden önce İslam'a dönerse ne ameli mahvolur ne de cehennemde sonsuza kadar kalır.⁷⁵

İmam Serahsî'nin görüşleri, dinden çıkış ve sonrasında tekrar Müslüman olma durumunu ele alırken, kişinin önceki ibadetlerinin geçersiz olduğunu ve yeniden yerine getirilmesi gerektiğini vurgular. Bu, İslam hukukunun temel prensiplerinden biridir ve kişinin dini sorumluluklarına olan bağlılığını test eder. Bize göre Mürtedin amel durumu, bu çerçevede, sadece fıkhi bir mesele olmanın ötesinde, kişinin imanının derinliklerine işaret eden bir konudur. İmam Serahsî'nin bu konudaki görüşleri, İslam hukuku ve inancı açısından önemli bir rehber teşkil eder ve kelam ilminde derin bir tartışma konusu oluşturur.

2.5.2. Mürtedle İlgili Cezalar

İslam'da "mürtedlik" suçu ve bu suçun getirdiği hukukî ve kelamî boyutlar, İslam'ın doğuşundan bu yana din bilginleri tarafından yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bu kavramın tarihsel ve fıkhi arka planını anlamak, İslam'ın temel prensiplerine ve değerlerine dair derinlemesine bir kavrayış kazandırmaktadır. İslam'ın ilk yıllarında yaşanan siyasi ve sosyal olayların, inanç meselelerine ve toplumsal değerlere olan etkisi büyük olmuştur. Özellikle mürtedliğin cezai boyutu, had, kısas ve ta'zir gibi cezalarla ele alındığında, bu cezaların nasıl ve ne zaman uygulanacağı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İmam Serahsî gibi önemli İslam alimlerinin mürtedlik konusundaki görüşleri, bu alanda derin bir bilgi ve anlayış sağlamaktadır. Bu bağlamda, mürtedlik suçunun İslam hukukundaki yeri, cezai yaptırımları ve bu suçun toplumsal ve inançsal boyutları üzerine bir inceleme yapmak, İslam'ın temel kavramlarından biri olan mürtedlik suçunu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

72 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr alâ'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-mübedî*, thk., Şeyh Abdurrezzak Gâlip el-Mehdî (Beyrut: 2003), 6/71, 82. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/197, 2/199, 4/392, 6/68, 8/126, 10/1, 11/319, 12/36, 12/38, 14/68, 15/95, 16/55, 17/43.

73 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/22, 20/49, 21/220, 22/173, 26/140.

74 el-Bakara 2/217.

75 Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 45, 154, 155; Serahsî, *el-Mebsût*, 26/218, 30/39, 30/40, 30/49.

İslam'da “mürtedlik” suçu, İslam dinini terk etme durumunu ifade eder.⁷⁶ İslam tarihinde Müslümanlar arasında çıkan ilk savaş ve siyasi kargaşa döneminde yaşanan olaylar toplumun gündemine bazı problemlere dönüşmüştür. Örneğin, Cemel, Sıffin ve Nahrevan'da (Hâricîlerle) yapılan savaşlarda Müslüman kanının dökülmesi sonucu büyük günah meselesi problemi doğmuştur. Bu anlamda, siyasi alanda yaşanan olayların gerçek sonuçları siyasi bir olgu olup fıkıh konusu iken, öldüren kişilerin inanç durumlarıyla ilgili ahirette karşılaşacakları durumlarla ilgili mevzu- lar kelami bir konudur.⁷⁷ Bu nedenle İman, küfür ile bağlantılı olarak mürted kavramlarına dair usulleri diğer inanç problemleri ile araştırmak önemlidir. Aynı zamanda dinden çıkma süreçleri ve bu süreçlerin nasıl gerçekleştiği de bu perspektif içinde ele alınmalıdır. İman ve küfür çizgisinde pratikler, kişinin inanç durumunu yansıtır. Bunun için inancın amelle olan ilişkisi büyük bir önem taşır. İslam hukukunda, dinden dönme ve inançtan sapma suçları üç ana kategoride değerlendirilir:

1. Had: Allah'a karşı işlenen suçlar için belirlenmiş cezalar,
2. Kısas: İşlenen suça eş değerde uygulanan ceza,
3. Ta'zîr: Ceza miktarı Kur'ân ve Hadîslerde açıkça belirtilmemiş, hâkimin veya hükümdarın takdirine bırakılan suçlar için verilen cezalar.⁷⁸

Mürtedlik suçu, Allah'a karşı işlenen suçlar kategorisine girer ve genellikle Had cezalarını gerektirir.⁷⁹ Had ce- zaları ise Kur'ân ve Hadîslerde belirlenmiştir.⁸⁰ İmâm Serahsî'ye göre, Bir kişi İslam dininden çıkarsa, kendisine yeniden İslam'a dönmesi teklif edilir. Eğer reddederse öldürülür. Çünkü dinden çıkan bir kimse, Allah'a ortak koşan Arap müşriklere benzer. Belki işlemiş olduğu suç açısından onlardan daha kötüdür. Araplar, Resulullah (sav) ile aynı nesildendirler. Kur'ân onların diliyle indirilmiştir. Buna rağmen onlar, Allah'a ortak koşarken bütün bu nimetleri gör- mezden gelmişlerdir. Bir Mürted de Resulullah (sav)'ın dinindedir. İslam'ın güzelliklerini yakından tanıma imkânı bulmuştur. İşte o, dinden çıkarken bütün bunları görmezden gelmiştir. Nasıl Arap müşriklerden, İslam veya ölümden başka bir şey kabul edilmiyorsa, Mürtedler hakkında da hüküm aynıdır.⁸¹ Eğer mürted süre istemede bulunursa, kendisine üç gün süre verilir. Devlet başkanı, ona sure tanınmalıdır. Bu sureyi herhangi bir şekilde uzatamaz.⁸² Çünkü mürtedin zihninde şüphe belirmiş ve bu şüphe onun dinden çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bizim bu şüpheyi ortadan kaldırmamız veya yeniden hakkı bulmak için kendisine düşünme fırsatı vermemiz gerekir. Bu da ancak ken- disine belli bir süre tanınmasıyla (mehil verilmesiyle) mümkündür. Bu süre zarfında mürtedin tekrar hak dine dönme ihtimali vardır. Eğer Mürted süre istemezse, o zaman derhal öldürülür.⁸³

Bir kişiye tevbe çağrısı yapıldığında, eğer kişi tevbe ederse serbest bırakılır. Ancak bu durumda tevbe, kelime-i şehadetin yanında, İslam'ın dışındaki tüm dinlerden veya kabul ettiği inançtan artık uzak olduğunu da ifade ederek yapılır. Bir Yahudi'nin İslam dinine girişi, Yahudilikten; bir Hristiyan'ın Hristiyanlıktan, bir mürtedinki ise İslam'ın dışındaki tüm dinlerden beri (fikren ve kalben uzak) olmakla tamam olur. Çünkü bir mürtedin belirli bir dini yoktur. Geçtiği inançtan uzak olduğunu söylemesiyle de istenen amaç elde edilmiş olur. Bir kişi, ikinci ve üçüncü defa dinden çıkar ve suçu tekrarlanırsa, her defasında kendisine aynı uygulama yapılır; yeniden Müslüman olursa ser- best bırakılır.⁸⁴ Hz. Ali ve Hz. Ömer (ra)'e göre, bir kişi dördüncü defa dinden çıkarsa, bir daha tevbesi kabul edilmez.

76 Kadı Ebu'l-velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, (Beyrut: 1986), 2/459.

77 Faruk Gün, “Hâricîlik, Ğulât-ı Şîa ve Mürcie”, *Tarihsel Süreçte Kelâm*, ed. Ekrem Uysal, Kahramanmaraş: klm Yayınları, 2022, 103-105.

78 Mehmet Boynukalm, “Suç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009),37/453-457.

79 “İrtidat cezası konusunda fakihler arasında farklı görüşler bulunur; bazıları bunu had olarak görürken, diğerleri ayrı bir suç kabul eder. Hanefî ve Ca'ferî mezhepleri, irtidat eden kadın için ölüm yerine, tövbe edinceye kadar hapis cezasını uygun bulur. Ayrıca, kişinin İslam'ı gerçekten benimseyip benimsemediği konusundaki şüpheler, bazı durumlarda irtidat cezasından muafiyet sağlar.” İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008),35/91-93.

80 Fetih 48/16; Peygamber Efendimiz (sav) şöyle buyurmuştur: “Kim dinini değiştirirse onu öldürün.” Bu ifade, İslam hukukunda mürtedlik suçu ve bu suçun cezası hakkında bir görüşü temsil eder. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/217; Buhari, İstıtabetu'l-mürted, 2; Ebu Davûd, Hudûd, 1; Nesai, Tahrimu'd-demm, 14.

81 Hz. Ebubekir zekât vermeyen mürtedlere bu hükmü uygulamıştır. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/1-4. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhallâ*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatu'n- Nahda), 11/193.

82 Nitekim alım-satım akdindeki koşul muhayerliğindeki (koşullu secim hakkındaki) sure de üç; gündür hükmüne kıyas edilerek üç gün taktir edilmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, dinden çıkan kişiye ister süre talep etsin ister etmesin, devlet başkanının ona üç gün süre vermesinin tavsiye edildiği belirtilmiştir. İmam Şâfiî'nin görüşüne göre ise, bir devlet başkanının dinden çıkan kişiye üç gün süre vermesi gerekmektedir. Bu süreyi vermeden onu öldürmesi doğru olmayacaktır. İmâm Serahsî'ye göre ise dinden çıkan bir kişi, eğer süre talebinde bulunmuyorsa, bu kişinin küfre düşme nedeninin inat olduğu anlaşılır. Bu durumda, onun öldürülmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak, yine de tevbeyle davet edilmesi tavsiye edilir. Şâfiî, *er-Risâle*. nşr. Ahmed M. Şakir (Kahire: 1399/19799, 480; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/184.

83 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/205.

84 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/184; et-Tevbe 9/5.

Bundan sonra ne yaparsa yapsın, öldürülür. Çünkü görünen o ki, bu kişi samimi bir tevbe yerine dini hafife almakta ve onunla alay etmektedir. Onlar, bu görüşlerine şu ayeti delil gösterirler: “İman edip sonra inkâr edenler; sonradan yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkarlarını artıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir”⁸⁵ İmâm Ebû Yûsuf ‘tan da bu şekilde tekrar tekrar dinden çıkan bir kişinin öldürüleceğine dair görüş nakledilir. Bunu sık sık yapan kişi, yeniden müslüman olduğunda göz hapsine alınır. Tekrar dinden çıktığını ifade eden bir kelime sarfettiğinde, yeniden tevbeye çağrılmadan öldürülür. Çünkü görünen o dur ki, böyle birisi, müslümanların inancını hafife almaktadır. Öte yandan kendisine İslam daveti ulaşan bir kâfiri tevbeye çağırılmadan öldürmek de caizdir. Sahabeden gelen bu görüşü Hanefiler ise şöyle cevap vermişlerdir. Delil gösterilen ayetteki hüküm, iman edip tevbe ve samimiyetini belli eden kimse için değil, küfürdeki ısrar ve inadı artan kimse içindir. Eğer bu kişi tevbe edip yeniden İslam’a dönüyorsa, tevbesinin kabulü gerekir. Çünkü Allahu Teala; “Size selam verene, sen mümin değilsin demeyin...”⁸⁶ buyurur. Nakledildiği üzere, Üsâme b. Zeyd (r.a) müşriklerden birine yüklendiğinde, müşrik “Lâ ilâhe illallâh!” diye şahadet kelimelerini söylediği halde, Üsâme onu öldürmüştü. Bu durum Hz. Peygamber’e haber verildiğinde, Resulullah Üsâme’ye; “Lâ ilâhe illallâh! diyen birini nasıl öldürdün? Kıyamet günü bu ‘Lâ ilâhe illallâh’ın hesabını nasıl vereceksin?” buyurmuştu. Üsâme; “O kişi kendisini kurtarmak için böyle söyledi,” deyince; “Kalbini yarıp baktın mı?” cevabını vermişlerdi. Üsâme; “Kalbini yarsam bile bilemem ki” deyince de Resulullah (sav); “Bir kişinin kalbindeki duyguları dili ifade eder,” buyurmuşlardı. Genel durum böyle olmakla beraber “en-Nevadir”de şöyle denir: Bir kimsenin dinden çıkması tekrarlanırsa, o kişi bu suçtan dolayı canı iyice yanacak derecede dövülür. Sonra da tevbe edip samimiyetini ortaya koyuncaya kadar hapsedilir. Hanefî alimlerimize göre dinden dönen bir kimse, yeniden İslam dinine girmeyi reddederse öldürülür. Bu durumların hepsinde de dinden çıkan kişi, yeniden İslam’a girmesi için zorlanır. Kâfir olan bir kimsenin öldürülmesinin hukuki olma nedeninin savaş durumu olduğu kesinleştiğinde ancak caiz olur. Buna göre savaşan kadının durumu hakkında ise deriz ki; bir kadın gerçek anlamda savaş niyeti taşımaz. Dolayısıyla kadın ne baştan beri kâfir olduğu için, ne de sonradan küfre döndüğü için öldürülebilir. Fakat hapsedilir. Nitekim baştan kâfir olan bir kadının hapsedilmesi de meşrudur. Ancak savaşan kadının savaşçı, kraliçe veya büyücü birisi olması durumunda öldürülmesi bu çeşit kadınların zararını önlemek için yapılır.⁸⁷

Hz. Ali ve Hz. Ömer’e göre, bir kişi defalarca dinden çıkarsa ve bu durum dördüncü kez tekrarlanırsa, tevbesi kabul edilmez ve öldürülür. Bu, kişinin dini hafife alması ve alay etmesi olarak görülür. İmâm Ebû Yûsuf da benzer bir görüşü desteklemektedir. Ancak, Hanefî mezhebine göre, bir kişi tevbe edip İslam’a dönerse, tevbesi kabul edilmelidir. Bu, Kur’an’daki bazı ayetler ve Hz. Muhammed’in Üsâme b. Zeyd ile ilgili hadisiyle desteklenmektedir. Savaş durumunda ise, kâfir bir kadının öldürülmesi genellikle uygun görülmez, ancak savaşçı, kraliçe veya büyücü gibi özel durumlarda bu geçerli olabilir. Bize göre bu durum İslam inancının ameli durumlarda esnek ve uyarlanabilir yapısını göstermektedir. İslam toplumunun menfaatleri ve esir alınan kişilerin özel durumları göz önünde bulundurularak, farklı içtihatlar arasından en uygun olanının seçilmesi, İslam hukukunun sadece katı kurallardan ibaret olmadığını, aksine zaman ve mekânla bağlı olarak değişkenlik gösterebilen, esnek ve durumsal faktörlere duyarlı bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu sistem, çeşitli içtihatlar ve yorumlar aracılığıyla, zaman içinde değişen toplumsal ihtiyaçlara ve koşullara yanıt verebilme kapasitesine sahiptir.

2.5.3. Darü’l-Harbe Sığınan Mürtedin Durumu

İslam hukukunun, din değiştiren (mürted) bireylerin statüsü ve bu bireylerin darü’l-harbe sığınmalarının hukuki sonuçları konusundaki yaklaşımı, tarihsel ve doktriner birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Farklı İslami mezhepler ve alimler, bu meseleye kendi teolojik ve fıkhi perspektiflerinden bakarak, çeşitli yorumlar ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu çerçevede, İmâm Serahsî’nin bu konudaki görüşleri, Mâtürîdî, Eş’arî ve Mu’tezile alimlerinin yaklaşımlarıyla birlikte ele alındığında, İslam hukukunun bu konudaki zengin ve derinlikli perspektifini ortaya koymaktadır.

İslam hukukunda, bireyin dinden dönüp darü’l-harbe sığınmasının yarattığı hukuki meseleler, büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, İmâm Serahsî’nin yaklaşımını, Mâtürîdî, Eş’arî ve Mu’tezile alimlerinin görüşleriyle birleştirerek ele almak, bu konunun daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır. Mâtürîdî alimler, mürtedin darü’l-harbe sığınmasının, onun hukuki statüsünü değiştirdiğini kabul ederler. Ancak, onun bu eylemiyle hükmen öldüğüne dair bir görüş birliği bulunmamaktadır. Mâtürîdîler, mürtedin bu eylemiyle hükmen ölüm cezasına çarptırılmasının, İslam devlet başkanının takdirine bağlı olduğunu savunurlar.⁸⁸ Öte taraftan Eş’arî alimler, mürtedin darü’l-harbe sığınma-

85 en-Nisa 4/137

86 en-Nisa 4/94

87 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/206.

88 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, thk. Mehmet Boynukalın v.d. (İstanbul: Mîzân Yayıne-

sını, onun İslam toplumundan tamamen kopması olarak değerlendirirler. Bu nedenle, onun hukuki statüsünün değiştiğini ve artık İslam hukukunun koruması altında olmadığını belirtirler.⁸⁹

Serahsî'ye göre, darü'l-harbe sığınan bir mürtedin, hükmen düşman ülkesi vatandaşı (harbi) olarak kabul edilmesi gerekir. Bu birey, Müslümanlara düşman bir birey ve harbi olarak kendi hayatını hükmen sonlandırmış demektir. Ona göre, bu kişi İslam devlet başkanının hakimiyetinden çıktığında, hukuki haklarını kullanamasa da hukuki olarak ölü sayıldığından malı mirasçıları arasında paylaşılır.⁹⁰ Bize göre mürtede böyle bir ceza verilmesi İslam hukukunu ve müslümanların inancını bozulmuş akiden kurtarmaya yönelik bir pratik olarak görülmektedir. İslamın çeşitli dönemlerinde müslümanların gücüyle doğru orantılı olarak gerçekleştirilen bu hükmün uygulanması her zaman müslümanların lehine olacaktır. Çünkü mürtedlik ve darü'l-harbe sığınma durumu, kişinin kendi haklarını ve bağlı olduğu Müslüman topluluğun haklarını koruyamadığı anlamına gelir. Bununla birlikte İslam inancı bağlı olduğu esaslar gereği her zaman bireyi toplumu ve kendisini korumayı esas almış insanlığı korumuş ve korumaya da devam edecektir.

Sonuç

Dinde amellerin inanca dayanması, fıkıh ve kelam arasındaki ilişkiyi zorunlu kılarak, fıkıh kitaplarında ele alınan birçok konunun iman ve küfür sınırları içerisinde ameller üzerinden değerlendirilmeyi gerektirmektedir. İmam Serahsî'nin "el-Mebsût" adlı eseri bu bağlamda, İslam hukuku ve kelam ilminin kesiştiği noktada Hanefî-Matürîdî geleneğinin detaylı bir analizini sunmakta ve özellikle iman ve küfür kavramları bağlamında mürtedlik, kâfirlik ve müşriklik gibi terimlerin amel ile ilişkisine odaklanmaktadır. Serahsî, eserinde Maturîdî çizgisini takip ederek, kelam metodlarını ameller üzerinden ortaya koymuş ve kâfir, fâsık ve mürtedin amelleri ile ilgili verdiği fetvalar üzerinden bu ilişkiyi açıkça göstermiştir. Serahsî eserinde İslam düşüncesinin temel meselelerine yönelik geniş çaplı bir inceleme yaparak, inanç ve amel arasındaki ilişkinin tarihsel gelişimini ve günümüzdeki pratik yansımalarını ele almakta, İslam hukuku ve inanç sisteminin entegre ve girift yapısını anlamada ve günümüz dünyasında karşılaşılan inanç ve amel ilişkisi bağlamındaki sorunlara çözüm göstermede önemli bir rehber niteliği taşımaktadır. «el-Mebsût», İslam hukuku ve kelam ilminin birbirleriyle olan yakın ilişkisini vurgularken, din ve inançla ilgili karmaşık konuların aydınlatılmasında önemli bir kaynak olarak öne çıkmakta ve İslam inancının temel prensiplerini ve bu prensiplerin günlük yaşam pratiklerine nasıl yansıdığını derinlemesine inceleyerek, iman ve küfür çizgisi içerisinde İslam düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini taşımaktadır.

İmam Serahsî bu eserinde İslam inancındaki insanların inanç tutumlarına yönelik analizlerini, müşrik, kâfir, mümin, fâsık ve mürted gibi kategorileri kapsayarak ele almıştır. Bu kategoriler, bireylerin iman ve küfürle olan ilişkilerini, inançlarını ve bu inançların pratikteki yansımalarını temel alarak şekillenmekte, İslam'ın temel öğretilerine bağlılık ve bu öğretilerin reddedilmesi arasındaki ayrımı net bir üslupla ortaya koymaktadır. İmam Serahsî, imanın sadece kalpten inanmakla sınırlı olmadığını, aynı zamanda bu inancın pratikte nasıl yaşanacağını da örnekleriyle göstermektedir. Bu bağlamda Serahsî iman ve amel ilişkisini, İslam inancının temel bir parçası olarak ele almıştır. İmam Serahsî'nin bu yaklaşımı, İslam hukuku ve inanç yapısı üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde incelerken, aynı zamanda İslam toplumlarında ölüm ve cenaze işlemlerinin, toplumsal yapının ve inanç çeşitliliğinin dikkate alınarak yürütülmesinin önemini ortaya koymaktadır.

İmam Serahsî'nin "el-Mebsût" eserindeki fâsıklık vb. konular üzerindeki analizleri, İslam inanç sistemi içerisinde iman ve küfür arasındaki hassas sınırları aydınlatmada önemli bir yere sahiptir. Serahsî, fâsıklık meselesini ele alırken, İslam hukuku ve kelam ilminin zenginliğini ve çeşitliliğini gösterir. Eserde, Serahsî, "günah olanı yapmayı adanmak, fâsıkların tanıklığı, bilerek haksız hüküm vermek, fasığın imâmeti, isyancılar ve Hâricîler hakkındaki hükümler ve fasığın cenaze namazı" gibi konuları derinlemesine inceler. Bu incelemeler, bireylerin sosyal ve dini yaşamları üzerindeki etkileri bağlamında, kelam ilminde iman ile küfür arasındaki ince çizgiyi pratik örneklerle gözler önüne serer. Fâsıkların toplum içindeki yerleri, hakları ve sorumlulukları, aynı zamanda bu kişilere dinde nasıl muamele edilmesi gerektiği gibi konular, eserde özellikle İslam alimlerinin görüşleri minvalinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Serahsî'nin bu konulardaki yaklaşımı dini ve müslüman toplumu korumaya yönelik atılan adımlar olup bu bağlamda, İslam hukuku ve inanç yapısının anlaşılmasında önemli bir kaynak olarak İslam toplumlarında bireylerin dini yaşantılarına dair daha kapsayıcı bir bakış açısı sunar.

vi, 2005-2011), 2/18; Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *et-Teysîr fi 'l-tefsîr; thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî* (Dârü'l Lübbâb, 1440/2019), 3/188-189.

89 İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli 'l-ilm*, Muhammed Necîb Sirâceddin (Devha: 1987), 2/250-251.

90 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/22.

İmam Serahsî'nin "el-Mebsût" eserinde mürtedlik konusu iman ve küfür çizgisi bağlamında ele alınan konulardır. Serahsî mürtedliğin hukuki ve teolojik boyutlarını, özellikle de mürtedin amel durumu, cezaları ve darü'l-harbe sığınma durumunu kapsamlı bir şekilde ele alarak, İslam inancının ve toplumunun bu konudaki hassasiyetlerini ve yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Serahsî'nin bu konudaki görüşleri, İslam hukukunun ve kelim ilminin, bireyin inançları ve toplumun bütünlüğü arasındaki dengeyi nasıl koruduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Serahsî mürtedlik ve darü'l-harbe sığınma durumunda, İslam inancının temel prensiplerine ve toplumsal değerlere bağlı kalarak, bireyin ve topluluğun haklarını iman küfür sınırları içerisinde değerlendirmekte ve korumaktadır.

İmam Serahsî'nin "el-Mebsût" eseri, İslam hukuku ve kelim ilmi arasındaki uyumu ve birlikteliği mükemmel bir şekilde sergileyen örnek çalışmalardan biridir. Bu eser, İslam inancının temel ilkelerini ve bu ilkelerin günlük yaşamda nasıl uygulanacağını anlamada önemli bir rol oynar. Ayrıca, din ve inanç konularında birçok önemli meseleyi ele alırken, özellikle amellerin iman ve küfür arasındaki ince çizgiye nasıl temas ettiğine odaklanır ve inanç ile davranışlar arasındaki ilişkiyi aydınlatıcı bir şekilde inceler.

Kaynakça

- Ardoğan, Recep. “Kelâm İlminin Tanımı ve Özellikleri”, *Sistemik Yaklaşımla Kelâm Araştırmaları*. İstanbul: KLM yayınları, 2021.
- Atçı İsa, “İslam ve Diğer İlahi Dinlerde Varlık Kategorisinde İnsan Onuru” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)*, 9 (1) 2022), 210-236, 213, 214.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Usûlü 'd-dîn*, İstanbul: 1928.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukuku İslâmiye ve Istulâhatı Fıkhiyye Kâmusu* İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. “Kelâm”, *Kitâbü 'l-Ta'rifât*, Beyrut: 1403/1983.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*. İstanbul: Fecir Yayınları, 2022.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden: 1382/1963), 119.
- Gençdoğan, Elmas Gülhan. *Kelâm Fıkıh Usûlü İlişkisi*. İstanbul: Fecir Yayınları, 2024.
- Gün, Faruk. “Hâricilik, Gülât-ı Şîa ve Mürceî”, *Tarihsel Süreçte Kelâm*, ed. Ekrem Uysal, Kahramanmaraş: klm Yayınları, 2022.
- Gün, Faruk. “İman”, *İslam Akaidi*, ed. Yasin Ulutaş, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları 2023.
- Gün, Faruk. “Kelâm İlminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 352-379.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. İstanbul: Fecr Yayınları: 2022.
- Gün, Faruk. “Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kelâmî İzler: Hanefî-Matürîdî Geleneğindeki Entegratif Yaklaşım”. *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*. ed. Mürteza Bedir, Osman Aydınli, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı. Ankara: Fecr Yayınları, 2023, 535-580.
- Hamidullah, Muhammed. “Serahsî Şemsüleimme”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 432.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'ezzele ve Hadîs*. Ankara: Otto Yay., 2012.
- İbn. Asâkir, Ali b. Hasan. *Tebyînü kezîbi 'l-müfterî fimâ nusibe ile 'l-İmâm Ebi 'l-Hasan el-Eşarî*. nşr. M. Zâhid Kevserî. Dımaşk: 1347.
- İbn. Hümâm, Şerhu Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu 'l-kadîr alâ 'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti 'l mübtedî*, thk., Şeyh Abdurrezzak Gâlip el-Mehdî. Beyrut: 2003.
- İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî. *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli 'l-ilm*. Muhammed Necîb Sirâceddin Devha: 1987.
- İbn. Rüşd, Kadî Ebû'l-velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidayetü 'l-Müctehid ve Nihayetü 'l-Muktesid*. Beyrut: 1986.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi 'l-keâm*, İstanbul: 1279.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgîb. *el-Müfredât fî Garîbi 'l-Kur 'ân*, nşr. M. Seyyid Kîlânî. Kahire:1381/1961.
- Kanarya, Bayram. “Buhârî'nin “el-Câmiu's-Sahîh” İsimli Eserinin “Kitâbü'l-İmân” Bölümünde Kur'an-Hadîs Bütünlüğünün Yansımaları”. *Şarkiyat: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. 14-17 Eylül 2017, 200-211.
- Kanarya, Bayram, *Hadîsin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri*, Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kanarya, Bayram. Cihad Nedir Ne Değildir? “Hadîslerde Cihad Nedir Ne Değildir?”. Ankara: Fecr Yayınları 2019. 61-98.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Kesteli, Muslihuddin Mustafa b. Muhammed. *Haşiyetül-Kestellî ala Şerhi'l-Akaid*. İstanbul: Haznedar Matbaası 1970.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “İman”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2006, 333-339.
- Kılavuz, Murat-Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâm'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü 'l-Kur 'ân*, thk. Mehmet Boynukalın v.d. İstanbul: Mîzân Yayınevi. 2005-2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü 'l-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: 1970.
- Mağnisâvî, Ahmed b. Mehmed. *Şerh-i Ebi'l Münteha ale'l Fıkhu'l ekber li'l İmâm-ı A'zam*. İstanbul: Âsitane, t.y.
- Muhâsibî, Muhammed Hâris. *el-Kasd ve'r-rucû İllallah*. Beyrut: 1976.
- Nesefî. Ebû Hafîs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Tefsîr fî 'l-tefsîr*, thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî. Dârü'l-Lübâb, 1440/2019.
- Nesefî. Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslam*. thk. veliyuddin Furfür. Şam: Mektebe Dârü'l- Furfür, 1995.

- Öge, Sinan. “Kur’an’da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (Aralık 2013), 41-65.
- Öztürk, Resul. ““Risâle fi’t-Tenbîh alâ Ba’di’l-Esrâri’l-Mûde’ati fi Ba’di Suveri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’l-Furkâni’l-Kerîm” (Kelam’ın Temel Konularına İlişkin Kurandan Örnekler-Kuran’da İlahiyyât, Nübuvvât ve Mead Örneği),” *İslam Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2008), 129-164.
- Pezdevî, Ebû’l-Yusr Muhammed. *Usuli’d-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: 1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru’l-Marife,1989.
- Şâfiî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed M. Şâkir. Kahire: 1399/1979.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ûm*. Beyrut: 1403/1983.
- Şehristânî. *el-Milel ve’n-Nihal*. Bağdad:1903.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylû’l-Evtâr Şerhu Münteka’l-Ahbâr min Ehâdîsi Seyyidi’l-ahyâr*. Kahire:1391/1971.
- Ulutaş, Yasin. “Hüküm”, *Kelamda Yöntem ve Esaslar 1-2*. Kahramanmaraş: KLM yayınları 2023.
- Ulutaş, Yasin. “Tekfirî Düşünceye Götüren Sebepler (Hâriciler Örneği) Reasons That Lead To Takfiri Thought (Hâricî Example)”. *Karadeniz 12th International Conference On Social Sciences- March 3- 5*. Rize- 2023.
- Ünverdi, Mustafa. *Ahlaki Davranış ve Ebedi Kurtuluş İlişkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Ünverdi, veysi. “Matürîdî’de İnsanın Sorumluluğu”. *Usul*, 20/2, 2020, 47-80.
- Ünverdi, veysi. “Mutezile’nin İnanç Sistemi; Usul-i Hamse/Beş İlk eve Arka Planı”. *Artuklu Akademi Dergisi*. 4/2, 2017, 11-15.
- Taftazânî. Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn. *Şerhu’l-Akâid*, nşr. M. Adnân Dervîş, Beyrut: 1411/1991.
- Yücedoğru, Tefvîk. *Din, İman ve İslâm’a Dair*. Bursa: Emin Yayınları. 2012.

Extended Abstract

Imam Sarakhsî's monumental work, "al-Mabsut," stands as a critical scholarly resource at the intersection of Islamic jurisprudence and theology, particularly within the Hanafi-Maturidi tradition. This treatise meticulously dissects the intricate relationship between faith (iman) and actions (amel), addressing both theoretical frameworks and their practical implementations in the daily lives of Muslims. It provides an expansive analysis of the dynamic interactions between Islamic law and theological principles, contributing profoundly to the understanding of Islamic thought and its practical repercussions on the believer's life.

"al-Mabsut" explores the nuanced boundaries of iman (faith) and kufr (disbelief), two pivotal concepts in Islamic doctrine that dictate the moral and legal standards within a Muslim's life. Sarakhsî elaborates on how these concepts are not merely theoretical but influence Islamic legal rulings and everyday behavior. Faith, as Sarakhsî discusses, is more than an internal belief; it is manifested through actions that are in line with divine commands. The book underscores the importance of actions in demonstrating true faith, thereby integrating theological depth with practical guidance.

A significant portion of "al-Mabsut" is dedicated to the legal and theological implications of apostasy and blasphemy. Sarakhsî provides detailed jurisprudential analysis concerning individuals who depart from the faith, either through renunciation of belief or through actions that contravene the core principles of Islam. This analysis is crucial for understanding the punishments and social repercussions prescribed within Islamic law for apostates and blasphemers, reflecting the gravity of faith and the severe consequences of its abandonment.

The text categorically analyzes various believers' behaviors ranging from the faithful and the infidel to the hypocrite and the apostate offering a rich tableau of how Islamic law interpretes and responds to different degrees of belief and disbelief. This segment not only explores the theological underpinnings of these categories but also discusses their legal ramifications, such as inheritance rights, marital laws, and the social contracts that govern interaction within a Muslim society.

Sarakhsî delves into the significant role actions play in defining and distinguishing between iman and kufr. This discussion extends to how the legal system addresses these actions, whether they align with or oppose the divine ordinances. The treatise reaffirms the Islamic view that faith must be corroborated by deeds, thereby bridging the gap between internal belief and external practice.

"al-Mabsut" is exemplary in illustrating the symbiotic relationship between Islamic jurisprudence and theology. Sarakhsî articulates how legal principles are not only grounded in theological doctrine but also how they evolve from these doctrines, impacting societal norms and individual behaviors. This comprehensive approach highlights the cohesive framework within which Islamic law operates, ensuring that legal practices are infused with theological insight.

The final sections of "al-Mabsut" address the contemporary implications of Islamic legal and theological principles, providing guidance on applying these age-old doctrines to modern issues. This is particularly relevant in multicultural and pluralistic societies where Muslims navigate their identity and faith commitments in diverse settings. Sarakhsî's work serves as a guide for contemporary Muslims, offering a roadmap for living a life that is compliant with Islamic principles while engaging with the global community.

Imam Sarakhsî's "al-Mabsut" is not only a foundational text for students and scholars of Islamic law and theology but also a practical manual for everyday Muslim life. Its detailed exploration of the nuances of faith and disbelief, backed by extensive legal and theological analysis, makes it a pivotal work for understanding the complexities of Islamic doctrine and its applications in the real world.

ZAZAKÎ DE ZERFÎ

Ahmet Kırcan

Unîversîteya Mardin Artuklu, Fakulteya Edebîyatî, Beşê Ziwan û Edebîyatê Kurdî,
ahmetkircan@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3885-5218>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 20 Şubat 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 28 Nisan 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1440088

Zazacada Zarflar

Öz

Morfolojinin önemli konularından birisi zarflardır. Zarf; fiillerden, sıfatlardan, sıfatfiillerden veya zarflardan önce gelen ve onları zaman, mekan, yön, nitelik, nicelik, azlık-çokluk ve soru gibi yönlerden tamamlayan isim kökenli sözcüklerdir. Çalışmanın amacı Zazaca zarfları analiz etmek, özelliklerini açıklamak ve örneklerle somut hale getirmektir. Çalışmada Zazacada kullanılan zarflar; kökenlerine göre, yapılarına göre ve işlevlerine göre tasnif edilmiştir. Her bölümün kendi içerisinde alt başlıkları vardır ve her bölümde açıklayıcı birçok örnek verilmiş ve bu örnekler de izah edilmiştir. Zazaca üzerine yazılan gramer kitaplarında zazaca zarflar ile ilgili birçok malumat verilmiş ve müstakil olarak Zazacadaki zarflar üzerine bir de yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Ama bu çalışmaların yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir bilim dalı olarak dilbilim kümülatif ve ilerlemeci bir yapıdadır. Daha önce yapılmış olan çalışmalar değerlendirilmiş ve bu çalışmalardaki eksik taraflar giderilmeye çalışılmıştır. Zazaca grameri üzerine yazılmış olan eserlerin yanı sıra Farsça, Arapça, Türkçe, Soranca ve Kurmanca yazılmış olan dilbilim eserlerinden de istifade edilmiştir. Bu dillerde zarflar üzerine yapılmış olan tasnifler göz önüne alınarak, zarflar açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıdan bu çalışma özgün ve önemli bir çalışmadır. Çalışmada 165'ten fazla cümle örnek olarak verilmiş ve bu cümlelerde bulunan zarflar analiz edilmiştir. Zarflar cümle içerisinde çeşitli fonksiyonlarla kullanılan unsurlardır. Kullanım alanlarına göre isim soylu sözcükler de zarf olarak kullanılabilir. Çalışmada bu sözcüklerde de örnekler verilmiştir. Zarflar aynı zamanda sentaksın bir parçasıdır ama bu çalışmada zarfların sentaks özellikleri üzerinde durulmamıştır. Çalışmada açıklama, örneklendirme, yorumlama gibi yöntem ve teknikler kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zazaca, Dilbilim, Morfoloji, İsim Morfolojisi, Zarf

Adverbs in Zazaki

Abstract

One of the important subjects of morphology is adverbs. Adverbs are noun-derived words that precede verbs, adjectives, adjectival verbs or adverbs and complement them in terms of time, space, direction, quality, quantity, scarcity-multiplicity and question. The aim of the study is to analyze Zazaki adverbs, explain their properties and make them concrete with examples. In the study, adverbs used in Zazaki are classified according to their origins, structures and functions. Each section has its own sub-headings and many illustrative examples are given in each section and these examples are also explained. In the grammar books written on Zazaki, a lot of information about adverbs in Zazaki is given and a master's thesis on adverbs in Zazaki was prepared independently. However, it is not possible to say that these studies are sufficient. As a branch of science, linguistics is cumulative and progressive. Previous studies were evaluated and the deficiencies in these studies were tried to be eliminated. In addition to the works written on Zazaki grammar, linguistic works written in Persian, Arabic, Turkish, Sorani and Kurmanji were also utilized. Considering the classifications made on adverbs in these languages, adverbs have been tried to be explained. In this respect, this study is an original and important work. In the study, more than 165 sentences were given as examples and the adverbs in these sentences were analyzed. Adverbs are elements used in sentences with various functions. According to their usage areas, words with nouns can also be used as adverbs. Examples of these words are also given in the study. Adverbs are also a part of syntax, but this study does not focus on the syntax features of adverbs. Methods and techniques such as explanation, exemplification and interpretation were used in the study.

Keywords: Zazaki, Linguistics, Morphology, Noun Morphology, Adverb

DESTPÊK

Zerfî mîyanê morfolojîya nameyan de grûba nameyan de ca gênê. Zerfî vernîya karan, sifetan, sifetkaran û zerfan ra yenê û nê grûbanê çekuyan hetê *zeman*, *mekan*, *het*, *senîniye*, *çendîniye*, *pers*, *tayniye-zêdeyîye*, *teyîdkerdiş* ûsn tamam kenê û manaya nê grûbanê çekuyan hîna dîyar kenê. Zerfî heme ziwanan de bi heman şekil a wezîfe nêkenê. Her çiqas zerfî eşkenê vernîya sewbîna çekuyan de bêrê zî, cayê eslî yê zerfan vernîya karan o. Zerfî hem şeklê çekuyan de hem zî sey komçekuyî û cumleyan eşkenê bêrê şuxulnayene. Seke cor de zî ifade bîyo, zerfî eslê xo de mîyanê grûba nameyan de yenê hesabnayene labelê zerfî taybetmendîya nameyan ra zêdeyêrî *hereketan*, *kerdiş* û *bîyayışan* reyde eleqedar ê.¹ Zerfî her tim tesîrê karan nêzêdenenê, ge zî tesîrê karan teng kenê yan kêmî kenê.²

Zerfî halê sadeyî û xoserî de sey name yenê qebûlkerdene. Wezîfe û fonksiyonê çekuyanê sey sifet û zerfan ancax mîyanê sentaksê cumle de dîyar beno.³ Kes nêşkeno zerfan, sifetan û nameyan yewbînî ra cîya bikero, çekuyî mîyanê cumle de goreyê rêzêbiyayîşê çekuyan eşkenê cîya wezîfeyan îfa bikerê. Labelê her name yan sifet zî nêşkeno wezîfeyê zerfî de bêro şuxulnayene. Peymê ke pênas de derbas bî *-zeman*, *mekan*, *het*, *senîniye*, *çendîniye*, *pers*, *tayniye-zêdeyîye*, *teyîdkerdiş*- seba zerfbîyayîşê name û sifetan hewce yê, heta ke name û sifetî nê peyman ra teqabulê yewî nêkerê, nêşkenê sey zerf wezîfe bivîne.⁴ Yanî nê grûbê çekuyan -name, zerf, sifet ûsn- bi xetanê qetîya/qalınan reyde pê ra nêyenê abirnayene.⁵ Zerfî her çiqas vernîya namekaran, sifetkaran, zerfkaran ûsn bêrê şuxulnayîş zî, esil sehaya înan karî yê. Yanî zerfî bitaybetî seba karan yenê bikarardene.⁶

Zerfî kurmançî de cîya cîya nameyan reyde yenê namekerdene labelê nameyo vila *hoker* o. Xêncê ney zerfî sey *hevalkar* zî name benê. Çünke nê çekuyî embazîya karî kenê û sey hevalê karî her tim nêzdiyê ey benê.⁷ Soranî de zerfî sey *awellkar* yenê namekerdene.⁸ Beşê zerfan, ke diyalektanê bînan ê kurdî de estê, heman şekil de soranî de zî estê. Kurdo înan sey *hoker* name keno, hetê gramerî ra beyntarê soranî û kurmançî de muqayeseyêk keno.⁹ Farisî de zerfî reyna bi çekuyêka erebî, *qeyd* reyde ifade benê.¹⁰

Amancê na xebate zerfanê zazakî bi hawayêko sistematîk îzahkerdiş û nimûneyan reyde etudkerdiş o. Na xebate de zerfî do goreyê taybetmendîyan bêrê analizkerdiş, goreyê kokî do bêrê tesnîfkerdiş. Heman dem de na xebate de zerfî do goreyê bînayê zerfan û goreyê fonksiyonê zerfan zî bêrê teqşim û îzahkerdene. Na xebate de ma do berhemanê zazakî ra nimûneyan bidê û goreyê nê nimûneyan zî îzahatan bikerê. Heta nika derheqê zerfan de, mîyanê berhemanê gramerî de xeylek malumatî deyayê. Ma nînan ra zî îstîfade kenê û xebata xo hîna bi şekilêko analîtîk û nimûneyan ser ra îzah kenê.

1. Tesnîfkerdişê Zerfan

Zerfî goreyê kokê çekuye, goreyê bînaye çekuye û goreyê fonksiyonî hîrê beşan ser ra yenê dabeşkerdene û her beş de binbeşî zî estê. Cêr ra zerfê zazakî goreyê nê beşan ameyê îzahkerdene.

1.1. Goreyê Kokî Zerfî

Goreyê kokê çekuye zerfê zazakî di beşan rê teqşim benê. Zerfê ke ziwananê bîyanîyan ra derbasê zazakî bîyê û zerfê ke eslê xo de zazakî yê.

1 Günay Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), r. 426-427; Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), r. 371.

2 Neşe Atabay, İbrahim Kutluk, Sevgi Özel, *Sözcük Türleri I* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976), r. 94.

3 Halil Aktuğ, *Gramera Kurdî Kürtçe Gramer* (İstanbul: Avesta, 2013), r. 441; Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, r.427.

4 Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), r. 427-428.

5 Kadri Yıldırım, *Temel Ağırtırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmançî Lehçesi)* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü Yayınları, 2012), r. 172.

6 Bahoz Baran, *Rêzimana Kurmançî* (Diyarbakır: Belkî, 2012), r. 101; Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019), r. 260.

7 Sami Tan, *Rêzimana Kurmançî* (İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2011), 181; Mehmet Yonat, *Analîzeke Sosyolinguîstî li ser Morfolojîya Navderîya Devokên Kurmançî Başûrê Rojhilat, Başûrê Rojava û Bakur* (Van: Weşanxaneyê Peywend, 2021), r. 78.

8 Nerîman Ebdulla Xoşnaw, *Rêzimanî Kurdî* (Stenbol: Weşanên Dara, 2021), r. 183.

9 Qanatê Kurdo, *Rêzimana Kurdî Kurmançî-Soranî* (Nûbihar: İstanbul, 2013), r. 245-254.

10 Hasan Çiftçi, *Uygulamalı Farsça Grameri* (Erzurum: Eser Ofset.2013), r. 177.

1.1.1. Zerfê Zazakî

Nê binbeşî de zerfê ke eslê xo de kurdî ye îzah bîyê. Hûmarê nê zarfan zêde yo. Çunke seke ma verê cû îzah kerd-bî, name û sifetî zî eşkenê wezîfeyê zerfan de bêrê şuxulnayene. Nê zerfan rê kes eşkeno eşkera, şan, veraşan, êdî, sere, sere ra, newe, newe ra, nişke, nişke ra, nişkê ver ra, verî, verî ra, teber, vizêr ra, perey, pêrarey, şewe, aver, vera êreyî, biwazê nêwazê, winî, vengin, bêveng, hişk, nipnewe, derg, dergûdila ûsn çekuyî eşkenê sey nimûne bideyê.

Cêr ra nê tewir zerfan rê çend hebî nimûneyî deyayê:

- i. Kena nêkena lazek *lewe de* nêvîndeno.¹¹
- ii. Wili *newe* jew keye ameyo.¹²
- iii. Îstîxbaratê ma *rast* vejîya, na mezra de no wisarî hetê înan de mendo.¹³
- iv. Demê ra dime Elîfe bîye *teber*, venga domanan de ke bêrê ara xo bikerê.¹⁴
- v. Piyê min *hen* névatenê.¹⁵

Seke cumleyanê corênan de aseno, çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê kurdî yê. Cumleya *Ii* de zerfê *lewe de* bi mana kenar, kiştî de yeno şuxulnayene û goreyê mintiqayan sey *lewe yan ley* yeno şuxulnayene. Cumleya *Iii* de zerfê *newe* mana newe, çîyo ke kehan nîyo de şuxulîyayo û bi şeklanê cîyayan reyde gelek ziwananê îranîyan de yeno şuxulnayene. Heman şekil de cumleya *Iiii* de zerfê *rast* mana durust, hemberê çepî, çewt nê ûsn manayan de yeno şuxulnayene. Cumleya *Iiv* de zerfê *teber* mana xêncê, zere nê, bê ûsn manayan de şuxulîyayo. Cumleya *Iv* de zerfê *hen* mana nika, hîna, demêko nêzdî de ûsn mayan de şuxulîyayo û bi şeklanê cîyayan reyde gelek mintiqayanê zazayan de yeno şuxulnayene. Cumleyan de zerfê ke bikar ameyê mîyanê ziwananê îranîyan de û bitaybetî kurdî de cîya şekilan de estê. Nê zerfî beyntarê mintiqayanê zazakî de cîya varyantan reyde bêrê vatiş zî, exleb heman mana de şuxulîyênê.¹⁶

1.1.2. Zerfê Bîyanî

Zerfê ke sewbîna ziwanan ra derbasê zazakî bîyê nê binbeşî de ca gênê. Nê tewir zerfî ziwanê sey erebî, farisî, tirkî yan zî ziwananê rojawanî ra derbasê zazakî bîyê. Zerfê ke erebî ra kewtê zazakî rê kes eşkeno çekuyanê sey *ewel, axir, xeyr, hazir, heyran, îlelebed, rehat* ûsn nimûne bido. Çekuyê ke farisî ra kewtê zazakî de kes nêşkeno kokê ci tesbît bikero, qandê cû nê çekuyan kes eşkeno sey kurdî zî qebûl bikero. Hîn zerfî zî beyntarê erebî û farisî de têkel ê û nê zerfî derbasê kurdî zî bîyê. Nê tewir zerfan rê kes eşkeno *hetanî*,¹⁷ *biheyret, pirheyecan, birehmet, manidarî* ûsn zerfan sey nimûne bido. Xêncê nînan tesîrê tirkî zerfan de zî xo nîşanê ma dano. Mîsale zerfê sey *doğru, doğruca, dışarı* ûsn tirkî ra derbasê zazakî bîyê.

Cêr ra nê tewir zerfan rê çend hebî nimûneyî deyayê:

- i. Cayk benû cayk nêbenû, yew dewî di yew merdim o *zaf feqîr* benû.¹⁸
- ii. Kam ca bibo, *heta* ke bieşko.¹⁹
- iii. *Hetanî* ti mi de mêrê, ez tenya nişono çê.²⁰
- iv. Ruejêk dadiya Fatîk *xafîlda* mîrena.²¹

11 Nadire Güntaş Aldatmaz, *Sanikanê Mamekiye ra (Mamekiye Masallarından)* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü Yayınları, 2013), r. 49.

12 Kafur Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregî* (İstanbul: Rûpel, 2019), r. 68.

13 Deniz Gunduz, *Soro* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2010), r. 127.

14 Munzur Çem, *Gula Çemê Pêrre* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2007), r. 83.

15 Yismayil Mirza, *Sileman I-II-III* (Estemol: Ceylan Matbaacılık, 2020), r. 87.

16 Nê zerfî beyntarê mintiqayanê zazakî de cîya varyantan reyde bêrê vatiş zî, exleb heman mana de şuxulîyênê. Seba heme nimûneyan derbasdar a, qandê cû ma tîya de reyêk vîyarnenê û êdî na cumle tekrar nêkenê. Ganî bêro zanayene ke beyntarê mintiqayanê zazakî de varyantê çekuyan rewşêka normal a.

17 Okan Alay, “Zazaca Halk Edebiyatı ve Esasları”, *Sözden Yazıya Zazaca* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2019), r. 52.

18 Seyidxan Kurij, *Arwûn û Lûy Sonikî Çoligî* (İstanbul: Nûbihar, 2014), r. 95.

19 Antoine De Saint-Exupéry, *Prenso Qij* (İstanbul: Hîvda İletişim, 2022), r. 18.

20 Alî Beytaş, *Şaismayil* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2012), r. 108.

21 Münevver Akbana, *Waka Lu* (İstanbul: Neşirxaneyê Vir, 2020), r. 103.

v. Prenso qij nê cewab ra *memnun nêbî*.²²

vi. *Gel zaman gît zaman gît-gîde beno feqîr*.²³

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê bîyanî yê. Cumleya 2i de çekuya *zaf* sey zerf ameya şuxulnayene û bi mana zêde, *zaf*, *zîyade* ûsn şuxulîyaya. Na cumle de zerfê *zafî* asta feqîriye zêdenaya. Çekuya feqîr erebî ra derbasê zazakî bîya, tîya de sey zerf ameya şuxulnayene û nê her di çekuyan pê reyde yew grûba zerfan awan kerda.²⁴ Cumleya 2ii zerfê *heta ke* çekuyanê erebî û kurdî ra teşekul keno bi mana ya *heta ê wextî*, *heya ê demî* ûsn şuxulîyeno.²⁵ Cumleya 2iii de zerfê *hetanî* zî heman mana û şekilde ameyo şuxulnayene. Cumleya zerfê 2iv de *xafilda* mana xeflet ra, bêşûriye ûsn manayan de yeno şuxulnayene. Na çekuye zî erebî ra derbasê zazakî bîya û erebî de zî heman mana de şuxulîyêna. Labelê na cumle de bi mana *nişkê ra*, *nişkê ve ra* de ameya şuxulnayene. Mana ra zêde, na çekuye erebkî ra dersbaê zazakî bîya û sey zerf şuxulîyaya. Reyna na cumle de zerfê *xafilda* formêko zazakî de ameyo şuxulnayene.²⁶ Cumleya 2v de zerfê *memnun* mana weşîye, başîye, tetmînbîyayîş ûsn manayan de şuxulîyayo. No zerf erebî ra derbasê zazakî bîyo û nika zazakî de bi şeklêko vila yeno şuxulnayene.²⁷ Cumleya 2vi de zerfê *gît-gîde/git-gide* bi mana ya proses û pêvajoyî de şuxulîyayo.²⁸ Cumleyan de zerfê ke bikar ameyê tirkî, kurdî û erebî yê, taynê ci erebî-kurdî têkel e.

1.2. Goreyê Bînayî Zerfî

Zerfî seke îfade bî, eslê xo de nameyan û sifetan ra teşkîl benê qandê cû beyntarê nê grûbanê çekuyan de zêde ferqêk çini yo. Zerfî goreyê bînayî hîrê beşan rê teqşim benê: *zerfê sadeyî*, *zerfê viraşteyî* û *zerfê pêrabesteyî*. Zerfê viraşteyî û zerfê pêrabesteyî wayîrê binbeşan ê, ke ma do cêr ra nînan bi nimûneyan reyde îzah bikerê. Tesnîfkerdişê zerfanê kurdî de cîya usûlî estê ke mîsale Tan, zerfan sey *sade* (*xwerû*) û *pêrabeste* (*hevedûdanî/nexwerû*) di beşan ser o tesnîf keno.²⁹

1.2.1. Zerfê Sadeyî

Zerfê ke vergir yan peygirêk nêgirewtê sey zerfê sadeyî yenê namekerdene. Zerfê wazenê wa kurdî bê wazenê wa bîyanî bê eke gire nêgirewtbê sey *zerfê sadeyî* name benê.³⁰ Zerfanê sadeyan rê kes eşkeno *ancax*, *ancî*, *êdî*, *esla*, *eynen*, *ge*, *ge ge*, *pîya*, *xusûsen*, *hêdî*, *lez*, *hîna*, *daîma*, *derhal*, *ekserî*, *nika*, *esasen*, *ewela*, *axîr*, *xalîba*, *şewe*, *fina*, *pey*, *ver*, *roj*, *rind*, *xirab*, *heqîqeten*, *hemen*, *pêro*, *hîç*, *weş*, *muheqeq*, *mutleqa*, *qeta*, *nîhayet*, *pey*, *wina*, *qey*, *resmen*, *dima*, *tekrar*, *dûrî*, *tenya*, *nerm*, *wişk*, *vizêr*, *hamnan*, *newe*, *kehan*, *fina* ûsn sey nimûne bido.³¹ Seke cor ra zî aseno, tesbîtkerdişê bînayê zerfan de kokê zerfan muhîm nîyo. Zerfê ke sewbîna ziwanan ra derbasê zazakî biyê eke sade bê, sey zerfanê sadeyan yenê hesabnayene.

Cêr ra nê tewir zerfan rê çend hebî nimûneyî deyayê:

i. E, emeleya mi bi ci *bol* yena.³²

ii. Benû, la *qey* nîyebû.³³

iii. Kênê m' ti bîya *har*...³⁴

iv. Ya, *hona* nêmerdo.³⁵

22 Saint-Exupéry, *Prenso Qij*, r. 52.

23 Murad Çiçek, *Mêşa Dengize Estanikanê Gimigîmî ra* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2014), r. 53.

24 Serdar Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 2012), r. 709.

25 Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, r.186.

26 Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, r. 672.

27 Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, r. 877.

28 Şükrü Akalın & vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), r. 948.

29 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 181.

30 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 429-430.

31 M. Malmîsanij, *Kurmanca ile Karşılaştırmalı Kırmanca (Zazaca) Dilbilgisi* (İstanbul: Vate Yayınevi, 2015), r. 160-163; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 181.

32 Zülfükar Ayyıldız, *Va* (Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2019), r. 121

33 Kuriş, *Arwûn û Lûy Sonikî Çoligî*, r. 209.

34 Ayşe Kaya, *Estanikanê Bongilanê* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2018), r. 176.

35 Hüseyin Çağlayan, *38 ra Jü Pelge (Tertelê Dêrsîmî)* (İstanbul: Tij Yayınları, 2003), r. 47.

v. *Rocûn* ra yew roci yew welatî d' yew şêxe namedar beno.³⁶

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê sade yê. Cumleya *3i* de zerfê *bol* bi mana zêde, zaf de şuxulîyêno û zerfêk sade yo. Cumleya *3ii* de zerfê *qey* bi mana çira, çirê, çi sebeb ra ûsn yeno şuxulnayene û zerfêko sade yo. Cumleya *3iii* de zerfê *har* bi mana germ, sereravete, nerehetî de şuxulîyayo, her çiqas no zerf erebî ra derbasê zazakî bibo zî zerfêko sade yo (Grûba Xebate ya Vateyî, 2019; Mutçalı, 2012: 197). Cumleya *3iv* de zerfê *hona* bi mana hîna, heta nê wextî ûsn de şuxulîyayo û zerfêko sade yo. Cumleya *3v* de zerfê *rocûn* her çiqas peygirê zafhûmarîye {-an} girewto zî sey zerfêko sade qebûl beno.

1.2.2. Zerfê Viraşteyî

Zerfê ke taye peygirîyan reyde yenê viraştene sey *zerfê viraşteyî* name benê.³⁷ Zazakî de gireyê ke nameyan, karan, sifetan û zerfan ra zerfî virazenê zêde niyê û nê gireyî zî sey vergir yan peygir îlaweyê çekuyan benê.³⁸ Seke Tan îfade keno kurdî de bi vergirîyan reyde zî zerfî (bitaybetî zerfê zamanî) yenê viraştene. Labelê Tan û Aktuğ zerfanê pêrabestayan sey zerfê ke hetkarîya edatan reyde yenê meydan name kenê û nê binbeşî de hesibnenê.³⁹ Zerfê viraşteyê ke vergirîyan reyde yenê meydan cêr ra bi nimûneyan reyde îzah bîyê.

vergirê {em-}

No vergirîyan vernîya çekuyan de yeno zêdekerdene û çekuyan de manaya *no*, *ano* ûsn manayan zêde keno. Kurmancî de no vergirîyan bi şeklê {î-} yeno şuxulnayene.⁴⁰ Soranî de no vergirîyan sey {em-} yeno şuxulnayene û Kurdo nê vergirîyan sey *hokerên lêkdayî* yanî zerfê têkelî name keno û sey zerfê pêrabesteyî îfade keno.⁴¹ No peygirîyan heman mana û şekil de farisî de zî yeno şuxulnayene.⁴² No vergirîyan taye çekuyan de formê {ew-}î gêno.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Wazeno *ewro* meymanê to bî.⁴³

ii. Nika *ewro* ki ortê Kurdu de.⁴⁴

iii. *Emser* heto jew (ju, zu) ra 75 serreya awanbîyayîşê...⁴⁵

iv. *Ewru* vi heya?⁴⁶

v. *Ewro* biray sarê biray berdo.⁴⁷

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê viraşteyê ke bi vergirê {ew-} reyde virazîyayê. Cumleya *4i*, *4ii*, *4iv* û *4v* de zerfê *ewro/ewru* bi nê vergirîyan reyde virazîyayê. Nê vergirîyan de vurîyayîşê m>w ameyo meydan. Cumleya *4iii* de zerfê *emser* heman şeklê xo de mendo.

Peygirê {-ane}

No peygirîyan peynîya çekuyan de yeno zêdekerdene û çekuyan de manaya *sey*, *seypê*, *sey ci* ûsn zêde keno.⁴⁸ No peygirîyan heman mana û şekil de farisî de zî yeno şuxulnayene. Farisî de çekuyanê sey *rojane*, *mehane*, *dostane*, *xîredmendane*, *şahane*, *salane* ûsn de no peygirîyan xo ramojneno.⁴⁹ No peygirîyan kurmancî de zî sey {-ane} yeno şuxulnayene.⁵⁰

36 Pervin Septioğlu, *Qerebegan Tarîx, Kultur û Cografya* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2019), r. 78.

37 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 431; Atabay, Kutluk, Özel, *Sözcük Türleri I*, r. 114.

38 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 431; Atabay, Kutluk, Özel, *Sözcük Türleri I*, r.114.

39 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 181-182; Aktuğ, *Gramera Kurdî Kürtçe Gramer*, r. 450.

40 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 182.

41 Kurdo, *Rêzimana Kurdî Kurmancî-Soranî*, r. 251.

42 Mürsel Öztürk, *Farsça Dilbilgisi* (Ankara: Murat Kitabevi, 2013), r. 144.

43 Beytaş, *Şaîsmayîl*, r. 46.

44 Çağlayan, *38 ra Jü Pelge (Tertelê Dêrsîmî)*, r.405.

45 Munzur Çem, *Nuşteyî* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2019), r. 21.

46 Yismayîl Mirza, *Hevalê Roza Tenge (Hekatê Zazakî)* (Estemol: Analiz Basım Yayın, 2013), r. 8.

47 Nadire Güntaş Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o* (Diyarbakir: Weşanxaneyê Roşna, 2014), r. 206.

48 Malmîsanîj, *Kurmancca ile Karşılaştırmalı Kirmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 159.

49 Perviz Natil Xanlerî, *Destûre Zebane Farisî* (Tahrân: İntişarate Tûs, 1368), r. 75.

50 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 182.

Soranî de zî no peygir heman şekil û mana de yeno şuxulnayene.⁵¹

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. To zaf cayê çetin de pêgureto ama îndî *mujburane* ez tuyê serê zonê to keno.⁵²

ii. O *rojane* çewres hezar mesref keno.

iii. No karê şîma *şahane* bîyo.

iv. Înan tîya *serrane* çîqas a îcar kerdo.

v. Ey a embazîya ma, serran a *dostane* dewam kerd labelê nê serranê peyênan de mabeynê ma xeripîya.

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerrfê viraşteyê ke bi vergirê {-ane} reyde virazîyayê. Cumleya *5i* de zerrfê *mujburan* bi mana mecbûrmendişî reyde, bi şeklêko mecbûr şuxulîyayo. Cumleya *5ii* de zerrfê *rojane* bi mana her roj, goreyê rojî, şeklê roj bi rojî şuxulîyayo. Heman şekil de cumleya *5iii* de zerrfê *şahane* bi mana goreyê şahan, erjê şahan de, bi şeklê şahan ameyo şuxulnayene. Cumleya *5iv* de zerrfê *serrane* bi mana her serre, goreyê serran, şeklê serre bi serre de şuxulîyayo. Cumleya *5v* de zerrfê *dostane* bi mana goreyê dostan, şeklê dostîye, bi terzê dostîye ûsn de şuxulîyayo.

Peygirê {-î}, {-ê}

No peygir peynîya çekuyan de yeno zêdekerdene û çekuyan de manaya *demî*, *wextî* ûsn zêde keno.⁵³ No peygir kurmancî de sey {-kî} yeno şuxulnayene.⁵⁴ Soranî de zî bo peygir sey gireyê mensûbiyetî û sere de bi îlawekerdîşê {be-} yan {bê-} reyde yeno şuxulnayene.⁵⁵

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. Daran *wesarî* pere xo akerdî.

ii. Serd *zimistanî* weş o.

iii. Amoja Xase *hamnanî* şona Xinis ver bi *zimistanî* êna Îstanbul leye lajê xo.⁵⁶

iv. Herê *amnanî* bîyayeni.⁵⁷

v. Ma seba asnawî *hamnanî* şîne verê çemê Firatî.

Seke cumleyanê corênan de aseno, çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerrfê viraşteyê ke bi peygirê {-î} reyde virazîyayê. Cumleya *6i* de zerrfê *wesarî* bi mana demê wesarî, wesarane yeno şuxulnayene. Cumleya *6ii* de zerrfê *zimistanî* bi mana demê zimistanî. Cumleya *6iii*, *6iv* û *6v* de heman çekuye bi cîya şeklan reyde bikar ameya. Nê cumleyan de zerrfê *hamnanî/amnanî* bi mana hamnanane, demê hamnanî, wextê hamnanî şuxulîyayo.

Peygirê {-kanî}

No peygir peynîya çekuyan de yeno zêdekerdene û çekuyan de manaya *sey*, *seypê*, *sey ci* ûsn zêde keno.⁵⁸ No peygir kurmancî de sey {-ane} yeno şuxulnayene.⁵⁹

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. *Lezkanî* hard kinit. Kerd ci, reyna *lezkanî* çerexîyaye lewê maya xo.⁶⁰

ii. Şêr *korkankî* deno piro şono.⁶¹

iii. Seydoyî no kar bi *pînhankî* kerd.

51 Xoşnaw, *Rêzimanî Kurdî*, r.193.

52 Alî Aydın Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra* (Îstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2012), r. 35.

53 Malmîsanij, *Kurmancca ile Karşılaştırmalı Kirmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 159.

54 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 182.

55 Xoşnaw, *Rêzimanî Kurdî*, r.191.

56 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 35: 62.

57 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregî*, r. 138.

58 Malmîsanij, *Kurmancca ile Karşılaştırmalı Kirmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 159.

59 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 182.

60 Şeyda Asmîn, *Zeman Sey Fekê Kardî Bî (Hikayeyê Koyî)* (Diyarbakir: Weşanxaneyê Roşna, 2013), r. 14.

61 Şahap Laçın, *Estanikan û Meselayanê Gêlî ra* (Diyarbakir : Weşanxaneyê Roşna, 2016), r. 88.

iv. Ereba ma ver ra *lezkanî* derbas bî.

v. Seba ke ê, a rayîr ra *korkanî* şî apey zî nêşkenê ageyrê.

Cumleyanê corênan çekuyê ke îtalik nusîyayê zerfê viraşteyê ke bi vergirê {-kanî} reyde virazîyayê. No peygir zerfan de manaya seypêyîye zêdeneno. Cumleya 7i de zerfê *lezkanî* bi mana lez, sey lezî, lezkanî yeno şuxulnayene. Cumleya 7ii de zerfê *korkanî* bi mana koranî, korkî, sey koran, korane ûsn manayan xo de hewêneno. Heman şekil de cumleya 7iii de zerfê *pînhankî* bi mana nimitkî, nimitane, bi şeklêko pînhanî de yeno şuxulnayene. Cumleya 7iv de zerfê *lezkanî* sey ke ma cor ra îfade kerd bi mana lez, sey lezî, lezkanî yeno şuxulnayene. Cumleya 7v de zerfê *korkanî* zî ma cor ra îfade kerd ke bi mana koranî, korkî, sey koran ûsn manayan xo de hewêneno. Nê cumleyanê corênan de zerfî mana tamî îfade nêkenê; korkanî yanî tam kor nê, lezkanî yanî tam lez nê, pînhankî yanî tam pînhan nê. No peygir beyntarê di manayan de yew manayêka newê saz keno.

Peygirê {-kî}

No peygir peynîya çekuyan de yeno zêdekerdene û çekuyan de manaya *sey*, *seypê*, *sey ci* ûsn zêde keno.⁶² No peygir kurmancî de zî sey {-kî} yeno şuxulnayene.⁶³

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Maya xo, pîyê xo, wa û birayê xo; bi *kilmkîyê* keyeyê xo pêro demêdo zaf zor a vêrdêne ra.⁶⁴

ii. Gawûn pey embarî ra *nimtikî* vêjîyen şin teber û hewna ber ra yen zeri.⁶⁵

iii. Bize *mîyanikî* (nimite) yen kel, eşkera zêna (zayena).⁶⁶

iv. Dano ci rind ke keno bêhes nafa kî cêno viroşî keno çêneke *sareserkî*.⁶⁷

v. Ma bizanayêne ke o do wima *herkî* qalan bikero, ma destûr nêdayêne.

Cumleyanê corênan çekuyê ke îtalik nusîyayê zerfê viraşteyê ke bi vergirê {-kî} reyde virazîyayê. No peygir zerfan de manaya seypêyîye zêdeneno. Cumleya 8i de zerfê *kilmkî* bi mana sey kilm, kilmane, kilm yeno şuxulnayene. Cumleya 8ii de zerfê *nimtikî* bi mana nimite, nimitkî, nimitane ûsn manayan de şuxulîyayo. Heman şekil de cumleya 8iii de zerfê *mîyanikî* -her çiqas çekuya *mîyan* raste rast na mana nêro zî- bi mana nimitkî, nimitane, bi şeklêko pînhanî de yeno şuxulnayene. Cumleya 8iv de zerfê *sareserkî* bi mana seranser, pêropîya, têtewr de şuxulîyayo. Cumleya 8v de zerfê *herkî* zî ma cor ra îfade kerd ke bi mana heranî, herkî, sey heran ûsn manayan xo de hewêneno. Nê cumleyanê corênan de zî zerfî mana tamî îfade nêkenê; kilmkî yanî ne tam kilm ne derg, nimitkî yanî ne tam nimite ne tam eşkera, herkî yanî tam herane ne tam însankî. No peygir beyntarê di manayan de yew manayêka newê saz keno.

1.2.3. Zerfê Pêrabesteyî

Zerfê ke tewr kêmi di çekuyan ra pê yenê sey zerfê pêrabesteyî name benê.⁶⁸ Nê tewir zerfî sey çekuyanê pêrabesteyan wezîfe vînenê. Awanbîyayîşê nê tewir zerfan de, di hebî yan hîna zêde çekuyî yenê têhet û hetê mana ra benê yew. Zerfanê pêrabesteyan de çekuyî manaya eslî ya xo vîndî kenê û pîya manayêka cîya îfade kenê yan zî manaya eslî seveknênê.⁶⁹ Seba zerfanê pêrabesteyan kes eşkeno *lezalez*, *ge gane*, *serêxo*, *xoserî*, *rewarew*, *nişkê ve ra*, *yew roj*, *rew erey*, *alelusûl*, *xarîqulade*, *her tim*, *her daîm*, *her çiqas*, *her yew*, *her hal de*, *her halûkar de*, *dergdila*, *pê peya*, *pê dima*, *rî ser* ûsn sey nimûne bido.

Yıldırım zerfanê pêrabesteyan *tekrarkerdiş*, *hûmare+name* û *her+name* reyde hîrê qisman rê teqşîm keno.⁷⁰ Cêr ra goreyê metodê viraştîşî zerfê pêrabesteyî ameyê îzahkerdene.

62 Malmîsanij, *Kurmanca ile Karşılaştırmalı Kirmanca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 159.

63 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 182.

64 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 159.

65 İsmet Bor, *Mesele û Vîstonikî* (Diyarbakir: Weşanxaneyê Roşna, 2015), r. 40.

66 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregî*, r. 125.

67 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xînis û Tekmanî ra*, r. 35: 28.

68 Atabay, Kutluk, Özel, *Sözcük Türleri I*, r. 114.

69 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 460.

70 Yıldırım, *Temel Aştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmanci Lehçesi)*, r. 174.

Tekrar

Nê tewir zerfî tekrarkerdişê nameyan, sifetan, zerfan ûsn reyde yenê meydan.⁷¹ Çekuyê diletê ke bi tekrarkerdişê vengane siruştî reyde yenê meydan zî sey zerfan yenê şuxulnayene.⁷² Ge ge beyntarê zerfanê tekraran de bestoxê û zêde beno. Nê zerfan rê kes eşkeno *deste deste, taqim taqim, di di, kê m kê m, zaf zaf, hêdî hêdî, lez lez, giran giran, roj roj* sey nimûne bido.⁷³ Tekrarkerdişî de çekuyê dijmanayî zî nê tewir zerfan rê nimûneyî benê. Mîsale *kê m zêde, bibo nêbo, kê m û zêde, bol tayn*.⁷⁴

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. *Zar-zor* kul xo erzena zere.⁷⁵

ii. *Hêdî hêdî* beno roşnayî⁷⁶

iii. Lac mîr sol genû û *kîye b' kîye* gêrenû.⁷⁷

iv. Mezele ser de yew vaşî *hêdî-hêdî* binê herre ra vileyê xo vet.⁷⁸

v. Eynî sey Civrakî, na dewe de kî *pîl-qiz, cinî-camêrd* yewbîn ra cîya nêkerdê.⁷⁹

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê pêrabesteyê ke tekrarı reyde virazîyayê. Nê zerfî zafane bi tekrare heman çekuye reyde ameyê meydan. Cumleya 9i de zerfê *zar-zor* bi mana zorkanî, zar zorî de şuxulîyaya û di hebî çekuyê ke mana ra nêzdîyê yewbînan ê reyde saz bîyo. Cumleya 9ii de zerfê *hêdî hêdî* bi mana hêdikane, yawaş yawaş de ameyo şuxulnayene bi tekrare heman çekuye saz bîyo. Cumleya 9iii de zerfê *kîye b' kîye* tekrare heman çekuye reyde ameyo meydan û viraştîşê nê zerfî de edatê *bi* îlawe bîyo. Cumleya 9iv de zerfê *hêdî-hêdî* bi mana hêdikane, yewaş yewaş de ameyo şuxulnayene û no zerf bi tekrare heman çekuye saz bîyo. Cumleya 9v de zerfê *pîl-qiz* û *cinî-camêrd* bi mana her kes, heme, gird û werdî de şuxulîyayo. Na cumle de di hebî zerfê pêrabesteyê tekrarkerdeyî estê, her di zî çekuyê ke hetê mana ra nêzdîyê yewbînan reyde ameyê meydan.

Hûmare û Zerf

Nê tewir zerfan de yew hûmare û badê aye name yan zerf yeno û nê pîya zerfê pêrabesteyî tesîs kenê. Nê zerfan rê kes eşkeno *yewrey, yewşeme, nîmroj, nîmhel, yekser, çarmêrgî* sey nimûne bido.⁸⁰

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. Dîyarê Koyê Bîngol *yewver* raste û tum û tumik bî.⁸¹

ii. A roce, *hata şani* de qesey nêkerdê.⁸²

iii. Eke *yew rey* de nêqedîye se kenê?⁸³

iv. Ma ganî nê karî *yekser* biqedînê.

v. Şima nimaj de *çarmêrgî* ronîştî labelê winê nêbeno.

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê pêrabesteyê ke hûmare û zerf reyde virazîyayê. Cumleya 10i de zerfê *yewver* bi mana yew hete, yew kişt, heme, pêro de şuxulîyayo. Cumleya 10ii de zerfê *hata şan* bi mana heta şan, hêta wextê şanî de ameyo şuxulnayene, tîya de heta yew demêko nedîyarî îfade keno û bi şanî reyde yew zerfêko pêrabeste awan kerdo. Cumleya 10iii de zerfê *yew rey* bi mana yew fin, yew car de ameyo şuxulnayene. Cumleya 10iv de zerfê *yekser* zî bi mana pêropîya, bisaman û bi pergali, yewmerkezî de ameyo şuxulnayene. Cumleya 10v

71 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 444.

72 Atabay, Kutluk, Özel, *Sözcük Türleri I*, r. 95.

73 Xoşnaw, *Rêzimanî Kurdî*, r.191-193.

74 Nezir Ocek, *Waneyên Rêzimana Kurmancî* (Van: Sîtav, 2014), r. 174.

75 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xînis û Tekmanî ra*, r. 39.

76 Ayyıldız, *Va*, r. 143.

77 Kuriş, *Arwûn û Lûy Sonikî Çoligî*, r. 100.

78 Topaç, *Bero Sûr*, r. 54.

79 Çem, *Nuşteyî*, r. 181.

80 Xoşnaw, *Rêzimanî Kurdî*, r.195; Aktuğ, *Gramera Kurdî Kürtçe Gramer*, r. 450.

81 Gunduz, *Soro*, r. 313.

82 Sait Çiya, *Hirê Kitabî* (İstanbul: Neşîrxaneyê Vir, 2020), r. 27.

83 Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o*, r. 209.

de zerfê *çarmêrgî* şeklê ronîştîşî îfade keno û nê her di çekuyî bîyê yew parçe.

vergir û Zerf

vergirê sey {nê-}, {bi-} yan {bê-} ûsn ra dima zerfêk yeno û peynîya zerfan de zî peygirê {-î} yeno îlawekerdene. Nê zerfan rê kes eşkeno *bidilweşî*, *bêmerhemetî*, *bizerrî*, *birehetî*, *bêçimî* sey nimûne bido.⁸⁴

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

- i. ... wezîrî taqîv kenû la qedêk ra kevş nîkenû wezîr *biaqil* o *biaqil* nîyo.⁸⁵
- ii. Hemed *bi hêrs peyser* ancî kemer verê awe ra girewt.⁸⁶
- iii. Weşîyayîşî adirî, nîşanê xirabî û *bêoxirîye* yeno qebul kerdene.⁸⁷
- iv. Kam *nêweş* o, se bi?⁸⁸
- v. Wezîrî *serbest* raverdên.⁸⁹

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê pêrabesteyê ke vergir û zerf reyde virazîyayê. Cumleya *Ii* de zerfê *biaqil* bi mana aqilbîyayîşî de ameyo bikarardene û mîyanê cumle de di rey tekrar bîyo. Cumleya *Iii* de zerfê *bi hêrs/bihêrs* bi mana hêrsin, hêrsokin, esebî de bikar ameyo. Her çiqas mîyanê cumle de vergir û çekuyê pê ra cîya nusîyayê zî ganî bi şeklê *bihêrsî* binusîyayêne. Cumleya *Iiii* de zerfê *bêoxirîye* bi mana bêyewmîye, bêsiûdîye de ameyo şuxulnayene. Seke yeno zanayene vergirê {bê-} çekuyan de rewşa neyênîye saz keno. Cumleya *Iiv* de zerfê *nêweş* bi mana nêweş, nerehet, netendurust, merezin de bikar ameyo. vergirê {nê-} zî çekuyan de rewşa neyênîye saz keno. Cumleya *Iv* de zerfê *serbest* bi mana azad, xoser û serbestî de şuxulîyayo. Nê zerfî de vergirê ser û bestî tê reyde ameyê û bîyê yew çekuyê.

Zerf, Mîyangir û Zerf

Mîyangirê sey {-na-} yan {-nê-} ûsn ra beyntarê di hebî zerfan de yeno zerfêko pêrabeste virazîyêno. Nê zerfan rê kes eşkeno *par nê pêrar*, *vizêr nê perey*, *seranser*, *veranver*, *cêrancor*, *emşo nê bîşew* sey nimûne bido.⁹⁰

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

- i. *Serbiceran* ra, kaşan ra, dewan mîyan ra, yazîyan ra resay Bizmî.⁹¹
- ii. Ez kî zê to *hetê raştî ser* şono.⁹²
- iii. Bi qalan û kerdeyanê xwu ez û îstîqbalê mi wina *gire bi gire* vawitêne.⁹³
- iv. *Şewa bîne* şono.⁹⁴
- v. veyveyê ma *emşo nê bînşewe* bî.

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê pêrabesteyê ke *zerf*, *mîyangir û zerfî* reyde virazîyayê. Cumleya *I2i* de zerfê *serbiceran* bi mana veracêr, ser bi cêr de ameyo şuxulnayene. No zerf şeklê *ser+bi+cêr* ra ameyo meydan. Cumleya *I2ii* de zerfê *hetê raştî* zerf û zerfî reyde ameyo meydan û sey îzafê saz bîyo. Cumleya *I2iii* de zerfê *gire bi gire* bi mana game bi game, yawaş yawaş de ameyo şuxulnayene bi tekrarê heman çekuyê saz bîyo. Cumleya *I2iv* de zerfê *şewa bîne* zerf û zerfî reyde ameyo meydan û sey îzafê saz bîyo. Cumleya *I2v* de zerfê *emşo nê bînşewe* zerf+mîyangir+zerfî reyde ameyo meydan û sey îzafê saz bîyo.

Xêncê nê metodan zî kes eşkeno zerfanê pêrabesteyan virazo. Tîya de heme metodê viraştîşê zerfanê pêrabesteyan nêdeyyayê.

84 Xoşnaw, *Rêzîmanî Kurdî*, r.195.

85 Kaya, *Estanikanê Bongilanê*, r. 93.

86 Bedrîye Topaç, *Bero Sûr* (Diyarbakir: Weşanxaneyê Roşna, 2012), r. 30.

87 Çem, *Nuşteyî*, r. 260.

88 Çiya, *Hirê Kutabi*, r. 67.

89 Kaya, *Estanikanê Bongilanê*, r. 94.

90 Xoşnaw, *Rêzîmanî Kurdî*, r.195.

91 Medet Can, *Barkerdena Zerri* (Estembol: Kayhan Matbaacılık, 2012), r. 20.

92 Beytaş, *Şaîsmayil*, r. 56.

93 Maaruf Ataoğlu & Hüseyin Turhallı, *Astorê Terqneyî* (Diyarbakir: Weşanxaneyê Roşna, 2023), r.17.

94 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xînis û Tekmanî ra*, r. 79.

2. Goreyê Fonksiyonî Zerfî

Zerfî mîyanê cumle de cîya fonksiyonan de wezîfe vînenê. Goreyê fonksiyonan zerfî panc beşan ser ra teqşim benê: *zerfê zemanî*, *zerfê mekan û cîhetan*, *zerfê senîniye û rewşe*, *zerfê mîqdarî û zerfê persî*. Sey Aykoç taye ziwan-nasî, hûmara babeta zerfan zêde hûmarnenê labelê ma zerfî nê panc beşan ser ra teqşim kerdî.⁹⁵ Cêr ra nê beşî bi nimûneyan reyde ameyê nirxayene.

2.1. Zerfê Zemanî

Zerfî zemanî, manaya karan hetê zemanî ra dîyar kenê.⁹⁶ Sayeyê nê zerfan, mîyanê zemanî de ca û sînorê karanê kerdiş û bîyayışan dîyar beno.⁹⁷ Yanî zerfî zemanî hetê zemanî ra manaya karan, namekaran, sifetkaran û zerfkaran dîyar kenê, sînor kenê û xêz kenê.⁹⁸ Mîyanê cumle de nê zerfî cewabê persa *key?*, *çend rey?*, *çi taw?*, *heta key?*, *çi wext?* idanê.⁹⁹

Zeman; yew prosesêko yewpare, sere û peyê ci nedîyar, razber û şiroveyan rê akerde yo. Ziwan nê prosesî parçe bi parçe analiz keno. Mîsale demo nikayin, demo hîra, demo vîyarte ûsn. Nê zemanî zî demêkê derg û nedîyarî îfade kenê, qandê cû seba prosesêkê kilmî zerfê zemanî yenê şuxulnayene.¹⁰⁰ Zerfanê zemanî rê kes eşkeno çekuyanê sey *şan*, *veraşanî*, *şanan*, *bîşew*, *şan de*, *serê şanî*, *wextê şanî*, *êdî*, *ge ge*, *sere ra*, *na menge*, *na şewe*, *ewro*, *emser*, *na qore*, *rewna ra*, *gama verên*, *gamena*, *vizêr*, *bîşew*, *bînterşew*, *perey*, *pêrarey*, *dima*, *dima ra*, *caran*, *carêk*, *verî*, *verêverkan*, *dima ra*, *nika*, *heta nika*, *newe*, *nişka ve ra*, *rew berey*, *şewdir*, *şewra*, *ver bi şan*, *ver bi siba*, *wextêk*, *heta siba*, *serêşanî* ûsn çekuyan kes eşkeno bido.¹⁰¹ Sade, viraşte yan pêrabeste bîyayişê nê çekuyan seba pênasê zerfanê zemanî muhîm nîyo.

Zerfê zemanî di qîsmî yê; *zerfê zemanî yê ke demêka sînardarî yê*, *zerfê zemanî yê ke demêka sînardarî nîyê*. Çem nê tewir zerfan sey *zerfê demê sabîti* name keno, sînardarbîyayişê nê zerfan rê îşaret keno. Zerfê zemanî yê ke demêka sînardarî de dem û sînorê destpêkerdişî, qedîyayişî dîyar o. Nê tewir zerfan rê *serre*, *demserri*, *mengî*, *hewte*, *roj û şewe*, *helî*, *saete*, *deqîqe* ûsn sey nimûneyî eşkenê bideyê.¹⁰²

Zerfê zemanî yê ke *demserri* û *serran* ya sînardarî rê cêr ra çend hebî nimûneyî deyayê.

i. *Siba* vêvê min o, ma *siba* hewilnênî.¹⁰³

ii. Festîvalê *emserî*, 26ê *temmuze* de dest pêkerdî.¹⁰⁴

iii. Ganî ma *par* o bîna biviraştêne.¹⁰⁵

iv. *Rojêda zimistanî ya serdine* de, tawo ke *Gulcane* bi pîrika xo ra zere de tena mendî.¹⁰⁶

v. Nê îlem ez a *nika* bikera.¹⁰⁷

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê zemanî demek a sînardarî yê. Cumleya *13i* de zerfê *siba* erebî ra derbasê zazakî bîyo, demêkê dîyarî rê îşaret keno û bi mana serê sibayî, şewra de yeno şuxulnyene. Cumleya *13ii* de zerfê *emser* zerfêko viraştayo û bi mana serra nikayine, serra nikayî, emser de yeno şuxulnayene. Cumleya *13iii* de zerfê *par* mana serra vîarte de yeno şuxulnaye û demî ifade keno. Cumleya *13iv* de zerfê *zimistan* sey demserrêk ameyo şuxulnayene. Cumleya *13v* de zerfê *nika* mana nika, hîna, demêko nêzdî de ûsn mayan de şuxulîyayo.

95 Fêrgîn Melîk Aykoç, *Pêlên Zerya Rêziman* (İstanbul: Ar Yayınları, 2021), r. 325-331.

96 Malmîsanîj, *Kurmancca ile Karşılaştırmalı Kırmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 165; Gunduz, *Soro*, r. 138.

97 Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, r. 262.

98 Baran, *Rêzimana Kurmancî*, r. 102; Tuncay Böler, *Türkiye Türkçesi Biçim Bilgisi-I* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2022), r. 143.

99 Munzur Çem, *Türkçe Açıklamalı Kırmancca (Zazaca) Gramer* (İstanbul: Deng Yayınları, 2003), r. 221; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 184.

100 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 460-461.

101 Malmîsanîj, *Kurmancca ile Karşılaştırmalı Kırmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 165-169; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 184; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 460-461.

102 Çem, *Türkçe Açıklamalı Kırmancca (Zazaca) Gramer*, r. 222; Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmancî Lehçesi)*, r. 174-175.

103 Kurij, *Arwûn û Lûy Sonikî Çoligî*, r. 155.

104 Çem, *Nuşteyî*, r. 173.

105 Gunduz, *Soro*, r. 203.

106 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 173.

107 Feyza Adabeyî, *Estanekânê Sêwregî ra* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2005), r. 23.

Zerfê zemanî yê ke *mengan/aşmîyan* ya sînordarî rê cêr ra çend hebî nimûneyî deyyayê.

- i. *Êndî* yi tek be tek qula ra vecinê, piyê mı yi pıra nênanê.¹⁰⁸
- ii. Festivalê emserî, 26ê *temmuze* de dest pêkerd.¹⁰⁹
- iii. “Tûşkeki, *aşma edarî* di *yew roj* a. verînûn ma goreyê teqwîmê tebiyetî hereket kerdî.”¹¹⁰
- iv. Na Cenike çê dînû de *aşme-di aşmî* manena.¹¹¹
- v. Nê *mengan* a gerrayê ney, nêşayo tifingê berzê ney.¹¹²

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê zemanî yê demêka sînordarî yê. Cumleya 14i de zerfê *êndî* bi mana êdî, ney ra dima ûsn de yeno şuxulîyayene. No zerf wayîrê gelek varyantan o. Cumleya 14ii de zerfê *temmuze* sey nameyê aşmî ameyo şuxulnayene. Heman şekil de cumleya 14iii de zerfê *aşma edarî* sey nameyê aşmî şuxulîyayo. Nê her di cumleyan de nameyê aşmîyan sey zerfê zemanî yê demêko sînordar de şuxulîyayê. Cumleya 14iv de zerfê *aşme-di aşmî* zerfêko demêko sînordarî ifade keno. Cumleya 14v de zerfê *meng* sey cumleya corî bikar ameyo.

Zerfê zemanî yê ke *rojanê hewteyî û helanê rojî* ya sînordarî rê cêr ra çend hebî nimûneyî deyyayê.

- i. *Şefaqê* rew weriştî.¹¹³
- ii. Mexsûdê Keskî *wextê perojî* de hetê peyê banê xo de kursî antîbî binê sîya banî de niştîbî ro û dimê kelendire taştêne.¹¹⁴
- iii. Citêreke *serê sibay* şino cite, hawnêno (hanêno) agir kewto dirrike.¹¹⁵
- iv. Nê, *meşte* xebere dana to.¹¹⁶
- v. De ti vînde, *eşmo* meymenê min a. Ti anîya ronîşe ma *şan* de şomê çê.¹¹⁷

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê zemanî yê demêka sînordarî yê. Nê zerfî rojanê hewteyî û helanê rojî dîyar kenê. Cumleya 15i de zerfê *şefaqê* bi mana demê akewtişê rojî, demê şefaqî de yeno şuxulnayene. Cumleya 15ii de zerfê *wextê perojî* bi mana demê perojî, wextê birojî de yeno şuxulnayene. Heman şekil de cumleya 15iii de zerfê *serê sibayî* bi mana demê akewtişê rojî, demê şefaqî de yeno şuxulnayene. Nê her di cumleyan de nameyê aşmîyan sey zerfê zemanî yê demêko sînordar şuxulîyayê. Cumleya 15iv de zerfê *meşte* bi mana demê akewtişê rojî, demê şefaqî de yeno şuxulnayene. Cumleya 15v de zerfê *eşmo* bi mana şewe, na şewe, emşo de yeno şuxulnayene. Na cumle de emşo>eşmo de metatezo nêzdî ameyo meydan.

Zerfê zemanî yê ke demêka nesînordarî de dem û sînore destpêkerdişî, qedîyayişî dîyar nîyo. Çem nê tewir zerfan sey zerfê *periyodîkî* name keno, berdewamîya nê zerfan rê îşaret keno. Nê tewir zerfan rê *game, her tim, heyam, verî, dima, heta êre, pey ra, rew, berey, ancax, caran, tu, reyêk, rey rey, newe ra, hîna, hela, roj roj, roj bi roj, piçêk, gelek, zafrey* ûsn sey nimûneyî eşkenê bideyê.¹¹⁸

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

- i. Ma *caran* karê nêkenê.¹¹⁹
- ii. Nê lacê mi nê. *Hewna* rewo.¹²⁰

108 Cemal Taş, *Roê Kirmanciyê* (Îstanbul: Tij Yayıncılık, 2007), r. 51.

109 Çem, *Nuşteyî*, r. 173.

110 Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o*, r. 67.

111 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 70.

112 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmancî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregî*, r. 158.

113 Can, *Barkerdena Zerrî*, r. 205.

114 Gunduz, *Soro*, r. 455.

115 Mihanî Licokic, *Sanikan û Deyîranê Licê ra* (Îstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2007), r. 63.

116 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 414.

117 Huseyîn Ballıkaya, *Dêvo Kor Estanikanê Gimgimî ra* (Îstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2010), r. 58.

118 Çem, *Türkçe Açıklamalı Kirmanca (Zazaca) Gramer*, r. 222; Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmanci Lehçesi)*, r. 176-178.

119 Adabeyî, *Estanikanê Sêwregî ra*, r. 193.

120 Can, *Barkerdena Zerrî*, r. 95.

- iii. Înşaat kî bi leze dewam keno qumandarê mi, ma *her tim* ser o vindenîme, kenîme ke wa *gamê raver* bixelisîyo.¹²¹
iv. Sitvanî *hîna* fekê xo nêkerdo we berî cinit.¹²²
v. Mîrzayî o mîyan de *reyê-di reyî* derga-derg tey nîyada.¹²³

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê zemanî yê demêka nesînordarî yê. Cumleya *16i* de zerfê *caran* bi mana ge ge, rey rey, car bi car ûsn de yeno şuxulîyayene. Cumleya *16ii* de zerfê *hewna* bi mana hîna, heta nika, ney ra dima yeno şuxulîyayene û îşaretê demêko nedîyarî keno. Cumleya *16iii* de zerfê *her tim* û *gamê ravêr* sedemêko nedîyarî rê îşaret kenê. Cumleya *16iv* de zerfê *hîna* seke cor ra zî ameyo îfadekerdene bi mana hîna, heta nika, ney ra dima yeno şuxulîyayene û îşaretê demêko nedîyarî keno û zerfêko demêko nesînordarî îfade keno. Cumleya *16v* de zerfê *reyê-di reyî* sey cumleya corî bikar ameyo.

2.2. Zerfê Mekan û Cîhetan

Zerfî zemanî, manaya karan hetê mekan û cîhetan ra dîyar kenê. Sayeyê nê zerfan, mekan û cîhetê karanê kerdiş û bîyayışan dîyar beno.¹²⁴ Yanî zerfî mekan û cîhetan, hetê mekan û hetan ra manaya karan, namekaran, sifetkaran û zerfkaran dîyar kenê, sînor kenê û xêz kenê. Mîyanê cumle de nê zerfî cewabê persanê *ver bi kotî? kotî de? kotî ra? ver bi kotî û heta kotî?*î danê.¹²⁵

Zerfanê mekanî rê kes eşkeno çekuyanê sey *acêr, acor, aver, apey, bin, bin ra, bin de, cayêk, çorşme, devacêr, devacor, dima, seranser, tîya de, teber de, teber ra, ver bi teber, xorî de, xorî ra, pey pey, peyser, heto bîn, heto çep, kaleke, ley, beyntar, mabeyn, nêzdî, nêzdî ra, nêzdî de, ver pey, kişta bîn, ca bi ca, cor, dûrî, dûrî ra, dûrî de, uca, over, bover* ûsn çekuyan kes eşkeno bido.¹²⁶ Sade, viraşte yan pêrabeste bîyayışê nê çekuyan seba pênasê zerfanê mekan û cîhetan muhîm nîyo.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

- i. Wili ma pêrdê to *hetek* nêşinê.¹²⁷
ii. Ez fina *tari* di manena.¹²⁸
iii. Gulcane tenêna *nêzdî* bîye, harme tenêna çîp pêgirewt.¹²⁹
iv. *Êdî* o zemanî ke xalê mi Evdilayî bi kompresore destan binesazîya Kadiköy-Altıyol kendbi *apey de* mendbi.¹³⁰
v. Waya dî indî *nêzdîyo* ke.¹³¹

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê zeman û mekanî yê. Cumleya *17i* de zerfê *hetek* bi mana ke-nar, kiştî, terefî de yeno şuxulnayene û sey zerfê mekanî yeno bikar ardene. Cumleya *17ii* de zerfê *tari* bi mana hemberê roşnayîye, tarî, zulumatî de şuxulîyayo û sey zerfê mekanî bikar ameyo. Heman şekil de cumleya *17iii* de zerfê *nêzdî* bi mana nêzdî, hemberê dûrî de ameyo şuxulnayene û na cumle de sey zerfê mekanî îstîmal bîyo. Cumleya *17iv* de zerfê *êdî* sey zerfê zemanî û *apey de* zî sey zerfê mekanî ameyo şuxulnayene. Cumleya *17v* de zerfê *nêdî* seke cor ra zî îfade bîyo bi mana bi mana nêzdî, hemberê dûrî de ameyo şuxulnayene û na cumle de sey zerfê mekanî îstîmal bîyo.

Zerfê mekanî di qismî yê; *zerfê mekanî yê ke cayêka/mekanêka sînordarî yê* û *zerfê mekanî yê ke cayêka/mekanêka sînordarî nîyê*. Zerfê mekanî yê ke cayêka/mekanêka sînordarî de mekan û sînore destpêkerdişî, qedîyayışî dîyar o. Nê tewir zerfan rê *keye, dewe, bajar, gole, derya, mescîd, mekteb, şaristan, çem, zozan, newale* ûsn sey nimûneyî eşkenêbideyê.¹³²

121 Gunduz, *Soro*, r. 203.

122 Gunduz, *Soro*, r. 203.

123 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 331.

124 Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 184-185; Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, r. 261; Tahir Nejat Gencan, *Dilbilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), r. 376-377.

125 Çem, *Türkçe Açıklamalı Kurmanca (Zazaca) Gramer*, r. 223.

126 Malmîsanîj, *Kurmanca ile Karşılaştırmalı Kurmanca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 160-164; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 185; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 462-463.

127 Adabeyî, *Estanekanê Sêwregî ra*, r. 39.

128 Can, *Barkerdena Zerrî*, r. 35.

129 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 75.

130 Ataoğlu & Turhallı, 2023: 222.

131 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 92.

132 Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmancî Lehçesi)*, r. 178.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. Şan de roj ke şî awan Yaşarî *sûke ra* otomobile *ver bi* alayîye ramite.¹³³

ii. Pîre mangay xo (xu) doşena, şitê xo ana *dîyar*, la keyna cay xo vîr a kena, şitî nêkena binê *mekebe*.¹³⁴

iii. Go aw bibo *çem û golî*, go bibo *derya*.¹³⁵

iv. A hewla, ê ketû, ê kergû anê verê mi de kenê ro ez qaytê çenekû kon, çenekî kunê *gole* axwe kenê xo ra.¹³⁶

v. Tîya-uja, şino, mengê di reseno *sûkda* xu.¹³⁷

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê mekanî sînordarî yê. Cumleya 18i de zerfê *sûke* bi mana şehir, bajar û *sûke* yeno şuxulnayene û sey zerfê mekanî yo sînordar yeno bikar ardene. Cumleya 18ii de zerfê *dîyar* û *mekebe* sey zerfê mekanî yo sînordar şuxulîyayê. Heman şekil de cumleya 18iii de zerfê *çem*, *gol* û *derya* sey zerfê mekanî yo sînordar şuxulîyayê. Cumleya 18iv de zerfê *êdî* sey zerfê zamanî û *apey de zî* sey zerfê mekanî ameyo şuxulnayene. Cumleya 18v de zerfê *sûk* seke cor ra zî îfade bîyo bi mana şehir, bajar û *sûke* yeno şuxulnayene û sey zerfê mekanî yo sînordar yeno bikar ardene.

Zerfê mekanî yê ke cayêka/mekanêka nesînordarî de mekan û sînorê destpêkerdişî, qedîyayîşî dîyar nîyo. Nê tewir zerfan rê *rojhelat*, *rojawan*, *vakur*, *başûr*, *rast*, *çep*, *cor*, *cêr*, *dewacor*, *dewacêr*, *ser*, *bin*, *vernî*, *peynî*, *uca*, *tîya*, *over*, *nover*, *tîya de*, *zere*, *teber*, *hember*, *dûrî*, *nêzdî* ûsn sey nimûneyî eşkenê bideyê.¹³⁸

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. Cayê de nêwinderd, *raşt* şî qahwe.¹³⁹

ii. Nika qereqol tam *duşt* de bî...¹⁴⁰

iii. Pisînge vazdana *teber* û reyna geyrena a.¹⁴¹

iv. Muzır çemo de hêrsin vi, cor de qewete guretenê kuyenê dormé xo ra eve hêrs *devacer* şiyenê.¹⁴²

v. U wa perçin çin bo *mîyanê* ma de.¹⁴³

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê mekanî nesînordarî yê. Cumleya 19i de zerfê *raşt* bi mana terefê raştî, hetê raşt, rasterast yeno şuxulnayene û sey zerfê mekanî yo nesînordar yeno bikar ardene. Cumleya 19ii de zerfê *duşt* bi mana hemberî de yo û sey zerfê mekanî yo nesînordar şuxulîyayê. Cumleya 19iii de zerfê *teber* bi mana zere de nê, teber, teber de yo sey zerfê mekanî yo nesînordar şuxulîyayê. Çünke nê tewir zerfan de mekano ke zerfî reyde yeno vatene, rasterast teqbulê sînorêk nêkeno. Cumleya 19iv de zerfê *devacer* bi mana verbicêr, veracêr de yo. Cumleya 19v de zerfê *mîyan* seke cor ra zî îfade bîyo bi mana *mîyan*, *orte*, *beyntar*, *mabeyn* de ameyo şuxulnayene û sey zerfê mekanî yo sînordar yeno bikar ardene.

2.3. Zerfê Senîniye û Rewşe

Zerfê senîniye û rewşe, manaya karan hetê senîniye û rewşe ra dîyar kenê. Sayeyê nê zerfan, rewşe û senîniya karanê kerdîş û bîyayîşan dîyar beno.¹⁴⁴ Zerfê senîniye û rewşe, hetê rêjeya hûmarî ra zaf ê.¹⁴⁵

133 Gunduz, *Soro*, r. 214.

134 Licokic, *Sanikan û Deyîranê Licê ra*, r. 31.

135 Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o*, r. 173.

136 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 50.

137 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*, r. 82.

138 Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmanci Lehçesi)*, r. 179-180.

139 Can, *Barkerdana Zerrî*, r. 67.

140 Gunduz, *Soro*, r. 509.

141 Licokic, *Sanikan û Deyîranê Licê ra*, r. 31.

142 Mirza, *Sileman I-II-III*, r. 251.

143 Ali Karan, *Têmunek* (İstanbul: Neşîrxaneyê Vir, 2020), r. 54.

144 Deniz Gunduz, *Türkçe Açıklamalı Kirmancca-Zazaca Dil Dersleri* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2009), r. 137; Yıldırım, *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmanci Lehçesi)*, r. 180-182; Böler, *Türkiye Türkçesi Biçim Bilgisi-I*, r. 148.

145 Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, r. 260.

2.3.1. Zerfê Senîniye

Zerfî senîniye, hetê senîniye (keyfîyet) ra manaya karan, namekaran, sifetkaran û zerfkaran dîyar kenê, sînor kenê û xêz kenê. Nameyê ke senîniye îfade kenê eşkenê hem sey sifet hem zî sey zerf bêrê bikarardene. Nê çekuyî eke vernîya nameyêk de bêrê sey sifetî, eke vernîya karêk de bêrê sey zerfî yenê şuxulnayenv. Qandê cû zerfê senîniye zafane sifetan a yewî yê û hûmara nînan zaf zêde ya.¹⁴⁶ Mîyanê cumle de nê zerfî cewabê persanê *senîn? çi şekil a? çitewir?îdanê*.¹⁴⁷

Zerfanê senîniye rê kes eşkeno çekuyanê sey *asan, şenik, giran, zor, zehmet, finêk ra, pêro, pêropîya, beno ke, bêhemd, bêhempa, coka, ca de, hêdî, lez, rast, xelet, şaş, tenya, semîmî, serdin, wina, winî, zûrî ra, rasteqîn, xo bi xo, xorîn, sethî*.¹⁴⁸ Sade, viraşte yan pêrabeste bîyayîşê nê çekuyan seba pênasê zerfanê senîniye rê muhîm nîyo.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Ya heywanî, çiçi rê *wina* kerdo to?¹⁴⁹

ii. O zaf *kelecanin* yasayêne.¹⁵⁰

iii. Arîyeyê xîntan *raşt* doş beno.¹⁵¹

iv. Waka luy, waka luy, roza henî *serdine* bîye, henî *serdine* bîye ke mi nîya dimê xo kerd zere çemî.¹⁵²

v. A ya ke *wina* fikirîna, yek de bi vengêde qalind cinîqîye we.¹⁵³

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê senîniye yê. Cumleya 20i de zerfê *wina* bi mana *wina*, sey ney yeno şuxulnayene û mîyanê cumle de cewabê persê senîni yo. Cumleya 20ii de zerfê *kelecanin* bi mana heyecanin, biheyecan, kelecane, bicoş de ameyo şuxulnayene. Cumleya 20iii de zerfê *raşt* bi mana rast û durust, çewt nê de ameyo şuxulnayene. No zerf mîyanê cumle de cewabê persê *senînî* dano û goreyê kontekstê cumle wezîfeyê nê zerfî zî eşkeno bivurîyo labelê na cumle de sey zerfê senîniye ameyo bikar ardene. Cumleya 20iv de zerfê *serdine* bi mana serdane, sey serd, germine nê de ameyo bikar ardene.. Na cumle de no zerf di rey ameyo tekrarkerdene. Cumleya 20v de zerfê *wina* seke cor ra zî îfade bîyo bi mana *wina*, sey ney yeno şuxulnayene û mîyanê cumle de cewabê persê senîni yo.

2.3.2. Zerfê Rewşe

Zerfî rewşe, hetê rewşe û halî ra manaya karan, namekaran, sifetkaran û zerfkaran dîyar kenê, sînor kenê û xêz kenê. Çekuyê ke rewşe dîyar kenê cîya rewşan û halan îfade kenê, qandê cû nê tewir çekuyî eşkenê rewşanê sey *seypêyiye, pîyayîye, waştîş, têvernayîş, teqesîye, teyîdkerdîş, îhtîmal, sebeb, sînordarkerdîş, parakerdîş û nedîyarîye* îfade bikerê.¹⁵⁴ Cêr ra nê rewşî bi nimûneyan reyde ameyê îzahkerdene.

2.3.2.1. Seypêyiye

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya seypêyiye/yeksaniye zêde kenê. Na mana zerfanê *hende, qeder, mîqdarê* ûsn reyde yena sazkerdene.¹⁵⁵

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Va û estor ver bi Tumê Dedewanî sey çûçike verda ra.¹⁵⁶

146 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 464.

147 Malmîsanîj, *Kurmanca ile Karşılaştırmalı Kırmanca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 171.

148 Malmîsanîj, *Kurmanca ile Karşılaştırmalı Kırmanca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 171-175; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 464-466.

149 Adabeyî, *Estanekanê Sêwregî ra*, r. 31.

150 Gunduz, *Soro*, r. 513.

151 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregî*, r. 175.

152 Çîçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 38.

153 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 47.

154 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 466-478.

155 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 466.

156 Gunduz, *Soro*, r. 482.

- ii. Çê u teber *honde jubin* ra duri niyê.¹⁵⁷
- iii. Pêro pîya mi *ehend çîyî dîyo*.¹⁵⁸
- iv. Kam ke *mîsqalêk* xeyrêk bikero bêguman do ey bivîno.
- v. To *hende şawaş kerd*, *hende herb kerdbî*.¹⁵⁹

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê seypêyîye yê. Cumleya 21i de zerfê *sey çûçike* bi mana teşbihê çûçike kerdo û îzafê reyde zerfêk ameyo meydan. Cumleya 21ii de zerfê *honde jubîn* bi mana qasê pê bîyayîş ameyo îfadekerdene. Cumleya 21iii de zerfê *ehend/hende* bi mana seypêyîye de ameyo şuxulnayene. No zerf mîyanê cumle de cewabê persê çiqasî dano. Cumleya 21iv de zerfê *mîsqalêk* bi mana zaf taye, qasê mîsqalî de ameyo bikar ardene. No zerf erebî ra derbasê zazakî bîyo û erebî de çîyê tewr kêmi îfade keno, zazakî de na mana xo seveknaya. Cumleya 21v de zerfê *hende* seke cor ra zî îfade bîyo bi mana seypêyîye de ameyo şuxulnayene.

2.3.2.2. Pîyayîye

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya pîyayîye zêde kenê. Na mana zerfanê *pîya*, *reyde*, *pêro*, *pê ra* ûsn reyde yena sazkerdene.¹⁶⁰

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

- i. Lû yû pîsîngîya *pê ra* xatir wazenê ew *pê ra* abirênê.¹⁶¹
- ii. Qebir we heşir ti *hemînî* biwan
Hîsab û siratî *hemînî* bizan.¹⁶²
- iii. Birawo pîl, dadî û babê cê *pîya* merdîbî.¹⁶³
- iv. Pilunê ma *péroyine* hen vaené (Mirza, 2020: 87).
- v. Kueşkê ‘umîr ma hewê ser niya *piyera* dî nefês ser.¹⁶⁴

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê pîyayîye yê. Cumleya 22i de zerfê *pê ra* bi mana pîyayîye, pîya bîyayîşî îfade keno. Cumleya 22ii de zerfê *hemînî* bi mana pêro pîyabîyayîşî, pîyayîye, hemeyî de ameyo şuxulnayene. Cumleya 22iii de zerfê *pîya* rasterast bi mana pîyayîye de ameyo şuxulnayene. Cumleya 22iv de zerfê *péroyine* bi mana pêro pîyabîyayîşî, pîyayîye, hemeyî de ameyo şuxulnayene. Cumleya 22v de zerfê *piyera* seke cor ra zî îfade bîyo bi mana pêro pîyabîyayîşî, pîyayîye, hemeyî de ameyo şuxulnayene.¹⁶⁵

2.3.2.3. Waştîş

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya waştîşî zêde kenê. Na mana zerfanê *weşîye de*, *qet nêbo*, *însalah*, *werrekna*, *bisihet* ûsn reyde yena sazkerdene.¹⁶⁶

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

- i. Çi ferzo tede y’ ti eda *rind* biki.¹⁶⁷
- ii. Kom *wazen wa* ason bîcuy wa niyer *dunyê*.¹⁶⁸

157 Çiya, *Hirê Kitabi*, r. 45.

158 Septioğlu, *Qerebegan Tarîx, Kultur û Cografya*, r. 90.

159 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Séwregi*, r. 68.

160 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 467.

161 Ayyıldız, *Va*, r. 53.

162 Bîlal Zilan, *Di Kitabê Muhemmedê Şêx Eserî: “Raro Raşt” û “Me’lûmatê Dîniye” (Metn û Cigêrayîş)* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2017), r. 77.

163 Licokic, *Sanikan û Deyîranê Licê ra*, r. 101.

164 Mela Aziz Beki, *Diwon Çebexçuri* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2015), r. 174.

165 Grûba Xebate ya Vateyî, *Sözlük Türkçe-Kirmanca (Zazaca), Ferhengê Tirkî-Kirmanckî* (İstanbul: Vate, 2019).

166 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 467-468.

167 Zilan, *Di Kitabê Muhemmedê Şêx Eserî: “Raro Raşt” û “Me’lûmatê Dîniye” (Metn û Cigêrayîş)*, r. 77.

168 Beki, *Diwon Çebexçuri*, r. 390.

iii. *Rınd* goş serne.¹⁶⁹

iv. Ax *werrekna* nika kufteyê ke cinîya mi pewtêne, tîya bîyêne û mi mirdîya xo biwerdêne.¹⁷⁰

v. La birayê mi, zerîya min a kele wazena. To kaşka ma rê jû keleyê viraştayê.¹⁷¹

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê waştîşî yê. Cumleya 23i de zerfê *rınd* eslê xo de yew waştîşî îşaret keno û nuştox tîya de wendoxî rê waştîşê xo îfade keno. Cumleya 23ii de zerfê *wazen wa* bi mana waştîşî de ameyo şuxulnayene. Cumleya 23iv de zerfê *werrekna* rasterast bi mana waştîşî de ameyo şuxulnayene. Xora na çekuye zazakî de seba na mana yena vatene.¹⁷² Cumleya 23iv de zerfê *péroiyine* bi mana pêro pîyabîyayîşî, pîyayîye, hemeyî de ameyo şuxulnayene. Cumleya 23v de cumle bi xo yew waştîşî îfade keno.

2.3.2.4. Têvernayîş

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya têvernayîşî û muqayesekerdişî zêde kenê. Na mana zerfanê *hende*, *qasê*, *qederê*, *tewr kêmi*, *kêmêr*, *qet* ûsn reyde yena sazkerdene.¹⁷³

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. O *zî* to ra *hendayên* hes keno?¹⁷⁴

ii. Ez to rê *hend* vana.¹⁷⁵

iii. *Çiqas* ke hewa germ bî, tîje baş tanî dene labelê sere û goşê mêrdekî pîştayî bî.¹⁷⁶

iv. Mî zanayê Ella do bîhuwî ridê mi, labirê mî nêzanayê *hendayê bol*...¹⁷⁷

v. Bira heş, la çimo çep *ca ra* tal o.¹⁷⁸

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê têvernayîşî yê. Cumleya 24i de zerfê *hendayên* seba muqayesekerdişî û têvernayîşî ameyo şuxulnayene. Cumleya 24ii de zerfê *hende* heman mana de yeno şuxulnayene. Cumleya 24iii de zerfê *çiqas* çekuyêka têkel a, erebî û kurdî ra teşekul keno û tîya de sey zerf seba muqayesekerdişî ameya şuxulnayene. Cumleya 24iv de zerfê *hendayê* formêkê *hende* û *hendayên* o û heman mana de yeno şuxulnayene. Cumleya 24v de zerfê *ca ra* beyntarê rewşa normale û awarte de yew muqayese keno. No zerf rewşêka koke ra xirabî îfade keno.

2.3.2.5. Teqesîye û Teyîdkerdiş

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya teqesîye, bêgumanîye, qetîbîyayîşî; teyîdkerdişî, tekîdkerdişî, xurtkerdişî zêde kenê. Na mana zerfanê *teqes*, *bêguman*, *qeten*, *hetmen*, *elbete*, *restîye*, *muheqeq*, *xora*, *zaten*, *reye ra*, *carêk ra*, *zaf baş*, *qet*, *sipsipe*, *pêt*, *xeylêk* ûsn reyde yena sazkerdene.¹⁷⁹

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. *Qet* bawer nêkena.¹⁸⁰

ii. *Bêguman*, ez to ra hes keno, hem kî zaf hes keno.¹⁸¹

iii. Vano “Hala no mêrik çik o, ci tawa wo? Nê birayê mi *kesîn* dîyê.”¹⁸²

169 Çiya, *Hirê Kutabi*, r. 51.

170 Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o*, r. 145.

171 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*, r. 105.

172 Grûba Xebate ya Vateyî, 2019.

173 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 469; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 185.

174 Ayyıldız, *Va*, r. 121

175 Adabeyî, *Estanekanê Sêwregi ra*, r. 39.

176 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 195.

177 Koyo Berz, *Begê Dimiliyan*, (İstanbul: vejyayîşê Tiji, 2001), r. 223.

178 Akbana, *Waka Lu*, r. 29.

179 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 470-471.

180 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 398.

181 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 489.

182 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 9.

iv. *Hend lez keno* hend lez keno vono ez biresi keye.¹⁸³

v. *Tabî* asil xêx o.¹⁸⁴

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê teqesîye û teyîdkerdişî yê. Cumleya 25i de zerfê *qet* seba teyîdkerdişî ameyo şuxulnayene. Cumleya 25ii de zerfê *bêguman* heman mana de yeno şuxulnayene. Cumleya 25iii de zerfê *kesîn* çekuyêka tirkî ya û sey zerf seba teyîdkerdişî û teqesîye ameya şuxulnayene. Cumleya 25iv de zerfê *hend lez keno* sey komçekuyan rêze bîyo, mîyanê cumle de di rey tekrar bîyo û seba teqesîye şuxulîyayo. Cumleya 25v de zerfê *tabî* erebî ra kewto zazakî û seba îzalekerdişê şubheyen ameyo şuxulnayene.¹⁸⁵

2.3.2.6. Îhtîmal

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya ihtîmal, mumkunbîyayîş zêde kenê. Na mana zerfanê *beno ke*, *xalîba*, *ferz ke*, *eceba*, *heyret* ûsn reyde yena sazkerdene.¹⁸⁶

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. *Eceba* filan paşa, nêmi mi cew nêcêno ez honde cên, nê ostorê dê qey nîya r'ê qey ê mi nîya zayıf ê.¹⁸⁷

ii. Xo rê ti *ferz bike* ke ma emser na pol ra ravîyartî.

iii. Hele ma biewnê, *eceba* yaxerî vinderdê ya nêvinderdê?¹⁸⁸

iv. *Eceba* no çik o?¹⁸⁹

v. Ez vana *beno ke* no kar sere nêreso.

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê ihtîmalî yê. Cumleya 26i de zerfê *eceba* seba ihtîmalî ameyo şuxulnayene. Cumleya 26ii de zerfê *ferz bike* heman mana de yeno şuxulnayene. Cumleya 26iii de zerfê *eceba* û Cumleya 26iv de zerfê *eceba* heman mana de yenê şuxulnayene. Cumleya 26v de zerfê *beno ke* reyna seba heman mana de şuxulîyênê. Nê çekuyî goreyê kontekstê cumle sewbîna manayan de zî yenê.

2.3.2.7. Sebeb

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya sebebî zêde kenê. Na mana zerfanê *meraq ra*, *kelecan ra*, *seba...*, *qandê ...*, *semede ...*, *rîde ra* ûsn reyde yena sazkerdene.¹⁹⁰ Seke aseno edatê *ra* name, sifetan de manaya sebebî zêde keno.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Oy Delala mi, Delala mi ez *to rê* bimir!¹⁹¹

ii. *Qandê nê semedi* zahf geyreno kî, cayê do [Aşxaneyê do] weş...¹⁹²

iii. Ez şîyane *seba* adirî.¹⁹³

iv. Ez *qandê coy* bermena.¹⁹⁴

v. Lezê mî esto, vanê ez şîra, *qandê coy* nina war.¹⁹⁵

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê sebebî yê. Cumleya 27i de zerfê *to rê* seba sebeb

183 Akbana, *Waka Lu*, r. 97.

184 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 9.

185 Grûba Xebate ya Vateyî, *Sözlük Türkçe-Kirmanca (Zazaca), Ferhengê Tirkî-Kirmanckî*.

186 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 478.

187 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 78.

188 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*, r. 109.

189 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 59.

190 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 472-473.

191 Gunduz, *Soro*, r. 333.

192 Berz, *Begê Dimuliyen*, r. 83.

193 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 26.

194 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*, r. 70.

195 Berz, *Begê Dimuliyen*, r. 171.

îfadekerdişî ameyo, eslê xo de nê zerfî zemîr û edatî ra teşekul kerdo. Cumleya 27ii de zerfê *qandê nê semedi* heman mana sebebî îfade keno û sey îzafê ameyo. Cumleya 27iii de zerfê *seba* hem kurmancî de hem zî zazakî de seba dî-yarkerdişê sebebî yeno şuxulnayene. Cumleya 27iv û cumleya 27v de zerfê *qandê coy* mana sebebî de heman form de ameyê.

2.3.2.8. Tekrarkerdiş

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya tekrarkerdişî, daîmî bîyayişî ûsn manayan zêde kenê. Kerdiş û bîyayişo ke karan de qewimîyêno eke dewr û tekrar bikero nê zerfan reyde yeno îfadekerdene. Na mana zerfanê *ge ge, ge gane, hîn caran, reyna, hezar fin, reyêk, pê peya, na qor, na fin, tekrar, sere ra, fina* ûsn reydeyenasazkerdene.¹⁹⁶

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

- i. Nîle rey ey de rey kêneke de nîyada û *weş-weş* peşmerîyaye.¹⁹⁷
- ii. Mi resim *reyna* viraşt, le ez *reyna* nieşkayebî bidî ez qayil kerden.¹⁹⁸
- iii. Taye wextî ra dime, wayîrê çeyî *hêrsin-hêrsin* kuno zere qonaxî.¹⁹⁹
- iv. *Peyniya peyin de / Ez xelesiyo famkori ra.*²⁰⁰
- v. ... zınar fekê qul ra vejêno, şino zerre u *reyna* zınar erzeno fekê qul.²⁰¹

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalik nusîyayê zerfê rewşe yê tekrarkerdişî yê. Cumleya 28i de zerfê *weş-weş* seba prosesêko ast bibastî rê îşaret keno. Peşmerîyayişê keyneke devam û tekrar keno. Cumleya 28ii de zerfê *reyna* heman mana de yeno şuxulnayene. Cumleya 28iii de zerfê *hêrsin-hêrsin* seba devamkerdişî û tekrarê hêrsî ameyo şuxulnayene. Cumleya 28iv de zerfê *peyniya peyin de* de encamê tekrar û berdewamîye rê îşaret keno, yew rewşêka berdewame nê zerfî reyde êdî qedîyêna. Cumleya 28v de zerfê *reyna* seke cor ra zî îfade bibî seba tekrarkerdişî ameyo.

2.3.2.9. Parakerdiş

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya parakerdişî zêde kenê. Bi tekrarkerdiş hûman reyde fonksiyonê parakerdişî yeno meydan. Na mana zerfanê *sey yew a yew, yew bi yew, yew yew, di bi di, didi didi, heb heb* ûsn reyde yena sazkerdene.²⁰²

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

- i. Ma gozî beyntarê înan de *di di* para kerdî.
- ii. Ê keye ra *yew bi yew* vejîyayî.
- iii. Mi na qale *yew a yew* ey rê vate.
- iv. Rizê aye *heb heb* bîyo.
- v. Hîseyê ey rê *des ra çar* kewt.

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalik nusîyayê zerfê rewşe yê parakerdişî yê. Cumleya 29i de zerfê *di di* seba parakerdişî ameyo şuxulnayene. Cumleya 29ii de zerfê *yew bi yew* heman mana de yeno şuxulnayene. Na cumle de no zerf bi şeklê *hûmare+bi+hûmare* ameyo meydan. Cumleya 29iii de zerfê *yew a yew* heman mana de ameyo şuxulnayene. Na cumle de no zerf bi şeklê *hûmare+herfa pêrabestişî+hûmare* ameyo meydan û ganî pêya bêre nuştene. Cumleya 29iv de zerfê *heb heb* erebî ra derbasê zazakî bîyo û seba parakerdişî yeno. Cumleya 29v de zerfê *des ra çar* formê hesabê/rêjeyê sedaneyî rê îşaret keno û na cumle de seba parakerdişî ameyo.

196 Çem, *Türkçe Açıklamalı Kırmancca (Zazaca) Gramer*, r. 227; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 474-475.

197 Gunduz, *Soro*, r. 294.

198 Saint-Exupéry, *Prenso Qij*, r. 15.

199 Beytaş, *Şaîsmayîl*, r. 136.

200 Karan, *Têmunek*, r. 55.

201 Akbana, *Waka Lu*, r. 76.

202 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 475-476.

2.3.2.10. Nedîyarî

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya nedîyarîya rewşe zêde kenê. Na mana zerfanê *kêm zêde, hema hema, winasî, hemen hemen, cêran cor* ûsn reyde yena sazkerdene.²⁰³

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. Apo se bîyo, de vanê to ewro *zaf* bêkeyf a.²⁰⁴

ii. Ma *winî* vane.²⁰⁵

iii. Mayşeker Xanim *tawa* nebena.²⁰⁶

iv. Jü yüzbaşı gino cı, *thaba* nêbena.²⁰⁷

v. Ne pi *taba* pers kerd, ne ki Dewres *taba* vat.²⁰⁸

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê rewşe yê nedîyarî yê. Cumleya 30i de zerfê *zaf* seba rewşê-ka nedîyarîye ameyo. Cumleya 30ii de zerfê *winî* heman mana de yeno şuxulnayene. Nê cumleyan de cewabê persê senîni nedîyar o. Cumleya 30iii de zerfê *tawa/teba* seba rewşa nedîyare şuxulîyêno. Cumleya 30iv de zerfê *thaba/teba* formêkê teba yo û heman mana de yeno şuxulnayene. Cumleya 30v de zerfê *taba* zî heman şekil û mana de ameyo.

2.4. Zerfê Çendîniye

Zerfê ke sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de peyme, derece, aste, mîqdar û çendîniye dîyar kenê sey zerfê mîqdarî yan *zerfê çendîniye* yenê namekerdene.²⁰⁹ Mîyanê cumle de cewabê persa *çend?* zerfê mîqdarî danê. Nê tewir zerfî çekuyanê sadeyan, viraşteyan yan pêrabesteyan ra eşkenê teşkil bikerê. Nê tewir zerfan rê kes eşkeno *tayn, zêde, kêm-zêde, teynêk, zaf, zaf zêde, hinekî, bol, silme, fekafek, ekseriya, kêmi, zaf kêmi, xeylêk, qeder, qismî, seyrek, bite-mamî, gelek, hîna, seranser, safî, şenik, teba, tîkê, tewr, weş, zîyade* ûsn çekuyan sey nimûne bido.²¹⁰

2.4.1. Seypêyiye

Nê tewir zerfî; sifetan de, zerfan de, zerfkaran de, karan de manaya seypêyiye/yeksaniye zêde kenê. Na mana zerfanê *hende, qeder, mîqdarê* ûsn reyde yena sazkerdene.²¹¹ Nê zerfî mîyanê cumle de cewabê persa *çend?* danê. Nê zerfî hetê çendîniye ra yeksaniye dîyar kenê.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyyayê.

i. Gelo, tern û ciwanî çira *hend* bêveng ê?²¹²

ii. Heme kelecana û coşdarîyê ey maberê wext û cuye de firîyaybî, *hinî* tik û tenabî.²¹³

iii. Ez zî *qederê* peyeraşîran tik û tenya ya.

iv. ... êdî qeymeyê koyanê Çewlîgî de, seke qatirêko binê barê xo de bivişîyo...²¹⁴

v. Destê aye *qasê* gedeyan barî û nazikî bî.

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê mîqdarî yê seypêyiye yê. Cumleya 31i de zerfê *hend* mîqdarî dîyar keno û yeksaniye rê îşaret keno. Cumleya 31ii de zerfê *hinî* heman mana yeksaniye û seypêyiye ameyo şuxulnayene. Cumleya 31iii de zerfê *qederê* beyntarê di çîyan de yew muqayese keno û seypêyiya nê her diyan rê

203 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 477.

204 Gunduz, *Soro*, r. 160.

205 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 281.

206 Ballikaya, *Dêvo Kor Estanikanê Gimgimî ra*, r. 117.

207 Taş, *Roê Kirmanciyê*, r. 195.

208 Çiya, *Hirê Kıtabi*, r. 15.

209 Gunduz, *Türkçe Açıklamalı Kırmancıca-Zazaca Dil Dersleri*, r. 147; Baran, *Rêzimana Kurmancî*, r. 104-105; Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, r. 263; Böler, *Türkiye Türkçesi Biçim Bilgisi-I*, r. 153.

210 Malmîsanîj, *Kurmanca ile Karşılaştırmalı Kırmancıca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 175-176; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 478.

211 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 478.

212 WK Merdimîn, *Diwan* (Van: Weşanxaneyê Peywend, 2015), r. 46.

213 Esen, *Mobese*, r. 25.

214 Newzad Valêrî, *Demserre Vîrî* (İstanbul: Avesta, 2023), r. 152.

îşaret keno. Cumleya 31iv de zerfê *seke* mîqdarî dîyar keno û yeksanîye rê îşaret keno. Cumleya 31v de zerfê *qasê* erebî ra derbasê zazakî bîyo û mîqdarî de yewîye rê îşaret keno.

2.4.2. Pileya Berzîye

Nê tewir zerfî mîyanê cumle de beyntarê sifetan de, zerfan de, zerfkaran de û karan de muqayeseyêk kenê û mabeynê çekuyan de yew rêz tesbît kenê. Na mana, verê sifetan de, zerfan de, zerfkaran de û karan de îlawebîyayîşê *hîna* reyde tesîs bena.²¹⁵ Kes eşkeno manaya berzîye sewbîna şeklan a zî bido labelê şuxulnayîşê zerfê *hînayî* manaya berzîye û muqayesekerdişî *hîna* eşkera kena. Nê zerfî mîyanê cumle de cewabê persa *çend?* danê. Ganî bêro îfadekerdiş ke zerfê *hînayî* dereceyê zerfî berz keno û manaya zerfî teyîd keno. Eke na çekuye verê sifetêkî de bêro, a game sifetî teyîd kena. Yanî ganî no zerf verê zerfêk de bêro.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Ziwan *hîna rehet* yeno xebitnayîş; îfade bi tay çekuyan û bêzehmet vîrazîyeno.²¹⁶

ii. Bira şima her ê! Şima mi ra vanê her sima mi ra *daha her* ê.²¹⁷

iii. Sey zaf cayanê binan, mabênê kirmancan de *hîna zîyade* cinî bêqiyet ê.²¹⁸

iv. Ez finikêde *hîn* rindek a, *hîn* rindek a.²¹⁹

v. Herçiqaş edebîyatê fekkî yê kirmancî heta nika xo ver ro dayo û xo resnayo ewro zî nika ra tepîya xeter (tehluke)*hînazaf*o.²²⁰

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê mîqdarî yê pileya berzîye îfade kenê. Cumleya 32i de zerfê *hîna rehet* beyntarê di rewşan de yew muqayese keno û nê di rewşan ra *hîna* rehetî îşaret keno. Cumleya 32ii de zerfê *daha her* reyna mabeynê di rewşan de yew muqayese keno û nê rewşan ra *hîna* herî rê îşaret keno. Cumleya 32iii de zerfê *hîna zîyade* beyntarê di çîyan de yew muqayese keno û nê rewşan ra *hîna zîyade* rê îşaret keno. Cumleya 32iv de zerfê *hîn* seke cor ra zî îfade bibî, muqayese rê îşaret keno. Cumleya 32v de zerfê *hîna zaf* mabeynê di rewşan de muqayeseyî rê îşaret keno.

2.4.3. Pileya Tewre Berzîye (Superlative)

Nê tewir zerfî mîyanê cumle de beyntarê sifetan de, zerfan de, zerfkaran de û karan de muqayeseyêk kenê û mabeynê çekuyan de *rêza tewre berze* tesbît kenê. Na mana, verê sifetan de, zerfan de, zerfkaran de û karan de îlawebîyayîşê çekuya *tewrî* reyde tesîs bena.²²¹ Kes eşkeno manaya pileya tewre berzîye sewbîna şeklan a zî bido labelê şuxulnayîşê zerfê *tewrî* manaya tewre berzîye û muqayesekerdişî *hîna* baş îşaret keno. Nê zerfî mîyanê cumle de cewabê persa *çend?* danê. Seke ma cor ra zî îfade kerd ke zerfê *tewrî* dereceyê zerfî tewr berz keno û teyîd keno. Eke na çekuye verê sifetêkî de bêro, a game sifetî teyîd kena.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Rojgero pancin zaf ecêb bi. Hema rojgerê ke, mi heta nika dîbî, *hemeyan* qijkekêr bi.²²²

ii. Bira heş, îtka *tewr* serheb duz o.²²³

iii. Werêko *tewr* zerra ey waştinî werdibi.²²⁴

iv. Maye û pî tim cayode *tewr berz* der ê.²²⁵

215 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 479-480.

216 Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o*, r. 53.

217 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 36.

218 Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o*, r. 89.

219 Çiçek, *Mêşa Dengize Estanikanê Gimigimî ra*, r. : 81.

220 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmancî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*, r. 178.

221 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 480.

222 Saint-Exupéry, *Preaso Qij*, r. 53.

223 Çiçek, *Mêşa Dengize Estanikanê Gimigimî ra*, r. 92.

224 Abdullah Esen, *Mobese* (Diyarbakır: Ajans J&J, 2023), r. 25.

225 Aldatmaz, *Folklorê Kirmancan Ser o*, r. 72.

v. Nê ferqan ra beno zî *tewr* muhîmê ci xeripîyayîşê ziwanî yo.²²⁶

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê mîqdarî yê pileya tewre berzîye îfade kenê. Cumleya 33i de zerfê *hemeyan* beyntarê heme rewşan de tewr berzîye îfade keno. Cumleya 33ii de zerfê *tewr* beyntarê heme rewşan de tewr berzîye îfade keno. Heman şekil de cumleyanê 33iii, 33iv û 33v de zerfê *tewr* beyntarê heme rewşan de tewr berzîye îfade keno.

2.4.4. Pileya Zêdeyîye

Nê zerfî karan de manaya zêdeyîye îfade kenê û fonksiyonê nê zerfan de yew muqayese çinî yo. Kes eşkeno nê zerfan rê *tayn*, *zêde*, *bol*, *bol bol*, *zaf zêde*, *xarîqulade*, *fewqelade*, *zaf zaf*, *zafane*, *xeylêk*, *dergûdila* ûsn sey nimûne bido.²²⁷ Nê zerfî mîyanê cumle de cewabê persa *çend?* danê. Nê zerfî hetê çendîniye ra zêdeyîye dîyar kenê.

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Ez sona lê Turîsîna xo rê Heq ra *zaf* daxalet kenane, *zaf* rîca kenane, *zaf* eşq û niyaz kenane *taye* rizk bîdoro mi.²²⁸

ii. Xoşebere *xeylê* ramit.²²⁹

iii. verg *zehf* qehrêno, xo dano qul ro lu şoro zerre.²³⁰

iv. Mîrzayî o mîyan de reyê-di reyî *derga-derg* tey nîyada.²³¹

v. Netice no piyê ney *bol* kewno na mesela dîmî.²³²

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê mîqdarî yê zêdeyîye yê. Cumleya 34i de zerfê *zaf* mîqdarî dîyar keno û zêdeyîye rê îşaret keno. Cumleya 34ii de zerfê *xeylê* heman mana zêdeyîye de ameyo şuxulnayene. Cumleya 34iii de zerfê *zehf* sey varyantê zafî ameyo şuxulnayene û reyna seba zêdeyîye şuxulîyayo. Cumleya 34iii de zerfê *derga-derg* zêdeyîya dergîye îfade keno. Cumleya 34v de zerfê *qasê* erebî ra derbasê zazakî bîyo û mîqdarî de yewîye rê îşaret keno.

2.5. Zerfê Persî

Zerfê ke kerdîş û bîyayîşê karan sayeyê persan dîyar kenê sey *zerfê persan* name benê.²³³ Zerfê persan rê kes eşkeno *çend?*, *kamcîn?*, *kanî?*, *senîn?*, *çi?*, *çiqas?*, *çi şekil de?*, *çirê?*, *kotî de?*, *kotî ra?*, *çi qeder?*, *senîn?*, *key?*, *kotî?*, *kure?*, *ma?*, *se ra?* ûsn sey nimûne bido.²³⁴

Cêr ra nê tewir zerfan rê nimûneyî deyayê.

i. Eyb nêbo se, ez a roj ameya şima *qandê çiçî* fekê xu piştî?²³⁵

ii. Ax-bux pisinge to *qey nîya* kerd?²³⁶

iii. Emeleya ey zî *hendayên* bi o yena?²³⁷

iv. Ya heywanî, *çiçî rê* wina kerdo to?²³⁸

v. Ma ki *hen* nime?²³⁹

226 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*, r. 173.

227 Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 480-481.

228 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 63.

229 Gunduz, *Soro*, r. 358.

230 Licokic, *Sanikan û Deyîranê Licê ra*, r. 39.

231 Çem, *Gula Çemê Pêrre*, r. 331.

232 Berz, *Begê Dimliyan*, r. 145.

233 Gunduz, *Türkçe Açıklamalı Kirmancca-Zazaca Dil Dersleri*, r. 147; Atabay, Kutluk, Özel, *Sözcük Türleri I*, r. 113.

234 Çem, *Türkçe Açıklamalı Kirmancca (Zazaca) Gramer*, r. 227; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, r. 482-483; Tan, *Rêzimana Kurmancî*, r. 186; Malmîsanij, *Kirmancca ile Karşılaştırmalı Kirmancca (Zazaca) Dilbilgisi*, r. 170-171; İbrahim Bingöl, *Rêzimana Zazakî ya Devoka Gîngimê* (Stenbol: Avesta, 2020), r. 75.

235 Seçilmek, *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*, r. 153.

236 Çiçek, *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*, r. 38.

237 Ayyıldız, *Va*, r. 121

238 Adabeyî, *Estanekanê Sêwregi ra*, r. 31.

239 Mirza, *Sileman I-II-III*, r. 569.

Cumleyanê corênan de çekuyê ke îtalîk nusîyayê zerfê persî yê. Cumleya 35i de zerfê *qandê çiçi* bi mana seba çi, semede çi, çi sebeb ra ameyo şuxulîyayene. Cumleya 35ii de zerfê *qey nîya* seba perskerdişî bikar ameyo. Seke yeno zanayene *qey* seba persan yeno û *nîya zî* pîya ameyê sey zerfê persan wezîfe kenê. Cumleya 35iii de zerfê *hendayên* seba perskerdişî ameyo bikar ardene. Cumleya 35iv de zerfê *çiçi* seke cor ra zî ifade bîyo perskerdişî rê îşaret keno. Cumleya 35v de zerfê *hen* perskerdişî rê ameyo şuxulnayene.

ENCAM

Ziwanasî û mîyanê ziwannasî de xebatê gramerî sey matematîkê ziwani, goreyê qaydeyan û formulan aver şinê. Her babetê gramerî de yeno tesbîtkerdiş ke, her parçeyê morfolojî goreyê xo wayîrê taybetmendîyanê cîyayan o, her parçe zaf muhîm o, her parçe bi parçeyanê bînan reyde bedenê ziwani anê meydan. Zerfî zî endamêkê muhîmî yê morfolojîyê nameyan ê labelê karan reyde eleqedarî yê.

Na xebate de zerfî, goreyê îmkân û zanayîşî, heme hetan rê ameyê tedqîqkerdene. Hûmara zerfan zêde ya, çekuyî goreyê kontekstê cumle eşkenê cîya wezîfeyan îfa bikerê. xora mîyanê xebate de zî gelek caran etfê na nuqtaya muhîme bîyo. Tesnîfo ke na xebate de ameyo kerdene qetî nîyo, bêguman sey gelek mijaranê ziwannasî, zerfî zî eşkenê cîya şeklan reyde bêrê dabeşkerdene. Xebate de zerfî goreyê kok, wezîf, bîna ûsn reyde ameyê etudkerdene.

Mijara zerfan raste rast karan a têkildar a. Zerfî karan reyde wezîfeyanê xo îfa kenê, fonksîyonanê îcra kenê, taybetmendîyanê xo ramojnenê. Na xebate de zerfî goreyê kokê çekuye sey zerfê kurdî û zerfê bîyanî dabeş bîyê. Prosesê peywendîdarbîyayîşê ziwanan de beyntarê ziwananê heman cografyayî de zaf taybetmendî derbasê yewbînî bênê. Nê taybetmendîyanê derbasdaran ra yew zî deyingirewtîşê çekuyan o. Xora zerfanê bîyanîyan de tesbît beno ke, gelek zerfê bîyanî nika zazakî de aktif şuxulîyênê. Tîya de zerfanê ziwananê îranîyan de kokê zerfan ser o nêameyo vindertene. Xebate de zerfê têkelî zî tesbît bîyê ke na rewşe zaf normal a.

Xebate de zerfî goreyê bînayî ameyê dabeşkerdene. Zerfanê sade û pêrabesteyan de yew konsensus esto labelê zerfê viraşteyî eşkenê cîya şeklan reyde bêrê viraştene. Tîya de taye metodê viraştişê zerfan de yew. Name û sifetî zî sey zerf eşkenê bêrê îstîmalkerdene, qandê cû beno ke metodê viraştişê name û sifetan zî *zerfanê viraşteyan* de îlawe bikero. Metodê viraştişê zerfanê viraşteyan de mabeynê zazakî û dîyalektanê bînan ê kurdî û farisî de ahengêk esto.

Goreyê fonksîyonan zerfî panc beşan ser ra ameyê îzahkerdene. Her binbeş zî goreyê xo wayîrê binbeşan a. Qaso ke zanayêno zazakî de no tewîr yew dabeşkerdiş reya verên ameyo kerdene. Zerfî goreyê panc binbeşan de yewê seba her binbeş û binbeşê binbeşan zî berhemanê zazakî ra nimûneyî de yewê her nimûne zî şîrove bîyo. No qayde reyde mijarê razberî, ameyê şenberkerdene.

Zazakî de yew ziwaneke standart çinî yo qandê cû beyntarê mintiqayanê zazakî de varyantê çekuyan zaf ê. No xusûsiyet xo mijara zerfan de zî nîşan dano. Her nimûne de xo ramojneno ke, zerfî mintîqa ra bi mintîqa vurîyênê. Labelê her çiqas varyantê çekuyan bibo zî, nê varyantê asta fonolojîk de manenê û mîyanê mintiqayanê zazakî de şuxulnayîşê qaydeyanê gramerî de zêde ferqêk çinî yo.

Seke cor de ifade bî, zerfî mîyanê cumle de sayeyê karan cîya fonksîyonan îcra kenê. Goreyê taybetmendîyê karan û kontekstê cumle, taybetmendîyê zerfan vejîyênê meydan. ver ekse ney, cumleyî zî goreyê zerfan manaya xo hîra yan tenge kenê. Yanî nê her di unsûrî pê reyde yew awanîye saz kenê.

ÇİMEYÎ

- Adabeyi, Feyza. *Estanekanê Sêwregî ra*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2005.
- Akalın Şükrü & vd.. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Akbana, Münevver. *Waka Lu*. İstanbul: Neşirxaneyê Vir, 2020.
- Aktuğ, Halil. *Gramera Kurdî Kürtçe Gramer*. İstanbul: Avesta, 2013.
- Alay, Okan. "Zazaca Halk Edebiyatı ve Esasları", *Sözden Yazıya Zazaca*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2019.
- Aldatmaz, Nadire Güntaş. *Folklorê Kırmancan Ser o*. Diyarbakır: Weşanxaneyê Roşna, 2014.
- Aldatmaz, Nadire Güntaş. *Sanikanê Mamekiye ra Mamekiye Masallarından*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü Yayınları, 2013.
- Asmîn, Şeyda. *Zeman Sey Fekê Kardi Bî (Hikayeyê Koyî)*. Diyarbakır: Weşanxaneyê Roşna, 2013.
- Atabay, Neşe, Kutluk, İbrahim, Özel, Sevgi. *Sözcük Türleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Ataoglu Maaruf & Turhallı, Hüseyin. *Astorê Terqneyeyî*. Diyarbakır: Weşanxaneyê Roşna, 2023.
- Aykoç, Fêrgin Melik. *Pêlên Zerya Rêziman*. İstanbul: Ar Yayınları, 2021.
- Ayyıldız, Zülfükar. *Va. Şanlıurfa: Elif Matbaası*, 2019.
- Ballıkaya, Huseyin. *Dêvo Kor Estanikanê Gimgimî ra*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2010.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Baran, Bahoz. *Rêzimana Kurmancî*. Diyarbakır: Belkî, 2012.
- Beki, Mela Aziz. *Diwon Çebexçuri*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Berz, Koyo. *Begê Dimiliyan*. İstanbul: vejyayîşê Tiji, 2001.
- Beytaş, Alî. *Şaîsmayîl*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2012.
- Bingöl, İbrahim. *Rêzimana Zazakî ya Devoka Gimgimê*. Stenbol: Avesta, 2020.
- Böler, Tuncay. *Türkiye Türkçesi Biçim Bilgisi-I*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2022.
- Bor, İsmet. *Mesele û Vistonik*. Diyarbakır: Weşanxaneyê Roşna, 2015.
- Can, Medet. *Barkerdena Zerrî*. Estembol: Kayhan Matbaacılık, 2012.
- Çağlayan, Hüseyin. *38 ra Jü Pelge (Tertelê Dêrsimî)*. İstanbul: Tij Yayınları, 2003.
- Çem, Munzur. *Gula Çemê Pêrre*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2007.
- Çem, Munzur. *Nuşteyî*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2019.
- Çem, Munzur. *Türkçe Açıklamalı Kırmancca (Zazaca) Gramer*. İstanbul: Deng Yayınları, 2003.
- Çiçek, Ali Aydın. *Sayê Marû Estanikanê Xinis û Tekmanî ra*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2012.
- Çiçek, Murad. *Mêşa Dengize Estanikanê Gimigimî ra*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2014.
- Çiftçi, Hasan. *Uygulamalı Farsça Grameri*. Erzurum: Eser Ofset.2013.
- Çiya, Saîr. *Hirê Kitabî*. İstanbul: Neşirxaneyê Vir, 2020.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019. 260.
- Esen, Abdullah. *Mobese*. Diyarbakır: Ajans J&J, 2023.
- Gencan, Tahir Nejat. *Dilbilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Grûba Xebate ya Vateyî. *Sözlük Türkçe-Kırmancca (Zazaca), Ferhengê Tirkî-Kırmanckî*. İstanbul: Vate, 2019.
- Gunduz, Deniz. *Soro*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2010.
- Gunduz, Deniz. *Türkçe Açıklamalı Kırmancca-Zazaca Dil Dersleri*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2009.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Karan, Ali. *Têmunek*. İstanbul: Neşirxaneyê Vir, 2020.
- Kaya, Ayşe. *Estanikê Bongilanê*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2018.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Kurdo, Qanatê. *Rêzimana Kurdî Kurmancî-Soranî*. Nûbihar: İstanbul, 2013.
- Kurij, Seyidxan. *Arwûn û Lûy Sonikî Çoligî*. İstanbul: Nûbihar, 2014.

- Laçîn, Şahap. *Estanikan û Meselayanê Gêlî ra*. Dîyarbekir : Weşanxaneyê Roşna, 2016.
- Licokic, Mihani. *Sanikan û Deyîranê Licê ra*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2007.
- Malmisanij, M. *Kurmancca ile Karşılaştırmalı Kurmancca (Zazaca) Dilbilgisi*. İstanbul: Vate Yayınevi, 2015.
- Merdimîn, WK. *Diwan*. Van: Weşanxaneyê Peywend, 2015.
- Mirza, Yismayil. *Hevalê Roza Tenge (Hekatê Zazakî)*. Estemol: Analiz Basım Yayın, 2013.
- Mirza, Yismayil. *Sileman I-II-III*. Estemol: Ceylan Matbaacılık, 2020.
- Mutçalı, Serdar. *Türkçe-Arapça Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2012.
- Ocek, Nezir. *Waneyên Rêzimana Kurmancî*. Van: Sîtav, 2014.
- Öztürk, Mürsel. *Farsça Dilbilgisi*. Ankara: Murat Kitabevi, 2013.
- Saint-Exupéry, Antoine De. *Prenso Qij*. İstanbul: Hivda İletişim, 2022.
- Seçilmek, Kafur. *Edebîyatê Fekkî yê Kirmanckî (Zazakî) yê Mintiqaya Sêwregi*. İstanbul: Rûpel, 2019.
- Septioğlu, Pervin. *Qerebegan Tarîx, Kultur û Cografya*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2019.
- Tan, Sami. *Rêzimana Kurmancî*. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2011.
- Taş, Cemal. *Roê Kirmanciyê*. İstanbul: Tij Yayıncılık, 2007.
- Topaç, Bedriye. *Bero Sûr*. Dîyarbekir: Weşanxaneyê Roşna, 2012.
- Xanlerî, Perviz Natil. *Destûre Zebane Farisî*. Tahran: İntişarate Tûs, 1368.
- Xoşnaw, Nerîman Ebdulla. *Rêzimanî Kurdî*. Stenbol: Weşanên Dara, 2021.
- Valêrî, Newzad. *Demserrê Vîrî*. İstanbul: Avesta, 2023.
- Yıldırım, Kadri. *Temel Alıştırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmancî Lehçesi)*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Yonat, Mehmet. *Analîzeke Sosyolinguîstîk li ser Morfolojîya Navderîya Devokên Kurmancî Başûrê Rojhilat, Başûrê Rojava û Bakur*. Van: Weşanxaneyê Peywend, 2021.
- Zilan, Bilal. *Di Kitabê Muhemmedê Şêx Ensarî: “Raro Raşt” û “Me’lûmatê Dîniye” (Metn û Cigêrayîş)*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2017.

Extended Abstract

Grammar studies are divided into sub-branches such as phonology, morphology and syntax. The most emphasized of these sub-branches is morphology. Morphology focuses on the formal aspects of language and can be divided into two main subdivisions: noun morphology and verb morphology. Noun morphology consists of nouns, adverbs, pronouns and adjectives. One of the important topics of noun morphology is adverbs. Although they are kept separate from nouns due to their different characteristics, adverbs basically show noun characteristics. Adverbs are noun-derived words that precede verbs, adjectives, adjectival verbs or adverbs and complement them in terms of time, space, direction, quality, quantity, scarcity-multiplicity and question. In general, adverbs are related to verbs and indicate verbs in the aspects mentioned above. The aim of the study is to analyze the adverbs in Zazaki, explain their characteristics and make them more concrete with examples. In each chapter, the explanations are followed by examples from written texts. Thus, theoretical explanations are explained with examples. In the study, the adverbs used in Zazaki are classified according to their origins (adverbs in Zazaki and adverbs borrowed from foreign languages), their structures (simple, derived and compound adverbs) and their functions (adverbs of time, space, quantity, quality and question). Each section has its own sub-headings and in each section many illustrative examples are given and explained. Apart from this classification, it is possible to classify adverbs in different ways, but this study focuses only on these three headings. In the grammar books written on Zazaki (in Zazaki or in other languages), many explanatory information about adverbs in Zazaki are given and as far as it has been determined, a master's thesis on adverbs in Zazaki has been prepared independently. However, it is not possible to say that these studies are sufficient. Therefore, there is a need for a study on adverbs in Zazaki written in Zazaki. As a branch of science, linguistics is cumulative and progressive. In this study, previous studies have been evaluated, these studies have been utilized and the missing parts of these studies have been tried to be eliminated. In this study, in addition to the works written on Zazaki grammar, linguistic works written in Persian, Arabic, Turkish, Sorani and Kurmanji have also been utilized, and the adverbs in Zazaki have been tried to be explained by taking into account the classifications made on adverbs in these languages. The language structure of some of these languages is not compatible with Zazaki. In Kurmanji and Persian, the classification and content of adverbs are very similar to Zazaki. In the study, a classification and evaluation was made by paying attention to this harmonization problem. This study, which was created by taking into account examples and explanations in various languages, is an original and important work because the study classifies and explains adverbs in a new and different way by making use of previous studies. In the first part of the study, the adverbs in Zazaki are evaluated in terms of their origin. Adverbs in Zazaki are divided into two as Zazaki adverbs in terms of origin and adverbs from foreign languages into Zazaki. As far as it has been determined, many adverbs from foreign languages have passed into Zazaki. In terms of structure, adverbs in Zazaki are divided into three parts: simple, derived and compound adverbs. As far as it has been determined in this section, it can be stated that compound adverbs can be obtained by various methods. It was even stated that this diversity differs from region to region. In the study, examples are given for each sub-section and in total more than 165 sentences are given as examples and the adverbs in these sentences are analyzed. Adverbs are elements used in sentences with various functions. According to their usage areas, words with nouns can also be used as adverbs. Examples of these words are also given in the study. While adverbs can be used as nouns, nouns can also function as adverbs according to their functions in the sentence. Adverbs are also a part of syntax, but this study does not focus on the syntactic properties of adverbs. The scope of the study is limited to the morphological features of adverbs, phonological differences are pointed out where necessary, but syntactic features are not emphasized. In this study, methods and techniques such as explanation, exemplification and interpretation were used. Since the adverbs in Zazaki have not been evaluated regionally and have not been subjected to a comparison with other languages, the comparative method has not been used.

ULUSLARARASI BAKALORYA (IB) PROGRAMININ İMAM HATİP OKULLARINDA UYGULANABİLME İMKÂNI

Muhammed Emin ŞİMŞEK

TC Milli Eğitim Bakanlığı, Gaziantep

eminberk@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8470-1060>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25 Şubat 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 25 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1442613

Uluslararası Bakalorya (IB) Programının İmam Hatip Okullarında Uygulanabilme İmkânı

Öz

Bu makalede, Uluslararası Bakalorya (IB) programının imam hatip okullarında nasıl uygulandığı araştırılmaktadır. İstanbul'da bulunan Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi, Bursa'da bulunan Murat Hüdavendigar Uluslararası İmam Hatip Lisesi ve Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde görev yapan 28 öğretmenle sınırlı olan araştırma, IB programının imam hatip okullarında uygulanması ve eğitim yaklaşımlarıyla olan etkileşimini incelemektedir. Bulgular arasında, öğretmenlerin çoğunun IB programını olumlu karşıladığı görülmektedir. Bu öğretmenler, IB programının öğrencilere daha geniş bir bakış açısı sunarak, onları araştırmaya, sorgulamaya ve kendilerini keşfetmeye yönlendirdiğini belirtmektedir. Bu öğretmenlere göre program, okulun hedefleriyle uyum içinde olup öğrencilere öğrenme fırsatları sunmaktadır. Diğer taraftan, bazı öğretmenler programın küresel ve seküler yaklaşımının, okulun din eğitimi amaçlarıyla uyumsuz olduğuna dikkat çekmektedir. Bu görüşe sahip öğretmenler, programın başarılı olabilmesi için ders içeriklerinin ve öğretim yöntemlerinin okulun değerleriyle uyumlu hale getirilmesinin önemini vurgulamış, öğretmenlerin bu bağlamda aktif rol almasının önemini belirtmiştir. Öğretmenlerin IB programının öğrenciler üzerindeki etkilerine dair görüşleri de çeşitlenmektedir. Öğretmenlerin bir kısmı, programın öğrencilerin akademik başarısı ve kişisel gelişimine önemli katkıda bulunduğunu, özgüvenlerini ve bağımsız düşünme yeteneklerini geliştirdiğini ifade etmektedir. Bunun yanında programın yoğunluğunun ve imam hatip okullarının meslek dersleriyle birleştiğinde öğrencilere bir yük getirdiği belirtilmektedir. Bu çalışma, IB programının imam hatip okullarında uygulanmasının hem avantajlarını hem de zorluklarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası Bakalorya, IB, International Baccalaureate, İmam Hatip, Program

The Possibility of Implementing The international Baccalaureate (Ib) Program in Imam Hatip Schools

Abstract

This article investigates how the International Baccalaureate (IB) program is implemented in imam hatip schools. Limited to 28 teachers working at Kartal Anatolian Imam Hatip High School in Istanbul, Murat Hüdavendigar International Imam Hatip High School and Nilüfer Anatolian Imam Hatip High School in Bursa, the study examines the implementation of the IB program in imam hatip schools and its interaction with educational approaches. Among the findings, it is seen that most of the teachers view the IB program positively. These teachers state that the IB program offers students a broader perspective and encourages them to research, question and discover themselves. According to these teachers, the program is in line with the school's goals and provides learning opportunities for students. On the other hand, some teachers point out that the global and secular approach of the program is incompatible with the religious education goals of the school. Teachers with this view emphasized the importance of aligning course content and teaching methods with the values of the school in order for the program to be successful and stated the importance of teachers taking an active role in this context. Teachers' views on the effects of the IB program on students also varied. Some of the teachers stated that the program contributed significantly to students' academic achievement and personal development, and improved their self-confidence and independent thinking skills. However, it is stated that the intensity of the program, combined with the vocational courses of imam hatip schools, puts a burden on students. This study reveals both the advantages and challenges of implementing the IB program in imam hatip schools.

Keywords: International Baccalaureate, IB, International Baccalaureate, İmam Hatip, Program

GİRİŞ

Eğitim, toplumların geleceğini şekillendiren en önemli unsurlardan biridir. Bu nedenle, eğitim sisteminin sürekli olarak geliştirilmesi ve iyileştirilmesi büyük önem taşır. Farklı kültürlerden gelen öğrencilerin bir arada eğitim gördüğü günümüz eğitim kurumlarında, küresel düşünme becerileri ve kültürler arası anlayışın geliştirilmesi oldukça önemlidir.

Uluslararası Bakalorya Örgütü'ne göre, Uluslararası Bakalorya (IB) programı bu ihtiyaçlara yanıt vermek için tasarlanmış bir eğitim modelidir. Buna göre IB programı, öğrencilere çok yönlü bir eğitim sunarak, sadece akademik başarıya değil, aynı zamanda sosyal ve duygusal gelişime de odaklanır. Program, öğrencileri küresel vatandaşlar olarak yetiştirmeyi ve kültürler arası anlayışı artırmayı amaçlar.

Diğer yandan, Türkiye'deki imam hatip okulları, din eğitimi ile modern bilgiyi sentezleyen bir eğitim anlayışı sunar. Bu okullar, öğrencilere dini değerleri ve bilgileri aşılayarak, ahlaki ve manevi yönden güçlü bireyler yetiştirmeyi hedefler. İmam hatip okullarının misyonu, öğrencileri sadece bilgi sahibi değil, aynı zamanda erdemli ve topluma faydalı bireyler olarak yetiştirmektir.

Bu makalede, Türkiye'deki bazı imam hatip okullarında Uluslararası Bakalorya (IB) programının nasıl uygulandığı ve bu programın imam hatip okullarındaki eğitim yaklaşımıyla nasıl etkileşimde bulunduğu incelenmektedir. Araştırma, IB programının imam hatip okullarında nasıl bir uyum sürecinden geçtiğini ve bu süreçte karşılaşılan zorlukları ele almaktadır. Türkiye'de imam hatip okullarında uygulanan Uluslararası Bakalorya (IB) programıyla ilgili ilk olma özelliği taşıyan bu çalışma, Türkiye'deki eğitim kurumlarının uluslararası standartlara nasıl uyum sağlayabileceğine dair önemli ipuçları sunabilir ve eğitimde yeni bir vizyon ortaya koymaya yardımcı olabilir. Araştırmamızda hem ortaokul hem de lise ile ilgili araştırma yapıldığından çalışma boyunca "imam hatip okulları" kullanımı tercih edilmiştir.

1. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, Türkiye'de bazı imam hatip okullarında IB programının uygulanmasına ilişkin öğretmen görüşlerini analiz ederek bu programın imam hatip okullarına uygulanmasının imkanını irdelemektir. Bu ana amaç doğrultusunda katılımcılara aşağıdaki sorular yöneltilmiştir:

IB programında derse giriyor musunuz, giriyorsanız kaç yıldır IB öğretmenisiniz ve IB programında hangi derslerin öğretmenisiniz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programını imam hatip müfredatı açısından değerlendirir misiniz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programını imam hatip okul kültürüne uygunluğu açısından değerlendirir misiniz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programını velilerin yaklaşımları bağlamında değerlendirir misiniz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin akademik gelişimleri boyutuyla değerlendirir misiniz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin ahlaki gelişimleri boyutuyla değerlendirir misiniz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin kişisel gelişimleri açısından değerlendirir misiniz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programının Arapça öğretimine etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programının İngilizce öğretimine etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin üniversiteye hazırlığı boyutuyla değerlendirir misiniz?

2. Araştırmanın Önemi

Bu araştırmada, Uluslararası Bakalorya (IB) Programının imam hatip okullarına uyum süreci ve karşılaşılan zorluklar incelenmektedir. Uluslararası Bakalorya (IB) programının misyonu; sorgulayıcı, bilgili ve duyarlı gençler yetiştirerek, kültürler arası anlayış ve saygı yoluyla daha iyi ve daha barışçıl bir dünya yaratmayı amaçladığı¹ belirtilmiştir. Diğer taraftan, imam hatip okulları ile ilgili olarak Din Öğretimi Genel Müdürlüğü şunları belirtmektedir: "Anadolu İmam Hatip Liseleri; Fen ve Sosyal Bilimler ile Temel İslam Bilimleri eğitiminin birlikte verildiği, üniver-

¹ <https://www.ibo.org/about-the-ib/mission/>.

sitelerin bütün bölümlerine öğrenci yetiştiren okullardır. Madde ve mânâya yönelik bütüncül bir varlık ve bilgi anlayışına sahip imam hatip okulları; verdiği eğitim ile geçmişini ve kültürel mirasını iyi bilen, yaşadığı zamanın ruhunun farkında olarak günümüz dünyasını ve gönül coğrafyamızı iyi okuyan, ülkesine ve insanlığa faydalı olma idealinde, bilgi ve hikmetin ışığında erdemli duruşuyla medeniyetimizin ihya ve inşasında sorumluluk sahibi olacak nesiller yetiştirme hedefinde eğitim faaliyetlerine devam etmektedir.” Buna göre IB programının küresel eğitim yaklaşımıyla imam hatip okullarının misyonunun ne kadar uyumlu olabileceğinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu tespiti yapmaya yönelik olarak IB programı uygulayan imam hatip okullarında görev yapan öğretmenlerle aşağıdaki sorulardan oluşan mülakat gerçekleştirilerek detaylı analizler yapılmıştır. Bu çalışmayı özel kılan, Türkiye’de imam hatip okullarında uygulanan IB programı üzerine yapılan ilk çalışma olmasıdır. Bir diğer husus ise, bu okullarda görev yapan öğretmenlerin görüşlerine dayanarak yapılan detaylı analizler sonucunda önemli bulgulara ulaşılmış olmasıdır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın yöntemi nitel araştırma olup araştırma deseni durum çalışmasıdır. Kullandığı veri toplama aracı mülakat, kullandığı veri analiz türü ise betimsel analizdir. Nitel araştırmayı, “gözlem, görüşme ve belge analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma”² olarak tanımlamak mümkündür. Nitel araştırmalarda sayısal verilere ve istatistiklere daha az yer verilirken sözlü ve nitel analizlere daha çok vurgu yapılır.³ Durum çalışması, bilgi toplama, toplanan bilgileri organize etme, yorumlama ve araştırma bulgularına ulaşma gibi basamakları içeren sistematik desen türlerinden biridir.⁴ Betimleme de ise amaç görüşme ve gözlem sonucu elde edilen verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunulmasıdır. veriler daha önceden belirlenmiş temalara göre sınıflandırılır, özetlenir ve yorumlanır.⁵ Öğretmenlerle yapılan mülakatlar, veri toplama sürecinin temelini oluşturmaktadır. Mülakat soruları, katılımcıların IB programına ilişkin görüşlerini, programın imam hatip okullarına uyumu ve karşılaşılan zorluklar hakkında bilgi toplamak üzere yapılandırılmıştır. Oluşturulan mülakat soruları Din Eğitimi, Psikoloji, Eğitim Bilimleri ve dil alanlarında olmak üzere 4 uzmana iletilmiş, uzman görüşlerine göre düzeltmeler yapılmıştır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi’nden 18.10.2023 tarih ve 348604 numaralı Etik Kurul Raporu alınmış, Millî Eğitim Bakanlığı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nden 31.10.2023 tarih ve E-98029973-605.01-88448455 sayısıyla izin alınmıştır. Genel müdürlüğün belirlediği okullardan İstanbul’da bulunan Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi ile Bursa’da bulunan Murat Hüdavendigâr Uluslararası İmam Hatip Lisesi ve Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesi’nde görev yapan öğretmenlerle mülakat gerçekleştirilmiştir.

4. Verilerin Analizi

Veri analizi sürecinde, elde edilen nitel veriler betimsel analiz yöntemiyle derinlemesine incelenmiştir. Betimsel analiz, nitel araştırmalarda yaygın olarak kullanılan ve elde edilen verilerin sistematik ve anlamlı bir şekilde düzenlenmesini sağlayan bir yöntemdir. Betimsel analiz sürecinde, toplanan veriler detaylı bir şekilde incelenmiş ve ana temalar belirlenir. Bu temalar, araştırma sorularına ve amaçlarına göre sınıflandırılır.⁶ Araştırmanın veri toplama aracı olan mülakatlardan elde edilen veriler, özetlenmiş ve yorumlanmıştır. Bulgular, araştırmanın amacına uygun olarak açıklanmıştır. verilerin analizinde, katılımcıların görüşleri detaylı bir şekilde ele alınarak araştırmanın amacına yönelik kapsamlı bir değerlendirme yapılmıştır.

5. Sınırlılıklar

Bu çalışmada, Türkiye’deki bazı imam hatip okullarında Uluslararası Bakalorya (IB) programının uygulanması incelenmektedir. Ancak, çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. İlk olarak, araştırma yalnızca İstanbul’da bulunan Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi, Bursa’da bulunan Murat Hüdavendigâr Uluslararası İmam Hatip Lisesi ve Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesi olmak üzere toplam üç okulda gerçekleştirilmiştir. Bu sınırlı okul sayısı, elde edilen sonuçların genelleştirilmesini kısıtlamaktadır.

2 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.

3 W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (İstanbul: Yayın Odası, 2020), 224.

4 Ruken Vural Akar - Fulya Cenkseven Önder, “Eğitim Araştırmalarında Örnek Olay (Vaka) Çalışmaları: Tanımı, Türleri, Aşamaları ve Raporlaştırılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/10 (2005), 126-139.

5 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 2008, 224.

6 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 259-276.

İkinci olarak, IB programının imam hatip okullarında uygulanmaya başlanması henüz yenidir. Programın etkilerini ve uyum sürecini tam anlamıyla değerlendirebilmek için daha uzun süreli ve kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışma, programın ilk uygulama dönemine ait verileri içermektedir ve zamanla programın etkileri ve uyum sürecine dair farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Dolayısıyla bu araştırmanın bulguları, IB programının imam hatip okullarındaki uzun vadeli etkilerini tam olarak yansıtmayabilir.

6. Uluslararası Bakalorya (IB)

Uluslararası Bakalorya Örgütü (UBÖ), İsviçre yasalarına göre kurulmuş, kâr amacı gütmeyen, Cenevre merkezli özel bir sivil toplum kuruluşudur. UBÖ, 1960 yılında, sıkça ülke değiştiren öğrenciler için ortak bir eğitim programı ve üniversiteye giriş için geçerli bir diploma sağlama amacıyla, uluslararası okulların çabalarıyla kurulmuştur.⁷ Küresel ölçekte hükümetler, IB Diploma Programını (IB-DP) yerel üniversite giriş şartları için tanınabilir bir diploma olarak kabul etmeye başlamıştır. Bu programın başlangıçtaki kabulü, uluslararası okullarda öğrenim gören dezavantajlı öğrencilere destek olmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Zaman içerisinde, IB müfredatı, her türlü eğitim kurumunda öğrenim gören öğrencileri kapsayacak şekilde 12 yıllık bir eğitim sürecini içerecek biçimde genişletilmiştir.⁸ Uluslararası Bakalorya (IB) programı önce farklı ülkelere taşınmak durumunda kalan kişilerin çocukları için tasarlanmıştır. Daha sonra yerel müfredatı IB sistemiyle işleyen okullarda açılmaya başlanmıştır.⁹

6.1. IB eğitimi nedir?

Uluslararası Bakalorya (IB) Eğitim Programları, 3 ila 19 yaş arasındaki öğrencilere yönelik olarak tasarlanmıştır. Bu programda öğrenciler hem akademik hem de kişisel gelişimde başarıya ulaşmaları için teşvik edilmektedir.¹⁰ Uluslararası Bakalorya (IB), kültürlerarası anlayış ve saygıyı teşvik ederek daha iyi ve daha huzurlu bir dünya yaratmayı hedefleyen bir eğitim programıdır. Bu amaç doğrultusunda, IB, araştıran, sorgulayan, bilgili ve duyarlı genç insanların yetiştirilmesine odaklanır. Bu programlar, dünya genelindeki öğrencilerin diğer insanların görüş ve farklılıklarına saygı duyan, etkin, sevecen ve yaşam boyu öğrenmeye adanmış bireyler olmalarını teşvik eder. IB yaklaşımı, öğrencilerin sadece akademik başarısına değil, aynı zamanda bilişsel ve duyuşsal gelişimine de önem veren bütüncül bir eğitim anlayışının benimsenmesine dayanır.¹¹

Diploma Programı (DP), IB'nin ilk eğitim programıdır ve öğrencilere kültürlerarası anlayış ve saygıyı destekleyen, uluslararası geçerliliğe sahip bir üniversite hazırlık programı sunar. Program, zorlu ancak dengeli bir eğitimle öğrencilerin coğrafi ve kültürel hareketliliğine imkân tanır. 1994'te Orta Yıllar Programı (MYP) ve 1997'de İlk Yıllar Programı (PYP) ile IB, 3-19 yaş arası öğrencilere yönelik uluslararası eğitim sürecini genişletmiştir. 2012'de tanıtılan IB Kariyer Odaklı Program (CP), 16-19 yaş arası öğrencilere yönelik uluslararası eğitim seçeneklerini daha dazenginleştirmiştir.¹²

Uluslararası Bakalorya Diploma Programı (IB-DP), özellikle üniversiteye giriş sınavlarına hazırlık amacıyla oluşturulmuştur ve bu nedenle genel olarak akademik başarıya odaklanmıştır. Bu program, öğrencilerin küresel başarılarına yönelik eğitim sunmakta, ancak Güney Avustralya Sertifikası (SACE) gibi diğer programlarla kıyaslandığında, IB-DP'nin yerel okul ortamındaki çoğunlukla akademik olmayan öğrenci nüfusunun eğitim ihtiyaçlarını karşılamada eksiklikleri olduğu görülmektedir. Örneğin, öğrenme güçlükleri, anti-sosyal davranışlar, fiziksel, zihinsel ve psikolojik engellere sahip öğrenciler, yoksul öğrenciler veya özel eğitim ihtiyacı olan öğrencilere IB-DP yeterli destek sağlamamaktadır. Aynı şekilde, tarım, işletme, teknik bölümler veya turizm gibi bölümleri isteyen öğrenciler için yeterli destek sunmamaktadır. Bu durum, IB-DP'nin eğitim yaklaşımının bu tür özel ihtiyaçları olan öğrenciler için uygun olmadığını göstermektedir.¹³

7 B. Amy Willcoxon, *An Educational Evaluation of the International Baccalaureate Middle Years Program* (California: Southern California University, Doktora Tezi, 2005), 9.

8 Paul G. Paris, "The International Baccalaureate: A Case Study On why Students Choose to do the IB", *International Education Journal* 4/3 (2003), 234.

9 Mehmet Şanver, "Öğretmen ve Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Göre Uluslararası Bakalorya Okullarında Değerler Eğitimi Açısından Okul Ortamı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (11 Ağustos 2016), 81.

10 International Baccalaureate, *IB Diploma Programı* (International Baccalaureate Organization, 2015), 2.

11 International Baccalaureate, *IB Diploma Programı*, 4.

12 Uluslararası Bakalorya Organizasyonu, *Uluslararası Bakalorya (IB) eğitimi nedir?* (Birleşik Krallık: Uluslararası Bakalorya Organizasyonu Ltd., 2017), 1.

13 G. Paris, "The International Baccalaureate: A Case Study On why Students Choose to do the IB", 242.

Ekim 2023 itibarıyla, dünya genelinde 159 ülkede bulunan 5.700'den fazla okulda 8.000'den fazla Uluslararası Bakalorya (IB) programı sunulmaktadır.¹⁴ Türkiye genelinde toplam 114 IB Okulu bulunmakta ve bu okulların 73'ü Diploma Programı sunmaktadır. Ayrıca, bu okullardan sekizi IB programını İlk Yıllar Programı, Orta Yıllar Programı ve Diploma Programı olmak üzere her programı takip eden okullardır.¹⁵ Türkiye'de imam hatip liseleri arasında Uluslararası Bakalorya (IB) akreditasyonu alan okulların sayısı artmaktadır. Bu okullar arasında önemli bir yere sahip olan ve İstanbul'da bulunan Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi, Türkiye'deki İmam Hatip Liseleri arasında IB akreditasyonu alan ilk okul olma özelliğini taşımaktadır. Bu başarının ardından, Bursa'da bulunan Murat Hüdavendigâr Uluslararası İmam Hatip Lisesi de IB programını uygulamaya başlamıştır. Bursa'da bulunan Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesi ve İstanbul'da bulunan Tenzile Erdoğan Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi de IB programını uygulayan İmam Hatip Liseleri arasında yer almaktadır.¹⁶

Uluslararası Bakalorya (IB) Diploma Programı, öğrencilerin geniş bir eğitim almasını ve çeşitli disiplinlerde derinlemesine bilgi kazanmasını hedefler. Program, öğrencilerin aşağıdaki beş ana gruptan birer ders seçmelerini gerektirir:

6.1.1. Ana Dil (Dil ve Edebiyat): Öğrencilerin ana dillerinde edebiyat ve dil çalışmaları yapmalarını sağlar.

6.1.2. Ek Diller: İkinci bir dilde yetkinlik ve kültürel anlayış kazandırır.

Sosyal Bilimler: Tarih, coğrafya, ekonomi gibi sosyal bilim dallarında bilgi ve anlayış sağlar.

6.1.3. Deneysel Fen Bilimleri: Biyoloji, kimya, fizik gibi fen bilimlerinde pratik ve teorik bilgi kazandırır.

6.1.4. Matematik: Matematiksel düşünme ve problem çözme becerilerini geliştirir.

Ayrıca, öğrenciler 6. gruptan bir sanat dersi seçebilir veya ilk beş gruptan (1 - 5) ikinci bir ders alabilir. Diploma Programı'ndaki dersler iki seviyede alınabilir: daha yüksek seviye (240 öğretim saati) ve standart seviye (150 öğretim saati). Öğrenciler en az üç, en fazla dört dersi daha yüksek seviyede almalıdır; diğer dersler ise standart seviyede alınır.

Dersler, öğrencilerin İngilizce, Fransızca veya İspanyolca olarak alabilecekleri ve sınavlara bu dillerde girebilecekleri üç ana dilde sunulur. Program, ayrıca disiplinler arası iki ders sunar:

6.1.5. Edebiyat ve Performans (1. ve 6. grupların gerekliliklerini karşılar)

6.1.6. Çevre Sistemleri (3. ve 4. grupların gerekliliklerini karşılar)¹⁷

6.2. IB Misyonu

Uluslararası Bakalorya (IB) okullarında, öğrencilere kazandırılması amaçlanan davranışlar ve okul ortamı önemli bir yere sahiptir. Her eğitim kurumunda gözlemlenen örtük öğrenme, bilinçli ya da bilinçsiz olarak gerçekleşir. IB yaklaşımında, tutum ve davranışların eğitim programında kasıtlı ve planlı bir biçimde entegre edilmesi önem taşır.¹⁸

IB programlarında öğretim, öğrenci merkezli ve araştırmaya dayalı bir yaklaşım izler. Bu yaklaşım, öğrencilerin kendi bilgi ve anlayışlarını inşa etmelerine büyük önem verir. Öğretim, disiplinlerarası kavramları anlamaya odaklanır ve bu kavramlar, öğrencilerin disiplinlerarası bağlantılar kurmasını ve öğrendiklerini yeni bağlamlara uygulamasını teşvik eder. Programlar, yerel ve küresel bağlamlarda geliştirilir, gerçek hayattan alınan örnekler ve bağlamlar kullanılarak öğrencilerin yeni bilgileri kendi deneyimleriyle ve çevreleriyle ilişkilendirerek değerlendirmeleri teşvik edilir. Ekip çalışması ve iş birliğine büyük önem verilir; öğrenciler arası ve öğretmen-öğrenci arasındaki iş birliği teşvik edilir. IB öğretimi aynı zamanda kapsayıcıdır ve çeşitliliği değerlendirir. Her öğrencinin kimliği dikkate alınır ve kişisel hedefler belirleyip bunları gerçekleştirebilmeleri için öğrenme fırsatları sağlanır. Değerlendirme, sadece öğrenmeyi ölçmekle kalmaz, aynı zamanda öğrenmeyi destekleyen bir araç olarak kullanılır. Bu yaklaşım, etkili geri

14 <https://www.ibo.org/about-the-ib/facts-and-figures/#:~:text=Number%20of%20schools%20offering%20IB,5%2C700%20schools%20in%20159%20countries.> (22.11.2023)

15 <https://www.ibyb.org/ib-world-schools-in-turkey#:~:text=Turkey%20has%20114%20IB%20World,Turkey%2C%20see%20the%20IB's%20website.> (22.11.2023)

16 <https://www.ibo.org/en/school/061740>

17 Uluslararası Bakalorya Organizasyonu, *Uluslararası Bakalorya (IB) eğitimi nedir?*, 2.

18 Şanver, "Öğretmen ve Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Göre Uluslararası Bakalorya Okullarında Değerler Eğitimi Açısından Okul Ortamı", 94.

bildirimini önemini de vurgular.¹⁹

Uluslararası Bakalorya (IB) programı, yalnızca küreselleşmeden etkilenmekle kalmayıp, aynı zamanda bu sürecin bir parçası haline gelmiştir. Bu program, dünya genelindeki ülkelerin yaklaşık dörtte üçünde yer almaktadır.²⁰ IB, birçok ülkede hızla yayılarak, yerel değerlendirme ve müfredat seçeneklerine bir alternatif olarak sunulmaktadır. Bu genişlemesiyle IB, küresel bir eğitim perspektifi sunmakta ve yerel eğitim sistemlerine bir alternatif oluşturmaktadır.²¹

6.3. IB Öğrenen Profili

Uluslararası Bakalorya (IB) öğrenen profili, IB eğitim programlarının temelini oluşturan, öğrencilerin yetiştirilmesinde hedeflenen on özelliği tanımlar. Bu profil, öğrencilerin sadece akademik olarak değil, bütünsel olarak gelişmelerini hedeflemektedir. IB öğrenen profili araştıran-sorgulayan, bilgili, düşünen, iletişim kuran, ilkeli, açık görüşlü, duyarlı, riski göze alan, dengeli ve düşünen özelliklerini içerir.²²

7. İmam-Hatip Liseleri

Günümüzde imam hatip okullarına olan talep giderek artmaktadır. Bu okullar, varlıklarını sürdürürken birçok aşamadan geçmiştir. Osmanlı'da 1913 yılına kadar medreseler dışında din hizmeti sunacak görevli yetiştiren bir kurum yoktu.²³ Bu yoksunluk etrafında Evkaf Nezareti tarafından 6 Şubat 1912 tarihinde çıkarılan nizamname ile Medreset'ül Vaizin kurulmasına karar verilmiş²⁴ ve 28 Aralık 1912 tarihinde İstanbul'da Vani Efendi Medresesi içerisinde Medreset'ül Vaizin eğitim öğretime başlamıştır.²⁵ Bu gelişmenin ardından 1913 yılında yine Evkaf Nezareti bünyesinde Medreset'ül Eimme ve'l Huteba kurulmuştur.²⁶ Medreset'ül Eimme ve'l Huteba, imam ve hatip yetiştirmek üzere bugünkü imam hatip liselerinin ilk örneği sayılabilir.²⁷

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş sürecinde bazı kurumları Osmanlı Devleti'nden devralıp devam ettiren bazı kurumları yeniden düzenlemiş ya da yeni kurumlar oluşturmuştur.²⁸ 3 Mart 1924'te TBMM'de 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilmiş, bu kanun 6 Mart'ta resmî gazetede yayınlanmış ve yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun 4. maddesi imam-hatip okullarının tarihi açısından son derece önemlidir. Bu kanun çerçevesinde ülkede din hizmetlerini yürütmek üzere yetiştirilecek görevliler yetiştirmek amacı ile yükseköğretim kurumları için çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Kanun gereği ülke genelinde 29 imam ve hatip mektebi açılmış ve bu okullara toplam 2268 öğrenci kaydı olmuştur. Eğitim-öğretim yılının sonuna gelindiğinde çeşitli sebeplerden ötürü okula devam edemeyen öğrenci olmuş ve bu sayı 1822'ye gerilemiştir.²⁹ 1926-1927 öğretim yılına gelindiğinde ise okulların 18'i birden kapatılmış ve yerlerine yenileri açılmamıştır. Geriye sadece İstanbul ve Kütahya İmam ve Hatip Mektepleri açık kalmıştır.³⁰ Bu dönemde din eğitimi ihtiyacı büyük oranda kısıtlanmıştır.³¹

1948'de 10 şehirde Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğüne bağlı 10 ay sürecek imam hatip kursları açıldı. Bu kurslarda akaid, ahlak, hutbe Kur'an, ibadet, tarih, coğrafya, yurt bilgisi ve sağlık bilgisi dersleri okutulacaktı. Fakat bu kurslar aracılığıyla imam ve hatip yetiştirileceği öngörülüyordu. Gerek kurs süresi gerek de kurstaki

19 Uluslararası Bakalorya Organizasyonu, *Uluslararası Bakalorya (IB) eğitimi nedir?*, 6.

20 George Walker, *The Changing Face of International Education*, "Introduction: Past, Present and Future", (2011), 11.

21 G. Paris, "The International Baccalaureate: A Case Study On why Students Choose to do the IB", 232.

22 <https://ibo.org/contentassets/fd82f70643ef4086b7d3f292cc214962/learner-profile-en.pdf>(21.11.2023)

23 Ertan Özensel - Mehmet Ali Aydemir, *Türkiye'de İmam Hatipli Olmak Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 24.

24 Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 118.

25 Mustafa Öcal, "Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri(1913-2013)" (100. Yılında İmam Hatip Liseleri, Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, ts.), 66.

26 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 121.

27 H. Yusuf Acuner, "İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 135.

28 Süleyman Akyürek, "Türkiye'nin İmam Hatip Okulları Tecrübesi / تجربة تركيا لمدارس الأئمة والخطباء", *el-Mecelletu'l İlmiyyetu'l-Muhakketu li-Riaseti's-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye* 1/1 (15 Aralık 2019), 294.

29 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 127.

30 Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), I/2125.

31 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 151.

çoğu dersin dinle ilişkili olmayışı bu inancı desteklemekteydi.³² 14 Mayıs 1950’de yapılan seçimle değişen iktidar halkın Din eğitimi taleplerini dikkate almış ve din öğrenimi alanında gerekli adımlar atılmıştır.³³

1951-1952 öğretim yılında “İmam Hatip Okulu” adıyla yeni bir eğitim kurumu açılmıştır. Bu kurum Türkiye’nin temel eğitim kurumlarından olarak Türk Eğitim sistemi içerisinde yerini almıştır.³⁴ 14 Haziran 1973’te 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 32. maddesi gereğince “İmam Hatip Okulu” olan adı “İmam Hatip Lisesi” olarak değiştirilmiştir.³⁵ 1985 yılında farklı bir statüye sahip ilk İHL olan Anadolu İmam Hatip Lisesi açılmıştır.³⁶ İstanbul Beykoz’da açılan bu okulda Almanca eğitim verilmeye başlanmıştır.³⁷ Balkanlarda, Kafkaslarda, Azerbaycan’da, Ortadoğu ve Afrika kıtası ülkelerinde aynı veya benzer isimlerle okullar açılmıştır.³⁸

2011 yılında Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün görevlerine “İmam-hatip liselerinin yönetimine ve öğrencilerinin eğitim ve öğretimine yönelik çalışmalar belirlemek ve uygulamak” eklenmiştir.³⁹ 2012’de yürürlüğe giren 6287 sayılı kanundan sonra imam hatip liselerinde sayısal olarak hızlı bir artış yaşanmıştır.⁴⁰ Anadolu imam hatip liselerinde daha önce devam eden yabancı dil hazırlık sınıfları, uluslararası imam hatip ve hafızlık takviye programları ve 2014 yılında itibaren uygulanan “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık” programı geliştirilerek 2016 yılından itibaren 21. Yüzyıl becerileri bağlamında öğrencilerin ilgi, kabiliyet ve kariyer hedefleriyle ülkenin ihtiyaç duyduğu insan kaynağı da dikkate alınarak “Program Çeşitliliği”ne gidilmiştir. Program çeşitliliği ile başlayan süreçte okulların amaç, misyon, vizyon ve faaliyet hedefleri program türlerine göre yeniden tasarlanmış⁴¹ ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü bu programı okullara bildirmiştir.⁴²

İmam hatip okullarının politikaları, amaçları, hedefleri, misyonu ve vizyonu bağlamında en kapsamlı çalışma 2017 yılında hazırlanan “İmam Hatip Okulları Vizyon Belgesi” ile yapılmıştır.⁴³ Bu amaçla, Anadolu imam hatip liselerinde ve imam hatip ortaokullarında ulusal ve küresel düzeyde eğitim-öğretimde standart ve kaliteyi küresel ihtiyaçlar ve beklentiler bağlamında daha ileriye taşımak ve süreklilik kazandırmak; bireylerin ve toplumun ihtiyaçlarını ve beklentilerini dikkate alarak; okulların fiziki imkânlarını, öğretim programları ve öğrenme-öğretme süreçlerini sürekli yenilemek ve geliştirmek, paydaşlarla işbirliğini güçlendirmek, özgün çalışmaları teşvik etmek, yönetici ve öğretmenlerin mesleki gelişimlerine süreklilik kazandırmak, okullar arasında uygulama birlikteliğini sağlamak ve belirli bir standardı yakalamak mahiyetinde “Anadolu İmam Hatip Liseleri İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi”⁴⁴ hazırlanmıştır. Bu belge bakanlık oluruyla 2018 yılı başı itibariyle uygulamaya konulmuştur. Hazırlanan bu belgeye göre gerçekleştirilecek eylemlerin elektronik ortamda takibi için de “Kalite Takip Sistemi” (KTS) yazılımı geliştirilmiştir.⁴⁵

Örgün ve açık öğretim programları dâhil toplamda 5018 okul ve 1.367.654 öğrencisiyle imam hatip okulları bugün Türk Eğitim Sisteminde genel öğrenci kitlesinin yaklaşık %12’sin çatısında barındırmaktadır.⁴⁶

32 Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ, 2015), 176.

33 Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 175.

34 Mustafa Öcal, *İlk 7 İmam Hatip Okulunun 70 Yıllık Serüveni Öncü 7’ler Mukaddime* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021), 19.

35 Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 178.

36 Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 237.

37 Turgay Gündüz, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998), 554.

38 Öcal, “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri(1913-2013)”, 103.

39 14 Eylül 2011 tarihli 28054 Sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan 652 Sayılı Kanun Hükmünde Kararname.

40 Öcal, *İlk 7 İmam Hatip Okulunun 70 Yıllık Serüveni Öncü 7’ler Mukaddime*, 264.

41 Öcal, *İlk 7 İmam Hatip Okulunun 70 Yıllık Serüveni Öncü 7’ler Mukaddime*, 283.

42 Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün 28.07.2021 tarih ve 28587731 sayılı yazısı.

43 https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_09/10125901_AIHL_IHO_Vizyon_Belgesi_Eylul_2017.pdf.

44 24.01.2018 tarihli 70160723-E.1759465 sayı ve “Vizyon Belgesi ve Kalite Takip Sistemi” konu ile Bakanlık Oluru.

45 Öcal, *İlk 7 İmam Hatip Okulunun 70 Yıllık Serüveni Öncü 7’ler Mukaddime*, 266.

46 https://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul_listesi. Erişim Tarihi: 21.02.2024.



7.1. Uluslararası Bakalorya (IB) Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri

Türkiye’de imam hatip liseleri, küreselleşen eğitim anlayışlarına ayak uydurarak önemli bir dönüşüm yaşamaktadır. Bu dönüşümün en dikkat çekici yönlerinden biri, Uluslararası Bakalorya (IB) programını uygulamaya başlayan imam hatip liselerinin sayısındaki artıştır. Kartal Anadolu İmam Hatip Lisesi, Türkiye’deki imam hatip liseleri arasında IB akreditasyonu alan ilk okul olmuştur. Bu başarının ardından, Murat Hüdavendigar Uluslararası İmam Hatip Lisesi, Nilüfer Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Tenzile Erdoğan Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi de IB programını uygulayan okullar arasına katılmıştır. Bu gelişme, imam hatip liselerinin geleneksel eğitim anlayışlarını modern eğitim metotlarıyla bütünleştirme çabalarının bir göstergesi olarak önem taşımaktadır.

8. Araştırmaya Yönelik Bulgular

Bu bölümde, katılımcılarına yöneltilen yapılandırılmış soruların yanıtları ve bu yanıtların analizi yer alacaktır. İlk olarak, katılımcıların yaş, cinsiyet ve deneyim yılı gibi demografik özellikleri sunulacaktır. Ardından, mülakatların yapıldığı ve katılımcıların verdiği yanıtların detaylı analizine geçilecektir.

8.1. Demografik Özellikler

Katılımcıların demografik özellikleri (yaş, cinsiyet, öğretmenlik deneyimi, görev yaptıkları okul ve branşlar vb.) bu bölümde sunulmuştur.

| Demografik Özellikler | Katılımcı Sayısı | Toplam Katılımcı Oranı (%) |
|-----------------------|------------------|----------------------------|
| Yaş | | |
| Yaş: 30-36 | 7 | (%)25.00 |
| Yaş: 37-43 | 12 | (%)42.86 |
| Yaş: 44-50 | 8 | (%)28.57 |
| Yaş: 51-55 | 1 | (%)3.57 |
| Cinsiyet | | |
| Cinsiyet: Kadın | 18 | (%)64.29 |

| | | |
|---------------------------------|----|----------|
| Cinsiyet: Erkek | 10 | (%)35.71 |
| Deneyim Yılı | | |
| Öğretmenlik Deneyimi: 0-9 yıl | 5 | (%)18.52 |
| Öğretmenlik Deneyimi: 10-14 yıl | 7 | (%)25.93 |
| Öğretmenlik Deneyimi: 15-19 yıl | 5 | (%)18.52 |
| Öğretmenlik Deneyimi: 20+ yıl | 10 | (%)37.04 |

Katılımcıların demografik verileri, farklı yaş, cinsiyet ve deneyim seviyelerine sahip öğretmenlerden oluşan gruba temsil etmektedir. En büyük katılımcı grubu 37-43 yaş aralığındadır, bu da önemli öğretmenlik tecrübesi anlamına gelir. Cinsiyet dağılımı, kadın katılımcıların erkek katılımcılardan sayısal olarak daha fazla olduğunu göstermektedir. Öğretmenlik deneyimi verileri, katılımcıların önemli bir kısmının 20 yıl ve üzeri deneyime sahip olduğunu ortaya koymaktadır, bu da grubun geniş profesyonel bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

8.2. IB Programının İmam Hatip Müfredatı Açısından Değerlendirilmesine Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “Uluslararası Bakalorya (IB) programını imam hatip müfredatı açısından değerlendirir misiniz?” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Bu yanıtlar genel olarak iki ana tema etrafında toplanmaktadır: IB programının imam hatip müfredatı ile uyumu ve bu entegrasyonun getirdiği zorluklar.

Ö2 IB programının imam hatip müfredatıyla uygulanmasını anlamlı bulduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Oldukça anlamlı, çünkü genel İslam açısından yoğun bir çalışmanın ve diğer insanlara faydalı olmanın dini olarak da önemini öğrenciler kavramış oluyor.”

Ö4 IB müfredatında amaç özümsemek ve tam öğrenmeyi sağlamak olmasından hareketle imam hatip müfredatına uygun olduğunu şu şekilde belirtmiştir:

“IB de amaç özümsemek, tam öğrenmeyi sağlamaktır. Bu açıdan imam hatip programına çok uygundur.”

Ö14 IB müfredatının imam hatip müfredatını desteklediğini şöyle dile getirmiştir:

“Ders saatlerinde entegrede sorun yasamıyoruz, ayarlaması yapılıyor. Akademik dürüstlük ilkesine imam-hatip müfredatıyla da destek olunuyor.”

Ö16 da benzer bir değerlendirme yaparak şunları dile getirmiştir:

“IB müfredatı hedeflediği öğrenci profili açısından imam hatip müfredatını destekleyici niteliktedir. Fakat bilgi teorisi ve epistemoloji düşüncesi açısından batı düşüncesinin, aydınlanma, modernlik ve post modernliğin ürettiği anlamlar üzerine kuruludur. bu da zaman zaman inancın kesinlik ilkesi ile modern epistemolojinin kesinlik yaklaşımı ile çatışabilmektedir. IB müfredatı açısından inanç, beşerî kültür üretiminin bir neticesi olarak bireysel ve psikolojik kesinlik taşısa da evrensel bir hakikat ve kesinlik iddiasından yoksundur.”

Ö1 ve Ö5 her iki müfredatın derslerinin birlikte öğrenciye yük oluşturduğunu belirterek şunları söylemiştir:

“Meslek derslerinin yanında IB derslerini ekleyince öğrencilerin haftalık ders yükü fazla oluyor ama istekli öğrenciler için altından kalkılmayacak birşey değil.”

“İmam hatip müfredatıyla gelen zorunlu meslek dersleri IB fark derslerinin artışıyla beraber öğrencinin haftalık ders yükünü artırmaktadır.”

Ö27 programın imam hatip müfredatıyla uyumlu olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Uluslararası Bakalorya (IB) programı, konu çeşitliliğine sahip programlardan biri olarak değerlendirilmekte ve bu durum, imam hatip müfredatı ile arasında bir bağlantı kurulmasına yol açmaktadır.”

Ö6 haftalık ders yükünün fazlalığını dile getirerek şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“İmam hatip okullarında haftalık ders saati fazla olduğundan dolayı IB için ek dersler konulmak zorunda kalınıyor.”

Ö24 de şu şekilde benzer bir değerlendirme yapmıştır:

“Öğrenciler için imam hatip programı ile uygulanması bazı zorluklar oluşturabiliyor...mesleki dersler ile birlikte hem MEB hem IB programının yükü bazı öğrencilere çok ağır gelebiliyor ve programı terk edebiliyorlar.”

Ö9 kitap seçiminin önemli olduğunu, doğru kitap seçiminin önemine vurgu yaparak şunları dile getirmiştir:

“Uygun eserler seçilirse mevzubahis mufredatla örtüşebilir. Ancak kitapların seçiminde ince eleyip sık dokumak gerekiyor.”

Ö17 de her iki programın uyumsuz olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Meslek/din dersleri bu kapsamda değildir, fakat öğrenci task ödevlerini ve projelerini mutlaka yapması gerektiği için çok yoğun bir tempo içindedir. Diğer okullara göre haftalık ders sayısı da farklıdır. Okul çıkışı etkinlikleri de bulunmaktadır. Sınavla alınan öğrenciler olduğu için imam hatip müfredatı daha zengin işlenebilmektedir, öğrenciler dini bilgi ve hassasiyet konusunda da aileleri tarafında iyi yetiştirilmişlerdir. Ders saatleri içinde bir problem yoktur. Fakat ders saatleri dışında ekstra maneviyatı güçlendirecek faaliyetler için zaman bulmak imkansızdır. Bu da meslek zümresinin elini kolunu bir ölçüde bağlamaktadır.”

Ö19 da her iki programın birlikte uygulanmasının ders yoğunluğuna sebep olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Öğrencilerimiz imam hatip programında IB dersleri dışında pek çok ders alıyorlar bu ders yoğunluğu öğrencilerimizin diğer okullara göre daha fazla çaba sarf etmesini gerektiriyor. Beraberinde IB programı öğrencilerimizin meslek derslerini farklı bir bilinçle takip etmesini sağlarken, meslek dersleri de öğrencilerimize farklı bir perspektif kazandırıyor.”

“Ö13 Bakalorya sitemi, İmam hatip müfredata göre branşım açısından daha uygun bir program olduğunu düşünüyorum. Çünkü Bakalorya sistemi araştırma, sorgulama, proje geliştirme ve üretmeye daha yatkın bir sistem.”

8.3. IB Programının İmam Hatip Okul Kültürüne Uygunluğuna Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “*Uluslararası Bakalorya (IB) programını imam hatip okul kültürüne uygunluğu açısından değerlendirir misiniz?*” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Bu yanıtlar, genel olarak IB programının imam hatip okul kültürüne katkıları ve uygunluğu ile ilgili olumlu ve olumsuz görüşleri içermektedir. Olumlu görüşler, IB programının anlamlandırarak öğrenme odaklı yaklaşımının imam hatip okullarındaki din eğitimi desteklediğini, farklı kültürlerle karşı hoşgörüyü teşvik ettiğini ve dünya vatandaşı yetiştirme felsefesinin imam hatip okullarının eğitim hedefleriyle örtüştüğünü vurgulamaktadır. Olumsuz görüşler ise programın kültürel ve dini değerlerle tam bir uyum içinde olmayabileceğini ve uygulama zorlukları yaşanabileceğini belirtmektedir.

Ö1 IB müfredatının imam hatip okul kültürüne katkısına yönelik değerlendirmesi şu şekildedir:

“Okulumuzdaki meslek öğretmenleri, öğrencilerin dini ezberlemelerinden çok anlamlandırarak sindirmeleri ve benimsemelerinden yana. IB de anlamlandırarak öğrenme odaklı olduğu için bakış açıları aynı diye düşünüyorum.”

Ö2 de IB müfredatının imam hatip okul kültürüne uygunluğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“İmam hatip kültürüne uygundur. İslam anlayışımızda da olduğu gibi farklı kültürlerle karşı bir hoşgörü anlayışı IB eğitiminde etkindir.”

Ö8 her iki müfredatın birbirine olumlu katkısı olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“IB kültürü dünya vatandaşı yetiştirme, sorunlara ve değerlere sahip çıkarak çözüm üretme üzerine bir felsefeyi benimsiyor. Türk milli eğitim sisteminin de amacı bu ancak yöntem yanlış olduğu için sonuç da farklı oluyor. Dolayısıyla imam hatip liseleri Türk eğitim sisteminin bir parçasıdır ve ilkeleri ve uygulaması farklı değildir. İslam dinine özgü belli dersler vermesi bilimselliği inkar anlamına gelmemektedir. İmam hatipli IB öğrencileri bu iki düşünüş şeklini (yani felsefik ve bilimsel düşünceyi) sentezlemekte ve hayatlarında uygulamaktadırlar.”

Ö23 bu uyumu farklı şekilde ifade ederek şunları dile getirmiştir:

“Diploma programı, akademik becerileri, sosyal becerileri ve iletişim becerileri yüksek ve uluslararası bilince sahip gençler yetiştirmektedir. Bu anlamda kendi dinini bilen, kültürünü bilen, yüzü dünyaya dönük ama kendi değerlerinden beslenen bir nesil yetiştirmek için, imam hatip kültürünü küresel platformlarda tüm akademik becerileri ve sahip oldukları ahlaki değerlerle en doğru şekilde temsil etmek için IB programının imam hatip kültürüyle uyumlu olduğunu düşünüyorum.”

Ö27 de her iki programın benzer içeriklere sahip olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Uluslararası Bakalorya (IB) Programı, din ve ahlak konuları açısından imam hatip’in kültürüne benzer ancak daha geniş ve çeşitli konulara sahiptir.”

Bazı öğretmenler de her iki müfredatın birbiriyle uyumlu olmadığını dile getirmiştir. Ö3 ve Ö10 sadece uygun olmadığını belirtmekle yetinmiş, Ö24 de bununla ilgili herhangi bir gözlemi olmadığını dile getirmiştir. Ö6 öğretmen faktörünün çok önemli olduğunu, gerekli kontroller yapılmazsa ve doğru öğretmenler olmazsa istenmeyen bazı sonuçların kaçınılmaz olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Dersi veren hocaya göre değişir. Kötü niyetli bir hocanın elinde olursa kültüre aykırı çok fazla şey olur. Tam tersi olursa da kültürle çatışmaz. Özellikle TITC ve TOK derslerini verecek hocanın dikkatli seçilmesi gerekir.”

Ö16 da benzer bir endişeyi şu şekilde dile getirmiştir:

“Doğru ve farkındalığı yüksek öğretmenlerin elinde uygulanabilir hale gelmesi mümkün olan IB tasavvuru temelinde imam hatip kültürü ile çatışmaz. Fakat yapay tahrişler ile bir doktrin parçalama amacı ile işletilirse imam hatip inanç ve kültürü ile çatışan bir atmosfer inşa edebilir.”

Ö17 de benzer bir değerlendirmeyi şu şekilde yapmıştır:

“Form normunu dayatır. İki sistemin formu farklıdır. Normlarda ortak noktalar vardır fakat yaklaşım şekilleri yol alışı farklıdır. İb programını yürüten imam hatip olmayan okullara bakıldığında öğrencileri dünya odaklı, seküler, açık fikirli (inanç anlamında da), genel manada batı kültürünü benimseyen ve böyle görünmeyi tercih eden insanlar olarak yetiştikleri net bir şekilde görülmektedir. Dindar bir aile yapısına sahip olsada yetiştikleri bu program onları dönüştürmektedir. Fakat imam hatip ortaokul veya lisesinde bu durum dengelenmektedir. Fakat bu programı yürütmeyen imam hatiplerle karşılaştırıldığında fark daha net görülebilir. Daha evvel de dediğim gibi öğrencini iki kanatlı(hem kültür dersleri hem meslek dersleri açısından donanımlı olması) yetişmesini sağlamak için bir fırsattır. Fakat tüm öğretmenlerin ve idarecilerin bu bilinçte olması şartıyla.”

IB Programının imam hatip okul kültürüne uygunluğuna yönelik değerlendirmelerde, 28 öğretmenden 16’sının (%57.14) olumlu görüş bildirdiği görülmektedir. Bu öğretmenler, IB programının imam hatip okul kültürü ile uyumlu olduğunu, özellikle anlamlandırarak öğrenme odaklı yaklaşımının ve farklı kültürlerle hoşgörü anlayışının bu okulların değerleriyle paralellik gösterdiğini ifade etmiştir. Ayrıca, öğretmenlerden 7’si (%25) IB programının uygunluğunun öğretmen faktörüne ve doğru uygulamalara bağlı olduğunu belirtmiştir, bu da programın başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için doğru öğretmen seçiminin ve yeterli kontrol mekanizmalarının önemine işaret etmektedir.

Buna karşılık, 3 öğretmen (%10.71) IB programının imam hatip okul kültürüyle uyumlu olmadığını belirtmiş, 2 öğretmen (%7.14) ise bu konuda kararsız kalmıştır. Bu görüşleri dile getiren öğretmenler, IB programının ders içerikleri ve yaklaşım biçimlerinin imam hatip okullarının kültürel ve dini değerleriyle tam bir uyum içinde olmayabileceğini veya farklılıklar gösterebileceğini vurgulamıştır.

8.4. Öğretmenlere Göre velilerin IB Programı Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bulgular

Bu bölümde, öğretmenlere velilerin IB programı hakkındaki görüşleri sorulmuştur. Velilerin, öğrencilerin eğitim süreçlerinde önemli bir rol oynaması ve eğitim programlarına yönelik görüşlerinin, programın etkinliği ve kabulü üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olması nedeniyle, öğretmenlere velilerin IB programı hakkındaki görüşleri hakkında sorular yöneltilmiştir.

Öğretmenlere “Uluslararası Bakalorya (IB) programını velilerin yaklaşımları bağlamında değerlendirir misiniz?” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Öğretmenlerin büyük bir kısmı veli görüşlerinin IB programıyla ilgili düşüncelerinin olumlu olduğunu belirtmiştir. Bazı öğretmenler de veli görüşlerinin olumsuz olduğunu belirtmiştir. Ö1 velilerin öğrenci davranışlarındaki farklılığı gözlemlediğini ifade ettiklerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Veliler öğrencilerin ne kadar geliştiğini ve kişilik olarak olgunlaştığını görerek mutlu oluyorlar. IB noktasında en başarısız olan öğrenci bile kendisini geliştirmiş olarak programı tamamlıyor.”

Ö16 dil ve beceri kazandıran bir program olduğunun veliler tarafından düşünüldüğünü şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Veliler temelde dil ve beceri kazandıran bir program olarak yaklaşıyorlar. Zaman zaman da gelecek planlamasının parçası olarak yurt dışı eğitimine girmek için değerlendiriyorlar. Bu durum IB eğitimini prestijli kılarken, veliler için de fedakârlık yapılacak bir süreç olarak görülüyor.”

Ö19 Velilerin öğrencileri IB programına bilinçli olarak gönderdiklerini şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Velilerimiz IB programının kazanımlarının bilincindedir, ayrıca çocuklarının yoğun bir program içinde olduğunu biliyorlar ve onların yaşadıkları zorluğa karşın çocuklarındaki değişimi gözlemleyebiliyorlar. Hem çocuklarını hem de okulu bu konuda destekliyorlar.”

Ö23 velilerin, çocuklarının akademik başarısı için IB programını tercih ettiklerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Bu soruya aynı zamanda bir IB koordinatörü olarak cevap vermek istiyorum. Velilerin neredeyse tamamı IB programına çocuklarını akademik becerilerini geliştirmeleri için gönderiyorlar. Bir çok veli, çocuğunun bu programda okumasını üniversite sınavında yüksek bir başarı elde etmesine tercih ediyor çünkü çocuklarının geliştireceği akademik becerilerin onları hem üniversitede hem profesyonel kariyer hayatlarında öne çıkaracağını düşünüyorlar.”

Ö8 velilerin popüler kültürün etkisiyle bu programı tercih ettiklerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Her veli çocuğunun ahlaki erdemlere ve iyi bir geleceğe sahip olmasını ister. İster ki, güvensiz bir dünya ortamında kendini güvenceye almış bir birey olarak artık yanında olmasalar bile kendi ayaklarının üzerinde sağlamca basan, yokluklarında gözlerinin arkada kalmayacağı bireyler yetiştirebilsin. Bu uğurda kendini feda eder, hayatını çocuğuna adar. Bu yüzden her yeni olaya çocuğunun menfaatine ise balıklama dalar. Bir aralar, BİLSEM e sokabilmek, mental aritmetiğe göndermek, yabancı dil, spor veya sanat dersleri aldırarak velilerin yarışı iken şimdi de IB velisi olma durumu var. Bunu kötülemek amacıyla söylemiyorum. Bazılarını ben de yaptım. Söylemek istediğim çocuklarının geleceklerini garanti altına almak adına velilerimiz öğrencilerimizden daha istekli olabiliyor. Başlarda IB nin dış cazibesi, öğrencilerin dünya vatandaşı olarak bazı niteliklerini normal lise öğrencilerine göre epey ileri götürebilecek olması ihtimali her ana babayı cezbediyor. İşin içine girdikçe bu sürecin hem öğrenciyi hem de veliyi zorlaması biraz yorucu olsa da baş koydukları yoldan dönmüyor ve hem öğrencilere hem öğretmenlere ve okula desteklerini sürdürüyorlar. Başlarda YKS sürecini önemsemedikleri halde sonrasında Türkiye gerçeği olarak birden önemsemelerini de belirtmek lazım.”

Ö25 “Veliler çok bilgili değiller bence sadece yurtdışı programı cazip geliyor” değerlendirmesi yapmış, Ö20 de velilerin endişesini şu sözlerle dile getirmiştir:

“Öğrencilerin hem Türkçe müfredat hem IB müfredatını sürdürmeye çalışırken, stres yönetimi ile ilgili sorunlar yaşadıkları için velilerin endişeli olduklarını gözlemledim.”

Ö24 velilerin programın içeriğinden ziyade takip ve ödevlendirme beklentisinde olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir:

“Veliler genel itibari ile bu sisteme para ödedikleri için öğretmenlerden ve sistemden tam bir başarı istiyorlar. Genelde IB sistemi öğrenci odaklı olan ve sorumluluğun öğrencide olması gereken bir program iken veliler öğretmenlerden ekstra takip ve ödevlendirme isteyebiliyorlar.”

Öğretmenlerin verdiği yanıtlara göre velilerin %75’i (21 veli) programı olumlu olarak değerlendirmektedir. Bu olumlu değerlendirmeler, öğrencilerin kişisel gelişimlerinde ve dil becerilerinde gözlemlenen ilerleme, akademik başarıya olan katkı ve programın uluslararası düzeyde tanınırlığı gibi faktörlere dayanmaktadır. Veliler, çocuklarının özgüven kazanması, farklı kültürlerle etkileşimde bulunması ve geniş bir bakış açısına sahip olmasını olumlu karşılamaktadır.

Diğer taraftan, %17.86’sı (5 veli) kararsız veya koşullara bağlı olarak olumlu görüş bildirmiştir. Bu grup, programın sağladığı faydaların yanı sıra, öğrencilere getirdiği yüksek baskı ve stresi, sınav hazırlığı ve üniversite kabul süreçlerindeki zorlukları göz önünde bulundurmaktadır. Özellikle, programın maliyeti, yoğun çalışma temposu ve Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) gibi yerel sınav sistemleriyle uyumsuzluğu bu gruptaki velilerin endişeleri arasında yer almaktadır.

%7.14’ü (2 veli) ise program hakkında olumsuz görüş bildirmiştir. Bu olumsuz görüşler, programın içeriğinin ve yoğunluğunun öğrenciler üzerinde yarattığı stres ve baskı, ailelerin mali yükü ve IB programının yerel eğitim sistemiyle uyumsuzluğu gibi sorunları içermektedir. Veliler, çocuklarının IB Programı kapsamında fazla zaman harcamak zorunda kalmaları ve bu durumun aile hayatı üzerindeki etkileri konusunda kaygılarını dile getirmektedir. Bunun yanında bazı veliler, programın popüler kültürün etkisi altında tercih edildiği, yurt dışı programının cazibesinin de tercih sebebi olduğunu belirtmiştir.

2013 yılında Avusturalya’da Katie Wright tarafından yapılan bir araştırma raporunda⁴⁷ ve 2021 yılında Arizona’da bir gurup akademisyen tarafından yapılan alan araştırmasında⁴⁸ da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bu veli görüşleri arasında, IB programının çok yoğun ve zorlu olduğu, bu nedenle öğrencilerin stres seviyelerinin arttığı belirtilmiştir. Veliler ayrıca, programın akademik açıdan çok talepkar olması nedeniyle çocuklarının sosyal ve duygusal gelişimlerinin olumsuz etkilenebileceği konusunda endişe duymaktadır. Bazı veliler, IB programının müfredatının yerel eğitim sistemine göre fazla küresel odaklı olduğunu ve bu nedenle öğrencilerin yerel kültür ve değerlere yeterince önem veremediğini dile getirmiştir. Bu görüşler, programın avantajlarına rağmen, bazı ailelerin programın zorlukları ve etkileri konusunda kaygılı olduklarını göstermektedir.

8.5. IB Programının Öğrencilerin Akademik Gelişimlerine Katkısına Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “*Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin akademik gelişimleri boyutuyla değerlendirir misiniz?*” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Öğretmenlerin görüşleri, programın genel olarak pozitif bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Öğretmenler, öğrencilerin konuları derinlemesine öğrenme, araştırma yapma, planlı çalışma, proje üretme yetenekleri kazanma, üniversite seviyesinde akademik beceriler geliştirme ve çok yönlü gelişim sergileme gibi yararlar sağladığını belirtmiştir.

Ö1 öğrencilerin konuları derinlemesine öğrendiğini şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Öğrenciler konuları derinlemesine öğrenmeyi, konular/branşlar arası ilişkileri incelemeyi öğreniyorlar. Üniversiteyi lisede yaşıyorlar diyebiliriz. Bu yüzden hem akademik olarak hem de kişisel olarak gelişimleri in çok faydalı.”

Ö13 IB programının öğrencilere araştırma yapmayı, planlı çalışma ve proje üretme yeteneklerini kazandığını şu şekilde dile belirtmiştir:

“Olumlu bir etkiye sahip. Araştırma yapmayı, planlı çalışma ve proje üretme yeteneklerini kazanıyor öğrenciler. Kendi başarılarına öğrenmeyi öğreniyorlar böylece öğrencilerin akademik başarıları da artıyor.”

Ö19 öğrencilerin becerilerinin gelişimine katkısını şu şekilde ifade etmiştir:

“Öğrencilerimiz akademik anlamda üniversite seviyesinde bir eğitim alıyor makale okuma, yazma, tartışma becerileri gelişiyor. Yoğun bir müfredat ve yaparak yaşayarak öğrenme sayesinde oldukça donanımlı ve öğrenmeyi öğrenen bireyler olarak gelişiyorlar.”

Ö22 de öğrencilere akademik birçok kazanım sağladığını şu şekilde dile getirmiştir:

“Mezunlardan aldığımız dönütlere bakılırsa öğrencilerimiz, üniversitenin ilk yıllarında diğerlerinden farklı olarak kendilerini daha donanımlı hissediyorlar. Diğerleri ilk defa LAB görmüşken bizimkiler onlarca deney yapmış ve ortama alışık olarak geliyorlar. Matematik derslerinde ilk sınıf konularını biz IB müfredatı içinde vermiş olarak mezun ediyoruz. Bunlar sayesinde üniversitenin özellikle ilk şaşkın yıllarında kendilerini daha özgüvenli hissedip daha da başarılı olabiliyorlar.”

Ö23 öğrencilerin gelişimini ayrıntılı olarak şu şekilde dile getirmiştir:

“Mezun olan öğrencilerimmizle paylaştığımız anket sonuçlarına göre IB programında geliştirdikleri akademik becerileri öğrencileri üniversitenin ilk haftalarında öne çıkarıyor, öğretim görevlileri tarafından dikkat çekmelerini sağlıyor. Bunun dışında bir çok üniversite öğrencisinin daha önce duymadığı akademik çalışmaları (araştırma yapma, referans siteleri kullanma, deney düzeneklerini hazırlama ve kendi deneylerini laboratuvar ortamında uygulama, güvenilir bilgi tespit etme, makale yazma, vs.) sıralarında yapmış oldukları için üniversitedeki akademik çalışmalarını akranlarına göre daha kolay gerçekleştirebiliyorlar, bu vesileyle de özellikle üniversitenin ilk yıllarında kendilerini geliştirecek atölye, seminer, sempozyum, etkinlik, vs. gibi çalışmalara katılarak kendilerini daha çok geliştirme imkanı buluyorlar. Dil hücreleri akademik seviyede olduğu için uluslararası öğrenci değişim programına katılma oranları oldukça yüksek.”

Ö15 soruya “Bilemiyorum” yanıtını vermiş Ö18 de öğrencinin başarısının çok çalışmasına bağlı olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

47 Katie Wright, “International Baccalaureate Programmes: Longer Term Outcomes”, *Melbourne Graduate School of Education The University of Melbourne*, (2015).

48 Anisab Dickson vd., “Challenges of the International Baccalaureate Middle Years Programme: Insights for School Leaders and Policy Makers”, *Arizona State University* 29/137 (2021).

“Çok yönlü bir gelişim sergilemeleri beklendiği için, programa giren öğrencinin zamanını çok verimli kullanan ve kapasite olarak da ortalamanın üstünde olması gerektiğini düşünüyorum. Diğer türlü bakalorya sistemine ayak uydurmakta zorlanacaktır.”

Uluslararası Bakalorya (IB) programının, öğrencilerin akademik gelişimlerine katkısına yönelik öğretmen görüşleri, programın genel olarak pozitif bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Öğretmenler, öğrencilerin konuları derinlemesine öğrenme, araştırma yapma, planlı çalışma, proje üretme yetenekleri kazanma, üniversite seviyesinde akademik beceriler geliştirme ve çok yönlü gelişim sergileme gibi yararlar sağladığını belirtmiştir. Özellikle, öğrencilerin üniversite hayatına daha donanımlı ve özgüvenli başladıkları, akademik çalışmalarını akranlarına göre daha kolay gerçekleştirdikleri ve uluslararası değişim programlarına katılım oranlarının yüksek olduğu vurgulanmıştır. Bu görüşler, IB programının, öğrencilere akademik anlamda güçlü bir temel ve kapsamlı bir eğitim alt yapısı sağladığını, bu sayede hem üniversiteye hazırlıkta hem de kişisel gelişimde önemli avantajlar sunduğunu göstermektedir. Ancak, bu sistemin başarılı olabilmesi için öğrencilerin programın gerektirdiği disipline ve yoğun çalışma temposuna uyum sağlayabilmesi gerektiği de belirtilmiştir, bu da IB programının her öğrenci için uygun olmayabileceğine işaret edebilir. 2019 yılında Polat tarafından yapılan çalışmada, ulusal programla yaşanan uyumsuzluk ve her iki programın bir arada verilmeye çalışılmasının bazı sorunlara neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁹

8.6. IB Programının Öğrencilerin Ahlaki Gelişimlerine Katkısına Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “*Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin ahlaki gelişimleri boyutuyla değerlendir misiniz?*” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Genel olarak, IB Programı’nın ahlaki gelişime katkısı, çoğunlukla programın akademik dürüstlüğü ve etik değerlere verdiği önemle ilişkilendirilmiştir.

Ö1 öğrencinin ahlaki gelişimini akademik etik bağlamında değerlendirerek şunları dile getirmiştir:

“IB etik ve ahlak konularını derslerin de üstünde bir üst akıl olarak bulundurur. Yapılan her çalışma, etkinlik, yazılan her makale bilimden önce etik ve ahlak açısından uygun olmalıdır, yoksa değerlendirmeye bile alınmadan reddedilir ve öğrenci programdan çıkarılır. Bu nedenle IB öğrencilerin ahlak gelişiminde iyi bir model.”

Ö5 benzer bir değerlendirmeyle şunları dile getirmiştir: “Duyarlılık ve akademik dürüstlük politikası öğrencilerin ahlaki gelişimine ciddi bir katkısı olduğunu düşünüyorum.” Ö23 de “Ahlaki açıdan da gelişiyorlar lptl akademik dürüstlük sayesinde” diyerek benzer bir değerlendirme yapmıştır.

22 de ahlaki gelişimi akademik dürüstlük bağlamında şu şekilde değerlendirmiştir:

“Bu IB’nin kendi içinde fazlasıyla önem verdiği bir kısım. Akademik dürüstlük ilkesi, bireysel ödev ve sorumlulukları, CAS faaliyetleri gibi. Fakat ahlaki gelişim boyutunu resmi müfredat öğrencileri ile kıyaslama yapmak yanlış olur.”

Ö12 evrensel ahlak ilkelerine vurgu yaparak şunları dile getirmiştir:

“Olumlu etkiye sahip. Uluslararası bir program olduğu Evrensel ahlak ilkerinin başka kültürlerle nasıl uyguladığının farkına varıp mukayese yapabiliyorlar. Ayrı öğrencilerin toplumsal ahlak anlayışında gelişmesine yardımcı oluyor.”

Ö16 IB öğrenen profilindeki dürüstlük ilkesinin öğrencilerin ahlaki gelişimleri desteklediğini şu şekilde dile getirmiştir:

“IB profilindeki dürüstlük başta olmak üzere ahlaki ilkeleri destekleyici yaklaşımların, emek, doğruluk ve fedakârlık gibi saygın tutumlar oluşturduğunu söylemek mümkün görülebilir.”

Ö27 “Uluslararası Bakalorya (IB) programı, dini ve iletişim konular aracılığıyla öğrenciyi ahlaki açıdan geliştirir.” diyerek programın ahlaki gelişime katkı sunduğunu dile getirmiştir.

Ö6 IB programının ahlaki gelişime herhangi bir katkısının olmadığını şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Program ile ahlaki gelişim arasında bir bağlantının olduğunu düşünmüyorum. Ahlak kişinin kendisi ile ilgili bir durumdur. IB okuyan daha ahlaklı olur ya da daha ahlaksız olur diye bir şey yoktur.”

Ö12 de “Ahlaki olarak olumlu ya da olumsuz etkisi olduğunu düşünmüyorum.” diyerek benzer bir değerlendirme yapmıştır.

49 Meliha Pehlivan Polat, *Uluslararası Bakalorya Diploma Programının Türk Okullarındaki Uygulamalarında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 61.

Katılımcıların %85.71'i (24 öğretmen) programın, öğrencilerin ahlaki gelişimine olumlu katkı sağladığını belirtmiştir. Bu görüşleri paylaşan öğretmenler, programın akademik etik ve dürüstlük politikaları bağlamında değerlendirmeler yapmıştır. Bunun yanı sıra, %7.14 (2 öğretmen) katılımcı programın ahlaki gelişime herhangi bir katkıda bulunmadığı görüşünde olup, ahlakın bireysel bir mesele olduğunu ve programın bu konuda bir etkisi olmadığını düşünmektedir. Geriye kalan %7.14'lük kısım (2 öğretmen) ise konu hakkında net bir görüş bildirmemiştir.

Genel olarak, IB Programı'nın ahlaki gelişime katkısı, çoğunlukla programın akademik dürüstlüğü ve etik değerlere verdiği önemle ilişkilendirilmiştir. Öğretmenlerin çoğunluğu, programın öğrencilerin bireysel sorumluluklarını, emeğe saygıyı ve fedakârlığı teşvik eden yaklaşımlarının, ahlaki değerlerin gelişimine katkı sağladığını düşünmektedir. 2015 yılında Erakkuş'un yaptığı araştırmada aile bağları, sevgi, ahlak gibi evrensel değerlerin IB programıyla kazandırılabilirliği⁵⁰ sonucuna ulaşılmıştır. Ancak, bazı öğretmenlerin programın ahlaki gelişime etkisine şüpheyle yaklaştıkları da görülmektedir, bu da programın ahlaki gelişim üzerindeki etkisinin öğrenciden öğrenciye değişebileceğine işaret edebilir.

8.7. IB Programının Öğrencilerin Kişisel Gelişimlerine Katkısına Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin kişisel gelişimleri açısından değerlendirir misiniz?” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Öğretmenler, programın öğrencilerin bireyselliklerini fark etmelerine, sorumluluk bilinci geliştirmelerine ve sosyal alanlarda kendilerini geliştirmelerine önemli katkılar sağladığını belirtmiştir.

Ö1 bu program sayesinde öğrenciler birey olduklarının farkında olduklarını şu şekilde dile getirmiştir:

“Kişiliklerinin sağlamlaştığı, bir birey oldukları, kendi öğrenmelerini kendilerinin tasarladığı, ihtiyaçlarını belirledikleri, içinde buldukları topluma ve dünyaya karşı sorumluluk bilinci olan bireyler olarak yetişmeleri IBnin temel felsefesi ve bu hedefe ulaşıldığını düşünüyorum.”

Ö28 de programın öğrencilerin kişisel gelişimine önemli katkı sağladığını şu şekilde dile getirmiştir:

“IB'nin temel derslerinden biri de CAS dersidir. İngilizce Creativity (Yaratıcılık), Activity (Hareket) ve Service (Topluma hizmet) kelimelerinin baş harflerinden oluşmaktadır. Bu derste öğrencilerin bahsedilen başlıklarda, ders dışındaki zamanlarda belli sürelerde nitelikli işler yaparak bir portfolyo oluşturmaları gerekmektedir. Program sonunda bu portfolyo CAS koordinatörü tarafından incelenir ve buna göre CAS dersi tamamlandı veya tamamlanmadı şeklinde ders tamamlanır. Ders içeriğinden de anlaşıldığı üzere bu ders sosyal faaliyetleri içerir ve ders saatleri dışında ve/ya tatillerde yapılması beklenir. Dersin mantığı, öğrenme sadece sınıfta, defter kitapla gerçekleşmez, aynı zamanda bireyin sosyal alanlarda da kendisini geliştirmesi gerekir düşüncesine dayanmaktadır. Özellikle yurtdışı üniversite başvurularında bu portfolyolar çok önemlidir ve nitelikli olması öğrencinin seçimini etkiler. Bu ders ve içeriği öğrencilerin kişisel gelişimlerine de doğrudan katkı sağlamaktadır. Onları sanat, spor ve topluma hizmet alanlarında kendini geliştirmeye teşvik eder. Bu ders için öğrenci şimdiye kadar yapmak isteyip ertelediği 2. Bir yabancı dil öğrenme, bir müzik aleti çalma, spor yapma gibi işleri yapma imkânı ve uygun zemini bulabilir. Ya da güçlü olduğu hali hazırda yaptığı işleri geliştirme fırsatı yakalar. Yine ders içeriğinde bulunan en az 1 proje yapma şartı sebebiyle öğrenci proje fikri oluşturma, planlama, görev dağılımı, zaman yönetimi, problem çözme gibi becerilerini de geliştirme fırsatı bulur. Sonuç olarak özellikle CAS dersi sayesinde öğrencilerin kişisel olarak gelişmeleri sağlanmaktadır.”

28 öğretmenin tamamı programın öğrencilerin kişisel gelişimine olumlu etkisi olduğu konusunda hemfikirdir. Öğretmenler, öğrencilerin IB Programı sayesinde kişiliklerini güçlendirdiklerini, bireyselliklerinin farkına vardıklarını ve kendi öğrenimlerini tasarlama yeteneği kazandıklarını belirtmiştir. Programın, öğrencilere dünyaya karşı sorumluluk bilinci kazandırdığı ve onları topluma katkıda bulunan bireyler olarak yetiştirdiği vurgulanmıştır. Büyükgenç'in 2014 yılında öğrenci görüşlerine dayalı olarak yapmış olduğu bir araştırmada bu bulguyu destekleyen sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre IB ile eleştirel düşünme becerileri, araştırma yapma becerileri, ileri düşünme becerileri, kendini ifade etme becerileri ve öğrenmeyi öğrenme gibi üst düzey becerileri kazanma beklentilerinin sağlanabildiği⁵¹ sonucuna ulaşılmıştır.

50 Özgür Erakkuş, *Alternatif Okul Yaklaşımlarında Din ve Değerler Eğitimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 150.

51 Fatma Büyükgenç, *Uluslararası Bakalorya Diploma Programı Mezunlarının Programa İlişkin Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 141.

8.8. IB Programının Öğrencilerin Arapça Dil Gelişimlerine Katkısına Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “*Uluslararası Bakalorya (IB) programının Arapça öğretimine etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Öğretmenler, IB programının dil becerilerini geliştirme konusundaki genel yaklaşımının Arapça öğretimini dolaylı olarak destekleyebileceğini belirtmiştir. Ancak, bazı öğretmenler programın Arapça dil gelişimine doğrudan bir katkısı olmadığını ifade etmiştir. IB programının Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunlar ve bu sorunların çözümüne yönelik öneriler de bu bölümde ele alınmıştır.

Ö1 IB programının Arapça dil gelişimini dolaylı olarak etkilediğini şu şekilde dile getirmiştir:

“IB’de dil becerisinin etkisi daha ön plana çıkıyor. Bu vesileyle Arapça öğretimini de dolaylı olarak destekler diye düşünüyorum. Bunun dışında doğrudan olumlu ya da olumsuz bir etkisi olacağını sanmıyorum.”

Ö13 de programın Arapça dil gelişimini dolaylı olarak etkilediğini şu şekilde dile getirmiştir: “Birinci yabancı dili çok iyi öğrendikleri için Arapça dilini de kolay öğreneceklerini düşünüyorum.” Ö23 de benzer bir değerlendirme yaparak şunları dile getirmiştir:

“Arapça dersi, programın bir parçası olarak okutulduğu takdirde bu dilin gelişimini önemli ölçüde katkı sağlar.”

Ö17 programın Arapça dil gelişimine olumlu bir katkısı olmadığını şu şekilde dile getirmiştir:

“Arapça dersi için farklı uygulamalar da yapılmaya çalışılmakta ama geri planda kalmaktadır. 2 ders saatinden daha fazla fırsat verilme imkânı olsa daha fazlası bu öğrencilerle kesinlikle yapılabilir. Öğrenciler teknoloji ve dil alanında tercihlerde bulunduğu için kurs olarak da sınırlı öğrenciyle kısa süreli çalışmalar yapılabilmektedir.”

Ö19 realitede böyle bir etkinin gözlemlenmediğini şu şekilde dile getirmiştir:

“Özellikle Arapça dersi alan öğrencilerimizde akademik seviyede Arapça yazma, okuma, konuşmayı artırmakta, ayrıca edebi eserler yönünden öğrencilere katkısı önemlidir. Ancak teknik olarak seviyesi bazen düşük olabilmektedir.”

Ö28 de benzer bir değerlendirme yaparak şunları dile getirmiştir:

“İmam hatip liselerinde zorunlu ders olan Arapça dersi maalesef her zaman her öğrencinin ilgisini çekmeyebiliyor. Bunda ders öğreti tekniklerinin de etkisi olduğunu düşünüyorum. Yukarıda bahsettiğim CAS dersi kapsamında öğrencilerin yapabilecekleri etkinliklerden biri de yeni bir dil öğrenmedir. İmam hatip müfredatında hali hazırda bulunan Arapça dersi bu alanda kullanılmaya çok müsait ve ben öğrencilerimi bunun için teşvik ediyorum. Böylece öğrenci hem zamanını etkin kullanmış oluyor hem de Arapça öğrenmeyle ilgili motivasyonu artıyor. Ayrıca öğrencinin özel ilgisi ve yeteneği varsa karşılaştırmalı dil inceleme alanında makale yazmayı seçip Arapça ve Türkçe veya İngilizce yazın alanlarında daha detaylı incelemeler de yapması mümkün.”

Katılımcıların yaklaşık %39.29’u (11 öğretmen) programın Arapça dil gelişimine dolaylı olarak olumlu etki ettiğini belirtmiştir. Bu öğretmenler, IB Programının genel dil becerilerine verdiği önemin, Arapça öğrenimini de destekleyebileceğini ve öğrencilerin birinci yabancı dili etkin bir şekilde öğrenmelerinin, Arapça gibi diğer dilleri öğrenmelerine de yardımcı olabileceğini ifade etmiştir. Öte yandan, %21.43’ü (6 öğretmen) programın Arapça dil gelişimine olumsuz bir etkisi olduğunu düşünmektedir. Bu öğretmenler, programın Arapça derslerine yeterli zaman ve önem vermediğini veya teknik olarak Arapça eğitiminin yetersiz kaldığını belirtmiştir. Geriye kalan %39.29’u (11 öğretmen) ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Bu bulgular, öğretmenlerin büyük bir kısmının, IB Programının Arapça dil gelişimi üzerindeki etkisi konusunda olumsuz ya da kararsız olduğunu göstermektedir. Olumlu görüş bildiren öğretmenler, programın dil becerilerini genel olarak geliştirdiğini düşünürken, olumsuz görüş bildirenler ve kararsız olanlar, Arapça derslerine yeterli zaman ve önem verilmediği için öğrencilerin bu dilde yeterince ilerleyemediğini ifade etmektedirler. Bu durum, IB Programının Arapça dil gelişimine yönelik olarak daha fazla iyileştirme yapılması gerektiğine işaret edebilir.

8.9. IB Programının Öğrencilerin İngilizce Dil Gelişimlerine Katkısına Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “*Uluslararası Bakalorya (IB) programının İngilizce öğretiminde etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Öğretmenler, programın eğitim dilinin İngilizce olmasının, öğ-

rencilerin dil becerilerini önemli ölçüde geliştirdiğini, özellikle teknik derslerin İngilizce verilmesinin ve akademik İngilizce kullanımının öğrencilerin dil yeterliliğine büyük katkı sağladığını belirtmiştir.

Ö13 IB programının öğrencilerin İngilizce dil gelişimine olumlu katkısını şu şekilde dile getirmiştir:

“Çok olumlu etkisi var öncelikle eğitim dili İngilizce. Dolayısıyla İngilizceyi çok iyi öğrenmek zorunda kalıyor. Bunun yanında fizik kimya biyoloji matematik derslerini İngilizce görmeleri teknik İngilizcelerini geliştirmektedir ve kursların ve ya İngilizce derslerinde göremeyecekleri tarzdaki İngilizceyi derinlemesine öğrenme şansına sahip oluyorlar.”

Ö23 benzer bir değerlendirmeyle şunları dile getirmiştir:

“Program, yabancı dil öğreniminde bilhassa yüksek seviye alındığı takdirde uluslararası düzeyde üniversite kabulünü sağlayan C1/C2 seviyesine ulaştırmaktadır. (Program içerisinde 20’den fazla dil seçeneği bulunmaktadır. Bu dil gelişimi sadece İngilizce için değil öğrencinin tercih ettiği, veya okulda okutulan yabancı dil herneyse hepsi için geçerlidir.)”

Ö28 ders ve ödevlerin İngilizce olmasından kaynaklı İngilizce dil gelişiminin önemli ölçüde arttığını şu şekilde dile getirmiştir:

“IB programında derslerin çoğu ve ödevler İngilizce olduğu için öğrenci programa kabul edilmeden önce en az B1 seviyesinde İngilizcesi olmasını şart koşuyoruz. Yani öğrenci programa başladığında aslında büyük ölçüde dil sorununu halletmiş oluyor ama tabii ki akademik makale okurken, yazarken veya derslerde dili araç olarak aktif kullanırken dil becerilerini daha da üst seviyelere çıkarıyorlar. IB programını başarıyla tamamlayan öğrenciler dünya üzerinde dil yeterliliği için yapılan sınavlardan muaf oluyorlar.”

Katılımcılar, programın eğitim dilinin İngilizce olmasının, öğrencilerin dil becerilerini önemli ölçüde geliştirdiğini vurgulamıştır. Özellikle, fizik, kimya, biyoloji ve matematik gibi derslerin İngilizce olarak verilmesinin öğrencilerin teknik İngilizce becerilerini geliştirdiği belirtmiştir. Ayrıca, IB Programının akademik İngilizceyi derinlemesine öğrenme fırsatı sunduğu ve kurslarda veya standart İngilizce derslerinde kazanılamayacak bir dil derinliği sağladığı ifade edilmiştir.

Bir diğer önemli nokta olarak, programın öğrencileri uluslararası düzeyde yüksek seviye dil yeterliliği olan C1/C2 seviyesine ulaştırdığı ve bu sayede öğrencilerin uluslararası düzeydeki üniversitelere kabulünde avantaj sağladığı belirtilmiştir. IB programında dersler ve ödevlerin İngilizce olması nedeniyle, öğrencilerin programa başlamadan önce zaten belirli bir İngilizce seviyesine sahip oldukları ve program süresince dil becerilerini daha da ileri seviyelere taşıdıkları belirtilmiştir.

8.10. IB Programının Öğrencilerin Üniversiteye Hazırlık Sürecine Katkısına Yönelik Bulgular

Öğretmenlere “Uluslararası Bakalorya (IB) programını öğrencilerin üniversiteye hazırlığı boyutuyla değerlendirir misiniz?” sorusu yöneltilmiş ve çeşitli yanıtlar alınmıştır. Katılımcıların bir kısmı, IB programının anlamlı öğrenmeyi temel alması ve bağımsız çalışma becerisi kazandırması gibi özelliklerinin, öğrencilerin üniversite eğitimine hazır hale gelmelerine yardımcı olduğunu belirtirken, bazıları ise IB programının yoğunluğu ve gerekliliklerinin öğrencilerin YKS’ye yeterince zaman ayıramamalarına neden olduğunu ve sınav teknikleri konusunda dezavantaj oluşturduğunu ifade etmiştir.

Ö1 IB programının anlamlı öğrenmeyi temel aldığından hareketle dolaylı olarak olumlu katkısının bulunduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Anlamlı öğrenme temel alındığı için üniversite sınavına dahil olan konuların büyük bölümü temeli sağlam atılarak tamamlanmış oluyor. Eksik kalan kazanımların tamamlanması ve test çözme tekniklerinin geliştirilmesi gerekiyor sadece. Ama İBden çıkan öğrencilerin üniversite eğitimine herhangi bir öğrenciden çok daha hazır olduklarını ve lisans eğitimini hem daha kolay hem de çok daha verimli geçireceklerini düşünüyorum. İstekli öğrencilerin eksiklerini 12. Sınıfta IB sınavları bittikten sonra tamamlamaları ve YKSye hazır hale gelmeleri mümkün. Kapasitesi daha düşük olan öğrenciler için hazır hale gelmeleri bir sonraki sene de hazırlanmalarını gerektirebilir ama İBnin kazandırdıklarının yanında fazladan geçme ihtimali olan 1 sene kayıp değil bence.”

Ö23 programın çeşitli avantajlarını şu şekilde dile getirmiştir:

“Programın elbette öğrenciyi üniversiteye hazırlaması beklenemez ancak program içerisindeki bazı öğelerin öğren-

cilerin içinde bulunduğu dezavantajı hafifletecek şekilde faydaya dönüştürülmesi mümkündür. Birincisi yüksek düzey görünen sayısal derslerin müfredatı YKS konularını kapsamaktadır, bu sebeple program öğrencilerinin üniversite hazırla başladıktan sonra yapmaları gereken tek şey bu derslerdeki bilgilerini test tarzına adapte etmektir. İkinci olarak YKS'nin son yıllarda soru tarzında yaptığı değişiklik olan okuduğunu anlama becerisine dayalı soru tipi diploma programı öğrencilerinin avantajlı duruma gelmesini sağlamıştır. Çünkü diploma programı öğrencileri anlam ve yorum bilgisine dayalı çok fazla çalışma yapmaktadırlar. Bir başka avantaj, diploma programı öğrencilerinin bağımsız çalışma becerisi ve disiplini geliştirmiş olmalarıdır. Bu özellikleriyle doğru ve güvenilir bilgiyi tespit ettiklerini, bilgiye kolaylıkla ulaştıklarını ve kendi kendine öğrenerek kısa zamanda üniversite hazırlık çalışmalarına kendilerinden daha önce başlayan akranlarına ulaştıklarını, hatta onların önüne geçtiklerini yıllardır gözlemlemekteyiz.

Ö28 IB programının öğrencileri Türkiye'deki üniversitelere ve uluslararası üniversitelere giriş konusunda olumlu katkı sağladığını şu cümlelerle dile getirmiştir:

“Evet, Uluslararası Bakalorya (IB) Programı, öğrencilere teknik ve mesleki eğitim gibi çeşitli uzmanlık alanlarında çok üst düzeyde bilgi ve eğitim vererek, öğrencilerin başvurmayı tercih ettikleri üniversite uzmanlığı açısından çeşitli uluslararası üniversitelere ve birçok bölüme girmeye hazırlanmalarını sağlar ve eğitim, yüksek diploma ve diğerleri.”

Ö5 de programın YKS sürecine olumsuz katkısını şu şekilde dile getirmiştir:

“Konu eksiği giderilemeyecek kadar olmamasına rağmen test uygulamaları az olduğundan YKS sürecinde pratik yapılması gerekmektedir.”

Ö13 de YKS ve uluslararası üniversite ayrımı yaprak şu şekilde bir değerlendirme yapmıştır:

“Burada öğrencileri ikiye ayırmamız lazım 1 grup yks ile üniversiteye yerleşmek isteyenler. Bu grup için IB ufak bir dezavantajlı. Çünkü IB Programı test tekniği yerine proje bazlı ve açık uçlu sınavları olan bir sistem. Yks ise test tekniğine dayalı böyle olunca öğrenciler her ne kadar aynı konuları görselerde test tekniğinden uzaklaştığım için kısa vadede dezavantajlı duruma düşüyorlar. Ayrıca öğrenciler IB Programının gerekliliklerini yerine getirmek için zaman harcadıkları için yks ye yeteri kadar zaman ayıramıyorlar. Ancak bir sene sonra IB nin kazandırdığı planlama ve zaman yönetimi becerileri ile bu dezavantaj ortadan kalkmasa hatta kazandıkları sorgulama yetenekleri ile avantajlı hale gelmektedir. İkinci grup ise yurtdışında eğitim görmek isteyen öğrencileri için çok avantajlı. Çünkü IB diploması uluslararası standartlara sahip bir Diploma ve yurtdışı üniversitelerince kabul görmüş bir diploma”

Ö16 da benzer bir şekilde YKS sürecine olumlu katkı sağlamadığını şu şekilde dile getirmiştir:

“YKS sisteminde zorlandıklarını ve diğer programlardaki öğrencilerden sonra yola koyulmak zorunda kaldıklarını söylemek doğru olsa da özellikle dil, sözel ve eşit ağırlık alanlarında kazandıkları yetenekler sebebi ile hızlıca akranlarını geçmektedirler. IB öğrencisinin hazırlık sürecine girmesi yükünü iki kat ağırlaştırmakta olsada süreci başarabildiklerini söylemek mümkündür.”

Katılımcıların %53.57'sinin (15 öğretmen) programın bu süreçte olumsuz katkıda bulunduğu veya yetersiz olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Bu görüşü paylaşan öğretmenler, IB programının özellikle Türkiye'deki Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) gibi yerel sınav sistemlerine özel olarak hazırlanmadığını, bu nedenle öğrencilerin sınav teknikleri ve test çözme becerileri konusunda eksiklikler yaşayabileceğini vurgulamıştır. Ayrıca, IB programının yoğunluğu ve gereklilikleri nedeniyle öğrencilerin YKS'ye yeterince zaman ayıramadığı da dile getirilmiştir.

Diğer yandan, %46.43 (13 öğretmen) IB Programının öğrencilere üniversiteye hazırlık sürecinde olumlu katkı sağladığını belirtmiştir. Bu öğretmenler, programın anlamlı öğrenmeyi temel alması, bağımsız çalışma becerisi kazandırması ve öğrencilerin akademik konuları derinlemesine öğrenmelerini teşvik etmesi gibi özelliklerinin, öğrencilerin üniversite eğitimine hazır hale gelmelerine yardımcı olduğunu ifade etmiştir.

Gültekin'in 2006 yılında yaptığı araştırmada, Uluslararası Bakalorya (IB) Diploma (DP) programından mezun olan öğrencilerin ulusal programdan mezun öğrencilere göre üniversiteye kabul oranlarında daha yüksek bir başarı elde ettikleri⁵² sonucuna varılmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada, öğretmenlere Uluslararası Bakalorya (IB) programının imam hatip müfredatı ve kültürü, velilerin

52 Selda Gültekin, *Uluslararası Bakalorya ve Ulusal Programlardan Mezun Olan Öğrencilerin Ortaöğretim Diploma Notları ve ÖSS Puanlarının Karşılaştırılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 49-55.

yaklaşımları, öğrencilerin akademik, ahlaki ve kişisel gelişimleri, Arapça ve İngilizce öğretimi, üniversiteye hazırlık süreci açısından değerlendirmeleri sorulmuştur. Elde edilen bulgular aşağıda özetlenmiştir:

IB Müfredatının İmam Hatip Müfredatı ve Kültürüyle Uyumu

Öğretmenlerin büyük bir kısmı IB programının imam hatip okullarının dini ve akademik hedefleriyle uyumlu olduğunu belirtmiştir. Programın, öğrencilere derinlemesine öğrenme, sorgulama ve projeler üzerinde çalışma fırsatı sunduğu, bu yönleriyle imam hatip müfredatının hedeflerini desteklediği vurgulanmıştır. Ancak, IB müfredatının batı düşüncesine dayalı yaklaşımlarının, imam hatip okulu inanç ve değerleriyle zaman zaman çatışabileceği belirtilmiştir. Ayrıca, IB ve imam hatip programlarının birleştirilmesiyle öğrencilerin haftalık ders saatlerinin artışının önemli bir yük oluşturduğu ifade edilmiştir.

Öğretmenlere Göre velilerin IB ile İlgili Yaklaşımları

Öğretmenlere, velilerin IB programına yönelik kanaatleri sorulmuştur. Bu bağlamda, öğretmenlerin %75'i, velilerin programı olumlu değerlendirdiğini belirtmiştir. Veliler, programın öğrencilerin kişisel gelişimlerinde ve dil becerilerinde gözlemlenen ilerlemeyi, akademik başarıya katkısını ve uluslararası düzeyde tanınırlığını olumlu karşılamaktadır. Ancak öğretmenlerin %17.86'sı, velilerin programın sağladığı faydalarının yanı sıra yüksek baskı, stres, maliyet ve yerel sınav sistemleriyle uyumsuzluk gibi endişeler taşıdığını belirtmiştir. %7.14 ise velilerin program hakkında olumsuz görüş bildirdiğini ifade etmiştir.

IB Programının, Öğrencilerin Akademik Gelişimlerine Katkısı

Öğretmenler, IB programının öğrencilerin akademik gelişimlerine genellikle olumlu katkı sağladığını belirtmiştir. Program öğrencilerin derinlemesine öğrenme, araştırma yapma, proje üretme yeteneklerini geliştirmekte ve üniversite seviyesinde akademik beceriler kazandırmaktadır. Ancak, programın yoğunluğu nedeniyle öğrencilerin Türkiye'deki Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) gibi yerel sınavlara yeterince zaman ayıramadığı ifade edilmiştir.

IB Programının, Öğrencilerin Ahlaki Gelişimlerine Katkısı

Öğretmenlerin %85.71'i IB programının öğrencilerin ahlaki gelişimine olumlu katkı sağladığını belirtmiştir. Programın akademik dürüstlük ve etik değerlere verdiği önem, ahlaki gelişime katkı sağlayan unsurlar arasında görülmüştür. Ancak, bazı öğretmenler programın ahlaki gelişime etkisi konusunda şüphelerini dile getirmiştir.

IB Programının, Öğrencilerin Kişisel Gelişimlerine Etkisi

Öğretmenlerin tamamı, IB programının öğrencilerin kişisel gelişimine olumlu etkisi olduğunu belirtmiştir. Buna göre program, öğrencilerin bireyselliklerini fark etmelerine, kendi öğrenimlerini tasarlama yeteneği kazanmalarına ve topluma katkıda bulunan bireyler olarak yetişmelerine olanak tanımaktadır.

IB Programının, Öğrencilerin Dil Gelişimine Katkısı

Öğretmenlerin %39.29'u IB programının Arapça dil gelişimine dolaylı olarak olumlu etki ettiğini belirtirken, %21.43'ü olumsuz etkisi olduğunu düşünmektedir. İngilizce öğretimi açısından ise programın eğitim dilinin İngilizce olması, öğrencilerin dil becerilerini önemli ölçüde geliştirmektedir. Özellikle teknik derslerin İngilizce verilmesi, öğrencilerin teknik İngilizce becerilerini ileri seviyelere taşımaktadır.

IB Programının, Üniversiteye Hazırlık Sürecine Katkısı

Öğretmenlerin %53.57'si IB programının öğrencilerin üniversiteye hazırlık sürecinde olumsuz katkıda bulunduğunu veya yetersiz olduğunu belirtmiştir. Buna karşın %46.43'ü programın anlamlı öğrenmeyi teşvik etmesi ve bağımsız çalışma becerisi kazandırması gibi özelliklerinin, öğrencilerin üniversite eğitimine hazırlık sürecinde olumlu katkı sağladığını ifade etmiştir.

Sonuç olarak, IB programı imam hatip okulları için hem fırsatlar hem de zorluklar sunmaktadır. Program, akade-

mik ve kişisel gelişime önemli katkılar sağlarken, kültürel ve dini değerler ile bazı uyumsuzluklar ve yerel sınav sistemleri ile entegrasyon sorunları yaratabilmektedir. Bu nedenle, IB programının başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için öğretmenlerin yeterliliği, doğru uygulama ve kontrol mekanizmalarının sağlanması gerekmektedir.

Kaynakça

- Acuner, H. Yusuf. “İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Akyürek, Süleyman. “Türkiye’nin İmam Hatip Okulları Tecrübesi / تجربة تركيا لمدارس الأئمة والخطباء”. *el-Mecelletu’l İlmiyyetu’l-Muhakkemetu li-Riaseti’ş-Şu’uni’d-Diniyyeti’t-Turkiyye* 1/1 (15 Aralık 2019), 242-265.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Büyükgöçer, Fatma. *Uluslararası Bakalorya Diploma Programı Mezunlarının Programa İlişkin Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ, 2015.
- Dickson, Anisab vd. “Challenges of the International Baccalaureate Middle Years Programme: Insights for School Leaders and Policy Makers”. *Arizona State University* 29/137 (2021).
- Erakkuş, Özgür. *Alternatif Okul Yaklaşımlarında Din ve Değerler Eğitimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- G. Paris, Paul. “The International Baccalaureate: A Case Study On why Students Choose to do the IB”. *International Education Journal* 4/3 (2003).
- Gökacı, Mehmet Ali. *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Gültekin, Selda. *Uluslararası Bakalorya ve Ulusal Programlardan Mezun Olan Öğrencilerin Ortaöğretim Diploma Notları ve ÖSS Puanlarının Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gündüz, Turgay. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998).
- International Baccalaureate. *IB Diploma Programı*. International Baccalaureate Organization, 2015.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Özlem Akkaya. İstanbul: Yayın Odası, 2020.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Öcal, Mustafa. “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri(۲۰۱۳-۱۹۱۳)”. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, ts.
- Öcal, Mustafa. *İlk 7 İmam Hatip Okulunun 70 Yıllık Serüveni Öncü 7’ler Mukaddime*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2021.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Özensel, Ertan - Aydemir, Mehmet Ali. *Türkiye’de İmam Hatipli Olmak Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Pehlivan Polat, Meliha. *Uluslararası Bakalorya Diploma Programının Türk Okullarındaki Uygulamalarında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şanver, Mehmet. “Öğretmen ve Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Göre Uluslararası Bakalorya Okullarında Değerler Eğitimi Açısından Okul Ortamı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (11 Ağustos 2016), 81-96.
- Uluslararası Bakalorya Organizasyonu. *Uluslararası Bakalorya (IB) eğitimi nedir?* Birleşik Krallık: Uluslararası Bakalorya Organizasyonu Ltd., 2017.
- Ünsür, Ahmet. *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Vural Akar, Ruken - Cenkseven Önder, Fulya. “Eğitim Araştırmalarında Örnek Olay (Vaka) Çalışmaları: Tanımı, Türleri, Aşamaları ve Raporlaştırılması”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/10 (2005), 126-139.
- Walker, George. *The Changing Face of International Education*. “Introduction: Past, Present and Future”.
- Willcoxon, B. Amy. *An Educational Evaluation of the International Baccalaureate Middle Years Program*. California: Southern California University, Doktora Tezi, 2005.
- Wright, Katie. “International Baccalaureate Programmes: Longer Term Outcomes”. *Melbourne Graduate School of Education The University of Melbourne*.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Extended Abstract

Education is one of the most important elements shaping the future of societies. Therefore, it is of great importance to continuously develop and improve the education system. In today's educational institutions where students from different cultures study together, it is very important to develop global thinking skills and intercultural understanding. The mission of the International Baccalaureate (IB) program is to create a better and more peaceful world through intercultural understanding and respect by raising inquisitive, knowledgeable and sensitive young people. However, regarding imam hatip schools, the General Directorate of Religious Education states the following: "Anatolian Imam Hatip High Schools are schools where science, social sciences and basic Islamic sciences are taught together and which train students for all departments of universities. Having a holistic understanding of existence and knowledge of matter and meaning, Imam Hatip schools continue their educational activities with the aim of raising generations who know their past and cultural heritage well with the education they provide, who are aware of the spirit of the time they live in, who read today's world and our heart geography well, who have the ideal of being beneficial to their country and humanity, who will be responsible for the revival and construction of our civilization with their virtuous stance in the light of knowledge and wisdom." This article investigates how the International Baccalaureate (IB) program is implemented in imam hatip schools. Various findings were obtained from interviews with 28 teachers working at Kartal Anatolian Imam Hatip High School in Istanbul, Murat Hüdavendigâr International Imam Hatip High School and Nilüfer Anatolian Imam Hatip High School in Bursa. The method of the research is qualitative research and the research design is case study. The data collection tool used was interview and the data analysis type used was descriptive analysis. Interviews with teachers formed the basis of the data collection process. The interview questions were structured to collect information about the participants' views on the IB program, its adaptation to imam hatip schools, and the difficulties encountered. In this study, teachers were asked to evaluate the International Baccalaureate (IB) program in terms of imam hatip curriculum and culture, parents' attitudes, students' academic, moral and personal development, Arabic and English teaching, and university preparation. Most of the teachers stated that the IB program is compatible with the religious and academic goals of imam hatip schools. It was emphasized that the program provides students with the opportunity to learn in depth, to question and to work on projects, and that it supports the goals of the imam hatip curriculum in these aspects. However, it was noted that the IB curriculum's approaches based on western thought can sometimes conflict with the beliefs and values of imam hatip schools. In addition, it was stated that the increase in students' weekly class hours caused a significant burden when the IB and imam hatip programs were combined. Teachers were asked about parents' opinions about the IB program. In this context, 75% of the teachers stated that parents evaluated the program positively. Parents positively evaluated the progress observed in students' personal development and language skills, its contribution to academic achievement and its international recognition. However, 17.86% of teachers reported that in addition to the benefits of the program, parents were concerned about the high pressure, stress, cost and incompatibility with local exam systems. On the other hand, 7.14% of parents expressed negative opinions about the program. Teachers stated that the IB program generally contributed positively to students' academic development. According to the teachers, the program improves students' ability to learn in depth, conduct research, produce projects, and gain university-level academic skills. However, it was stated that due to the intensity of the program, students do not have enough time for local exams such as the Higher Education Institutions Examination (YKS) in Turkey. 85.71% of the teachers stated that the IB program contributed positively to the moral development of students. The program's emphasis on academic honesty and ethical values was considered as moral development. Some teachers expressed doubts about the impact of the program on moral development. All of the teachers stated that the IB program had a positive effect on students' personal development. Accordingly, the program enables students to recognize their individuality, gain the ability to design their own learning and grow as individuals who contribute to society. While 39.29% of the teachers think that the IB program has an indirect positive effect on Arabic language development, 21.43% think that it has a negative effect. In terms of English language teaching, the fact that the language of instruction in the program is English significantly improves students' language skills. Accordingly, especially teaching technical courses in English improves students' technical English skills. 53.57% of the teachers stated that the IB program contributed negatively or was insufficient in students' university preparation process. On the other hand, 46.43% of the teachers stated that the program's features such as encouraging meaningful learning and providing independent study skills contributed positively to students' preparation for university education. The compatibility of the IB program with imam hatip schools can be understood by examining the program's educational philosophy in depth. According to the findings, the critical thinking, independent research and questioning skills that the program provides students with overlap to a large extent with the academic goals of imam hatip schools. However, some parts of the IB curriculum may sometimes conflict with the religious and cultural values of imam hatip schools due to the fact that it includes approaches

based on western thought. Therefore, the integration of these two educational approaches needs to be carefully planned and managed for the successful implementation of the IB curriculum in Imam Hatip schools. In addition, it is important to ensure the competence of teachers during the implementation of the IB curriculum and to provide the necessary training and control mechanisms for the correct implementation of the curriculum.

NAMAZ VE HAC İBADETLERİ BAĞLAMINDA İBN ABBÂS'IN SÜNNET ANLAYIŞI

Abdulalim Demir

Muş Alpaslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
abdulalimdemir@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6815-7739>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16 Şubat 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 20 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1442928

Namaz ve Hac İbadetleri Bağlamında İbn Abbâs'ın Sünnet Anlayışı

Öz

Hz. Peygamber'in eğiticiliğinde yetişen sahâbîlerin sünneti anlama ve yorumlama yöntemlerinin bilinmesi ve irdelenmesi İslâm'ın anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte her sahâbe, Hz. Peygamber'den kendi kapasitesi ve imkânına göre faydalandığından sünnet telakkileri birbirinden farklılaşmaktadır. Sünnet konusunda fikirlerine başvuru ve görüş beyan eden sahâbîlerin başında ilmi birikimiyle temayüz eden İbn Abbâs gelmektedir. Sünnetin muhtelif konularında fikir beyan ederken gâî yaklaşımı merkeze aldığı görülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın temel soruları, "İbn Abbâs'ın sünnette yaklaşımı nasıldır? Namaz ve hac özelinde onun sünnet olarak kabul ettiği ve etmediği konular nelerdir? Hadiste gâî yaklaşımın temel ilkelerini İbn Abbâs'ın sünnet telakkisinde görmek mümkün müdür?" şeklindedir. Çalışmada bu soruların cevabı aranmakta ve ulaşılan bulgular üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. Mezkûr soruların cevabına yardımcı olması için makalede İbn Abbâs'ın kısa biyografisi, ilmi birikiminin yanı sıra sünnet olarak kabul ettiği ve etmediği konular irdelenmektedir. Çalışmada elde edilen bulgulardan hareketle İbn Abbâs'ın yaptığı gibi Hz. Peygamber'in gözettiği illet ve maksatları, ortam ve şartları göz önünde bulundurmanın isabetli olacağını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Abbâs, Sünnet, Sahâbe, İbadet, Abâdile.

Ibn Al-'Abbâs' Understanding of Sunnah in The Context of Prayer and Hajj Worship

Abstract

Understanding of the methods of understanding and interpreting the sunnah of the companions who grew up under the guidance of the Prophet contributes to the understanding and interpretation of religion. However, each companion benefited from the Prophet as much as his own capacity and capability, so their comprehending of sunnah differentiated from each other. Ibn al-'Abbâs, who refers to his opinions, is one of the companions whose opinions were consulted and expressed their opinions on the topic of sunnah. It is seen that He approached the sunnah with taking into account the reasons and purposes. In this context, the main questions of our study are as follows: What is Ibn al-'Abbâs' approach to the sunnah? What are the issues that he accepts and does not accept as sunnah, especially in terms of prayer and hajj? Is it possible to see the basic principles of the purposeful approach of hadith in Ibn al-'Abbâs's perception of sunnah? Throughout the study, answers to these questions will be sought and evaluations will be made based on the findings. In this article, are examined Ibn al-'Abbâs' short biography and scientific knowledge, as well as the issues he accepted and did not accept as sunnah. Based on the issues discussed in the study, It is probable to say that it would be suitable to consider the reasons and purposes, environment and conditions that the Prophet pursued as Ibn al-'Abbâs did.

Keywords: Hadith, Ibn al-'Abbâs, Sunnah, Companion, al-'İbâdat, Abâdila.

GİRİŞ

İslâm'ın ikinci ana kaynağının sünnet oluşu kabul görmüş genel bir yargı olması nedeniyle tarih boyunca onun tanımı, konusu, kapsamı ve değeri hakkında farklı disiplinlerdeki ilim adamlarının muhtelif değerlendirmelerde buldukları bilinmektedir. Bunlardan en dikkat çeken, ilmî birikimini Hz. Peygamber'den alan sahâbîlerin yaklaşımı olmuştur. Vahyin nüzülüne şahitlik eden sahâbe, karşılaştığı problemlerin çözümünde başvuru mercii olarak Hz. Peygamber'i görmüştür. Hz. Peygamber, onların sorularına ya kendisi cevap vermiş ya da sorularının cevabına ilişkin vahyin inmesini beklemiştir. Bu noktada Kur'an ve sünneti anlamada, sahâbîlerin diğer Müslümanlara göre daha avantajlı konumda olduklarını söylemek mümkündür. Bununla birlikte onların bilgi, birikim, yaşam tarzı, zekâ ve Hz. Peygamber'le teşrik-i mesai bakımından farklılaştıkları da bilinmektedir. Dolayısıyla her sahâbî, kişisel yetenek ve imkânına göre Kur'an ve sünnetten yararlanmışlardır. Binaenaleyh birinin sünnet olarak telakki ettiği bir hususu, diğeri sünnet kapsamında değerlendirmeyebilmiştir.

Sahâbîler, sünneti hem “lugavî”¹ hem de “Hz. Peygamber'in sünneti”² anlamında kavram olarak kullanmışlardır. Sünnet, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk otuz yıl içerisinde daha çok terminolojik anlamda kullanılmasıyla kavramsallaşması için gerekli alt yapı oluşmuştur.³ Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) gibi genç sahâbîlerin sık başvurmasıyla yaygınlaşarak tekâmüle ermiştir. Söz konusu gelişme tarih olarak hicrî 40-70 yılları arasına denk gelmiştir.⁴ Hadislerde ve sahâbe uygulamasında sünnet kelimesi sözlük anlamıyla kullanıldığı gibi Hz. Peygamber'in fiili uygulamaları için de kullanılmıştır.⁵ Dolayısıyla sünnet, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi ve sonrası her türlü sözünü, fiilini, onayını ve tavrını kapsamaktadır.⁶

Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra sahâbîler, fiil ve düşüncelerinin İslâm'a uygunluğunu sünnet aracılığıyla yaptıklarından, sünnet onların hayatlarının merkezinde yer almıştır. Bu nedenle neyin sünnet olduğu neyin olmadığı konusu gündemlerini sürekli meşgul etmiştir. Bu minvalde İbn Abbâs'a birçok soru sorulmuş, o da cevap verirken bir bakıma sünneti referans göstererek “Bu Hz. Peygamber'in sünnetidir.”⁷ “...sünnete göre doğru olanı yapmıştır.”⁸ “Sünnet olarak telakki edilemez.”⁹ “Ebû'l-Kâsım'ın sünneti olarak...”¹⁰ gibi ifadeler kullanmıştır. Aynı zamanda “sünnete uymak, sünnete sarılmak, sünnetin hilafına davranmak ve sünnetten yüz çevirmek”¹¹ gibi sözcükleri günlük konuşmalarında sürekli kullanmıştır. Mezkûr ifadelerin ne anlama geldiğiyle ilgili Şâfiî (ö. 204/820), “Sahâbîlerin, sünnet şu şekildedir.” tarzındaki sözlerin Hz. Peygamber'e nispet anlamına geldiğini, İbn Abbâs, Dahhâk ve Ebû Umâme gibi sahâbîlerin “sünnet” ile “Resûlullah'ın sünnetini” kastettiklerini düşünmektedir.¹² Binaenaleyh makale boyunca sünnet terimi kullanılarak aktarılan rivayetlerden Hz. Peygamber'in sünneti anlaşılmalıdır.

Sünneti doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için sünnetin söyleniş amacını tespit etmek, günlük hayatta neyin telakkî bi'l-kabûl olacağını bilmeye yardım edecektir. Malum olduğu üzere Hz. Peygamber, içtihatlarında ve bazı tasarruflarında akıl, istişare, kıyas, tecrübe, çevre kültürü ve sahâbenin teklifleri gibi muhtelif vasıtalarla yararlanmışlardır. Bu hususlardan her biri Hz. Peygamber'in sözlü veya fiili onayıyla sünnete dönüşmüştür.¹³ Binaenaleyh

- 1 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tevkî'n-Necât, 1422), “İmâm”, 1; Ebû'l-Hüseyin b. Hacâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1991), “Hac”, 263.
- 2 Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Ferâiz”, 4.
- 3 Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 64-65.
- 4 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 77.
- 5 Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 266-271; Ayrıca bk. Zakir Demir, “Türkiye’de Şia ve Mu’tazile Konulu Lisansüstü Tefsir Tezlerinde Mezhebî Kimlik/Aidiyet Yansımaları”, *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler I* (İstanbul: İYF Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2018), 503-504.
- 6 Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 284. Sünnetin farklı tanımları için ayrıca bk. Yavuz Ünal, “Gelenek-Sünnet İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (01 Mart 1999), 80; M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 83.
- 7 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 5/320 (No. 3285); Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999), 4/380 (No. 2780).
- 8 Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), “Cuma”, 216 (No. 1071).
- 9 Tayâlisî, *Müsned*, 4/415; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/437.
- 10 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/258 (No. 3119); Müslim, “Salâtü'l-misâfirin ve kasruhâ”, 7.
- 11 bk. Şâh veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 515.
- 12 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 3/609.
- 13 Bünyamin Erul, “Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997), 25.

birçok âlim Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık açısından inceleyerek farklı gruplandırılmaya tabi tutmuştur.¹⁴ Dolayısıyla bir şeyin sünnet olup olmadığı hakkında fikir beyan etmeden önce esaslı bir araştırma ve fikir telakkisi yapılmalıdır. Bu noktada İbn Abbâs'ın yaklaşım tarzı araştırmacıya rehberlik edebilir. Bu makalede hadis kaynaklarından hareketle İbn Abbâs'ın seraheten sünnet olarak kabul ettikleri ve etmedikleri konular irdelenecektir. Bunlar da namaz ve hac gibi ibadet konularında yoğunlaştığından dolayı diğer mevzular makalenin kapsamı dışında tutulacaktır.

Sünnetin anlaşılması, yorumlanması, dinde delil oluşu ve güncelleştirilmesi gibi mevzular her dönemde güncelliğini koruyarak birçok çalışmanın konusu olmuştur.¹⁵ Aynı şekilde İbn Abbâs'ın hayatı, tefsiri, fıkıhı ve rivayetleri hakkında da çok çalışma yapılmıştır.¹⁶ Ancak onun sünnet anlayışını merkeze alan bir çalışmanın yapılmamış olması bu makalenin hazırlanmasını gerekli kılmıştır. Ehline müsellem olduğu üzere her sahâbînin hadis ve sünnete yaklaşımı birbirinden farklı olabilmıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel soruları, “İbn Abbâs'ın sünnete yaklaşımı nasıldır? Namaz ve hac bağlamında onun sünnet olarak kabul ettiği ve etmediği konular nelerdir? Sünnete fikhî yaklaşımın ilkelerinin ilk örneklerini İbn Abbâs'ın sünnet anlayışında görmek mümkün müdür?” şeklindedir. Çalışmada bu soruların cevabı aranacak ve ulaşılan bulgular üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır. Mezkûr soruların cevaplarına yardımcı olması için makalede İbn Abbâs'ın kısa biyografisinden ve ilmi birikiminden bahsedilip hadisler ışığında onun sünnet olarak kabul ettiği ve etmediği konularla ilgili değerlendirmelere yer verilecektir. Ardından bu mevzuyla ilgili bazı önerilerde bulunmaya gayret edilecektir. Bunu gerçekleştirmek için nitel araştırma metodlarından dokümantasyon analiz yönteminden faydalanılacaktır. Ayrıca tasvîrî ve tahlilî bir bakış açısıyla konular incelenecektir. Birbiriyle ilişkili konular aynı başlığın altında ele alındıktan sonra kendi aralarında da bir tasnife tabi tutulacaktır.

1. İbn Abbâs'ın Kısa Biyografisi ve İlmî Birikimi

Muhaddis, müfessir, fakîh, edîb yönleriyle öne çıkan, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Abdullah, Mekke'de Müslümanların Kureyşli müşriklerin ablukası altında olduğu yılda doğmuştur. Dünyaya geldiğinde babası tarafından Hz. Peygamber'e götürülmüştür. Hz. Peygamber ona tahnîk yaparak¹⁷ “Allah'ım buna hikmeti ve kitabı öğret.”¹⁸ şeklinde dua etmiştir. Hz. Peygamber'le beraber otuz ay geçirmiş olmasına rağmen sahâbîler arasında ilmî yönü ile temayüz etmiştir.¹⁹ Genç yaşlarda Hz. Ömer'in (ö. 23/644) istişare heyetinde yer almıştır.²⁰ 656'da Hz. Osman (ö. 35/656) tarafından hac emiri olarak tayin edilmiştir.²¹ Hz. Ali'nin (ö. 40/661) halifeliğinde (656-661) onun safında savaflara katılmıştır. Hz. Ali, Hâriciler'i ikna etme görevini ona tevdi etmiştir. Hz. Ali döneminde Basra (39/659) valiliğini yapmıştır. Yetmişli yaşlarda iken (68/687-88) Tâif'te vefat etmiştir.²²

İlmi yetkinliğinden dolayı oryantalistler İbn Abbâs'la ilgili pek çok spekülâtif iddialarda bulunmuştur. Örneğin, Hz. Peygamber'le kısa bir süre geçirdiğinden bazı oryantalistler bilgisinin ve rivayetlerinin Yahudi ve Hristiyan teo-

14 Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *Makâsüdü's-ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tâhir el-Misâvî (Am-mân: Dârü'n-Nefâis, 2001), 212; Şah veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 2012), 1/423 vd.; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1994, 1/471 vd; Sami Şahin, “Sünneti Anlama ve Yorumlamada Sahabîlerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (15 Aralık 2008), 274 vd.

15 Türkiye'de ve dünyada Yusuf Karadavî, Daniel Brown, Mehmet Görmez, Bünyamin Erul, M. Hayri Kırbaoğlu, Mustafa Ertürk, Ali Toksarı, Aynur Uraler, Zekeriya Güler, Selçuk Coşkun, Yavuz Köktaş, Saffet Sancaklı, Hayati Yılmaz Murteza Bedir, Mustafa Tekin ve Recep Aslan başta olmak üzere birçok bilim adamı sünnet konusunda müstakil eser yazmıştır. Ayrıca kitap bölümü, makale ve bildirilerde de sünnet yoğun bir şekilde işlenmiştir. Yapılan çalışmalara değinmek makalenin sınırlarını aşacağından bu kadarı ile iktifa edilmiştir.

16 Türkiye'de ve dünyada İbn Abbâs konusunda Muhammed Revâs Kal'ecî, Cafer Murteza Amilî, veli Aba, Faruk Görgülü, Mehmet Ali Durur, Nihat Yatkın, Abdulğalib Aslan, Abdurrahman Sayılğan gibi birçok ilim adamı müstakil çalışma yapmıştır. Ayrıca kitap bölümü, makale ve bildirilerde de İbn Abbâs konusu yoğun bir şekilde işlenmiştir. Yapılan çalışmalara değinmek makalenin sınırlarını aşacağından bu kadarı ile iktifa edilmiştir.

17 İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 962.

18 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/16 (No. 3032).

19 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 3/332.

20 Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 2/315.

21 İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-ğâbe*, 694.

22 İbn Abbâs'ın hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe* (Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 2000), 3/482 vd; Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak el-İsfehânî Ebü Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el'Azâzî (Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1998), 1699 vd; Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn 'Abdilber, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 933 vd; İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-ğâbe*, 692 vd; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 4/121 vd; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990), 8/295 vd; Nihat Yatkın, *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Yayın Evi, 2012), 19 vd.

lojisine dayandığını iddia etmiştir. Goldziher ile başlayan bu sav M. J. de Goeje, L. Caetani ile devam etmiştir.²³ Berg, İbn Abbâs'ın Abbâsiler tarafından öne sürüldüğünü biyografisinin dahi şüpheli olduğunu, onun üzerinden Abbâsilerin bazı konularda iç birliklerini sağlamaya çalıştığını ileri sürmüştür.²⁴ Söz konusu iddialar vb.lerinin temelsizliğini onun hayatını ve ilmi birikimini incelemek suretiyle ortaya koymak mümkündür.

Hicretten üç yıl önce doğduğu ve Mekke'nin fethinin gerçekleştiği sene babasıyla birlikte Medine'ye göç ettiği göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'le mülakâtı 10-15'li yaşlarda başlamıştır.²⁵ Bu da hadis tahammülü için uygun bir yaşır.²⁶ Teyzesi Hz. Meymûne'den (ö. 51/671) dolayı Hz. Peygamber'in evine çok rahat girip çıkma imkânına sahip olması sünneti daha fazla öğrenmesine vesile olmuştur.²⁷ Bu özelliğinden dolayı râşid halifeler onu hep yakınlarında tutmuşlardır.²⁸ Bu da onlardan çok şey öğrenmesini sağlamıştır.²⁹ Resulullah'ın, "Allah'ım onu dinde derin anlayışlı kıl ve ona te'vili öğret."³⁰ duasına mazhar olmasının yanı sıra birçok yerde çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'in duasını almıştır.³¹ Zekâsı, ilmî iştihakı, farklı ilim dallarına vukûfiyetinin yanı sıra genel ilmî birikiminden dolayı kendisine "bahr, bahrû'l-ümme",³² "hibr, hibrû'l-ümme";³³ tefsir alanındaki bilgisinden mütevellit "tercümânü'l-Kur'an" lakabı verilmiştir.³⁴ Ayrıca Kur'an'ın tefsiri yönüyle sahâbilerin en bilginlerinden kabul edilmiştir.³⁵

İbn Abbâs, sünnete olan vukûfiyetini çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Örneğin; o, bir gün ikindi namazından güneş batıp yıldızlar ortaya çıkıncaya kadar cemaate hutbe vermiştir. Hutbenin uzunluğu cemaatteki bazı kimselerde huzursuzluk meydana getirmiş olduğundan onlar "Namaz, namaz!" diye seslenmiştir. Temimoğullarından bir adam da bunu kaba bir üslupla söylemiş olacak ki İbn Abbâs ona "Anasız kalasıca! Sünneti bana mı öğretiyorsun?" diye cevap verdikten sonra sözlerini şöyle sürdürmüştür: "Ben Resûlullah'ı öğleyle ikindiye, akşamla yatsıyı bir arada kılarken gördüm." demiştir.³⁶ Bahsi geçen rivayet onun sünnet bilgisini ortaya koyarken, "Ben bu konuyu herkesten daha iyi biliyorum."³⁷ sözü de sünnet bilgisine olan güvenini göstermektedir.³⁸

O, Hz. Peygamber hayattayken ondan, onun vefatından sonra da ashâbı dolaşarak onlardan, Allah'ın elçisinden öğrendikleri bilgileri edinerek levhalara yazdırmıştır.³⁹ Bundan dolayı ona birçok eser nispet edilmiştir.⁴⁰ Ayrıca birçok tabiî ondan hadis ve ilim ahzetmiştir.⁴¹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ensar'dan birine sahâbiler daha

23 bk. Özcan Hıdır, "Oryantalistlerin Sahabe'ye Dair İddialarının Modern Dönem İslam Dünyası'ndaki Sahabe Algısına Düşünsel-Methodolojik Etkisi", *Sahâbe Kimliği ve Algısı* (İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 535-537.

24 İddiaların ayrıntılı bilgisi için bk. Herbert Berg, "İsnad ve Kültürel Belleğin Üretimi: İbn Abbas Örneği", çev. Gülbeyaz Çiçek, *Hadis Tetkikleri Dergisi* XXI/1 (2023), 125-144.

25 Zehebî, *Siyer*, 3/335; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü vehbe, ts.), 1/50.

26 Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin 'Itr (Dimaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muâsıra, 1986), 128-131; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisârî 'Ulûmi'l-hadîs*, thk. Fâdıl Mahmûd 'İvad (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 155.

27 Örnek olarak bk. Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985), "Gece Namazı", 11, "İsti'zân", 10, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/303 (No. 1784), 394 (No. 1912); Müslim, "Salâtü'l-misâfirîn ve kasruhâ", 182.

28 Örnek olarak bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/231 (No. 3127); Buhârî, "Meğâzî", 51; Muhammed b. İsa es-Sulemî et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-sahîh sünenü'l-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: y.y., 1968), "Tefsîr", 91.

29 İsmail Lütfî Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/78.

30 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/16 (No. 3032).

31 Hz. Peygamber'in değişik vesilelerle İbn Abbâs'a yaptığı dualar için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/178 (No. 3060); Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs (Mekke, 1983), 2/846 (No. 1561); Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 24; İbn 'Abdilber, *el-İsti'âb*, 935; İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-ğâbe*, 692; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/297; Zehebî, *Siyer*, 3/337 vd.

32 Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 1700.

33 Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 1699.

34 Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-sahâbe*, 2/847 (No. 1562); Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, 1701.

35 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/316.

36 Müslim, "Salâtü'l-misâfirîn ve kasruhâ", 57; Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/127 (No. 2269).

37 Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1994, 1/524.

38 Başka bir örnek için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/112 (No. 2246).

39 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/320; Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 62.

40 Ona nispet edilen eserlerle ilgili bilgi için bk. Abdurrahman Sayılğan, *Allah'ım Ona Kitabı ve Hikmeti Öğret' Hadisi Çerçevesinde Abdullah b. Abbâs'ın Hadis İlimindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41-44.)

41 İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-ğâbe*, 693; Zehebî, *Siyer*, 3/332-333; Öğrencileriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sayılğan, *Abdullah b. Abbâs'ın Hadis İlimindeki Yeri*, 52-53; Mehmet Ali Durur, *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 23 vd; Çakan - Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", 1/1/77.

hayattayken onlara gidip onlardan hadis sorulmuş, onun olumsuz cevabına karşın kendisi bu işe koyulmuştur.⁴² 1660 rivayetiyle⁴³ en fazla hadis nakleden yedi sahâbiden biridir.⁴⁴ İlmi birikimiyle dört Abdullah'tan (abâdile) biri olarak Mekke'nin otoritelerinden sayılmıştır.⁴⁵ İbn Sa'd (ö. 230/845), onun ismini fetva vermekle işğal edenler arasında zikretmiştir.⁴⁶ verdiği fetvalarla Mekke fıkıh ekolünün gelişmesine katkı sağlamıştır.⁴⁷

Sahâbenin büyükleri İbn Abbâs'ın ilmine ve parlak zekâsına hayran kalmıştır. Nitekim Hz. Ömer, onu "Abdullah b. Abbâs ne güzel bir Kur'an tercümanıdır. Yaşlıların genci, soru soran dilin ve anlayan kalbin sahibi geldi."⁴⁸ şeklinde yanına geldiğinde övmüştür. Hz. Ali ondan söz ederken, "İbn Abbâs, sanki ince bir perdeden gayba bakmaktadır."⁴⁹ İbn Mes'ûd (ö. 32/652?), "O, ne güzel Kur'an tercümanıdır."⁵⁰ Saîd b. Müseyyeb de (ö. 94/713) "İbn Abbâs insanların en bilginidir."⁵¹ demiştir.

Sahâbiler ihtilafa düştükleri problemlerin çözümü için ona başvurduklarında⁵² o çözüm için öncelikle Kur'an'a bakar, yanıtı onda varsa ona göre cevap verir, yoksa Hz. Peygamber'in hadislerine bakar, orada bulamazsa ilk iki halifenin uygulamalarına başvurur, onlarda bulamadığında kendi re'iyine göre cevap verirdi.⁵³ Bu yöntemle problemlerin çözümünde takip edilmesi gereken metodu ortaya koymuştur.⁵⁴ Mezkûr metodu takip etmeyip bidat oluşturanları ise şöyle uyarmaktadır: "Kim, ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in sünnetinde geçmemiş bir görüşü ortaya atarsa, Allah'a kavuştuğunda bundan ötürü ne üzerinde olduğu bilinmez."⁵⁵

Özetle, Hz. Peygamber'in ona yaptığı özel dua, genç yaşta Hz. Peygamber'le mülakiliği, Hz. Peygamber'in evine çok rahat girebilmesi ve orada geceleyebilmesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kibârü's-sahâbeyle sürekli teşriki mesai içerisinde olması, Arap dilinin inceliklerine vakıf olması gibi hasletler İbn Abbâs'ı ön plana çıkartmıştır. Dolayısıyla tarih boyunca İslâmî ilimler alanında çalışanların ondan gelen bilgilerden bigâne kalması söz konusu olmamıştır.

2. Namaz ve Hac İbadetleri Bağlamında İbn Abbâs'ın Sünnet Anlayışı

İbn Abbâs'ın sünnet anlayışını bilmek akl-ı selimle hadislere yorum getirme, lafzın ardındaki gayeyi anlama, tek bir amaca lafzı yormama, hükümlerin kapsamını belirleme gibi noktalarda fayda sağlayacaktır.⁵⁶ Bunlardan hareketle bu başlıkta namaz ve hac ibadetleri özelinde İbn Abbâs'ın sünnet olarak kabul ettiği ve etmediği konular irdelenecektir.

2.1. Sünnet Olarak Kabul Ettiği Konular

- 42 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/317; Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/188-189 (No.326/74); Mahmud Abdulmecîd Abdulmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri* (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 148; Nihat Yatkın, "Abdullah İbn Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi", *Sahâbe ve Rivâyet İlimleri* (İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-II, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 389-390.
- 43 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve istulâhâtü fıkhiyye kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/328; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 128.
- 44 Muksirûn sahâbiler için bk. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, 296; Yücel, *Hadis Usûlü*, 128.
- 45 *Abâdile* ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/51; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, 296.
- 46 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/302-304.
- 47 Onun verdiği bazı fetvalarla ilgili bk. Musafa Kırımlı, *Fakîh Sahâbiler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 85-88.
- 48 İbn 'Abdilber, *el-İsti'âb*, 935.
- 49 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/53.
- 50 İbn 'Abdilber, *el-İsti'âb*, 935; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4/126; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/315.
- 51 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/318.
- 52 Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-sahâbe*, 1705; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/331.
- 53 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî el-ma'rûf bi Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000), "Mukaddime", 20 (No. 168); İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/316; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1994, 1/547.
- 54 Hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini test etme konusunda sahâbilerin takip ettiği genel yöntemler için bk. Mehmet Emin Çiftçi, "Sahâbenin Hadis Rivayeti ve Hadis Algısı", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (29 Mart 2019), 42-53.
- 55 Dârimî, "Mukaddime", 20 (No. 160); Abdulğalip Aslan, "İbn Abbâs'ın İctihadlarında Takip Ettiği Usûl", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, (11 Nisan 2022), 309.
- 56 Hadisler Gâî yaklaşımın faydaları ile ilgili bilgi için bk. Abdurrahman Ece, *Hadislere Gâî Yaklaşım*, ed. Nurullah Agitoğlu - M. Sait Uzun- dağ (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 39-62.

Aşağıda İbn Abbâs'ın sünnet olarak kabul ettikleri mevzular ele alınacaktır.

2.1.1. Namazla İlgili Konular

İbn Abbâs'a göre seyahat esnasında dört rekâtlı namazları kısaltmak sünnettir. Bunu onunla birlikte Mekke'de⁵⁷ bulunan Mûsâ b. Seleme el-Hüzelî'nin ona sorduğu "Eğer imamla birlikte namaz kılmıyorsam, Mekke'de bulunduğum sırada namazı nasıl kılayım?" sorusuna vermiş olduğu "Ebû'l-Kâsım'ın sünneti olarak iki rekât (kıl)." ⁵⁸ hadisin-den çıkarmak mümkündür. Aynı kişinin "Mescidde (Mescid-i Haram) namaza yetişmediğimizde Betha'da⁵⁹ kaç rekât kılacağız." sorusuna "İki rekât. Bu, Ebû'l-Kâsım'ın sünnetidir." şeklinde verdiği cevap da yukarıdaki hadisi teyit etmektedir.⁶⁰ Ayrıca İbn Abbâs, Resûlullah'ın yolculukta dört rekâtlı namazları iki rekât olarak kıldığını bunun sevap bakımından tam olduğunu ifade ettikten sonra seferiyken vitir namazı kılmanın da sünnet olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Fakihler, Hz. Peygamber ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerinin uygulamalarına dayanarak mübah olan şeyler için yapılan yolculuklarda dört rekâtlı farz namazların ikişer rekât olarak kılınmasının câizliği hususunda icmâ etmişlerdir.⁶² Yolculukta namazların kısaltılmasını Hânefi vacib, Mâlikî müekked sünnet, Şâfiî ve Hanbeli caiz görmüştür.⁶³ Müşahede edildiği üzere seferdeyken namazları kısaltma konusunda mezhepler fikir birliği yapmıştır. Bunun oluşmasında başka delillerle birlikte İbn Abbâs'ın görüşünün de etkili olduğu söylenebilir.

Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), İbn Abbâs'a "iki ayağın topukları üzerine oturmayı (ik'a)" sorduklarında ondan "O, sünnettir." şeklinde cevap aldıklarını ifade etmiştir. Aynı şekilde, "bunun, namaz kılana zorluk verdiği düşünce-sini belirtene" de "O, Peygamberinin sünnetidir." şeklinde cevap vermiştir.⁶⁴ Aynı temayla ilgili başka bir rivayette, Tâvûs'un, İbn Abbâs'ın iki ayağının sırtlarına oturduğunu gözlemlediğinde, kendisine "İnsanlar bunun alışılmadık veya yadırganacak bir durum olduğunu belirtiyorlar." dediğinde, İbn Abbâs'ın "O, senin Peygamberinin sünnetidir."⁶⁵ şeklinde cevap verdiği belirtilmiştir. Buradan onun bazı ibadetlerde zorluğa ve itiraza rağmen Hz. Peygamber'in şekli uygulamasına bağlı kaldığı çıkarılabilir.

İbn Abbâs'a göre kişi namazında yanıldığında sehiv secdesi yapması sünnettir. Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) aktardığına göre Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) akşam namazını kıldığında yanlışlıkla ikinci rekâta selam verip Hacerü'l-Esved'e dokunmak için kalkınca oradakiler namazı eksik kıldığını belirtmek için "sübhanelâh" dediler. İbn Zübeyr, durumu fark edince kalan rekâti kıldırdıktan sonra selam verdi ve (fazladan) iki secde daha yaptı. Bu uygulama İbn Abbâs'a anlatılınca: "(İbn Zübeyr) Peygamberinin sünnetinden ayrılmamıştır."⁶⁶ diyerek namazda yanılma söz konusu olduğunda sehiv secdesi yapmanın sünnet olduğuna dikkat çekmiştir.

İbn Abbâs'a göre öğle namazında 22 tekbir getirmek sünnettir. Bunu İkrime el-Berberî'nin (ö. 105/723) ona anlattığı "Ben ahmak bir yaşlının arkasında namaz kıldım. Öğle namazında 22 tekbir getirdi." anekdotuna vermiş olduğu "Annesi kaybedesice! Bu, Ebû'l-Kâsım'ın sünnetidir."⁶⁷ cevabından çıkarmak mümkündür. İbn Abbâs'a göre rükû ve secdeye giderken tekbir getirmek de sünnettir. Bunu İkrime'nin Ebû Hüreyre'nin arkasında namaz kılarken onun rükû ve secdeye giderken tekbir getirdiğini anlatması üzerine belirtmiştir.⁶⁸ Benzer hadislerden hareketle fakihlerin cumhuru intikâl tekbirlerini sünnet kabul etmiştir.⁶⁹

İbn Abbâs'a göre bayramla cuma aynı gününe denk gelirse cuma namazı kılmamak sünnettir. Şöyle ki Atâ', cuma gününe denk gelen bir bayram gününde İbn Zübeyr, günün başında bayram namazını kıldırdı. Cuma vakti girdiğinde cumaya gittik ancak yanımıza çıkmadı ve namazımızı tek başımıza kıldık. O sırada Tâif'te bulunan İbn Abbâs, dön-

57 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/357 (No. 1862).

58 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/258 (No. 3119); Müslim, "Salâtü'l-misâfirin ve kasruhâ", 7.

59 Mekke'nin dışında yer alan bir yerin ismi.

60 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/451 (No. 1996).

61 İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkâmetü's-salâ", 124 (No.1194); Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/54 (No. 2156).

62 Ebu'l-velid Bâcî, *el-Müntekâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/249.

63 Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fikh ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/427-428.

64 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/49 (No. 2853).

65 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/51 (No. 2855).

66 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/320 (No. 3285); Tayâlisî, *Müsned*, 4/380 (No. 2780).

67 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/400-401 (No. 2656); Benzer rivayet için bk. Buhârî, *Buhârî*, "Ezân", 117; Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1993), 5/61 (No. 1765).

68 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/119 (No. 2257).

69 Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1988), 133/207.

düğünde durum kendisine anlatılınca “İbn Zübeyr, sünnete göre doğru olanı yapmıştır.”⁷⁰ cevabını vererek bayramın cuma gününe denk geldiği durumlarda cuma namazı yerine öğle namazı kılmanın sünnet olduğunu belirtmiştir.

Fatiha sûresini cenaze namazında okumak İbn Abbâs'a göre sünnettir. Talha b. Abdullah (ö. 97/715), arkasında kıldığı cenaze namazında onun Fatiha sûresini okuyarak arkasındakilere bunun sünnet olduğunu öğretmek istediğini belirtmiştir.⁷¹ Başka rivayetlerde şu ayrıntılara yer verilmektedir: “Ben gençliğimde İbn Abbâs'ın arkasında cenaze namazı kıldım. Onun namazda Fatiha sûresini okuduğunu işitince namazın bitiminde yanına gidip ellerinden tutarak ona ‘Bu nedir?’ dedim. O da ‘Bu haktır, sünnettir.’ cevabını verdi.”⁷² Başka bir rivayette: “O bize işittirecek kadar yüksek sesle Fatiha’yı okudu...”⁷³ Netice itibarıyla o, cenaze namazını dua olarak değil de namaz olarak telakki ettiği için onda Fâtîha sûresinin okunmasını sünnet kabul etmiş olabilir. Ancak Fatiha sûresini okumanın sünnetliğinde dört mezheb birbirinden farklı görüşler serdettiğinden bu konuda ona katılmadıklarını söylemek mümkündür.⁷⁴

2.1.2. Hacla İlgili Konular

Hz. Ömer, Osman ve Muâviye dönemlerinde, temettu' haccının yapılmasını yasaklayan kararlar alınmıştır. Tartışmalara neden olan bu konuyla ilgili sahâbîlere çeşitli sorular yöneltilmiştir. Hz. Ömer'in temettu' haccını⁷⁵ yasaklamasının temel nedeni, hacca gelen adaylarının temettu' haccını yapıp memleketlerine dönmeleri üzerine Kâbe'nin sonraki hac mevsimine kadar tenhalaşması ve geçimlerini umreciler üzerinden sağlayanların orada maddi sıkıntı yaşamış olmaları olabilir. Hz. Ömer bu yaşağı hem Kâbe'nin yıl boyunca boş kalmaması hem de oradakilerin sıkıntı yaşamaması maslahatına binaen yapmış olabilir.⁷⁶

İbn Abbâs'a temettü' haccının sünnet olup olmadığıyla ilgili sorular sorulmuş o da Bakara sûresi 196. âyetinden ve vedâ haccında Hz. Peygamber'le yaptıkları hac ibadetinden hareketle bunun sünnet olduğunu ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre temettü' haccının hükmünü Allah kitabında indirdiği⁷⁷ gibi Nebisi de sünnetinde ikametgâhı Mekke dışında olanlar için mubah kılmıştır.⁷⁸ Temettu' haccını yapıp yapmamayı soran Ebû Cemre'ye İbn Abbâs yapmayı tavsiye etmiştir. Temettu' haccı yapmayı mekruh görenleriyse “Allahu ekber! Ebû'l-Kâsım'ın sünnetidir.” diyerek uyarmıştır.⁷⁹ Bir rivayette Ebû Cemre konuyla ilgili şu ayrıntıya yer vermektedir: “Ben temettu' haccı yaptım ama bazıları yapmamamı söyleyince İbn Abbâs'a giderek, bunu sordum. Temettu' yapmayı bana emretti.”⁸⁰ Kısaca İbn Abbâs'a göre temettu' haccı, Allah'ın kitabında hükmünü indirdiği, Hz. Peygamber'in de Mekke'li olmayanlara mubah gördüğü bir hac çeşididir. Dört mezhebe göre de yapmakta hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Mezhepler fazilet bakımından hac çeşitlerini sıralarken Hanbeliler birinci sırada, diğer üç mezhep ise ikinci sırada temettu' haccına yer vermiştir.⁸¹ Bu da mezheplerin İbn Abbâs'ın görüşünü dikkate aldığını göstermektedir.

İbn Abbâs'a göre kudüm tavâfı,⁸² âfâkîler⁸³ için Arafat vakfesine kadarki süre içerisinde edâ edilmesi gereken bir sünnettir. O bu konuda: “Kudüm tavâfı sizin içindir ey Iraklılar! Namaz da Mekkelilerindir.”⁸⁴ demiştir. Cumhuriyet fukâha kudüm tavafının âfâkîler için sünnetliği konusunda İbn Abbâs'la aynı görüşü paylaşmıştır.⁸⁵ Ona göre tavaftan

70 Ebû Dâvûd, “Cuma”, 216 (No. 1071).

71 Buhârî, “Cenâiz”, 65; Tirmizî, “Cenâiz”, 39.

72 Tayâlisî, *Müsned*, 4/460 (No. 2864).

73 İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 7/340-341 (No. 3071).

74 bk. Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/474.

75 Temettu' haccı: “Umre yapıldıktan sonra ihramdan çıkılır, daha sonra aynı dönemde tekrar hac için ihrama girilmek suretiyle edâ edilen bir hac çeşididir.” bk. vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1985), 3/507.

76 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 400 vd; Abdulalim Demir, *İmâmîyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 438.

77 el-Bakara 2/196.

78 Rivâyetin ayrıntısı için bk. Buhârî, “Hac”, 37.

79 Buhârî, “Hac”, 102.

80 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/55 (No. 2158); Benzer rivayet için bk. Buhârî, “Hac”, 34; Tayâlisî, *Müsned*, 4/467-468 (No. 2872).

81 Bu üç hac çeşidinin yapılışı ve faziletleriyle ilgili bk. Buhârî, “Hac”, 1 vd; Müslim, “Hac”, 1 vd; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3/5 vd.

82 “Mekke'ye yeni girildiğinde yapılan tavafa” denir.

83 Mikat sınırları dışında kalan bölgelerde ikamet edip hac için Mekke'ye gelenlere âfâkî denir. Hamdi Döndüren, “Âfâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/397; İsmail Karagöz vd., *Hac ilmihali* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 225.

84 Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1405), 3/598.

85 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3/144.

sonra ihram yasakları sona ermektedir. Bu görüşüne karşı çıkan Huceymoğullarından bir adam, “İnsanların kalplerinde yer eden (ya da insanları fırkalara ayıran) Beyt’i tavaf eden artık hille çıkarmış (ihram yasakları onun için sona ermiş) olur şeklindeki bu fetva da neyin nesidir?” karşı çıkışına o: “İstediği kadar hoşunuza gitmese dahi bu Nebî’nin sünnetidir.” demiştir.⁸⁶ Mâzerî’nin hocası, İbn Abbâs’ın bununla “hacçı kaçıranın tavaf ve sa’y ile hille çıkarmayı kast etmiş olabileceğini” belirtirken⁸⁷ Nevevî ve İbn Hacer ise İbn Abbâs’ın bu görüşüyle cumhura muhalefet ettiğini belirtmek suretiyle karşı çıkmıştır.⁸⁸ Ayrıca İbn Abbâs’a göre hac ayları içerisinde hac için ihrama girmek sünnettir.⁸⁹ Şâfî başta olmak üzere diğer imâmlar da onun bu görüşüne katılmışlardır. Bu görüşe uyan sevap kazanır, uymayan ise günahkâr olmadığı gibi haccında noksanlık meydana gelmeyecektir.⁹⁰ Müşahede edildiği üzere İbn Abbâs bir şeyin sünnet olup olmadığını re’sen veya sorulan bir suale cevap verirken açıklamıştır. Bazen de çıkarım yoluyla bir şeyin sünnet oluşuna karar vermiştir.⁹¹ Mezhepler kendi bilgi sistematiği içerisinde onun bazı görüşlerini kabul ettiği gibi bazısını da reddetmiştir.

2.2. Sünnet Olarak Kabul Etmediği Konular

İbn Abbâs, Hz. Peygamber’in hangi hadislerinin sünnet olduğunu tespit etmek için sünnetin söyleniş ve yapılış gayesine bakılması gerektiğini savunarak her hadisi aşağıda inceleneceği üzere sünnet olarak kabul etmemektedir.

2.2.1. Namaz ve Tilavet Secdesi ile İlgili Konular

İbn Abbâs’a göre ikinci namazından sonra iki rekât namaz kılmak sünnet değildir. O, bu namazı kılan Tâvûs’u şöyle uyarmıştır: “İkinci namazından sonra kıldığın bu namazı terk et!” Tâvûs, “Bu iki rekâtın sürekli kılınarak sünnet haline getirilmesinin yasaklandığını” söyleyince İbn Abbâs: “Muhakkak ki Hz. Peygamber, ikindiden sonra namaz kılınmasını yasaklamıştır. Kıldığın bu iki rekâtan mütevellit azaba mı maruz kalacağını, yoksa mükâfat mı alacağını kestiremiyorum?” dedikten sonra “Allah ve resûlü bir konuda hüküm verdiğinde mü’minler için terih hakkının bulunmadığını” belirten Ahzâb sûresinin 36. âyetini okuyarak düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır.⁹² Onun, Hz. Peygamber’in bazı uygulamalarını sünnet olarak telakki etmemiş olması, onların ilgili ibadetin bir rüknü olarak kabul görebileceği endişesinden kaynaklanmış olabilir.⁹³

İbn Abbâs, Hz. Peygamber’in, Sâd sûresinin 24. âyetini tilavet ettikten sonra secde ettiğini gördüğü halde bunun kesin yapılması gereken bir secde olarak görmemektedir.⁹⁴ Kendisinin açıklamadığı bu düşüncesinin gerekçelerinin izi Ebû Saîd el-Hudrî’nin Hz. Peygamber, minberde Sâd sûresini okuyup secde âyetine gelince inip secde etmesi üzerine ashâb ona eşlik etti. Başka bir gün aynı yerleri okuyup secde âyetine gelince ashâb secde için hazırlanmaya başlayınca, “O, bu bir Peygamber’in tövbesinden ibarettir. Lakin tilavet secdesi için hazırlandığınızı görüyorum.” dedikten sonra inip secde etti.⁹⁵ Muhtemelen İbn Abbâs buna benzer bir müşahedesine dayanarak, onu bağlayıcı bir sünnet olarak görmemiştir.⁹⁶

86 Müslim, “Hac”, 206; Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/310 (No. 2513), 5/260 (No. 3181); Tayâlisî, *Müsned*, 4/412-413 (No. 2818).

87 Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer el-Mâzerî, *el-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şazeli en-Neyfer (Tunus: ed-Dârü’t-Tûnusiyye, 1987), 2/89.

88 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi’i Müslim b. el-Haccâc* (Kâhire, 1392), 8/230; Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi sahihi’l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatib (Kâhire: el-Mektebetu’s-selefiyye, 1407), 3/478.

89 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebi Şeybe, *Kitâbü’l-Musannefi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü’t-Tâc, 1989), 3/323 (No. 14617); Buhârî, “Hac”, 33.

90 Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-’Aynî, *’Umdu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 9/192.

91 Örneğin, İbn Abbâs’a göre, vefat eden bir kişinin nezinin yerine getirilmesi sünnettir. O bu görüşü, Sa’d b. Ubâde’nin annesinin nezrinin yerine getirip getirmemesi konusunda Hz. Peygamber’e sorduğu soruya alınan “yerine getirebilirsin” fetvasından çıkarmaktadır. (bk. Buhârî, “Eymân ve’nuzûr”, 30.) Bu fetvadan hareketle ölenin mali adaklarını yerine getirmenin sevabının ölene ulaşacağını çıkarmak mümkündür. (bk. İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî ’İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mısır: Dârü’l-vefâ, 1998), 2/359.)

92 Dârimî, *Sünen*, “Mukaddime”, 39; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/192; Veysel Özdemir, “Sahâbe ve Tâbi’inin Sünnet-Hadis Karşıtlarına Yönelik Tavırlarına Dâir Rivâyetlerin Tesbiti”, *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildiriler* (Yanlış Algılar ve Doğru İslam, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 511.

93 Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 366.

94 Buhârî, *Buhârî*, “Sucûdü’l-Kur’ân”, 3; Tirmizî, “Salât”, 405.

95 Ebû Dâvûd, “Salât”, 330 (No. 1410).

96 Erul, “Sahabenin Sünnet’e Bağlayıcılık Açısından Bakışları”, 65; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 289.

2.2.2. Hacla İlgili Konular

İbn Abbâs'a göre tavaf sırasında remel⁹⁷ yapmak sünnet değildir. Bunu Ebü't-Tüfeyl'le arasında geçen şu diyalogdan çıkarılabilir: Ebü't-Tüfeyl, "Kavmin 'Resûlullah Kâbe'yi tavaf ederken remel yaptığından bunun sünnet olduğunu belirtiyorlar. Bu konudaki düşünceniz nedir?" sualine "Hem doğru, hem yanlış söylemişlerdir... Doğru söylemişler zira Hz. Peygamber tavaf yaparken remel yapmıştır. Yanlış söylemişler çünkü bu davranış sünnet değildir. Hudeybiye antlaşmasının yapıldığı sene Kureyşliler 'Muhammed ve ashabını bırakın, deve ve koyunların burunlarına düşen kurtçukların ölümüyle ölsünler!' Yapılan antlaşma gereği ertesi sene Kâbe'yi tavaf etmek için Hz. Peygamber ve arkadaşları Mekke'ye gelip üç gün kaldılar. Müşrikler, kıskançlıklarından 'Muhammed ve ashabı oldukça zayıfladıklarından Beyt'i tavaf edemeyecekler' diyerek Kuaykân'da⁹⁸ zayıflıklarını görmek için onları izlemeye başladılar. Bunun üzerine Resûlullah ashabına 'tavafın ilk üç şavtında remel yapmalarını ve dördünde de mutedil yürümelerini emretti.' Ancak bu davranış sünnet değildir."⁹⁹ Bununla Hz. Peygamber, onların iddia ettiği zayıflık ve hastalığa yakalanmadıklarını onlara göstermek istemiştir. Bu sâikle remel, sünnet değildir.¹⁰⁰

İbn Abbâs, söz konusu fiilin yapılma nedeninin müşriklere karşı heybetli/güçlü durmak ve gövde gösterisi yapmak olduğunu, bunun da o zamanla sınırlı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Mekke'de müşrik kalmadığına göre bunu yapmaya gerek de kalmamıştır. Allah'a kurbiyet kastı olmayan ve mezkûr duruma binaen yapıldığından remel yapmak sünnet değildir.¹⁰¹ Fakat Ahmed b. Hanbel'in Ebü't-Tüfeyl'den aktardığı başka bir hadisteyse İbn Abbâs, "Hz. Peygamber, ilk üç tavafta remel yaptı... ve böylece sünnet oldu."¹⁰² demiştir. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in vedâ haccında da remel yaptığını rivayet etmektedir.¹⁰³ Birbiriyle çelişkili gibi gözükken bu rivayetleri -Erul'un ifade ettiği gibi- şöyle cemetmek mümkündür. Hz. Peygamber bu yürüyüşü başlangıçta ibadet kastıyla, hac ibadetinden bir parça ve tavafın karakteristik özelliği olarak sünnet kabul edilsin diye yapmamıştır. Aksine müşriklere güçlerini göstermek için yaptırmıştır. Fakat gerekçesi ortadan kalkmasına rağmen vedâ haccında da yapması sebebiyle bu uygulama geçmişin bir hatırası olarak bilinçli bir davranışa dönüşmüştür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ilk uygulamasıyla değil de vedâ haccındaki tekrarlanan fiiliyle sünnetleşmiştir. Binaenaleyh Hz. Peygamber'in vedâ haccında remel yapması daha sonra sahâbîlerin bunu sürdürmeleri sünnetleştiğini göstermektedir. Hac ibadetinin bazı uygulamalarının Hz. İbrâhim'in ve Hz. Hacer'in yaptıkları bazı davranışlarının sembolik olarak canlandırılması, tarihin yâd edilmesi olduğu hatırlanacak olursa bu ibadet içerisinde müşriklere karşı güç gösterisinde bulunmak gibi geçici bir uygulamanın kalıcı hale geldiğini söylemek mümkündür. Zira tavaf, sa'y, şeytan taşlama vb. ibadetler benzer nitelikte olup her biri haccın önemli menâsikini oluşturmaktadır.¹⁰⁴

İbn Abbâs'a göre binek/deve üzerinde tavaf sünnet değildir. Bunu Ebü't-Tüfeyl'in "Kavmin, Resûlullah'ın Kâbe'yi deve üzerinde tavaf ettiğini ve bunun sünnet olduğunu belirtiyorlar, bu konu hakkındaki düşünceniz nedir?" sorusuna verdiği "Hem doğru hem de yanlış söylüyorlar... Doğru söylüyorlar. Çünkü Hz. Peygamber deve üzerinde tavaf yaptı. Yanlış söylüyorlar. Çünkü bu sünnet değildir. İnsanlar, Hz. Peygamber'den çevrilemediği için o deve üzerinde sesi daha iyi duyulsun ve eller ona ulaşsın diye tavaf etmiştir."¹⁰⁵ cevabından çıkarılabilir. Dolayısıyla ona göre binek üzerinde tavaf yapmak sünnet değildir. Ancak Hz. Peygamber'in bu uygulamasından hasta ve özürlüler için zarurete binaen binek ya da başka araç üzerinde tavaf yapabilme fetvası çıkarılabilir.

İbn Abbâs'a göre binek/deve üzerinde tavaf yapmak sünnet olmadığı gibi sa'y yapmak da değildir. Bu görüşünü de Ebü't-Tüfeyl'le arasında geçen şu konuşmadan çıkarmak mümkündür. Ebü't-Tüfeyl, ona "Safa ile Merve arasında binek üzerinde sa'y yapmak sünnet midir? Çünkü kavmin onun sünnet olduğunu iddia ediyor. Bu konudaki düşünceniz nedir?" sorusuna, "Hem doğru söylemişler hem değil." dedi. Ebü't-Tüfeyl'in, "Bununla ne kast ediyorsunuz?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Resûlullah'ın etrafında insanlar oldukça kalabalıklaşmışlardı. 'Bu Muhammed'dir.', 'Bu Muhammed'dir.' diyorlardı. Hatta genç kızlar bile onu görmek için evlerinden dışarı çıkmıştı. İnsanlar ona yol açsınlar diye Resûlullah'ın önünde kovulmazdı/dövülmezdi. Etrafında kalabalıklar çoğalınca devesine bindi. Dolayısıyla

97 Tavafın ilk üç şavtında heybetli yürüyüşe remel denir. bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1414), 1734; Karagöz vd., *Hac ilmihali*, 235-236.

98 Kubey's'in karşısında yer alan bir dağın ismi. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3696.

99 Tayâlisî, *Müsned*, 4/415; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/437.

100 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/502 (No. 2077); Ayrıca bk. Müslim, "Hac", 237.

101 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 270.

102 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/94 (No. 2220).

103 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/498.

104 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 270-271.

105 Tayâlisî, *Müsned*, 4/414-415.

yürüyerek sa'y yapmak daha faziletlidir."¹⁰⁶ Başka bir rivayette şu ayrıntıya yer vermiştir: "Bu davranış sünnet değildir. Zira ortam çok kalabalık olduğundan insanlar Resûlullah'tan çevrelemiyordu. Bunun üzerine o, insanlara sesini duyurmak ve ellerinin kendisine ulaşmasını engellemek için deve üzerinde sa'y yapmıştır."¹⁰⁷ Rivayetlerden anlaşılıyor üzere Hz. Peygamber'in deve üzerinde sa'y yapmış olması ihtiyaca binaen olmuş olduğundan sünnet değildir. Buna rağmen soranın ifadesine göre bazılarının bunu sünnet olarak değerlendirmiş olması dikkat çekicidir. Hâlbuki Hz. Peygamber, sahâbîlerinden böyle bir şey yapmalarını istememiştir. Fakihler, İbn Abbâs'ın görüşünde ittifak etmiş olmalarına rağmen hasta ve özür sahipleri için binek vb. bir şey üzerinde sa'y ve tavaf yapmayı caiz görmüşlerdir.¹⁰⁸

İbn Abbâs'a göre Safa'yla Merve arasındaki vadinin iç tarafında koşmak sünnet değildir. Bunu azatlısı Kureyb'e, "Safa'yla Merve arasındaki vadinin iç tarafında koşmak sünnet değildir. Orada Câhiliye dönemi insanları sa'y ediyorlardı. 'Bizler, Bathâ'yı hızlıca yürüyerek geçeriz.'"¹⁰⁹ şeklinde anlatmıştır. O, Hz. Peygamber'in ve ashâbın koşuşunu da Mekkeli müşriklere gücünü gösterme illetine bağlamıştır.¹¹⁰ Sa'y konusunda tarih boyunca üç koşmadan söz etmek mümkündür: Bunlar Hz. Hacer'in koşması, Câhiliye dönemindeki müşriklerin koşması ve Hz. Peygamber'in koşar adımlarla yürümesi. Hz. Peygamber'in koşuşu, içerisinde hem Hz. İbrâhim ve Hz. Hacer'in hatırasını yâd etme hem de Mekkeli müşriklere karşı güç gösterisi bulunmaktadır. Dolayısıyla müşriklerin yok olmasıyla birlikte bu koşuşun gerekçesi ortadan kalktığından bu niyetle koşmak sünnet değildir.¹¹¹ Ancak Hz. İbrâhim ve Hz. Hacer'in hatırasını anmak yönüyle sünnettir. Ebû't-Tüfeyl'in sorduğu "Senin kavmin Safa ile Merve arasında sa'y yapmanın sünnet olduğunu iddia ediyorlar ne dersin?" sorusuna onun yapılan fiilin Hz. İbrâhim ve Hz. Hacer'in uygulaması olduğunu, uzun uzadıya anlatışı da bunu teyid etmektedir.¹¹²

Kâbe'nin içerisinde namaz kılmak İbn Abbâs'a göre sünnet değildir. Hadis kaynaklarında aktarıldığına göre Hz. Peygamber, Kâbe'nin içerisine girmiş ve dua etmiştir. Ancak içerisinde namaz kılıp kılmadığı konusu ihtilafıdır. İbn Ömer ve Bilâl-i Habeşî'ye göre Resûlullah Kâbe'nin içerisinde namaz kılmış olmasına rağmen¹¹³ İbn Abbâs insanları bundan menetmiştir. İbn Ömer, bu konuda onun dinlenilmemesini istemiştir.¹¹⁴ İbn Abbâs, hac mevsiminde "Ey insanlar, Kâbe'ye girmeniz haccınızın şartlarından değildir."¹¹⁵ "Hz. Peygamber, Kâbe'nin içerisine girdi, tekbir getirdi ancak namaz kılmadı."¹¹⁶ "Sizler, Kâbe'yi tavaf etmekle emrolundunuz, içine girmekle değil" şeklinde seslendiği akabinde Usâme'nin kendisine "Resûlullah, Kâbe'ye girdiğinde her tarafında dua ettiğini, dışarı çıkıncaya kadar namaz kılmadığını, çıkınca Kâbe'nin önünde iki rekât kılıp: 'Bu kıbledir.' dediğini aktarmaktadır."¹¹⁷ Kâbe'nin içinin darlığı, her hacının içerisine girip namaz kılmasının izdihamlara yol açacağı endişesi İbn Abbâs'ı böyle bir düşünceye sevk etmiş olabilir. Bu konuda mezhepler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Mâlikîler mendub namazların, Hanbelîler nafîle ve adak namazların Kâbe'nin içerisinde kılınmasının doğru olabileceğini söylerken Hanefî ve Şâfiîler ise farz-sünnet fark etmeksizin her türlü namazın kılınabileceğini belirtmektedir.¹¹⁸ Mezheplerin bu konuda diğer sahâbîlerin görüşlerini dikkate aldıkları görülmektedir. İbn Abbâs, Kâbe'nin içerisinde namaz kılınmasının haccın bir şartı olarak anlaşılmasının önüne geçmek için hac mevsiminde ısrarla Kâbe'nin içerisinde namaz kılınmasına karşı çıkmış olabilir.

Hz. Peygamber, hacda Mîna dönüşü Ebtah¹¹⁹ denilen yerde konaklayarak zilhiccenin 14. gecesini geçirmesine rağmen konaklama gerekçesini açıklamadığından İbn Abbâs'a göre orada konaklamak sünnet değildir. Buna rağmen Hz. Peygamber'in bu uygulamasına Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ebû Hüreyre ve İbn Ömer gibi birçok sahâbî

106 Müslim, "Hac", 237.

107 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/437 (No. 2707).

108 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 271.

109 Buhârî, *Buhârî*, "Menâkibü'l-ensâr", 27.

110 Buhârî, "Hac", 80.

111 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 274.

112 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/437-438.

113 Tayâlisî, *Müsned*, 3/422 (No. 2020); Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nafi' es-San'ânî Abdurrezâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut, 1970), 5/80-81 (No.9063); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/460 (No. 6407); Tirmizî, "Hac", 46.

114 Tayâlisî, *Müsned*, 3/392 (No. 1978).

115 Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), 8/138 (No. 13332).

116 Tirmizî, "Hac", 46.

117 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/87 (No. 21754).

118 Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezhâhibi'l-erbaa*, 1/186.

119 Ebtâh: Mekke ile Mîna arasında yer almaktadır. Orası "el-Hasbe, el-Ebtah, el-Muhassab el-Batha, Hayfu Beni Kinâne ve el-Hayf" gibi isimlerle de anılmaktadır. Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Ebû Zâbî, 2004), "Hac", 1521, 2. dipnot; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 3/590.

ittiba ederek orada konaklamıştır.¹²⁰ Hz. Peygamber'in fiillerinin gerekçelerine bakmaksızın olduğu gibi taklit eden İbn Ömer orada konaklamayı sünnet kabul etmiştir.¹²¹ Onun aksine Hz. Âişe ve İbn Abbâs ise Hz. Peygamber'in orada gecelemesini yerin uygunluğuna bağlayarak sünnet olmadığını belirtmişlerdir.¹²² Çadırı oraya kuran Süleyman b. Yesâr da hiçbir direktif almadan rastgele çadırı kurduğunu söylemiştir.¹²³ İbn Abbâs, Ebtah'ta konaklamanın hac ibadetinden olmadığını,¹²⁴ Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi beklemek için rastgele orada durduğunu belirterek konaklamamıştır.¹²⁵ Sahâbîlerin ihtilafına rağmen dört mezhebe¹²⁶ göre Mina'dan Mekke'ye dönerken Hz. Peygamber'in fiili sünnetine uyarak Ebtah'ta ilk üç halife de konakladığından söz konusu uygulama sünnete dönüşmüştür. Ancak bunu yapmamanın hac ibadetinde herhangi bir cezai müeyyidesi yoktur.¹²⁷

İbn Abbâs, Arafat'ta oruç tutmanın sünnet olmadığını Hz. Peygamber'in uygulamasından hareketle oruçluyken yemeğe davet ettiği kardeşi Fadl'a şöyle anlatmıştır. "Orucunu boz! Çünkü Arafat'ta Hz. Peygamber'e bir kaptı süt ikram edildiğinde ondan içmiştir. Orucunu boz ki bugün insanlar sizi örnek alsınlar."¹²⁸ uyarısında bulunmuştur. O bu sözleriyle Hz. Peygamber'in Arafat'ta oruç tutmadığını, kendilerinin tutması durumunda insanların kendilerini örnek alabileceği endişesini dile getirmiştir.¹²⁹ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'den varit olduğu sabit olmasına rağmen İbn Abbâs bazı fiillerini sünnet ve ittiba edilmesi gereken davranış kategorisinde görmemektedir.¹³⁰

İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in fiillerinin arkasındaki maksada bakarak onların sünnet olup olmadığına karar vermektedir. Onun sünnetle ilgili görüşlerinin daha çok ibadet konularında yoğunlaştığı görülmektedir. Makale boyunca verilen örneklerden hareketle İbn Abbâs'ın sünneti Hz. Peygamber'in uyulması gereken fiil ve uygulamaları manasında kullandığını söylemek mümkündür. Onun sünnet olarak kabul ettiği ve etmediği konular aşağıda tablo da gösterilmiştir.

| Namaz ve Hac İbadetleri Bağlamında İbn Abbâs'ın Sünnet Olarak Kabul Ettiği ve Etmediği Konular | |
|--|---|
| Sünnet Olarak Kabul Ettiği Konular | Sünnet Olarak Kabul Etmediği Konular |
| Yolculukta dört rekâtlı namazları kısaltmak | İkinci namazından sonra iki rekât namaz kılmak |
| Seferiyken vitir namazı kılmak | Sâd 38/24'ten sonra tilavet secdesi yapmak |
| İk'a | Remel yapmak |
| Sehiv secdesi yapmak | Binek üzerinde tavaf yapmak |
| Öğle namazında 22 tekbir getirmek | Binek üzerinde sa'y yapmak |
| Rükû ve secdeye giderken tekbir getirmek | Safa'yla Merve arasındaki vadinin iç tarafında koşmak |
| Bayram cuma gününe denk geldiğinde cuma namazı kılmamak | Kâbe'nin içerisinde namaz kılmak |
| Cenaze namazında Fatıha sûresini okumak | Hacda Mina dönüşü Ebtah'ta konaklamak |
| Temettu' hacı | Arafat'ta oruç tutmak |
| Âfâkîler için kudûm tavâfi | |
| Hac mevsiminde hac için ihrama girmek | |

120 Örnek olarak bk. Mâlik b. Enes, "Hac", 1521; Müslim, "Hac", 337-341.

121 Müslim, "Hac", 338.

122 Müslim, "Hac", 339, 340; Sayılğan, *Abdullah b. Abbâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 60.

123 Müslim, "Hac", 342.

124 Buhârî, "Hac", 147.

125 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 272; Şahin, "Sünneti Anlama ve Yorumlamada Sahabîlerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler", 281-282.

126 Örneğin Mâlik'in görüşü için bk. Mâlik b. Enes, "Hac", 69 (No. 209).

127 Uraler, *Sünnete Bağlılık*, 361-362.

128 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/432 (No. 3476).

129 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 68.

130 Yusuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016), 344.

Son tahlilde eskiden olduğu gibi günümüzde de Hz. Peygamber'in sünnetine şekilci yaklaşanlar bulunmaktadır. Onun söz ve fillerinin arka planını araştırmadan sünneti elinde taşıdığı asaya, bıraktığı sakala, dişlerini fırçaladığı misvağa, giydiği cübbeye ve taktığı sarığa indirgemektedir. Böylesi bir ortamda sünnete gâî yaklaşan İbn Abbâs'ın anlayışını bilmek, üzerinde düşünmek, sünneti anlamada, yorumlamada ve günümüze taşımada yardımcı olacaktır.

Sonuç

İslamiyet var oldukça müntesiplerinin gündeminde sünnet güncelliğini koruyacak ve değişik metodlarla ele alınacaktır. Sahâbîler arasında Hz. Peygamber'in her şeyini herhangi bir ayrıma gitmeden sonraki nesillere aktararak râvi görevini üstlenenlerin yanında hadislerinin gerekçelerini ve arka planlarını araştırıp ona göre onlardan hüküm istinbat edenler de vardır. Dolayısıyla Resûlullah'ın bazı hadisleri, kimi sahâbîlerce bağlayıcı kimilerince tavsiye ve irşâd gayesiyle söylenilmiş sözler ve fiiller olarak anlaşılabilmiştir. Bu durum onların sünnet telakkilerini birbirinden farklılaştırmıştır.

Hadise/sünnete gâî/fikhî yaklaşanlar kategorisinde yer alan İbn Abbâs, hadis rivayetinde yedi muksirûndan, ilmî birikimiyle abâdileden sayılmıştır. Hz. Peygamber'in özel duasına mazhar olması, zekâsı, Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti, muhakeme gücünün yanı sıra teyzesinden dolayı Hz. Peygamber'in evine çok rahat girip çıkması ve orada sık sık misafir olarak kalması ona Hz. Peygamber'in fiil ve hareketlerini daha fazla öğrenme olanağı sağlamıştır. Onun bu yönünden dolayı râşid halifeler onu hep yakınlarında tutmuşlardır. Bu da onlardan çok şey öğrenmesine ve dinî mevzûları iyi tahlil etmesine vesile olmuştur. Bununla birlikte ik'a gibi bazı konularda az da olsa şekle önem verdiği de görülmektedir.

İbn Abbâs, sünnet konusunda kendisinden oldukça emindir. O, bu hususu çeşitli vesilelerle ilmî ve günlük konuşmalarında açıkça dile getirmiştir. Onun bu alandaki yetkinliği çağdaşlarınca da kabul edilmiştir. Neyin sünnet olduğu neyin olmadığı konusunda kendisine çokça sorular sorulmuştur. Sorulara verdiği cevaplardan ve rivayetlerden hareketle onun Hz. Peygamber'in gözettiği illet ve maksatları, ortam ve şartları göz önünde bulundurarak sünnete gâî yaklaştığını söylemek mümkündür. O görüş beyan ederken öncelikle Kur'ân'a, Hz. Peygamber'in sünnetine ve halifelerin uygulamalarına müracaat etmiştir. Onlarda cevap bulamadığında kendi reyine başvurmuştur. Onun bu yöntemini âlimler örnek almıştır. Sonraki dönemlerde mezheb imâmları ve fakihler kendi bilgi sistematığı içerisinde bazı konularda onun görüşlerine palelel fikir beyan ettikleri gibi bazısında ise ona katılmadıkları görülmüştür. İbn Abbâs'ın sünnet anlayışı özelinde karşılaşılan yeni problemlere çözüm üretirken fikhî yaklaşıma sahip olanların metodu takip edilerek çözüm üretmek daha isabetlidir. Ayrıca sünnetin statik değil dinamik olduğunu ilkelerini çağın şartlarına uygun olarak yeniden yorumlamak gerektiğini İbn Abbâs'ın sünnet anlayışından öğrenilmektedir.

İbn Abbâs'ın müfessir ve fakih yönünü ortaya koyan birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen onun âyet ve hadislerden hüküm istinbat ederken takip ettiği metotlar, karşılaşılan yeni problemlere çözüm üretirken yaptığı ic-tihadlarını ortaya koyacak ciddi çalışmalara halen ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca onun sünnet olarak kabul ettiği ve etmediği konuların fikhî mezheplerdeki iz düşümleri araştırılarak mukayeseli özgün bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça

- Abdulmecid, Mahmud Abdulmecid. *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*. Mısır: Mektebetü'l-Hânci, 1979.
- Abdurrezâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nafî' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut, 1970.
- Ahmed b. Hanbel. *Fedâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs. Mekke, 1. Basım., 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Aslan, Abdulğalip. "İbn Abbâs'ın İctihadlarında Takip Ettiği Usûl". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*. <https://doi.org/10.26791/sarki-at.1076454>
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım., 2011.
- 'Aynî, Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım., 2001.
- Bâcî, Ebu'l-velid. *el-Müntekâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım., 1999.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed. *Mu'cemü's-sahâbe*. 5 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Beyân, 1. Basım., 2000.
- Berg, Herbert. "İsnad ve Kültürel Belleğin Üretimi: İbn Abbas Örneği". çev. Gülbeyaz Çiçek. *Hadis Tetkikleri Dergisi XXI/1* (2023), 125-144.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve istılahâtü fikhiyye kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tevki'n-Necât, 1. Basım., 1422.
- Cezîrî, Abdurrahman el-. *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Çakan, İsmail Lütüf - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çiftçi, Mehmet Emin. "Sahabenin Hadis Rivayeti ve Hadis Algısı". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (29 Mart 2019), 42-53.
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-. *Müsnedü'd-Dârimî el-ma'rûf bi Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyâd: Dârü'l-Muğni li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1. Basım., 2000.
- Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım., 2022.
- Demir, Zakir. "Türkiye'de Şîa ve Mu'tezile Konulu Lisansüstü Tefsir Tezlerinde Mezhebî Kimlik/Aidiyet Yansımaları". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler I*. İstanbul: İYF Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 1. Basım., 2018.
- Dihlevî, Şâh veliyyullah ed-. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dihlevî, Şâh veliyyullah ed-. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 2. Basım., 2012.
- Döndüren, Hamdi. "Âfâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Durur, Mehmet Ali. *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. Basım., 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak el-İsfehânî. *Ma'rifetu's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1. Basım., 1998.
- Ece, Abdurrahman. *Hadislere Gâî Yaklaşım*. ed. Nurullah Agitoğlu - M. Sait Uzundağ. İstanbul: Nida Yayıncılık, 1. Basım., 2019.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 8. Basım., 2014.
- Erul, Bünyamin. "Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997), 59-68.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım., 2002.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım., 1988.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalistlerin Sahabe'ye Dair İddialarının Modern Dönem İslam Dünyası'ndaki Sahabe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi". *Sahâbe Kimliği ve Algısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- İbn 'Abdilber, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1. Basım., 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir et-Tûnisî. *Makâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Tâhir el-Misâvî. Ammân: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım., 2001.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. Beyrut: Dârü'l-Kıble, 1. Basım., 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1. Basım., 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâ-

- ru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım., 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbud-dîn el-Hatîb. Kâhire: el-Mektebetu's-selefiyye, 3. Basım., 1407.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Mues-setu'r-Risâle, 2. Basım., 1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım., 1405.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnâvût. Beyrut: Dârü Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım., 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım., 2001.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Usdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1. Basım., 2012.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahman. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddîn 'Itr. Dimaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muâsıra, 1986.
- Kâdî 'İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yahya İsmail. Mısır: Dârü'l-vefâ, 1. Basım., 1998.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 8. Basım., 2016.
- Karagöz, İsmail vd. *Hac ilmihali*. Ankara: DİB Yayınları, 10. basım., 2013.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım., 2015.
- Kırımlı, Musafa. *Fakîh Sahâbîler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım., 2003.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım., 2015.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *Muvattâ*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Ebû Zâbî, 1. Basım., 2004.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer el-. *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Muhammed eş-Şazeli en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tünusiyye, 2. Basım., 1987.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Hacâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi Kütü-bi'l-'Arabiyye, 1. Basım., 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. el-Haccâc*. Kâhire, 1392.
- Özdemir, Veysel. "Sahâbe ve Tâbi'inin Sünnet-Hadis Karşıtlarına Yönelik Tavırlarına Dâir Rivâyetlerin Tesbiti". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildiriler*. 502-517. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Sayılgan, Abdurrahman. *'Allah'ım Ona Kitabı ve Hikmeti Öğret' Hadisi Çerçevesinde Abdullah b. Abbâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şâfîî, Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzî Abdulttâlîb. 11 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 5. Basım., 2019.
- Şahin, Sami. "Sünneti Anlama ve Yorumlamada Sahâbîlerin Farklı Davranışlarına Bazı Örnekler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (15 Aralık 2008), 269-286.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisârî 'Ulûmi'l-hadîs*. thk. Fâdıl Mahmûd 'İvad. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım., 2015.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvud et-. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hier li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ es-Sulemî et-. *el-Câmi'u's-sahîh sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1968.
- Uraler, Aynur. *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. basım., 2016.
- Ünal, Yavuz. "Gelenek-Sünnet İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (01 Mart 1999), 79-96. <https://doi.org/10.17120/omuiid.52328>
- Yatkin, Nihat. *Abdullah İbn Abbâs ve Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Yayın Evi, 1. Basım., 2012.
- Yatkin, Nihat. "Abdullah İbn Abbâs ve Rivâyet Bağlamında Hz. Peygamber'le İlişkisi". *Sahâbe ve Rivâyet İlimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 53. Basım., 2021.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü vebhe, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım., 1996.
- Zuhaylî, vebhe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım., 1985.

Extended Abstract

Sunnah is the second main source of the Islām, it is one of the main subjects on which opinions have been expressed and books have been written throughout the history. The thoughts of the **ṣaḥābah**s trained under the guidance of the Hazrat Mohammed about the sunnah, the issues they approach about sunnah have remained current in every period. The companions learned the answers of all their questions from the Prophet while he was alive. After his demise, sunnah was at the center of their lives because they ensured their actions and thoughts through it. For this reason, the issue of what is sunnah has always occupied their agenda. They frequently asked questions each other on this subject. Abdullah b. Abbās is one of the leading companions that expressed their opinions about the sunnah and whose opinions were consulted. He is educated by Prophet and his caliphs. Moreover he is known with his intelligence, scientific knowledge and reasoning power.

Abdullah, the son of the Prophet's uncle was born in the year when Muslims were under the blockade of the Quraysh polytheists. His encounter with the Prophet started at the age of 10-15. This is an appropriate age to understand the sunnah and to take hadith. He has been praised for his sharp intelligence, his passion for science, and his knowledge of different branches of science. Due to his general knowledge, he was given the nickname al-baḥr, baḥr al-ummah, al-ḥibr, ḥibr al-ummah, and tarjuman al-Qur'an (interpreting the Qur'an) due to his knowledge in the ground of tafsir. He was also considered one of the most knowledgeable companions in terms of his interpretation of the Quran.

Ibn al-'Abbās dedicated his life to the Qur'an and hadith. He personally learned from the Prophet while he was alive, but after his demise, he went around his companions and obtained prophetic knowledge from them and wrote them on tablets. He was considered one of the seven **ṣaḥābah**s who narrated the most hadiths with his 1660 narrations, and one of the four Abdullahs (abādila) with his scientific knowledge. Also he was considered one of the authorities of Mecca. He contributed to the development of the Meccan school of fiqh with the fatwas he gave. Companions such as Omer, 'Alī, Ibn Mas'ūd and Saīd b. al-Musayyib praised his knowledge.

Ibn al-'Abbās is quite confident about his knowledge of the sunnah, as he had the opportunity to analyze well which of the Prophet's words and deeds were sunnah and which were not. He explains this issue: "This is the sunnah of Abu al-Qasim. Are you teaching me sunnah? I know this subject better than everyone. This is the sunnah of the Prophet. It cannot be accepted as sunnah." He expressed it with words like. Also its "to follow the sunnah, holding on to the circumcision, acting against the sunnah, turning away from the sunnah" the fact that he constantly uses concepts such as these in his daily conversations reinforces his competence in the field. His competence in this field was also recognized by his contemporaries. In a nutshell, it is possible to mention about the qualities of Ibn al-'Abbās' such as the special prayer of the Prophet to him, meeting the Prophet at a young age, being able to easily go the Prophet's house and stay there for the night, being in constant cooperation with the great companions, especially the first four caliphs after the death of the Prophet, and having a deep understanding of the Arabic language, among the sources of his knowledge. Issues such as the understanding and interpreting of the sunnah, its evidence in religion and its actuality have been the topic of many studies, maintaining their currency in every period. Likewise, the life story, interpretations and narrations of Ibn al-'Abbās have been examined in many studies. However, it is apparent that there is no relevant study on "Ibn al-'Abbās' understanding of the sunnah" and this fact requires a thorough consideration of the issue. As it is known, each companion's approach to hadith and sunnah may be different from each other. In this context, the main questions of our study are as follows: What is Ibn al-'Abbās' approach to the sunnah? What are the issues that he accepts as sunnah and what he does not? Throughout the study, answers to these questions will be sought and evaluations will be made based on the findings. Since it is important to reveal his short biography and scientific knowledge in order to help answer the above-mentioned questions, these issues will also be discussed in the article, and an effort will be made to make a general evaluation of the subjects he accepts and does not accept as sunnah in the light of the hadiths and to make some suggestions to the reader on the subject. Based on the findings obtained on all these issues, it is reasonable to say that he approached the sunnah in terms of the principle of teleological interpretation, taking into account the reasons and purposes, environment and conditions that the Prophet observed.

EHL-İ KİTABIN ÖLÜMÜNDEN ÖNCE HZ. 'İSÂ'YA İMAN ETMESİ MESELESİ: NİSÂ 4/159 ÂYETİ ÖRNEĞİNDE KUR'ÂN YORUMUNDA ÜÇÜNCÜ TEKİL ŞAHIS ZAMİRLERİNİN İŞLEVİ

Orhan GÜVEL

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD
guvelorhan@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6104-8177>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 27 Şubat 2024, **Accepted / Kabul Tarihi:** 07 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1443378

Ehl-i Kitabın Ölümünden Önce Hz. 'İsâ'ya İman Etmesi Meselesi: Nisâ 4/159 Âyeti Örneğinde Kur'an Yorumunda Üçüncü Tekil Şahıs Zamirlerinin İşlevi

Öz

Kur'an yorumunda dikkate alınması gereken Arapça gramer özelliklerinden birisi, üçüncü tekil şahıs zamirlerinin hangi maksatla kullanıldığını tespit etmekle ilişkilidir. Genel kanaat bu zamirlerin her durumda öncesinde kendisiyle sayı ve cins bakımından uyumlu bir isme dönmesi gerektiği yönündedir. Ancak burada üçüncü tekil şahıs zamirlerinin Kur'an'da aynı zamanda "işaret zamiri" olarak kullanıldığı gözden kaçırılmaktadır. Bu durum çok sayıda âyetin eksik ya da yanlış yorumlanmasına kapı aralamaktadır. Nisâ 4/159 âyetinde zikri geçen "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" ifadesinde kullanılan iki "هو" zamirinin yorumlanmasında benzer bir sorun mevcuttur. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak Nisâ 4/159 âyetinin tefsir ve meâllerde yorumlanışına dair örnekler incelemeye tabi tutulmuştur. Tefsir ve meâllerde genel temayül, buradaki zamirlerden ilkinin şahıs zamiri olarak Hz. 'İsâ'ya, ikincisinin ise ehlikiptan her bir ferde ya da Hz. 'İsâ'ya ircâ edilmesi gerektiği yönündedir. Bu çerçevede âyetin ilgili bölümü genellikle şöyle meâllendirilmektedir: "Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona ('İsâ'ya) iman edecek olmasın." (Nisâ 4/159). Yapılan incelemede âyetteki ilk, üçüncü tekil şahıs zamirinin işaret zamiri olarak "Hz. 'İsâ'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü" inancına, ikinci zamirin ise Yahudilerden her bir ferde râci kılınmasının âyetin bağlamıyla en uyumlu yorum olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre âyette ehlikiptan mensuplarının ölmeden hemen önce Hz. 'İsâ'ya iman edecekleri değil ölüncüye değin Hz. 'İsâ'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü inancını ısrarlı bir şekilde devam ettirecekleri haber verilmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nisâ 4/159 Âyeti, Üçüncü Tekil Şahıs Zamiri, Mushkil al-Qur'an, Tefsir, Meâl

The Issue of The People of The Book Believing in 'İsâ (Jesus) Before His Death: The Function of Third Person Singular Pronouns in Qur'anic interpretation in The Example of The verse of Nisâ 4/159

Abstract

One of the features of Arabic grammar that must be taken into account in Qur'anic interpretation is related to the purpose for which third person singular pronouns are used. The general opinion is that these pronouns should in all cases be preceded by a noun that is compatible with it in number and gender. However, it is overlooked here that third person singular pronouns are also used as "demonstrative pronouns" in the Qur'an. A similar problem exists in the interpretation of the two "هو" pronouns used in the expression "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" mentioned in the verse (Nisâ 4/159). In this study, using qualitative research method, examples of the interpretation of the verse (Nisâ 4/159) in tafsir and Turkish Qur'an translations were analysed. The general tendency in the commentaries and translations is that the first pronoun here should be interpreted as the personal pronoun of 'İsâ and the second pronoun should be interpreted as the personal pronoun of each member of the People of the Book or 'İsâ. In this context, the relevant part of the verse is usually interpreted as follows: "There is no one from among the People of the Book who will not believe in him ('İsâ) before his death." (Nisâ 4/159) In the analysis, it was concluded that the interpretation of the first, third-person singular pronoun in the verse Nisâ 4/159 as a demonstrative pronoun referring to the belief that 'İsâ was killed by crucifixion' and the second pronoun as a personal pronoun referring to each of the Jews is the most compatible with the context of the verse. Accordingly, the verse does not foretell that the members of the People of the People of the Book will believe in the Prophet 'İsâ immediately before their deaths, but that they will persistently maintain the belief that the Prophet 'İsâ was crucified and killed until their deaths.

Keywords: (Nisâ 4/159) verse, Third Person Singular Pronoun, Mushkil al-Qur'an, Tafsir, Translation

GİRİŞ

Tefsir, Kur'an âyetlerinin nüzul dönemindeki anlamlarını yaslandığı tarihî gerçekliğe en yakın surette tespit etme-yi gaye edinen bir disiplin olarak tanımlanabilir. Bir âyetin anlamını daha çok literal düzeyde tespit etme çabası olarak ortaya çıkan meâl de -her ne kadar geleneksel tefsir çalışmalarından farklı yönleri haiz olsa da sonuç olarak- bir tefsir girişimidir. Tefsir araştırmaları iki temel araştırma alanına dayanmaktadır. Bunlardan ilki tarih diğeri ise dildir. Burada tarihle daha çok nüzul dönemi olaylarının aydınlatılmasına ışık tutacak her türden tarihî veri kastedilirken dile daha çok Arap dili ve belagati karşılık gelmektedir.

Kur'an âyetlerinin meâllendirilmesinde dikkate alınması gereken Arapça gramer özelliklerinden birisi üçüncü tekil şahıs zamirlerinden "huve"nin (هو) hangi maksatla kullanıldığını tayin etmekle ilişkilidir. Genellikle "şahıs zamiri" olarak anlamlandırılan "هو" zamiri bazı Kur'an âyetlerinde "işaret zamiri" (işâriyye) olarak kullanılmakta ve bu ayrıma dikkat edilmemesi çok sayıda âyetin eksik ya da yanlış meâllendirilmesi ve tefsir edilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Nisâ 4/159 âyetinde zikri geçen "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" ifadesinde kullanılan iki "هو" zamirinin yorumlanmasında benzer bir sorun mevcuttur. Tefsir ve meâllerde genel temayül buradaki zamirlerden ilkinin şahıs zamiri olarak Hz. 'İsâ'ya ikincisinin ise ehlikiptan her bir ferde ya da Hz. 'İsâ'ya irca edilmesi gerektiği yönündedir. Bu çerçevede âyetin ilgili bölümü genellikle şöyle meâllendirilmektedir: "Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona ('İsâ'ya) iman edecek olmasın." (Nisâ 4/159). Kaynaklarda özellikle buradaki ilk zamirin şahıs zamiri olarak yorumlanarak Hz. 'İsâ veya Hz. Muhammed'e ircâ edilmesi, cevaplanması güç bazı soruları gündeme getirmektedir. Yine âyetteki ikinci zamirin Hz. 'İsâ'ya ircâ edilmesinde benzer bir durum söz konusudur ve bu âyetin müşkil kapsamında değerlendirilmesine kapı aralamaktadır.

Bu çalışmada "هو" zamirinin Kur'an'da yalnızca şahıs zamiri olarak değil işaret zamiri "işâriyye" anlamında da kullanılabilmesine dair örneklerle dikkat çekilerek, nitel araştırma yöntemiyle "Nisâ 4/159" âyetinin İslâmî kaynaklarda yorumlanmış biçimleri incelemeye tabi tutulacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili âyette anlama sorununa yol açan üçüncü tekil şahıs zamirinin en isabetli yorumlarından birine Muhammed Ali Lâhûrî'nin (öl. 1951) *The Holy Qur'an* adlı meâl-tefsirinde yer verilmektedir. Bundan dolayı İslâmî kaynaklarda âyetin ele alınışına dair bilgi verildikten sonra müstakil bir başlık altında Ali'nin âyet yorumuna işaret edilerek bununla diğer tefsirler ve Türkçe meâller arasında mukayeseli bir değerlendirmeye yer verilecektir.

1. Kur'an'da Üçüncü Şahıs Zamirlerinin Kullanım Alanları

Kur'an'ın ilk muhataplarına -bazı sahâbiler tarafından kayıt altına alınmakla birlikte- şifâhî bir hitap biçiminde okunduğu, sonraki dönemlerde yazıya geçirilerek Mushaf hâlini aldığı bilinmektedir. Bu durum birçok âyetin şifâhî formdayken hiçbir anlama sorununa yol açmayan yönlerinin yazılı forma dönüşmesiyle bazı işkâllere neden olmasıyla sonuçlanmıştır. Tefsir geleneğinde Muşkilü'l-Kur'an kapsamında değerlendirilen çoğu mesele Kur'an'ın şifâhî formdan yazılı forma geçişinin yol açtığı eksiklikleri giderme gayesine matuftur, denilebilir.

Kur'an âyetlerinin yorumlanmasında güçlüğe neden olan konulardan biri Kur'an'da üçüncü şahıs zamirlerinin kullanımıyla alakalıdır. Konuşma dilinde sık sık muhatapların hakkında bilgi sahibi olduğu hususlara zamirlerle işaret edilmekle yetinildiği bilinmektedir. Bu yalnızca Arapçada değil hemen her dilde cari olan bir ihtisar üslubudur. Bu nedenle yazılı hâle getirilmiş bir sözlü anlatımın doğru anlaşılabilmesi büyük ölçüde ilgili sözün dile getirildiği bağlam hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Benzer durum Kur'an âyetleri için de geçerlidir. Kur'an'da yalnızca Mushaf'ta yer alan yazılı formundan -iç bağlamından- hareketle anlayamayacak çok sayıda âyet mevcuttur. Bu bakımdan Kur'an vahyinin şifâhî formuyla yazılı formu arasında dereceden ziyade bir mahiyet farkı olduğu ileri sürülebilir.

Kur'an'da üçüncü şahıs zamirlerinin kullanım alanlarıyla ilgili en iddialı çalışmalardan biri Tâhâ Huseyn'e (ö. 1973) aittir. Arap gramerinde, üçüncü şahıs zamirlerinin kendisine tekaddüm eden isme, daima tekabül etmesi gerektiğine dair değişmez bir kaide bulunduğunu ifade eden Huseyn, buna göre zamirin kendisine mukabil olanla cins ve sayıca mutabakat etmesinin zaruri görüldüğünü belirtir. Arap dili âlimlerinin bu kaidede istisna kabul etmediklerine işaret eden Tâhâ Huseyn, Kur'an'da bütün üçüncü şahıs zamirlerinin, kendilerine tekaddüm eden ve onlarla cins ve sayıca mutabakatta bulunan bir isme muadil olduğunu kabul etmeyi "oldukça uzak bir keyfiyet" olarak niteler. Zira ona göre Kur'an'da öyle zamirler vardır ki metinde hiçbir şeyle katiyen mutabakat etmezler. Diğer bir kısmının ise zahîrî bir mukabili bulunmakla birlikte ya onunla hiç mutabakat etmez yahut kısmen mutabakat ederler. Arap dili

âlimlerinin pek çok metni gramer kaidelerine uydurmak için görülmemiş bir gayret sarf ettiğini vurgulayan Huseyn, başka türlü yapma çaresi kalmayınca kelimeleri takdir etmek ve onları icat etmek maharetini gösterdiklerini savunur. Tâhâ Huseyn, Kur'an-ı Kerim'in, bütün mevsûk şiir ve nesirlerden daha evvel Arap gramerine temel vazifesi gördüğünün altını çizmekte ve "Gramer kaidelerinin takviyesi için zikredilmiş olan şiir metinlerinin, Kur'an-ı Kerim'ce teyit edilmiş böyle bir gramer kaidelerinin şiir tarafından da teyit edildiğini göstermek için ekseriya iş işten geçtikten sonra icat edilmiş oldukları intibai vardır." diyerek *Fî'l-Edebi'l-Câhilî* adlı eserinde yer alan İslâm öncesi Arap kültüründen nakledilen şiirlerin kökenine dair iddiasını burada bir kez daha yinelemektedir.¹

Tâhâ Huseyn, üçüncü şahıs zamirleri için belirlenen kaidelerin şiirle tam mutabakat hâlindeyken Kur'an metniyle tam uyuşmadığını belirtmektedir. Bu durum ona göre, Arap dili âlimlerinin zamir kaidelerini belirlemek için Kur'an'la meşgul olmaksızın yalnız şiire dayandıkları şüphesini uyandırmaktadır. Buradan hareketle üçüncü şahıs zamirine taalluk eden hususta, dilcilerin Mukaddes Metin'i yakından tetkik etmediklerini aksi takdirde, Kur'an metninde yüzlerce kere nakzedilmiş bulunan bir kaideyi olduğu gibi muhafaza etmenin onlar için mümkün olmayacağını belirten Huseyn, sonrasında şu değerlendirmeyi yapar:

"Onların koyduğu zamire ait kaide hakkında, Kur'an'a tatbik edilince artık doğru değildir, denebilir mi? Hayır. Kaide tamamen doğrudur. Yalnız kifayetsizdir. Filhakika Kur'an'da üçüncü şahıs zamiri, kendinden evvel gelen isme her zaman uymakta ve onunla cins ve sayıca mutabakatta bulunmaktadır. Fakat bu, zamir yalnız hakiki şahıs zamiri olduğu zaman doğrudur. Hâlbuki her zaman böyle değildir ve her ne kadar aynı şekli muhafaza etse de muhtemelen eski, pek eski şiirde sahip olup sonradan kaybettiği bambaşka bir mana kazanmaktadır. İşte bu, *işâriyye* (işaret zamiri) manasıdır."²

Huseyn, ilgili çalışmasında dokuz farklı tabaka adı altında üçüncü şahıs zamirinin işaret zamiri olarak da kullanıldığına dair Kur'an'dan çok sayıda örnekle iddiasını delillendirir. Burada birkaç örnek vermek gerekirse Huseyn'in dördüncü tabakada ele aldığı âyetlerden biri kible değişimini konu alan Bakara 2/149 âyetidir. Âyetin Arapça aslı şu şekildedir:

”وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ“

"Nereden çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Harâm cihetine döndür ve muhakkak o, Rabbinden gelen bir haktır ve Allah yaptıklarınızdan gafil değildir." (Bakara 2/149). Tâhâ Huseyn'e göre yukarıda altı çizili üçüncü şahıs zamiri bir ismin yerini tutmamakta yalnızca Müslümanlara yüzlerini Mescid-i Harâm'a çevirmelerini bildiren ismi temsil etmektedir. Başka bir deyişle burada o zamiri, mezkûr yahut zımnen ifade edilmiş bir ismin yerini tutmamakta Müslümanlara yüzlerini Mescid-i Harâm'a çevirmelerini bildiren isme râci olmaktadır. Arap dili âlimleri ve müfessirlerin bu çeşit zamirlerle karşılaştıkları zaman, zamiri, emir veya nehiy bildiren fiilin zımnî mastarına tekabül ettirmek maharetini gösterdiklerine işaret eden Huseyn, "اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى" (Mâide 5/8) âyetindeki zamirin gramercilere göre "Adil olmak³ takvâya daha yakındır." manasına delâlet edeceğini ancak mevzubahis olmayan bir mastarı burada zımnen ifade etmenin lüzumu olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bu âyetteki zamir de tamamen işâriyyedir (işaret zamiri). Buna göre âyetin meâlî "Adil olunuz bu, takvaya daha yakındır." olmaktadır. Bu ve benzeri örneklerden hareketle Huseyn, Arap dili âlimlerinin ve müfessirlerin zımnî bir mastara tekabül ettirmiş oldukları bütün zamirlerin işâriyye anlamında kullanıldığını ileri sürmektedir.⁴

Son olarak Kur'an'a has bir Arap gramerinin yalnız temenniye şayan değil elzem bir ihtiyaç olduğunu söyleyen Tâhâ Huseyn, eski Arapça metinler üzerinde yapılacak gramatikal tahlillerin (monographie grammaticale) hayli sürprizlere gebe olduğunu ifade etmektedir.⁵ Huseyn'in bu çalışması Arap Dili Belagati ve Tefsir disiplinlerinde mistakil olarak incelenmeyi hak edecek özgünlükte bilgiler ihtiva etmektedir. Burada bizi ilgilendiren yön Huseyn'in Kur'an'da üçüncü tekil şahıs zamirlerinin işaret zamiri anlamında da kullanıldığı yönündeki tespitidir. Zira bu tespit, incelemekte olduğumuz Nisâ 4/159 âyetindeki zamirlerin alternatif yorumuna imkân tanıyan bir kaideye işaret etmektedir. Burada Tâhâ Huseyn'in Nisâ 4/159 âyetindeki zamirlerin delalet ettiği anlama doğrudan değinmeyerek buna dipnotta işaret etmekle yetindiğini hatırlatmakta fayda vardır. Üçüncü şahıs zamirlerinin Kur'an'da yalnızca şa-

1 Tâhâ Huseyn, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", çev. Mehmed Said Hatiboğlu, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960), 149. Ayrıca bk. Tâhâ Huseyn, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 59-120.

2 Huseyn, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", 149-150.

3 İlgili çalışmanın çevirisinde "Adil olmak" yerine "Doğru olmak" şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Sehven yapılmış bir hata olabileceği düşünülerek bu "Adil olmak" ifadesiyle değiştirilmiştir. Tâhâ Huseyn'in temas ettiğimiz bu çalışması bir bildiri metnidir. Yaptığımız taramalarda ilgili metnin Arapça aslına erişim sağlanamamıştır.

4 Huseyn, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", 152-153.

5 Huseyn, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", 163.

hıs zamiri olarak değil işaret zamiri anlamında da kullanılabilirdiğine değindikten sonra Nisâ 4/159 âyetindeki üçüncü tekil şahıs zamirlerinin İslâmî kaynaklarda yorumlanışı hakkında bilgi vereceğimiz bölüme geçebiliriz.

2. İslâmî Kaynaklarda Nisâ 4/159 Âyetinin Yorumlanışı

Müfessirler Nisâ 4/159 âyetinde zikri geçen “وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ” ifadesindeki ilk “بِهِ” ve ikinci “مَوْتِهِ” üçüncü tekil şahıs zamirlerinin nereye râci kılınacağı hususunda ihtilaf etmiştir. Âyetteki ilk zamirin Hz. 'İsâ'ya râci olduğu yönündeki görüş daha yaygın olmakla birlikte kaynaklarda ilgili zamirle Hz. Muhammed'e işaret edildiğine dair bazı rivâyetler ve yorumlar da nakledilmektedir. Âyetteki ilk zamirin Allah'a veya Kur'an'a râci olabileceğine dair bazı nakiller de mevcuttur.⁶ Ancak bu yorumlar diğerlerine nispetle pek muteber görülmemiştir.

Âyetteki ilk zamirin Hz. 'İsâ'ya döndüğünü düşünenler iki farklı yaklaşıma sahiptir. Hem ilk hem de ikinci zamiri Hz. 'İsâ'ya râci kılıp yorumlayan ilk gruba göre âyetteki ilgili ifade: “Ehlikitaptan veya Yahudilerden her bir kimse Hz. 'İsâ'nın ölümünden önce ona iman edecektir.” meâlinde bir anlam kazanırken zamirlerden ilkinin Hz. 'İsâ'ya ikincisinin ise ehlikitaptan her bir kimseye râci olduğunu düşünenlere göre: “Ehlikitaptan veya Yahudilerden her bir kimse kendi ölümünden önce Hz. 'İsâ'ya iman edecektir.” anlamına gelmektedir. Tefsir kaynaklarında her iki yoruma dair nakledilen nakiller mevcutken Türkçe meâllerde genellikle ikinci yorumun tercih edildiği gözlenmektedir. İlgili zamirlerden ilkinin Hz. Muhammed'e ikincisini ehlikitaptan her bir kimseye râci kılanlara göre ise âyet: “Ehlikitaptan her bir kimse ölümünden önce Hz. Muhammed'e iman edecektir.” anlamı kazanmaktadır. Yorumlar arasında en şaz görülenin bu üçüncüsü olduğu ifade edilebilir.

Burada dikkat çeken ilk husus âyetteki her iki üçüncü tekil şahıs zamirinin “şahıs zamiri” olarak yorumlanmasıdır. Dolayısıyla ulemanın bu âyetlerde mezkûr zamirlerin “şahıs zamiri” anlamında yorumlanması hususunda görüş birliği içinde oldukları ifade edilebilir. Şimdi sırasıyla bu üç farklı yoruma dair kaynaklarda aktarılan nakillere ve yorumlara değinelim.

2.1. Âyetteki Zamirlerin Hz. 'İsâ'ya Râci Kılınması

Kaynaklarda Nisâ 4/159 âyeti hakkında nakledilen en yaygın yorumun, âyetteki her iki tekil şahıs zamirinin Hz. 'İsâ'ya râci kılınması yönünde bir tercihe yaslandığı görülmektedir. Bu yorum rivâyetlere dayandırıldığı gibi bazen de bir müfessirin kişisel yorumu olarak nakledilebilmektedir.

İbn 'Abbâs'tan nakledilen bazı rivâyetlerde “قَبْلَ مَوْتِهِ” ifadesini izah sadedinde ölümünden önce Hz. 'İsâ'ya iman edileceği belirtilmektedir.⁷ Bazı kaynaklarda rivâyet yoluyla ve kişisel yoruma dayalı olarak Hz. 'İsâ'ya ölümünden önce iman edilmesi kıyamete yakın dönemde nüzul etmesiyle ilişkilendirilmekte ve o vakit insanlığın tek millet ve din etrafında toplanacağına vurgu yapılmaktadır. Tüm din mensuplarının, salih ve fâcir kimselerin toptan Hz. 'İsâ'ya iman edeceği, Hz. 'İsâ'nın nüzulünden sonra vefat edeceği de aktarılanlar arasındadır. Yine İbn 'Abbâs'tan nakledilen bir rivâyette Nisâ 4/159 âyetinin tefsiri bağlamında ehlikitaptan bazı kimselerin müstakbelde gönderildiği vakit Hz. 'İsâ'ya erişip ona iman edeceği ifade edilmektedir.⁸ Suyûtî'nin Şehr b. Havaşeb yoluyla Hz. 'Alî'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'den (ö. 81/700) naklettiği bir rivâyette “Ehlikitaptan kimse yoktur ki -ölüm anında- melekler gelip onun önüne ve arkasına vurmasın.” denilerek sonrasında o kişiye şöyle deneceği belirtilmektedir: “Ey Allah'ın düşmanı, 'İsâ Allah'ın ruhu ve kelimesidir! Sen ise Allah'a yalan isnat ettin ve 'İsâ'nın Allah olduğunu iddia

6 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne*, nşr: Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), III/412; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an haḳâiki ğavâmiḳi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), I/489; İdrîs Miskîn, *Cuhûdu'l-karâfi fi't-tefsîr* (Fes: Sîdî Muhammed b. 'Abdullah Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), I/195.

7 Ebû 'Abdullâh Sufyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî eš-Şevrî, *Tefsîru's-s-evrî*, nşr. Ebû Ca'fer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), I/98; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'âyi'l-Kur'an*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin eṭ-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), VII/664; Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn b. 'Abdullâh el-Baġdâdî el-Âcurî, *eş-Şerî'a*, nşr. 'Abdullâh b. 'Umar b. Suleymân el-Demîcî (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1999), III/1325; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbüri el-Ḥâkim, *el-Mustedrek âle's-saḫîḫayn*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014), IV/155; Ebû İshâk Aḫmed b. Muhammed b. İbrâhîm eš-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), XI/71.

8 Ebû Zekeriyâ Yaḫyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, nşr. Aḫmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), I/294; Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, nşr. Maḥmûd Muhammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), I/484; Ebû Mervân 'Abdumelik b. Ḥabîb es-Sulemî, *Eşrâtu's-sâ'ati ve zihâbu'l-aḫyâr ve beḳâ'u'l-eşrâr*, nşr. 'Abdullâh 'Abdulmu'min el-Ġamârî el-Ḥasenî (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 2005), 141; Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Ḥâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed eṭ-Ṭayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1998), IV/1113; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Ḳuteybe ed-Dineverî, *Ġaribu'l-Kur'an*, nşr. Aḫmed Şaḳr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), I/137; eṭ-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/663-665, IX/381; Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Ṭayyibe, 1999), II/453.

ettin. 'İsâ ölmedi ve göğe yükseltildi. Kıyametten önce de yeryüzüne inecektir. O vakte erişecek ne bir Yahudi ne de bir Hristiyan yoktur ki ona iman etmiş olmasın.”⁹

Ebû Hureyre'den Hanzâla ve Sa'îd b. Museyyeb yoluyla Hz. Muhammed'e ref' edilen bazı rivâyetlerde 'İsâ b. Meryem'in yakın zamanda âdil bir hakem olarak yeryüzüne ineceği, haçı kıracağı, domuzu öldüreceği, cizyeyi kaldıracığı, malın çokluğundan artık sadakaların kabul edilmeyeceği, bir secdenin dünyadan ve içindekilerden daha hayırlı olacağı ifade edilmektedir. Rivâyetin Buḥârî'nin *Şahih*'inde Sa'îd b. Museyyeb yoluyla gelen tarihinin sonunda Ebû Hureyre'nin “Dilerseniz şu âyeti okuyun.” diyerek Nisâ 4/159 âyetini okuduğu ve “Nüzûl-ü 'İsâ Rivâyeti”yle bu âyeti ilişkilendirdiği ziyadesine yer verilmektedir.¹⁰ Ebû Hureyre rivâyetinin Aḥmed b. Ḥanbel'in Musned'inde Hanzâla yoluyla nakledilen tarihinde ise Hanzâla'nın “Ebû Hureyre Nisâ 4/159 âyetini okudu ve ölümünden önce 'İsâ'ya iman edecek (يُؤْمِنُ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ: عَيْسَى) dedi.” ziyadesi yer almaktadır. Aḥmed b. Ḥanbel bu rivâyeti aktardıktan sonra “Bilmiyorum, bu nakledilenlerin tümü Rasulullah'ın sözü müdür? Yoksa bazı ifadeler Ebû Hureyre'ye mi aittir?” değerlendirmesini yapmaktadır.¹¹

Hasan el-Baṣrî'den nakledilen bazı rivâyetlerde Nisâ 4/159 âyetinin tefsiri bağlamında “Hz. 'İsâ'nın Allah katında diri olduğu, yeryüzüne nüzul ettiğinde tüm insanların ona iman edeceği” ifadelerine ek olarak âyette kastedilen ehlikitabın Necâşî ve ashâbı anlamında da yorumlanabileceği belirtilmektedir.¹² Yine İbn Keşîr Nisâ 4/159 âyetinin tefsiri sadedinde, Hz. 'İsâ'nın uyku ile vefat ettirilip Allah katına yükseltildiğini söylemektedir.¹³

Bazı kaynaklarda ehlikitap ifadesiyle hem Yahudilerin hem de Hristiyanların kastedildiği nakledilirken¹⁴ bunu Yahudilerle sınırlı tutan nakiller ve yorumlar da mevcuttur.¹⁵ Ehlikitap ifadesinin Şâbi'ileri de kapsadığı ifade edilmiştir.¹⁶ Nisâ 4/159 âyetinde zikredilen “قَبْلَ مَوْتِهِ” ifadesindeki üçüncü tekil şahıs zamirini Hz. 'İsâ'ya râci kılmak meseleyi herhâlükârda “Nüzûl-ü 'İsâ” meselesiyle ilişkilendirmeyi lüzumlu kılmaktadır. Bu tercih, âyetteki ehlikitap ifadesinin kapsamını da belirleyen bir yöndür. Zira eğer âyette mevzu edilen Hz. 'İsâ'ya nüzulünden sonra iman edecek kimselerse bu ifadenin Kur'an'ın nüzulünden kıyamete değin yaşayacak tüm ehlikitabı değil yalnızca nüzulünden sonra Hz. 'İsâ'yla karşılaşacak olanları kapsayacağı açıktır. Buna göre de Hz. 'İsâ'ya nüzulünden sonra iman edeceği haber verilen sınıfın kapsamı sınırlanmaktadır.

Burada Ṭâhir b. 'Âşûr'un (ö. 1973) değerlendirmesine yer vermek faydalı olacaktır. İbn 'Âşûr, Nisâ 4/159 âyetinin Nisâ 4/157 âyetindeki Yahudilerin Hz. 'İsâ'yı öldürmediğinin ifade edildiği “وَمَا قَتَلُوهُ” cümlesine atıf olduğunu söylemektedir. Bu âyetin ehlikitaba yönelik bir emir değil (meâlen “iman etsin”) onlar hakkında haberî bir ifade olduğunu (meâlen “iman edecek”) söyleyen İbn 'Âşûr, bunu “يُؤْمِنُونَ” ifadesindeki lâm-ı ibtidâ'nın haberî olarak kullanılıyor olmasıyla gerekçelendirir. İbn 'Âşûr, “قَبْلَ مَوْتِهِ” ifadesindeki zamirin iki muhtemel yorumu bulunduğu değindikten sonra ilkinin ehlikitaptan her bir kimse olduğunu belirtmektedir. Ehlikitap teriminin hem Yahudileri hem de Hristiyanları kapsadığını ifade eden İbn 'Âşûr, Hristiyanların önceden Hz. 'İsâ'ya iman ettikleri dikkate alındığında burada ehlikitap ifadesinden muradın Yahudiler olduğunu söyleme imkânı bulunduğunu dile getirmektedir. Buna göre âyet “Yahudiler 'İsâ'yı şiddetle inkâr etmekle birlikte onlardan her biri kendi ölümünden önce 'İsâ'nın nübüvvetine iman edecektir.” anlamına gelmektedir. İbn 'Âşûr şaz bir görüş olarak Hristiyanların da ölmeden önce 'İsâ'nın Allah'ın kulu olduğuna iman edeceklerine dair bir görüş aktarır. Ṭâhir b. 'Âşûr'un asıl dikkat çekici yorumu âyetteki ilk zamirin “بِهِ” Nisâ 4/158 âyetindeki “رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ” ifadesinde yer alan fiilin yükselmek anlamına gelen mastarına “الرَّفْعُ” râci olduğunu söylemesidir.¹⁷

Buna göre âyet meâlen “Ehlikitaptan veya Yahudilerden her biri ölümünden önce 'İsâ'nın Allah tarafından kendi katına yükseltildiğine iman edecek.” anlamına gelmektedir. Bu yorumun âyetteki ilk zamirin işaret zamiri olarak kabul edilmesi yönüyle diğer müfessirlerden ayrıştığı ortadadır. Bu cihetten Ṭâhâ Huseyn ve Muhammed Ali gibi yazarların meseleye yaklaşımıyla da benzeşmektedir. Ancak İbn 'Âşûr, ilgili işaret zamirini “رَفَعُ” fiilinin mastarına

9 Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûfî, *ed-Durru'l-menşûr* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, ts.) II/734.

10 Bu rivâyetin bazı tariklerinde Ebû Hureyre'nin (Nisâ 4/159) âyetine işaret etmek maksadıyla “Dilerseniz şu âyeti okuyun.” ifadesini üç kez tekrarladığı ifade edilmektedir. eŞ-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, XI/73.

11 Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eŞ-Şeybânî, *el-Musned*, nşr. Şu'ayb el-'Arnavût vd. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), XIII/280; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'il el-Buḥârî, *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtaşar*, nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Ṭavkî'n-Necât, 2001), IV/168.

12 'Abdurrezzâk, *et-Tefsîr*, I/485; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/665; İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, IV/1112.

13 Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki, *Kıssa'u'l-enbiyâ*, nşr. Muştâfâ 'Abdulvâhid (Kahire: Dâru't-Te'lif, 1968), II/449.

14 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/666, 668.

15 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/667; el-Âcurrî, *eŞ-Şerî'a*, III/1325; İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, II/453.

16 Muḥammed b. Yûsuf Eṭṭafeyyîş, *Teyşîru't-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muḥammed Ṭalây (Muskat: Vizâratu't-Turâş ve'Şekâfe, 2004), III/410.

17 Muḥammed b. Ṭâhir b. 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), VI/24.

“الرَّفْعِ” râci yorumlamakta ve âyeti ehlikitaba mensup kimselerin ölümünden önce bu ref' olgusuna iman edecekleri yönünde izah etmektedir. Bu yönüyle müfessirin yaklaşımının ilgili zamiri şahıs zamiri olarak Hz. 'İsâ'ya râci kılarak yorumlamayı tercih eden diğer müfessirlerin tercihinden çok farklı bir netice vermediği ifade edilebilir.

İbn 'Âşûr'un diğer işaret edilmesi gereken görüşü âyetteki ikinci zamirin “قَبْلَ مَوْتِهِ” Nüzûl-ü 'İsâ mevzuuyla ilişkilendirilmesi hakkındadır. “Denildi” (قِيلَ) ifadesini kullanarak “قَبْلَ مَوْتِهِ” ibaresindeki zamirin Hz. 'İsâ'ya râci kılındığını ve ehlikitabın kendisine iman etmesi için Hz. 'İsâ'nın ahir zamanda yeryüzüne ineceği yönünde yorumlandığına işaret eden müfessir “وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ” ibaresinin 'umûm ifade etmesinin bu yorumu geçersiz kıldığını savunmaktadır. Ona göre bu tevil kabul edilecek olursa burada ehlikitapla kastedilen ehlikitabın tümü değil gelecekte Hz. 'İsâ'ya iman edecek olan sınırlı bir grup olmaktadır. Bu da ilgili ibarenin 'umûm ifade etmesine mânidir. İbn 'Âşûr, Hz. 'İsâ'nın çarmıha gerilmesi hususunda görüş birliği içinde bulunmalarından ötürü âyetteki ehlikitap teriminin hem Yahudileri hem de Hristiyanları kapsayabileceğini de ifade etmektedir.¹⁸ Müfessirin burada Nüzûl-ü 'İsâ rivâyetleri hakkındaki kanaatini paylaşma ihtiyacı hissetmeksizin yalnızca ehlikitap teriminin 'umûm ifade etmesinden hareketle bu sonuca ulaşması düşündürücüdür.

Nisâ 4/159 âyetindeki “قَبْلَ مَوْتِهِ” ibaresindeki ikinci zamirin Hz. 'İsâ'ya râci kılınması gerektiğini düşünen bazı müfessirlere göre bu zamiri ehlikitaptan her bir kimseye râci yorumlamak birtakım fikhî sorunları beraberinde getirmektedir. Konuya ilk değinenlerden biri Taberî'dir (ö. 310/923). Sıhhat ve doğruluk bakımından tercihe şayan yorumun âyetteki her iki zamirin Hz. 'İsâ'ya râci kılınması olduğunu ifade eden Taberî, bunun nedenini şu şekilde izah eder:

“Nisâ 4/159 âyetindeki her iki zamirin de Hz. 'İsâ'ya dönmesi gerektiği yönündeki yorumun diğerlerinden daha isabetli olduğunu ifade etmemizin nedeni, Allah'ın Hz. Muhammed'e iman eden her kişiyi miras paylaşımı ve -cena-ze- namazının kılınması hususunda ehl-i iman sınıfına dâhil etmesidir. Bu durum kişinin henüz buluğa ermemiş çocuklarının da kendisiyle aynı dinden kabul edilmesini gerektirir. Eğer ehlikitaptan her bir kimse ölümünden önce Hz. 'İsâ'ya iman etseydi, onun mirasından yalnızca henüz buluğa ermemiş çocukları ve ehl-i İslâm'dan yetişkin çocukları pay alabilirdi. Tabii ki bu küçük çocuğu ve yetişkinliğe erişmiş Müslüman çocuğu varsa geçerlidir. Eğer kişinin bu iki sınıfa dâhil edilebilecek mirasçısı yoksa mirası tıpkı mirasçısı bulunmayan bir Müslümanın malının paylaşıldığı gibi dağıtılacaktır. Dolayısıyla bu kişi mirasçısı olmadığı hâlde vefat etmiş olacaktır. Ancak onun -cena-ze- namazı, yıkanması ve defnedilmesi Müslümanların hükmüne tabidir. Çünkü bir kimse Hz. 'İsâ'ya iman ederek vefat ettiyse Hz. Muhammed'e ve diğer tüm peygamberlere de iman ederek vefat etmiş demektir. Hz. 'İsâ, Hz. Muhammed'i ve diğer tüm peygamberleri tasdik etmek için gelmiştir. O hâlde Hz. 'İsâ'yı doğrulayan ve ona iman eden aynı zamanda Hz. Muhammed'i ve diğer tüm peygamberleri doğrulamış olmaktadır. Tıpkı Hz. Muhammed'e inanan birinin aynı zamanda Hz. 'İsâ'ya ve diğer peygamberlere inanması gibi. O hâlde Hz. 'İsâ'ya inanıp da Hz. Muhammed'i yalanlamak caiz olmaz. Eğer bir kimse Allah'ın Nisâ 4/159 âyetinde zikrettiği bir Yahudinin Hz. 'İsâ'ya iman etmesinin, Allah katından getirdiği şeyleri tasdik etmeksizin onu yalnızca Allah'ın gönderilmiş bir nebisi olarak ikrar etmesi anlamına geldiği zannında bulunursa bu görüşünde hata etmiş olur. Bunun nedeni bir nebînin nübüvvetini ikrar etmekle o peygamberin getirdiği vahiylerin bir kısmını yalanlamanın bir arada bulunmasının caiz olmayışıdır. Bunun da ötesinde Allah'ın nebilerinden yalnızca birinin nübüvvetini ikrar etmek haddizatında yeterli/caiz değildir. Bunun nedeni, peygamberlerin toplumlarına tüm peygamberlerin tasdik edilmesi yönünde bir tebliğde bulunmuş olmalarıdır. Dolayısıyla bu peygamberlerin bazılarının Allah katından kavimlerine getirdiği hakikatleri yalanlamak, tüm peygamberleri Allah'ın kullarının dinine davet ederken çağırdıkları hakikatlerle birlikte yalanlamaya denktir. Eğer durum dediğimiz gibiyse ehl-i İslâm'dan herkesin icmâ'yla ehlikitap mensubu her bir kimsenin Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve Allah katından getirdiklerini ikrar etmeden öldüğü söylenebilir. Bu da o kişiyi hayattayken üzerinde bulunduğu hâlin gerektirdiği hükümlere bağlı kılar. Diğer bir ifadeyle o kişiye gerek kendisi gerek malı gerekse küçük ve büyük çocukları bakımından hayattayken içinde bulunduğu durumun dışında bir muamelede bulunulmaz. Bunun en önemli delili Nisâ 4/159 âyetinin delalet ettiği anlamdır. Zira bu âyetin anlamı ‘Hz. 'İsâ'ya Hz. 'İsâ'nın vefatından önce iman edileceği’ (إِنَّمَا مَعْتَاهُ: إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِعَيْسَى قَبْلَ مَوْتِ عَيْسَى) yönündedir. Bu durum ehlikitaptan özel bir sınıfa hastır. Hz. 'İsâ'dan sonraki tüm zamanlarda yaşayanları değil belirli bir zaman aralığında yaşayacak olanları kapsamaktadır. Bu ise Hz. 'İsâ'nın nüzulüyle gerçekleşecektir.”¹⁹

İbn Keşîr (ö. 774/1373) Nisâ 4/159 âyetinin delalet ettiği anlam hususunda Taberî'nin tercihiyle mutabıktır. Ona göre de Hz. 'İsâ gökyüzünde bir yerde hâlâ hayattadır ve kıyametten önce yeryüzüne inecektir. İbn Keşîr'in Taberî'den ayrıştığı yön ehlikitaptan her birinin Hz. 'İsâ'ya iman ederek öldüğünün kabul edilmesi durumunda namaz ve miras gibi meselelerde Müslüman fihına tabi olmasının gerekeceği yönündeki yorumudur. İbn Keşîr'e göre bu

18 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VI/24-25.

19 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/672.

isabetli bir yorum değildir. Zira ehlikitaptan her bir kimsenin Hz. 'İsâ'ya veya Hz. Muhammed'e iman etmeden ölme-yeceği zaten bilinen bir vakadır. Kişiye ölüm anında cehaletinin bulunduğu hususların açık edileceği ve bunlara iman edeceği bilinmektedir. Ancak Nisâ 4/18 ve Mu'min 40/84-85 âyetlerinde buyurulduğu üzere meleği gördükten sonra gelen bu iman, kişiye faydası dokunacak bir iman değildir. Kim iyice düşünürse durumun böyle olmasının âyetten muradın da bu olduğunu söylemeyi gerektirmediğini anlar. Bir kimsenin kendisine fayda vermeyecek bir imana sahip olması onun Müslümanlığına hükmetmeyi lüzumlu kılmaz. Dolayısıyla ölüm anında gelecek iman kişiyi inkârından döndürmeyecektir.²⁰ İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) âyette ehlikitabın ölüm anında iman etmesinden bahsedildiğinin kabul edilmesi durumunda bunun sahibine fayda vermeyecek bir iman olacağı hususunda İbn Keşîr'le hemfikir. Yine o, âyetteki her iki zamirin de Hz. 'İsâ'ya döndüğü hususunda Taberî ve İbn Keşîr'le benzer tercihe sahiptir.²¹

Bazı Şîî müfessirler Nisâ 4/159 âyetini Nüzül-ü 'İsâ meselesine ilaveten Mehdî inancıyla ilişkilendirerek yorumlamaktadır.²² Hz. Huseyn'in torunu Muhammed b. 'Alî yoluyla Hz. Muhammed'e ref' edilen bir rivâyette, Hz. Muhammed'in Nisâ 4/159 âyetini okuyarak Hz. 'Alî'ye: "Ey 'Alî senin durumun 'İsâ b. Meryem'e benzer. Hz. 'İsâ'ya iftira atan hiçbir kimse yoktur ki bu ona fayda sağlamayacak da olsa ölümünden önce ona iman etmiş ve onun hakkında hakikati söylemiş olmasın. Sen de onunla benzer durumdasın. Zira sana düşmanlık eden kimse seni görmeden ölmeyecek, bu onun için şiddetli bir öfke ve hüznün kaynağı olacaktır. O kişi kendisine fayda sağlamayacak olsa da bu durumdan senin hakkındaki hakikati ikrar etmedikçe, sana dair gerçeği söylemedikçe ve velayetini ikrar etmedikçe kurtulamayacaktır. Sana veli/dost olanlara gelince onlar da seni ölüm anında görecektir ancak bu onlar için bir şefaât, müjde ve sevinç vesilesi kılınacaktır." dediği nakledilmektedir. Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733) nakledilen başka bir rivâyette ise Nisâ 4/159 âyetinin tefsiri bağlamında, yalnızca ehlikitap değil yeryüzündeki tüm din mensuplarının ölmeden önce Hz. Muhammed'i ve Müminlerin Emiri Hz. 'Alî'yi göreceği bilgisine yer verilmektedir. Yine Ca'fer Şâdık'tan nakledilen bir rivâyette Nisâ 4/159 âyetinin Hz. Fâtıma'nın çocuklarına/soyuna has indiği ifade edilmekte ve onlardan her birinin İmâm'a (Hz. 'Alî) bizzat imâmetini ikrar etmeden dünyadan ayrılmayacağı ifade edilmektedir. Buna göre onların durumu, Ya'kûboğullarının Hz. Yûsuf'a: "Allah'a andolsun, hakikaten Allah seni bize üstün kılmış." (Yûsuf 12/91) diyerek onun peygamberliğini ikrar etmelerine benzemektedir.²³

İnceleme konusu yaptığımız Nisâ 4/159 âyetiyle Nüzül-ü 'İsâ meselesinin ilişkilendirilmesine dair Hz. Muhammed'e ref' edilmiş bir rivâyet bulunmamasıyla birlikte, âyette ikinci zikredilen üçüncü tekil şahıs zamirini "قَالَ مَوْتَهُ" Hz. 'İsâ'ya râci kılan yaklaşımlar "Nüzül-ü 'İsâ" rivâyetleriyle bu konunun yakın bir ilişkisi olduğuna işaret etmektedir. Klasik hadis usulünün cerh ve ta'dil kriterleri göz önünde bulundurulduğunda, Nüzül-ü 'İsâ rivâyetlerinin sened bakımından sıhhatinden şüphe edilemeyeceği açıktır. Hatta bu rivâyetlerin tevatür derecesinde nakledildiğine dair tespitler de mevcuttur.²⁴

Ancak Nüzül-ü 'İsâ rivâyetlerinin genel muhtevasına bakıldığında bunların gerek ehlikitap gerekse diğer toplumlarda gözlemlenen Mesih/Mehdî beklentisine dayanan kurtarıcı inancından etkilenmiş olma ihtimalinin bulunduğu görülmektedir. Öte yandan bu rivâyetlerdeki temel anlatı, Kur'an'da Hz. 'İsâ'nın vefat ettirilerek Allah katına yükseltildiğini açık biçimde beyan eden 'Âl-i İmrân 3/55 âyeti ve benzeri atıflar içeren diğer âyetlerle bazı tenakuzlar içermektedir. Nitekim çağdaş dönemde bu çelişkilerden hareketle ilgili rivâyetlerin güvenilir kabul edilemeyeceğine dair tespitler içeren çalışmalar kaleme alınmıştır.²⁵

Kanaatimizce "Nüzül-ü 'İsâ" rivâyetleri sened bakımından olmasa da metin tenkidi açısından değerlendirildiğinde Hz. 'İsâ'nın kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne ineceği yönündeki kabulün delillendirilebilmesi için yeterli görülebilecek bilgi değerine sahip değildir. Ancak mesele çağdaş dönemde ortaya çıkan ve klasik hadis usulünün sunduğu imkânları aşan yeni metot önerilerinden istifade edilerek müstakil bir çalışmada tetkik edilmedikçe yapılacak değerlendirmelerin ilmî açıdan eksik kalması kaçınılmazdır. Bundan kastımız rivâyetlerin metin tenkidine tabi tutulması, Kur'an'a ve akla arz edilmesi gibi öznelliği ağır basan yaklaşımlardan ziyade hem sened hem de metin yönüyle bilimsel bir perspektifle ele alınması gerektiğidir.

20 İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II/454-455.

21 Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhâlim el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sâhih limen beddele dine'l-Mesih*, nşr. Alî b. Hâsen vd. (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1999), IV/34-36.

22 Ebû'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, nşr. es-Seyyid Tayyib el-Müsevî (Kum: Dâru'l-Kitâb, 1967), VIII/33; Ebû 'Alî el-Faḍl b. el-Hasen et-Taberî, *Mecma'u'l-beyân* (b.y.: y.y., ts.), III/210.

23 Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Muessesetu'l-vefâ, 1983), VI/188, 194-195.

24 Örnek olarak bk. Enver Şâh el-Keşmîrî, *et-Tasrih bimâ tevâtera fi nuzûli'l-Mesih*, thk. 'Abulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu'l-Maḥbû'âti'l-İslâmiyye, 1992).

25 Örnek bir çalışma için bk. M. Hayri Kırbaoğlu, "Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât* 9 (Ocak 2000), 215-236.

Örnek olarak Mehmet Apaydın tarafından geliştirilen Bütünsel Yaklaşım metodu Nüzûl-ü 'İsâ rivâyetlerinin incelenmesinde yeni bir imkân sunabilir.²⁶ Bu ya da başka bir metotla öncelikli yapılması gereken senedlerinin mevsiyeti derecelerini dikkate almaksızın ilgili rivâyetlerin kaç râvî tarafından ve kaç farklı tarik kullanılarak nakledildiğini ortaya çıkarmak olmalıdır. Sonrasında bu rivâyetler arasında benzeşen ve ayrışan yönler tespit edilmeli, birbirini teyit eden unsurlara yer verilip verilmediği ortaya koyulmalı ve sonuç olarak Nüzûl-ü 'İsâ rivâyetlerinin İslâmî kaynaklarda yer alma nedeni tahlil edilmelidir. Bunun, ilgili rivâyetlerin tevatür düzeyinde görülerek tartışmasız doğru kabul edilmesiyle Kur'an'a ve akla aykırı olduğuna hükmedilip alelacele reddedilmesine nispeten mevzunun anlaşılmasına daha fazla katkı sağlayacağı açıktır.

Nisâ 4/159 âyetinde üçüncü tekil şahıs zamirlerinin anlaşılması sorununa odaklanan bu çalışma Nüzûlü 'İsâ rivâyetlerinin yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız biçimde tetkik edilmesine imkân tanımamaktadır. Bundan dolayı Nisâ 4/159 âyetindeki ikinci zamiri Hz. 'İsâ'ya râci kılarak Hz. 'İsâ'nın kıyamete yakın bir dönemde yeryüzüne ineceğinden bahseden rivâyetlerle ilişkilendirmenin sağlıklı neticeler verme potansiyeline sahip olmadığını vurgulamakla iktifâ ediyoruz.

2.2. Âyetteki İlk Zamirin Hz. 'İsâ'ya, İkinci Zamirin Ehlikitaptan Her birine veya Yahudilere Râci Kılınması

Kaynaklarda Nisâ 4/159 âyetindeki ilk zamirin Hz. 'İsâ'ya, ikinci zamirin ise ehlikitaptan her bir kimseye râci kılınarak tefsir edilmesine dair çok sayıda rivâyet ve yorum mevcuttur. Türkçe meâllerde tercih edilen en yaygın yorum budur. İbn 'Abbâs ve Mucâhid'den nakledilen bazı rivâyetlerde ehlikitaptan olan kimselerin boğularak ya da feci şekilde ölseler de üzerlerine ev dahi yıkılsa ölmeden önce Hz. 'İsâ'ya iman edeceğine dair ifadeler yer verilmektedir.²⁷ Ehlikitaptan her bir kimsenin ölüm meleğiyle karşılaştıktan sonra iman edecek olmasından dolayı bunun sahibine fayda sağlamayacağı da aktarılanlar arasındadır.²⁸

'İbn 'Abbâs'tan Sa'îd b. Cubeyr yoluyla nakledilen bir rivâyette âyetteki "قَبْلَ مَوْتِهِ" ifadesinin 'Ubeyy b. Ka'b'a isnat edilen bir kırâ'atte "قَبْلَ مَوْتِهِمْ" olarak okunduğuna işaret edilmektedir.²⁹ Buna göre âyet "Bir Yahudi'nin Hz. 'İsâ'ya iman etmeden asla ölmeyeceği" anlamına gelmektedir. Aynı rivâyette İbn 'Abbâs'a eğer o kimse bir evin çatısından atılsa da mı, başı gövdesinden ayrılabilir mi iman edecek, diye sorulduğu, İbn 'Abbâs'ın buna cevaben: "Evet, evin çatısından düşerken bile olsa, başı gövdesinden ayrılarak öldürülse dahi iman edecek. Dediği tam anlaşılmasa bile diliyle bunu telaffuz edecek." dediği nakledilir. Yine 'İkrime yoluyla İbn 'Abbâs'a isnad edilen bir rivâyette üzerine duvar düşse bile bu kişinin ölmeden Hz. 'İsâ'ya iman edeceği ifade edilmektedir.³⁰ Dikkat edilirse bu rivâyette ehlikitap terimi Yahudilerle sınırlı bir anlamda tefsir edilmektedir.

Yine Dahhâk ve 'Alî b. Ebî Talha yoluyla İbn 'Abbâs'tan nakledilen bazı rivâyetlerde "قَبْلَ مَوْتِهِ" ifadesini tefsir sadedinde "قَبْلَ مَوْتِ الْيَهُودِي" ve "لَا يَمُوتُ يَهُودِيٌّ حَتَّى يُؤْمِنَ بِعِيسَى" denilerek ehlikitaptan kastın yalnızca Yahudiler olduğu belirtilmektedir.³¹ Nisâ 4/159 âyetinin bağlamı dikkate alındığında bu yorumun diğerine nispetle daha isabetli olduğu değerlendirilebilir. Bununla birlikte kaynaklarda yukarıda temas ettiğimiz 'Alî b. Ebî Talha yoluyla İbn 'Abbâs'tan gelen rivâyetin başka bir tarikinde "كُلُّ صَاحِبِ كِتَابٍ يُؤْمِنُ بِعِيسَى قَبْلَ مَوْتِهِ" denilerek ehlikitap teriminin hem Hristiyanları hem de Yahudileri kapsadığına dair ifadeler yer verilmektedir. İbn Keşîr'e göre de Yahudiler ve onları onaylayan Hristiyanlar Hz. 'İsâ'nın öldürüldüğü ve çarpmıya gerildiğine inanma hususunda hemfikirdirler.³²

Kâdî 'Abdulcebbar (ö. 415/1025) bu âyetin tefsiri bağlamında "Ehlikitaptan çoğu inkârları üzerine vefat etmişken onların ölmeden önce Hz. 'İsâ'ya iman edecekleri nasıl doğru olabilir?" diye bir soru yöneltmektedir. Ona göre burada bahsi geçen tüm ehlikitap değil içlerinden özel bir gruptur. Öte yandan Kâdî 'Abdulcebbar, buna zorlanmış

26 Detaylı bilgi için bk. Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018).

27 Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî, *Tefsîru Mucâhid*, nşr. Muhammed 'Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 296; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/670.

28 Ebû'l-Hasen Muqâtil b. Suleymân el-Belhî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Hâtim Şâlih ed-Dâmin (Dubai: Câmi'atu'l-Mâcid, ts.), I/35; Hârun b. Mûsâ el-Kârî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'ân*, nşr. Hâtim Şâlih ed-Dâmin (b.y.: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İ'lâmî'l-İrâkıyye, ts.), I/79.

29 Burada yeri gelmişken âyetteki diğer kırâ'at farklarına işaret etmekte fayda vardır. Âyetin başındaki "وَإِنْ" bir kırâ'atte şeddeli olarak "وَإِنْ" fiili merfu olarak "لِيُؤْمِنُوا" ve "يَكُونُوا" fiili müennes formda "تَكُونُوا" olarak okunmuştur. Heyet, *el-Mushaf ve kırâ'atuhu*, ed. 'Abdulmecîd eş-Şerefi (Tunus: Mu'minûne bilâ Hudûd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2016), 354.

30 Ebû 'Osmân Sa'îd b. Mansûr el-Horâsânî, *et-Tefsîr min suneni Sa'îd b. Mansûr*, nşr. Sa'd b. 'Abdullâh b. 'Abdulâzîz Âl-i Hamîd (Riyad: Dâru's-Samî'î, 1997), IV/1427-1429; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/668-669. Benzer bir yorum için ayrıca bk. el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I/295.

31 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/667-668.; İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, IV/1114.

32 İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II/453-454.

olsalar da Allah'ın ehlikitaptan her bir kimseye ölüm anında bunu öğretmesi ve onların da bunun üzerine iman edecek olmalarının ihtimal dâhilinde olduğunu söylemektedir.³³

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle bu yorumu tercih edenlerin en çok üzerinde durdukları konuların, feci şekilde ölen birinin söz konusu iman etme eylemini nasıl gerçekleştireceği ve ehlikitaptan kastın Yahudilerle sınırlı tutulup tutulmayacağı olduğu görülmektedir. Yakın dönemde Nüzûl-ü 'İsâ meselesinin vukuuna dair ortaya atılan çetkin yorumların, Türkçe meallerde en çok tercih edilen, âyetteki ikinci zamirin ehlikitaba râci kılınması yönündeki yorumun revaç bulmasında etkili olduğu düşünülebilir. Bu hususa çalışmanın üçüncü bölümünde temas edilecektir.

2.3. Âyetteki İlk Zamirin Hz. Muhammed'e, İkinci Zamirin Ehlikitaptan Her birine veya Yahudilere Râci Kılınması

Nisâ 4/159 âyetinin yorumuna dair kaynaklarda en şaz kabul edilen görüşlerden³⁴ biri ilk zamirin Hz. Muhammed'e ikinci zamirin ise ehlikitaptan her bir kimseye râci kılınarak tefsir edilmesidir. Cuveybir b. Sa'îd'ten nakledilen bir rivâyette daha önce işaret ettiğimiz 'Ubeyy b. Ka'b'a isnat edilen "قَالَ مَوْتُهُمْ" kırâ'atine işaret edilerek, ehlikitaptan her bir kimsenin ölümünden önce Hz. Muhammed'e iman edeceği ifade edilmektedir. Yine 'İkrime'den nakledilen bir rivâyette âyetin tefsiri bağlamında "Bir Hristiyan ve bir Yahudi Hz. Muhammed'e iman etmeden ölmez." denilerek ehlikitap teriminin her iki grubu da kapsadığına işaret edilmektedir.³⁵ 'Ayyâşî de Ca'fer Şâdık'tan âyette zikri geçen ilk zamirden kastın Hz. Muhammed olduğuna dair bir rivâyet nakletmektedir.³⁶

Taberî, daha önce de işaret ettiğimiz gibi yukarıda temas edilen ikinci ve burada üzerinde durduğumuz üçüncü görüşe şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu âyeti ehlikitaptan her birinin ölümünden önce Hz. Muhammed'e iman edeceği yönünde yorumlamaya izin verecek herhangi bir karîne yoktur. Aynı durum ilk zamiri Hz. 'İsâ'ya ikinci zamiri ehlikitaptan her bir kişiye râci kılınanlar için de geçerlidir. İlgili zamiri Hz. Muhammed'e râci yorumlamanın Hz. 'İsâ'ya döndüğü yönünde anlamaktan daha da sorunlu olduğunu vurgulayan Tâberî, âyetin bağlamı Hz. 'İsâ, annesi Hz. Meryem ve Yahudilerden bahsederken böylesi bir yoruma başvurabilmek için ya vahiyden açık bir delile ya da peygamberden bir habere/rivâyete ihtiyaç duyulduğunu zira bir kelamı ait bulunduğu bağlamının dışında yorumlamanın ancak böyle bir hüccete yaslanmakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.³⁷

Nisâ 4/159 âyetindeki ilk zamirin Hz. Muhammed'e râci yorumlanması ilk zamirin Hz. 'İsâ'ya ikinci zamirin ehlikitaptan her bir ferde râci yorumlanmasıyla ilişkili görünmektedir. Bazı müfessirlere, Kur'an tarafından ehlikitaptan her bir ferdin kendi vefatından önce Hz. Muhammed'e iman edeceğinin haber verilmesinin Hz. 'İsâ'ya iman edeceğinin haber verilmesinden daha evla görünmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Kanaatimizce âyetteki ilk zamiri Hz. 'İsâ'ya râci kılmakla Hz. Muhammed'e döndüğü yönünde yorumlamak arasında ciddi bir fark yoktur. Ancak Tâberî'nin de isabetle belirttiği üzere âyetin bağlamı ilgili zamirin Hz. Muhammed'le ilişkilendirilmesine imkân tanımamaktadır.

3. Muhammed Ali'nin Nisâ 4/159 Yorumu ve Âyetin Türkçe Meâllerdeki Çevirileri

Nisâ 4/159 âyetinin Türkçe meâllerde tercih edilen en yaygın yorumu daha önce ifade ettiğimiz üzere ilk zamirin Hz. 'İsâ'ya ikinci zamirin ehlikitaptan her bir ferde râci kılınarak yorumlanması yönündedir. Bunun dışında bazı yönleriyle yaygın yorumdan farklılaşan çevirilere de rastlamak mümkündür. Burada ilk olarak âyetin anlaşılmasında ortaya çıkan işkâl durumunun çözümüne yönelik alternatif yorumlardan birisini ortaya koyan Hindistanlı müfessir Muhammed Ali Lâhûrî'nin (ö. 1951) meâline yer vermek istiyoruz. Sonrasında âyetin İslâmî kaynaklarda ve Türkçe meâllerde yorumlanışıyla Ali'nin yorumu arasında benzeşen ve farklılık arz eden yönleri işaret edilecektir.

3.1. Muhammed Ali'nin Nisâ 4/159 Yorumu ve Türkçe Meâllere Yansıması

The Holy Qur'an adlı meâl çalışmasında Nisâ 4/159 âyetinde zikri geçen ilk "هو" zamirinin Hz. 'İsâ'dan ziyade

33 Ebû'l-Hasen Kâdî 'Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in* (Beyrut: Dâru'n-Nahdâti'l-Hâdişîyye, 2005), 106.

34 İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, II/454.

35 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/671-672.

36 Ebû'n-Nâdr Muhammed b. Mes'ûd el-'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, nşr. Hâşim er-Resûlî (Tahran: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), I/302.

37 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII/674.

Nisâ 4/157 âyetinde bahsedilen “‘İsâ'nın çarmıha gerilerek öldürüldüğü kabulüne” atıf yaptığını savunan Muhammed Ali (ö. 1951), buradaki ikinci “هو” zamirini ise ehliaptan her bir kimseye râci kılarak yorumlamaktadır. Buradan Ali'nin âyetteki ilk zamiri yaygın yorumların aksine şahıs zamiri olarak değil “işaret zamiri” olarak kabul ettiği, ikinci zamiri ise benzer tercihe sahip diğer müfessirlerle mutabık şekilde ehliaptan her bir ferde râci kılarak tefsir ettiği anlaşılmaktadır. Burada önemine binaen Muhammed Ali'nin meâlinde yer alan yorumun İngilizce aslına ve çevirisine yer vermek istiyoruz.

3.1.1. Muhammed Ali'nin The Holy Qur'an'ı

Muhammed Ali'nin meâli: “And there is none of the People of the Book but will believe in this before his death; and on the day of Resurrection he will be a witness against them.”³⁸(1. dipnot) (Nisâ 4/159)

Türkçe çevirisi: “ve ehliaptan kimse yoktur ki ölümünden önce buna inanmamış olsun; ve Diriliş günü 'İsâ, onlar aleyhine tanıklık yapacaktır.” (Nisâ 4/159)

Muhammed Ali'nin âyetin meâllendirilmesinde tercih ettiği yoruma dair dipnot açıklaması: “Both the Jews and the Christians necessarily believe in the death of Jesus on the cross, while according to the Holy Qur'an they have really no sure knowledge of it. The Jews reject his claim to Messiahship on the basis of Deut. 21:23: 'He that is hanged is accursed of God'. Their belief is that since Jesus died on the cross he was accursed, and no one who is accursed of God can be a prophet. Following quite a different line of argument, a Christian believes that Jesus died on the cross and was accursed. He admits the truth of Deut. 21:23, but he says that unless Jesus were accursed he could not take away the sins of those that believe in him. As in Gal. 3:13: 'Christ hath redeemed us from the curse of the law, being made a curse for us; for it is written, Cursed is every one that hangeth on a tree'. Hence the fundamental principle of the belief of both Jews and Christians is that Jesus died on the cross, and the meaning of the verse is clear, viz., every Jew and Christian, notwithstanding that he has no sure knowledge at all, must believe before his death that Jesus died on the cross.”³⁹

Dipnot açıklamasının Türkçe çevirisi: “Yahudiler de, Hristiyanlar da Hz. 'İsâ'nın kesin bir şekilde çarmıhta öldüğüne inanırlar. Oysaki Kur'an bu konuda onların yakını bilgilerinin olmadığını söylemektedir. Hz. 'İsâ'nın çarmıhta öldüğüne inanan Yahudiler, Tevrat'taki '(Ağaçta) asılan kişi Tanrı tarafından lanetlenmiştir' (Tevrat, Tesniye 21:23). hükmüne binaen onun peygamber ve Mesih olduğunu reddederken, Hristiyanlar 'Mesih bizim için lanetlenerek bizi Tevrat'ın lanetinden kurtardı. Çünkü, ağaç üzerine asılan herkes lanetlidir diye yazılmıştır (Galatyalılara Mektup 3:13).' inancıyla Hz. 'İsâ'nın çarmıhta ölümünü O'nun Mesih oluşunun delili saymışlardır. Kur'an, her iki ehliapt grubu mensuplarının bu yanlış inançlarını “ölünceye kadar” [قَبْلَ مَوْتِهِ] ısrarla sürdüreceklerine işaret etmektedir.”

Muhammed Ali'nin yorumunda ilk dikkati çeken yön âyetteki ilk zamirin işaret zamiri ikincisinin ise şahıs zamiri olarak tefsir edilmesidir. Buna göre âyetteki ilk zamir Nisâ 4/157 âyetinde mevzubahis edilen Hz. 'İsâ'nın çarmıhta öldürüldüğü yönündeki inanca atıf yapmaktadır. İkinci zamir ise tüm Yahudileri ve Hristiyanları kapsayan ehliaptan her bir ferde râci olmaktadır. İslâmî kaynaklarda âyetin yorumuna ilişkin aktardığımız bilgiler arasında ikinci zamiri ehliaptan râci yorumlayan âlimlere rastlansa da tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk zamiri işaret zamiri olarak ehliaptan Hz. 'İsâ'nın öldürülmesine dair kanaat ve kabulleriyle ilişkilendiren ilk müfessir Muhammed Ali'dir. Muhammed Ali'nin meâllendirmesinde işaret edilmesi gereken diğer önemli yön âyetteki “قَبْلَ مَوْتِهِ” ifadesine genel kabulün aksine “ölümünden önce” değil “ölünceye değin” anlamını vermesidir. Bu, müfessirin ilgili ifadedeki “قبل” zaman zarfını “الى” veya “حتى” (-e kadar, değin) anlamında yorumladığını göstermektedir.

Önceki bölümlerde Tâhâ Huseyn'in dipnotta dikkat çekmek suretiyle Nisâ 4/159 âyetinde işaret zamiri anlamında kullanılan bir tekil üçüncü şahıs zamiri bulunduğundan bahsettiğine değinmiştik. Tâhâ Huseyn'in de Muhammed Ali'yle görüş birliği içinde olması ihtimal dâhilindedir. Ancak Huseyn çalışmasında ilgili âyetin yorumuna değinmediğinden bu hususta net bir ifade kullanmak güçtür.

3.1.2. Mustafa Öztürk'ün Kur'an-ı Kerîm Meâli

Türkçe meâllerde Muhammed Ali'nin yorumuyla mutabık tek örneğe Mustafa Öztürk'ün meâl çalışmasında rastlanmaktadır. Öztürk'ün ilgili âyeti meâllendirmesi ve tercih ettiği yoruma dair dipnot açıklaması aşağıdaki gibidir.

38 *The Holy Qur'an*, çev. Muhammed Ali (Columbus, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 2000), Nisâ 4/159.

39 Muhammed Ali, *The Holy Qur'an*, 239.

Öztürk'ün meâli: “[Ey peygamber! Bilesin ki] İsa’yı çarmıha gererek öldürdüklerini iddia eden Yahudilerden her biri son nefesini verene kadar İsa ile ilgili bu [yalan yanlış] iddialarına inanmayı sürdürecektir. (1. dipnot) Fakat İsa kıyamet günü onlar aleyhinde şahitlik edecektir.”⁴⁰

Öztürk'ün tercih ettiği yoruma ilişkin dipnot açıklaması: “Bu ayetteki *ve-in min ehli'l-kitâbi illâ leyü'minenne bihî kable mevtihi* ifadesi, İsa’yı çarmıha gererek öldürdüklerini iddia eden Yahudilerden her biri son nefesini vermeden önce İsa’nın bu şekilde ölmediği gerçeğine kesinlikle inanacaktır/inanmış olacaktır.’ şeklinde de çevrilebilir. Ancak bu mananın vakiya tetâbuku problemlidir. Esasen ayetteki mezkûr ifadeyi anlayıp yorumlamak gerçekten çok zordur. Bu zorluk *bihî* ve *mevtihi* lafızlarındaki zamirlerin kime/neye atıfta bulunduğuyla ilgili belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Klasik tefsirlerdeki ağırlıklı yoruma göre bu ifade ‘İsa’yı çarmıha gererek öldürdüklerini iddia eden Yahudilerden her biri son nefesini vermeden önce İsa’nın bu şekilde ölmediği gerçeğine kesinlikle inanmıştır/inanacaktır.’ şeklinde çevrilebilir. Bunun yanında *bihî* ve *mevtihi* lafızlarındaki zamirler Hz. İsa’ya raci kabul edildiğinde, söz konusu ifade Hz. İsa’nın kıyametten önce yeryüzüne döneceği ve tüm Ehl-i kitabın ona inanacağı şeklinde bir manaya işaret eder. Bizim tercihimize göre *bihî* lafzındaki zamir ismin yerini tutan bir üçüncü şahıs zamiri değil, ‘bu’ anlamında bir işaret zamiri konumunda olup Yahudilerin Hz. İsa ile ilgili mezkûr iddialarına göndermede bulunmaktadır. Buna göre ayet kâfirlikte direnen Ehl-i kitaptan her birinin Hz. İsa ile ilgili çarpık inanç ve iddialarını son nefesine kadar terk etmeyeceğine işaret etmektedir.”⁴¹

Görüldüğü üzere Öztürk de Muhammed Ali gibi âyette ilk zikredilen üçüncü tekil şahıs zamirini işaret zamiri olarak yorumlamakta ve ilgili ifadeyi “Yahudilerden her biri son nefesini verene kadar İsa ile ilgili bu [yalan yanlış] iddialarına inanmayı sürdürecektir.” şeklinde meâllendirmektedir. Öztürk'ün yorumunu Ali'den ayıran en önemli yön ehlikita- bın Hz. 'İsâ'nın akıbeti hakkındaki yanlış inançlarına vurgu, Öztürk'ün çalışmasında doğrudan meâle yansıtılmıştır. Öztürk'ün bu tercihinin ilk baskısı 2008 yılında yapılan meâl çalışmasının 2012'de Düşün Yayınları tarafından yapılan baskısından itibaren rastlanmaktadır. Örneğin meâlin yine Düşün Yayınları tarafından 2011'de yapılan baskısında ilgili âyet şöyle meâllendirilmiştir:

“İsa’yı çarmıha gererek öldürdüklerini iddia eden Yahudilerden her biri son nefesini vermeden önce İsa’nın bu şekilde ölmediği gerçeğine kesinlikle inanmıştır. Ama [bu gecikmiş imanın faydası olmadığı için] İsa kıyamet günü onlar aleyhinde şahitlik edecektir.”⁴²

Mustafa Öztürk'ün âyet hakkında meâline yansıyan iki yorumu arasındaki en önemli fark âyetteki “قبل موته” ifadesine verilen anlamda ortaya çıkmaktadır. Meâlin sonraki baskısında (2012) Yahudilerden her birinin “son nefesini verene kadar” ilgili inancı sürdüreceklerinden bahsedilirken önceki yorumda (2011) bu tefsir kaynaklarıyla paralel olarak “son nefesini vermeden önce” olarak yorumlanmıştır. Hatırlanacak olursa bu Muhammed Ali'nin yaklaşımıyla birebir aynıdır.

İki yorum arasındaki diğer dikkat çekilmesi gereken fark, her iki yorumda da âyetteki ilk zamir işaret zamiri olarak kabul edilmiş olmasına rağmen zamirin râci kılındığı olgunun ifade edilmesinde küçük de olsa değişikliğe gidilmesidir. İlkinde -İbn 'Âşûr'un yorumuyla benzer biçimde- Hz. 'İsâ'yı çarmıha gererek öldürdüklerini iddia eden Yahudilerin ölümünden önce bunun böyle olmadığını anlayacağına açık biçimde vurgu yapılırken sonraki baskıda bu Yahudilerden her birinin son nefesini verene kadar İsa ile ilgili bu [yalan yanlış] iddialarına inanmayı sürdüreceği biçiminde çevrilmiştir. Dolayısıyla iki yorum arasındaki en temel değişimi “قبل موته” ifadesine verilen anlamın belirlediği anlaşılmaktadır. Bununla ilişkili olarak ilk baskılardaki Yahudilerden her bir feridin ölümünden önce iman edeceğine atıfla kullanılan “bu gecikmiş imanın faydası olmadığı için” ifadesi de meâlden çıkarılmıştır. Bunların dışında kalan ifadeler ise delalet ettikleri anlam bakımından büyük oranda muhafaza edilmiştir.

Öztürk'ün çalışmasında Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* meâlini ve Tâhir b. 'Âşûr'un tefsirini başvuru kaynakları arasında zikretmesi⁴³ ilgili âyetin meâllendirilmesinde bu iki müfessirden etkilenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Ancak tercih edilen yorumun izahında bu ilişkiye dair herhangi bir işaretle bulunulmamış olması konu hakkında net bir izah yapmayı güçleştirmektedir.

40 *Kur'an-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), Nisâ 4/159.

41 Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, 150.

42 *Kur'an-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), Nisâ 4/159.

43 Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, 20.

3.1.3. Hikmet Zeyveli'nin Mucize ve Gayb Adlı Eserindeki Meâli

Nisâ 4/159 âyetinin Muhammed Ali'nin tercihiyle mutabık bir diğer çevirisine Hikmet Zeyveli'nin *Mucize ve Gayb* ismini taşıyan eserinde rastlanmaktadır. Zeyveli'nin âyet meâli ve tercih ettiği yoruma dair izahı aşağıdaki gibidir.

Zeyveli'nin meâli: “Ehl-i Kitâb'ın (Yahudi ve Hıristiyanların) her ferdi, ölünceye kadar bunda (kendi bâtil inancında) ısrar edecektir. Oysa Kıyâmet Günü (bizzat İsa), onların aleyhine gerçeğe tanıklık edecektir.”

Zeyveli'nin tercih ettiği yoruma ilişkin izahı: “Mevlânâ Muhammed Ali'nin tefsirine borçlu olduğumuz bu çeviride, 'bihî (به)'deki 'hû' zamirinin 'şahıs' değil, 'işaret' zamiri olduğunu (O'na değil, 'buna [bu inanca!])' anlamında kabul eden yorum esas alınmıştır. ('Âdil olunuz. Bu, takvâyâ daha yakındır', “اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى” cümlesindeki هُوَ'nin kullanımı gibi). 'به'deki 'hû'yu “şahıs zamiri” kabul ederek yapılan tefsirler ikna edici olmaktan çok uzaktır.”⁴⁴

Yukarıda görüldüğü üzere Zeyveli, âyeti Muhammed Ali'yi referans göstererek meâllendirmeyi tercih etmekte ve buna binaen âyetteki ilk zamiri işaret zamiri olarak yorumlamaktadır. Buradan hareketle âyeti Ali'nin meâl çalışmasındaki tercihiyle uyumlu çeviren -biri meâl diğeri kitap çalışması- yalnızca iki örnek çeviri bulunduğu ifade edilebilir.

3.2. Diğer Meâllerde Nisâ 4/159 Âyetinin Yorumlanması

Türkçe meâllerde, Muhammed Ali'nin yorumu dışında önceki bölümlerde âyetin yorum farklılıklarına dair nakledilen hemen her kanaate dair örneğe rastlamak mümkündür. Bunlardan en yaygın olanı ilk zamirin Hz. 'İsâ'ya ikincisinin ise ehlikiptan her bir ferde râci kılınarak yorumlanmasıdır. Meâllerde en az tercih edilen yorum, âyetteki her iki zamiri de Hz. 'İsâ'ya râci kılarak tefsir eden yaklaşımdır. Hatırlanacak olursa bu tercih âyeti Nüzûl-ü 'İsâ mevzuyla ilişkilendiren bir yöne sahiptir. Yakın dönemde “Hz. 'İsâ'nın kıyamete yakın bir dönemde dünyaya yeniden geleceği ve bazı eylemleri icra ettikten sonra vefat edeceği” anlamına gelen Nüzûl-ü 'İsâ inancının mehdîlik inancıyla da irtibatlandırılarak ciddi tenkitlere maruz bırakılması, meâllerde bu yorumun diğerlerine göre daha az tercih edilmesine yol açmış olabilir. Bu muhtemel etkinin müstakil bir çalışmada ele alınması konunun daha sağlıklı tahlil edilmesine imkân tanıyabilir. Şimdi, seçilen bazı örnekler üzerinden Nisâ 4/159 âyetinin Türkçe meâllerde nasıl ele alındığına değinelim.

3.2.1. Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri

Kur'an Yolu meâli: “Ehl-i kitap'tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır.”⁴⁵

Kur'an Yolu'nda âyet hakkında yapılan izah: “Bu âyet iki şekilde anlamaya müsaittir: **1.** “Hz. İsâ'nın ölümünden önce...” Bu anlayış ve yorum 'onun ölmediği, semada ineceği günü beklediği' inancına delil kılınmıştır. Ancak Hz. İsâ âhir zamanda yeryüzüne indiğinde yaşamakta olan Ehl-i kitap, gelmiş geçmiş bütün Yahudiler ve Hıristiyanlar olmadığı için bu anlayış/yorum, âyetin açık manasına ters düşmektedir. **2.** 'Her bir Ehl-i kitap mensubu kendi ölümünden önce...' Bu anlayışa göre Allah, kulu ve elçisi İsâ'ya bir lütuf ve teselli olarak her bir Yahudi ve Hıristiyan'a, son nefeslerini verirken gerçeği gösterecek, Yahudiler onun peygamber olduğuna, Hıristiyanlar da Allah'ın oğlu değil, peygamberi ve elçisi olarak gönderildiğine inanacaklardır. Âhir nefeste gerçekleşecek olan bu yeis hâli imanı, hayattan ümit kesildikten sonraki inanma onlara bir fayda sağlamayacaktır.”⁴⁶

Kur'an Yolu tefsirinde âyetteki ilk zamir Hz. 'İsâ'ya ikinci zamir ise ehlikiptan her bir ferde râci kılınarak yorumlanmaktadır. Türkçe yazılan birçok meâl ve tefsirde âyet aşağı yukarı benzer muhtevada çevrilmektedir.

3.2.2. Erhan Aktaş Meâli

Erhan Aktaş meâli: “Ölmeden önce Kitap Ehl-i'nden ona **(1. dipnot)** inanmayacak kimse yoktur. **(2. dipnot)** Kıyamet Günü onlar hakkında tanık olur.”⁴⁷

Aktaş'ın dipnot açıklamaları: “**1.** Nebi Muhammed'e **2.** 'Ayet, Ehl-i Kitap'ın ölüm gelmeden önce Nebi Mu-

44 Hikmet Zeyveli, *Mucize ve Gayb* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2022), 140.

45 *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*; çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), Nisâ 4/159.

46 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 179.

47 *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, çev. Erhan Aktaş (Ankara: Dumat Ofset Matbaacılık, 2016), Nisâ 4/159.

hammed'e inanması gerektiğini haber kipiyle bildirmektedir.' Buna göre ayet, 'Kitap Ehli'nden herkes ölmeden önce Nebi Muhammed'e mutlaka inanmalıdır anlamında olmaktadır.'⁴⁸

Aktaş'ın meâlinde âyetteki ilk zamirin Hz. Muhammed'e ikinci zamirin ehlikiptan her bir ferde râci kılınarak yorumlandığı görülmektedir. Aktaş bu âyet hakkındaki yorumunu önceki tercihinine dair dipnotta herhangi bir açıklamaya yer vermeksizin sonraki baskılarda Kur'an Yolu meâliyle mutabık bir muhtevada şu şekilde revize etmiştir: "Kitap Ehli'nden her biri ölümünden önce ona inanmak zorundadır. Kıyamet günü O onlar hakkında tanık olur." (Nisâ4/159)⁴⁹

Aktaş'ın âyetteki ilk zamirin Hz. Muhammed'e râci olduğu yönündeki sonradan revize ettiği yoruma benzer bir yaklaşıma İbrahim Sarmış'a ait bir makalede de rastlanmaktadır. Sarmış Nisâ 4/159 âyetinde mevzubahis edilen kişinin Hz. İsa değil Hz. Muhammed olduğunu savunmakta ve âyetteki her iki zamirin de Hz. İsa'ya değil Hz. Muhammed'e râci olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âyet, son peygamber olarak ehlikiptan herkesin ölüm gelmeden önce Hz. Muhammed'e inanması gerektiğini haber kipiyle bildirmektedir. Sarmış'a göre âyet "Kitap Ehli'nden herkes, ölmeden önce, ona (Muhammed'e) mutlaka inanmalıdır." anlamına gelmektedir.⁵⁰ Dikkat edilirse Sarmış âyetteki her iki zamirin de Hz. Muhammed'e râci kılınarak yorumlanmasını savunmasına rağmen verdiği meâlde ikinci zamiri "موتته" "ehlikiptan herkese" râci kılarak çevirmektedir. Oysa âyetteki her iki zamirin de Hz. Muhammed'e râci kılınması, âyetin "Kitap Ehli'nden herkes, Hz. Muhammed'in ölümünden önce, ona (Muhammed'e) mutlaka inanmalıdır." biçiminde çevrilmesini gerektirmektedir. Öte yandan hem Aktaş hem de Sarmış "لَيُؤْمِنَنَّ" ifadesindeki lâm-ı ibtidâyı emir anlamında yorumlamaktadır.

3.2.3. Edip Yüksel Meâli

Edip Yüksel meâli: "Kendilerine kitap verilenlerden her biri ölümünden önce bu gerçeği onaylamak zorundadır. Diriliş Günü ise o onlara karşı tanık olacaktır."⁵¹

Yüksel'in meâlinde âyetteki ilk zamirin açık biçimde belirtilmemiş olmakla birlikte bir önceki âyetteki Hz. İsa'nın yükseltilmesi (ref^c) ifadesindeki masdar'a râci kılındığı tahmin edilebilir. Bu çeviri daha önce Tahir b. Âşûr'dan naklettiğimiz yorumla uyumludur. Ayrıca âyetteki lâm-ı ibtidâ'nın emir lâmı olarak kabul edildiği ve ikinci zamirin ehlikiptan her bir ferde râci kılınarak çeviri yapıldığı anlaşılmaktadır. Yüksel, meâlinin eski baskılarında ise âyeti şu şekilde çevirmiştir: "Kendilerine kitap verilenlerden her biri ölümünden önce ona inanmak zorunda idi. Diriliş Günü ise o onlara karşı tanık olacaktır."⁵² Bu durum âyetteki lâm-ı ibtidâ'nın yazar tarafından emir anlamında yorumlandığının teyidi olarak okunmaya müsaittir.

3.2.4. Mustafa İslamoğlu Meâli

Mustafa İslamoğlu meâli: "Nitekim (İsa'yı biz öldürdük diyen) (1. dipnot) kitap ehli Yahudilerden hiç kimse yoktur ki, onun ölümü (2. dipnot) arefesinde bu gerçeği (3. dipnot) tasdik etmiş olmasın. Zira Kıyamet Günü de o onlar aleyhine şahitlik yapacaktır."⁵³

İslamoğlu'nun dipnot açıklamaları: "1. 157. âyetteki kendi itiraflarına dayanarak. 2. Yani: "İsa'nın ölümü.." Mevtihi'deki zamir İsa'yı gösterir... 3. İsa'nın öldürülmediği gerçeğini. Daha derinde, İsa ile ilgili yaratılış ve ölüm hakikatini..."⁵⁴

İslamoğlu meâlinde ilk zamirin Hz. İsa'nın öldürülmediği gerçeğine ikinci zamirin ise Hz. İsa'ya râci kılınarak yorumlandığı görülmektedir. Burada yazarın âyetteki ilk zamiri önceki âyetteki bir fiilin masdarına râci kılarak şahıs zamiri olarak mı yoksa İsa'nın Yahudiler tarafından öldürülmediğine işaretle işaret zamiri olarak mı yorumladığı açık değildir. Burada asıl dikkat çeken yön "Yahudilerden her bir ferden Hz. İsa'nın ölümü arefesinde onun öldürülmediği gerçeğine inanacak olması"nın ifade edilmesidir. İslamoğlu'nun burada âyeti Nüzûl-ü İsa mevzuyla ilişkilendirip ilişkilendirmediğine dair bir izahı bulunmadığından "Hz. İsa'nın ölümü arefesinde" ifadesiyle neyi kastettiği tam anlaşılmamaktadır.

48 Aktaş, *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, 117.

49 *Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*, çev. Erhan Aktaş (Ankara: Emsal Matbaa, 2022), Nisâ 4/159.

50 İbrahim Sarmış, "Bazı Ayetlerin Çevrilmesi ve Yorumlanması Üzerine", *EskiYeni Dergisi* 23 (2013), 219-220.

51 *Mesaj (Kur'an Çevirisi)*, çev. Edip Yüksel (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013), Nisâ 4/159.

52 *Mesaj (Kur'an Çevirisi)* (Erişim 15 Şubat 2024), Nisâ 4/159.

53 *Hayat Kitabı Kur'an-Nüzul Sırasına Göre*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), Nisâ 4/159.

54 İslamoğlu, *Hayat Kitabı*, 889.

3.2.5. Abdulkadir Şener vd. Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli

Abdulkadir Şener vd. meâli: “İyi bilin ki, (İsa'yı çarmığa gererek öldürdüklerini iddia eden) Yahudilerden bir kısmı (bütün gerçeklerin açıkça gösterildiği) **(1. dipnot)** ölüm anında İsa'ya (onun çarmıha gerilmediğine ve gerçek bir peygamber olduğuna) inanacaktır. İsa da kıyamet günü (hakkında gerçek dışı iddialarda bulunanların) aleyhlerinde şahitlik edecektir.”⁵⁵

Abdulkadir Şener vd. dipnot açıklaması: “1. İslam inancına göre, ölümü anında kişiye bütün imanî hakikatler ve âhiretteki durumu açıkça gösterilir. Kişi o anda gerçeği görüp anlar, inanmak ister. Fakat o hâldeyken iman etmenin bir faydası yoktur.”⁵⁶

Bu çalışmada ilk dikkati çeken yön âyetteki ehlikitap teriminin tüm Yahudiler yerine onlardan belirli bir gruba tahsis edilerek (Yahudilerden bir kısmı...) yorumlanmasıdır. Buna göre âyetteki ikinci zamir Yahudilerden bir gruba ilk zamir ise Hz. İsa'ya râci kılınarak çevrilmiştir. Parantez arası açıklamalar hariç tutulursa ilgili âyetin Kur'an Yolu meâlinde ve Türkçe meâllerin genelinde tercih edilen yaygın yorumuyla bu meâl arasında bariz bir fark yoktur. Ancak meâlin önceki baskılarında tercih edilen yorum yeni baskısındakine nazaran hayli farklıdır. Burada önemine binaen ilgili yorumu nakletmek istiyoruz.

Abdulkadir Şener vd. meâli (2014 baskısı): “Nitekim İsa, Kitab Ehlinden bir kısmının, ölmeden önce kendisine inanacağını (ve Allah'ın hükümlerinin gerçekleştiğini göreceğini) söylemiştir. **(1. dipnot)** İsa kıyamet günü de (hakkındaki gerçek dışı iddialarda bulunanların) aleyhlerinde şahitlik edecektir.”⁵⁷

Dipnot açıklaması: “Bu âyet Hıristiyanlar arasında yaygın olan bir inanca da işaret etmektedir. Bkz. Matta, 16/28; Markos, 9/1.”⁵⁸

Burada tercih edilen yorumda âyet, Hz. İsa'nın yaşadığı dönem muhataplarına kendi ölümünden önce içlerinden bir grubun kendisine iman edeceğini ve Allah'ın hükümlerinin gerçekleştiğini göreceğini haber vermesiyle ilişkilendirilmektedir. Âyetteki her iki üçüncü tekil şahıs zamirinin Hz. İsa'ya râci yorumlandığı bu yorumda İncil'deki bazı bölümlere de referansta bulunularak âyetin bağlamıyla uyumlu olmayan bir çeviri yapıldığı görülmektedir.

Daha önce Mustafa Öztürk ve Erhan Aktaş meâllerinde rastladığımız önceki baskılarda farklı yorumlanan/çevrilen âyet meâllerine yeni baskılarda işaretle bulunmama zaafına bu çalışmada da rastlanmaktadır. Bu durum meâl yazarlarının bir konu hakkındaki kanaatlerinin sağlıklı şekilde aktarımına engel teşkil etmektedir. Zira araştırmacılar her daim onlarca baskısı yapılan meâl çalışmalarındaki baskılar arasındaki tüm farklılıkları tek tek tespit edip ilgili çevirmene ondan sonra referansta bulunmalarını beklemek hakkaniyetli bir beklenti olmasa gerektir. Bu bakımdan meâl yazarlarının akademik araştırmaları nazar-ı itibara alarak eserlerindeki benzeri değişikliklere güncel baskılarında işaret etmeleri zaruriyet arz etmektedir.

3.2.6. Hasan Elik ve Muhammed Coşkun'un Tevhit Mesajı

Elik ve Coşkun'un meâli: “Aksine Allah onun, ölüm anı gelince canını almış ve cennetteki yüce makamına yükseltmiştir. Doğrusu İsa hakkındaki gerçek budur, fakat onlar ömürleri boyunca bu konuda şüpheden kurtulamamışlardır. **(1. dipnot)** Zaten İsa, kıyamette onlar aleyhinde şahitlik edecek ve inkârcı olduklarını ifade edecektir.”⁵⁹

Dipnot açıklaması: “1. Bu ifade genellikle, “Ehl-i kitap'tan herkes, ölmeden önce İsa'ya iman edecektir” şeklinde ya da “İsa ölmeden önce Ehl-i kitap'tan herkes ona iman edecektir” şeklinde anlaşılır. Burada tartışma “موتہ” ifadesindeki zamirin merciinden kaynaklanır. Ancak bu görüşlerin her ikisinde de âyetin devamının göz ardı edildiği ortadadır. Nitekim âyetin devamında, “İsa kıyamette onların aleyhine şahitlik edecektir.” deniliyor. Eğer onlar ölmeden önce iman edecek olsalar, o zaman İsa'nın onların aleyhine şahitlik etmesi ne anlama gelir? Râzî, buna cevap olarak, onların son nefeste iman ettikleri için mümin sayılmayacaklarını söyler. Dolayısıyla burada onların “iman etmeleri” değil, son nefeslerine kadar inkâr etmeleri vurgulanıyor demektir. Doğrusunu Allah bilir.”⁶⁰

Bu çalışmada âyetteki ilk zamirin Hz. İsa hakkındaki gerçeğe ikinci zamirin ise tüm ehlikitaba râci kılınarak çevrildiği anlaşılmaktadır. Burada ehlikitap mensuplarının ömürleri boyunca şüpheden kurtulamayacakları şey “İsa'nın

55 *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, çev. Abdulkadir Şener vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), Nisâ 4/159.

56 Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, 102.

57 *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, çev. Abdulkadir Şener vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2014), Nisâ 4/159.

58 Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, 126.

59 *Tevhit Mesajı*, çev. Hasan Elik-Muhammed Coşkun (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), Nisâ 4/159.

60 Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 289.

ölüm anı gelince vefat edip cennetteki yüce makamına yükseltilmesi” olarak tasvir edilmektedir. Hatırlanacak olursa Muhammed Ali ve onunla bu hususta mutabık diğer meâllerde, “Ehlikitaptan ya da Yahudilerden her birinin ölene değin 'İsâ'nın çarımha gerilerek öldürüldüğüne inanacakları” âyetteki ilk zamirin işaret zamiri olarak yorumlanmasıyla izah edilmektedir. Burada da zamirin “İsa hakkındaki gerçek” ifadesine râci kılınması ilgili zamirin işaret zamiri anlamında yorumlanmış olma ihtimalini akla getirmektedir. Bu da Tâhir b. 'Âşûr'un yorumuyla mutabık bir yaklaşımdır. Bununla birlikte Tevhit Mesajı'nda âyetteki üçüncü tekil şahıs zamirlerinin yorumlanışına dair herhangi bir açıklamaya yer verilmemesi yazarlarının mevzuaya dair kanaatlerini tespit etmeyi güçleştirmektedir.

3.2.7. Tuncer Namlı'nın Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meâli

Tuncer Namlı meâli: “Onun ölümünden öncesi hakkında anlatılanlara Kitap Ehlinin inanmayan yoktur. (1. Dipnot) Oysa İsa, kıyamet günü onlar aleyhinde şahidlik edecektir.”⁶¹

Dipnot açıklaması: “Kanaatimizce ‘Gable mevtihi’ ifadesi, Hz. İsa'nın vefat ettirilip Allah katına yükseltilmesi öncesine işaret ederken, ‘bihî’deki zamir, o dönemle ilgili anlatılan efsaneye, ‘le-yü'minenne’ kelimesi de Kitap ehlinin konuyla ilgili yanlış inançlarına işaret etmektedir. Tefsircilerin çoğu, ‘le-yü'minenne’ kelimesini kavramsal anlamda Hz. İsa'ya iman olarak değerlendirdikleri için ayetin anlamını izah etmekte zorlanmışlardır. Çünkü bu ayet geldiğinde Hz. İsa, dünyasını çoktan değiştirmişti ve Yahudiler onu inkâr ediyorlardı. Durum bugün de değişmediğine göre Kitap ehlinin tamamı Hz. İsa'ya nasıl inanmış olur? Tefsirciler, ayete verdikleri anlamın oturmadığını hissettikleri için Hz. İsa'nın kıyametten önce geleceğini, Yahudilerin de ölmeden önce ona inanacaklarını söylemişlerdir. (Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân; Râzî, Mefâtihi'l-Ğayb*). Aslında bu yorumlar, İncil'in sonuna ‘Esinlenme/vahiy’ adıyla eklenen Yuhanna'nın eskatolojik rüyalarına dayanmaktadır...”⁶²

Namlı, âyetteki birinci zamirin Hz. 'İsâ'nın ölümü öncesine dair anlatılan efsaneye ikinci zamirin ise Hz. 'İsâ'nın vefatından önceki döneme işaret ettiğini söylemektedir. Bu durumda âyette ikinci zamirin yer aldığı ifadenin atf-ı beyân anlamında Hz. 'İsâ'ya râci kılınarak yorumlandığı anlaşılmaktadır. Âyetteki ilk zamirin ise tıpkı Muhammed Ali'nin meâlinde işaret edildiği üzere işaret zamiri olarak yorumlandığı görülmektedir. Buna göre ilgili zamir, “Hz. 'İsâ'nın ölümü öncesine dair anlatılan efsane”ye râci olmaktadır. Yazar bu efsaneye tam olarak ne kastedildiğini, üçüncü tekil şahıs zamirinin söz konusu efsaneye nasıl delalet ettiğine dair herhangi bir gramatik izahta bulunmamaktadır. Yine çalışmada ilk zamirle Hz. 'İsâ hakkındaki efsaneye işaret edilmişken ikinci zamirin atf-ı beyân olarak Hz. 'İsâ'nın ölümü öncesine işaret etmesine neden gerek duyulmuş olabileceğine dair de bir açıklama mevcut değildir.

Namlı'nın yorumuna göre âyet, Yahudiler ve Hristiyanlardan her birinin Hz. 'İsâ'nın ölümü öncesine dair anlatılan efsaneye inandıklarını haber vermektedir. Yazarın dipnot açıklamasında “le-yü'minenne” fiilinin ehlikitabın konuyla ilgili yanlış inançlarına işaret ettiğini söylemesi de ayrıca izaha muhtaçtır. Zira bu fiilden ancak ehlikitabın bir şeye inandığı/inanacağı anlamına ulaşılabilir. Dolayısıyla fiilin anlamı inanılacak şeyin muhtevası hakkında (doğru ya da yanlış) fikir yürütmeye imkân vermemektedir.

Yine dipnot açıklamasında Namlı “Hz. 'İsâ'nın kıyametten önce geleceği ve Yahudilerin de ölmeden önce ona inanacakları” yönündeki yorumların âyete verdikleri anlamın oturmadığını hisseden müfessirlere ait olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre bu yorumlar İncil'in sonuna “Esinlenme/Vahiy” adıyla eklenen Yuhanna'nın eskatolojik rüyalarına dayanmaktadır. Yazarın müfessirlere isnat ettiği “Nüzûl-ü 'İsâ” mevzusuna ait bilgilerin senedli formda Hz. Muhammed'e ve sahabeye izafe edilerek nakledilen rivâyetler olduğu bilinmektedir. Kanaatimizce bu rivâyetleri tetkik etmeden âyeti anlamlandırmada güçlük çektikleri için bunları bizzat müfessirlerin ortaya attığını ima etmek ilmî bir tutum değildir. Bununla birlikte Tuncer Namlı'nın meâlinde âyetteki ilk zamirin delalet ettiği efsaneden maksat Yahudilerin Hz. 'İsâ'nın çarımha gerilerek öldürüldüğü yönündeki iddialarıysa burada diğer meâllere nispetle daha isabetli bir yorumun ortaya koyulduğu ifade edilebilir.

3.2.8. Muḥammed 'Âbid el-Câbirî'nin Fehmu'l-Kur'ân'ı

Câbirî'nin tefsiri: “Ehlikitaptan (Yahudiler) hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, (beklenen Mesih olarak) ona iman edecek olmasın. (Ancak daha sonra 'İsâ'yı öldürdüklerini sanarak onu inkâr etmişler ve onu beklenen Mesih olarak görmekten vazgeçmişlerdir.) Kıyamet günü, 'İsâ onların aleyhine şahit olacaktır.”⁶³

61 Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meâli, çev. Tuncer Namlı (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), Nisâ 4/159.

62 Tuncer Namlı, Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meâli, 941-943.

63 Muḥammed 'Âbid el-Câbirî, Fehmu'l-Kur'ânî'l-Hakîm et-tefsîru'l-vâdîh ḥasebu tertîbi'n-nuzûl (Dârul-Beydâ: Dârul-Neşri'l-Mağribiyye, 2009), III/240.

Câbirî, âyetteki her iki zamiri Hz. 'İsâ'ya râci kılarak yorumlamaktadır. Tefsirlerde genellikle Nüzûl-ü 'İsâ mev-zusuyla ilişkilendirilen âyetteki ikinci zamirin Hz. 'İsâ'ya döndüğü yönündeki tercih burada Hz. 'İsâ'nın Yahudiler tarafından beklenen Mesih olarak kabul edilmesiyle açıklanmaktadır. Câbirî, parantez arası açıklamalarından da an-laşılacağı üzere Yahudilerden her birinin 'İsâ'nın yaşadığı dönemde onun Mesihliğine iman ederken daha sonra onu öldürdüklerini sanarak bu kabulden vazgeçtiklerini ifade etmektedir. Kanaatimizce muhtevayı Hz. 'İsâ'nın yaşadığı dönemle sınırlaması ve âyetin bağlamı dikkate alındığında, Câbirî'ye ait bu yorum gramatik olarak mümkün olmakla birlikte ulaştığı netice bakımından çok isabetli görünmemektedir.

3.2.9. İhsan Eliaçık Meâli

Eliaçık meâli: “Önceki çağlarda kendilerine kitap verilenler, yaşadıkları sürece onun davasının kesinlikle yok edilemeyeceğini görecekler. Kıyamet gününde de aleyhlerine şahit olacaktır.”

Dipnot açıklaması: “Harfî harfine: ‘Ehl-i kitaptan olanlar, ölmeden önce ona mutlaka inanacak.’”⁶⁴

Eliaçık'ın âyetteki ilk zamiri Hz. 'İsâ'nın davasının yok edilemeyeceğine ikinci zamiri ise ehlikitaba râci kılarak yorumladığı görülmektedir. Buna göre ilk zamir işaret zamiri olarak kabul edilmiş olsa gerektir. Ancak çalışmada ne bu hususa ne de ilgili zamirin Hz. 'İsâ'nın davasının yok edilemeyeceği anlamına nasıl delalet ettiğine dair bir izaha yer verilmektedir.

3.2.10. Sadık Türkmen Meâli

Türkmen meâli: “(İsa diye birini çarmıha geldikleri zaman) Kitap Ehli Museviler'den hiç kimse yoktu ki; onu (öldürülenin İsa olmadığını) bilip iman etmiş olmasın. Kıyamet günü o (İsa) onların aleyhine şahit olacaktır.”⁶⁵

Türkmen, âyetteki ilk zamiri “o” zamiriyle karşılamış ancak parantez arası açıklamada “çarmıha gerilerek öldürülenin İsa olmadığı” ifadesini kullanarak ilgili zamirin bir şahıs zamiri değil işaret zamiri olarak yorumlandığı yönünde bir imada bulunmuştur. Çeviride âyetteki ikinci zamirin nereye râci kılındığı ise açık değildir. Türkmen, bu yorumuyla âyeti Hz. 'İsâ'nın çarmıha gerildiği zamanla ilişkilendirmekte ve böylece Yahudilerin, çarmıha gererek öldürdüklerini iddia ettikleri kişinin Hz. 'İsâ olmadığını bildiklerinin haber verilmesi gayesine matuf olduğunu ileri sürmektedir. Ancak çalışmada âyetteki ilk üçüncü tekil şahıs zamirinin “öldürülenin İsa olmadığı” anlamına nasıl delalet ettiğine ve ikinci zamirin nereye râci yorumlandığına dair net bir izahın bulunmaması, yazarın meâline yansıttığı neticeye nasıl ulaştığını tespit etmeye imkân tanımamaktadır.

Sonuç

Çalışmada gerek klasik döneme ait kaynaklardan gerekse Türkçe meâllerden Nisâ 4/159 âyetinin yorumlanışına dair verilen örnekler, bu âyetin müşkilü'l-Kur'an kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan net bir tablo sunmaktadır. Kanaatimizce âyetin anlaşılmasında işkâle sebep olan başlıca âmiller bağlamını ve ihtiva ettiği şahıs zamirlerinin bazı durumlarda işaret zamiri olarak da kullanıldığını yeterince dikkate almamaktan kaynaklanmaktadır. Zira hemen öncesindeki ve sonrasındaki âyetler dikkate alındığında (Nisâ 4/153-162), Nisâ 4/159 âyetinin Kur'an'da sıklıkla ehlikitap terimiyle karşılanan ve Hz. 'İsâ'yı öldürdüklerini ileri süren Yahudilere karşılık geldiği rahatlıkla ifade edilebilir. Burada ana konuyu Yahudilerin bu iddiasının Kur'an tarafından yalanlanmasının oluşturduğu da izahtan varestedir.

Geriye âyetteki üçüncü tekil şahıs zamirlerinin kime veya nereye irca edileceği sorusunu cevaplamak kalmaktadır. Kanaatimizce ilgili zamirleri Hz. 'İsâ, Hz. Muhammed, Kur'an ve Allah'a irca eden yaklaşımlar âyetin delalet ettiği anlamı izah etmekten uzaktır. Yine “يُؤْمِنُونَ” fiilinin başında gelen lâm-ı ibtidâ emir anlamında değil Tahir b. 'Âşûr'un isabetle ifade ettiği gibi haberî manada kullanılmaktadır. Gerek Tâhâ Hüseyn'in Kur'an'da zamirlerin kullanımına dair tespitleri gerekse Muhammed Ali'nin meâline yansıyan tercihi âyetteki işkâl durumunun giderilmesi için önemli bir teklif sunmaktadır.

Âyetteki ilk zamirin işaret zamiri olarak kabul edilerek Yahudilerin Hz. 'İsâ'nın ölümüne dair kanaatlerine irca edilerek yorumlanması âyetteki ikinci zamirin de şahıs zamiri olarak Yahudilerden her bir ferde döndürülmesi âyetin gayet isabetli bir yorumunu ortaya koymaya imkân tanımaktadır. Buna göre âyetin hem bağlamıyla hem de Arap dilinde üçüncü tekil şahıs zamirlerinin kullanılış üslubuyla en uyumlu yorumuna Muhammed Ali, Mustafa Öztürk

⁶⁴ Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir, çev. İhsan Eliaçık (İstanbul: İnşâ Yayınları, 2014), Nisâ 4/159.

⁶⁵ İniş Sırasına Göre Kur'an; Akıl ve Bilim Işığında Türkçe Çeviri, çev. Sadık Türkmen (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), Nisâ 4/159.

ve Hikmet Zeyveli'nin çalışmalarında rastlandığı ifade edilebilir. Burada ehlikitap teriminin Yahudilerle sınırlı bir anlamda yorumlanması kanaatimizce Hristiyanları da kapsadığı yönündeki tercihe nispetle daha isabetlidir. Âyetin sonundaki “يَكُونُ” fiilinin bağlamına uygun yorumu da Hz. 'İsâ'ya râci kılınarak yorumlanmasıdır. Nitekim âyetteki ilk zamiri Hz. Muhammed'e irca etmeyi tercih eden müfessirler istisna tutulacak olursa müfessirlerin geneli “يَكُونُ” fiilinin fâilini Hz. 'İsâ olarak tayin etmiştir. Nisâ 4/159 âyetinin, nüzulü medenî döneme ait bir Kur'ân bölümü olduğu açıktır. Ancak kaynaklarda nakledilen bilgiler âyetin net bir tarihlendirmesini (gün, ay ya da yıl) yapmaya elverişli değildir.

Tefsir kaynaklarındaki dirayet ağırlıklı tevillerin bazı durumlarda bir âyetin yegane yorumu olarak kabul edilmesi ve âyetlerin sahip olduğu gerek metin içi gerekse metin dışı bağlamları dikkate alındığında kazanması muhtemel sınırlı sayıda anlamın birtakım nedenlerle ihmal edilerek yerlerine maksadı aşan yorumların ihdas edilmesinin yol açtığı sorunların Nisâ 4/159 âyetinin yorumlanması örneğinde ele alındığı bu çalışma, müstakil âyetlerin tetkik edilmesi üzerine yoğunlaşan akademik araştırmaların önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Öte yandan meâllerden verdiğimiz örnekler herhangi bir çevirmenin bir âyet hakkında kanaatini doğru biçimde tespit etmenin ne kadar güç olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle birden fazla baskısı yapılan ve yeni baskılarda güncellenen hususlara işaret edilmeyen meâllerde bir çevirmene ait meâlin hangi baskısındaki çeviri tercihinin dikkate alınması gerektiği büyük bir soru işaretidir. Bundan dolayı meâl yazarlarının, eserlerinden sağlıklı alıntılama yapılabilmesi için önceki baskılarda mevcut olup sonraki baskılarda güncelleme ihtiyacı duydukları çeviri tercihlerini sunarken araştırmacıları ilgili değişiklik hakkında bilgilendirmelerinin zaruri olduğu görülmüştür.

Kur'ân bölümlerinin tümünü topyekûn çevirmek ya da tefsir etmeye kalkışmadan önce anlaşılmasında güçlük çekilen (muşkil) âyetlerden başlayarak tekil âyet ya da âyet gruplarının kapsamlı ele alındığı çalışmalara öncelik verilmesi büyük ehemmiyete sahiptir. Tefsir, hadis ve Arap dili belagati bilim dalları arasında yürütülecek multidisipliner çalışmalara ağırlık vermenin bu cihetten tefsir araştırmalarına büyük katkı sağlayacağı aşikardır. Bu bağlamda disiplinler arası ele alınması gereken konuların başında, tefsir rivâyetlerinin sened ve metin bakımından incelenerek bilgi değerinin ortaya koyulması ve mevcut Arap dili gramerinin Kur'ân'da cari üsluplarla ne derece örtüştüğünün sağlıklı bir tetkikinin yapılmasının yer aldığı değerlendirilebilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. nşr. Şu'ayb el-'Arnavût vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.

el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn b. 'Abdullâh el-Bağdâdî. *eş-Şerî'a*. nşr. 'Abdullâh b. 'Umar b. Suleymân ed-Demîcî. Riyad: Dâru'l-Vaţan, 1999.

el-'Ayyâşî, Ebû'n-Nađr Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-'Ayyâşî*. nşr. Hâşim er-Resûlî. Tahran: Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.

el-Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u'l-musnedu's-saħîhu'l-muhtaşar*. nşr. Muhammed Zuhayr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavķi'n-Necât, 2001.

el-Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakim et-tefsîru'l-vâğih hasebu tertibi'n-nuzul*. Dâru'l-Beydâ: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 2009.

Ettâfeyyiş, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Talây. Muskat: Vizâratu't-Turâş ve's-Şekâfe, 2004.

el-Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Kahire: Dâru'l-Mişiyye, ts.

el-Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbûrî. *el-Mustedrek âle's-saħîhayn*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.

Hayat Kitabı Kur'an-Nüzul Sırasına Göre, çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayınları, 2. Basım, 2010.

Heyet. *el-Muşhaf ve kırá'atuhu*. ed. 'Abdulmecîd eş-Şerefi. Tunus: Mu'minüne bilâ Hudûd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2016.

Huseyn, Tâhâ. "Kur'an-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", çev. Mehmed Said Hatiboğlu. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1960), 149-163.

İbn 'Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye, 1984.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1998.

İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Kısaşu'l-enbiyâ*. nşr. Muştafâ 'Abdulvâhid. Kahire: Dâru't-Te'lîf, 1968.

İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ğarîbu'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Şakr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1978.

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhâlim el-Harrânî. *el-Cevâbu's-saħîh limen beddele dine'l-Mesîh*. nşr. Alî b. Hasen vd. Riyad: Dâru'l-Âsîme, 1999.

İniş Sırasına Göre Kur'an; Akıl ve Bilim Işığında Türkçe Çeviri. çev. Sadık Türkmen. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 1. Basım, 2010.

el-Kârî', Hârûn b. Mûsâ. *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'an*. nşr. Hâtim Şâlih ed-Dâmin. b.y.: Vizâretu's-Şekâfe ve'l-İ'lâmi'l-'Irâkıyye, ts.

Kâđî 'Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-meţâ'in*. Beyrut: Dâru'n-Nahđâti'l-Hadîsiyye, 2005.

Kerim Kur'an Türkçe Çeviri. çev. Erhan Aktaş. Ankara: Dumat Ofset Matbaacılık, 4. Basım, 2016.

Kerim Kur'an Türkçe Çeviri. çev. Erhan Aktaş. Ankara: Emsal Matbaa, 12. Basım, 2022.

Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2012.

Kur'an-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri). çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayınları, 3. Basım, 2011.

Kur'an-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri). çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayınları, 1. Basım, 2012.

el-Ķummî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Ķummî*. nşr. es-Seyyid Tayyib el-Müsevî. Ķum: Dâru'l-Kitâb, 1967.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. nşr. Mecdî Bâsellûm Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

el-Meclisî, Muhammed Bâkır. *Biḥâru'l-envâr*. Beyrut: Muessesetu'l-vefâ, 1983.

Mesaj (Kur'an Çevirisi) Erişim 15 Şubat 2024. <https://acikkuran.com/4/159>

Mesaj (Kur'an Çevirisi), çev. Edip Yüksel. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 6. Basım, 2013.

Miskîn, İdrîs. *Cuhûdu'l-Karâfi fi't-tefsîr*. Fes: Sîdî Muhammed b. 'Abdullah Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Mucâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc el-Kureşî. *Tefsîru Mucâhid*. nşr. Muhammed 'Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.

Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen el-Belhî. *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*. nşr. Ḥâtim Şâlih eḍ-Ḍâmin. Dubai: Câmi'a-tu'l-Mâcid, ts.

Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an Türkçe Meal/Tefsir. çev. Eliaçık, İhsan. İstanbul: İnşâ Yayınları, 5. Basım, 2014.

Sa'îd b. Mansûr, Ebû 'Osmân el-Ḥorâsânî. *et-Tefsîr min suneni Sa'îd b. Mansûr*. nşr. Sa'd b. 'Abdullâh b. 'Abdulâzîz Âl-i Ḥamîd. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1997.

Sarmış, İbrahim. "Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine". *Eskiye Dergisi* 26 (Mayıs 2013), 203-240.

eş-Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.

es-Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru 'Abdurrezzâk*. nşr. Maḥmûd Muhammed 'Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

eş-Şevrî, Ebû 'Abdullâh Sufyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru's-Şevrî*. nşr. Ebû Ca'fer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.

es-Sulemî, Ebû Mervân 'Abdumelik b. Ḥabîb. *Eşrâtu's-sâ'ati ve zihâbu'l-ahyâr ve beḳâ'u'l-eşrâr*. nşr. 'Abdullâh 'Abdumu'min el-Ġamârî el-Ḥasenî. Riyad: Eḍvâ'u's-Selef, 2005.

es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Durru'l-mensûr*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, ts.

eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli 'âyi'l-Kur'an*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

eṭ-Ṭabersî, Ebû 'Alî el-Faḍl b. el-Ḥasen. *Mecma'u'l-beyân*. b.y.: y.y., ts.

Tevhit Mesajı, çev. Elik, Hasan-Coşkun, Muhammed. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2016.

The Holy Qur'an, çev. Muhammed Ali. Columbus, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 5. Basım, 2000.

Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. Abdulkadir Şener vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2014.

Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. Abdulkadir Şener vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Gözden geçirilmiş 5. Basım), 2016.

ez-Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf'an ḥaḳâiki ğavâmiḍi't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.

Zeyveli, Hikmet. *Mucize ve Gayb*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2022.

Extended Abstract

The Qur'anic commentators disagreed about what the first 'به' and the second 'مُوتِهِ' third person singular pronouns in the phrase 'وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ' in the verse al-Nisâ 4/159 refer to. Although the view that the first pronoun in the verse refers to the Prophet 'Īsā is more widespread, there are some narrations and interpretations in the sources that the pronoun refers to the Prophet Muhammad. There are also some reports that the first pronoun in the verse may refer to Allah or the Qur'an. However, these interpretations are not considered to be very reliable compared to others. One of the features of Arabic grammar that should be taken into account in Qur'anic interpretation is related to determining the purpose of the third person singular pronouns. The general opinion is that these pronouns should in all cases be preceded by a noun that is compatible with it in number and gender. However, it is overlooked here that third person singular pronouns are also used as "demonstrative pronouns" in the Qur'an. This opens the door to incomplete or incorrect interpretations of many verses. A similar problem exists in the interpretation of the two pronouns "هو" used in the phrase "وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ" mentioned in the verse al-Nisâ 4/159.

Those who believe that the first pronoun in the verse refers back to the Prophet 'Īsā have two different approaches. According to the first group, who interpret both the first and second pronouns as referring to the Prophet 'Īsā, the relevant statement in the verse is: "Every one of the People of the Book or of the Jews will believe in the Prophet 'Īsā before his death." According to the second group, who interpret the first pronoun as referring to the Prophet 'Īsā and the second pronoun as referring to every one of the People of the Book: "Every one of the People of the Book or the Jews will believe in the Prophet 'Īsā before his death." While there are reports of both interpretations in tafsir sources, it is observed that the second interpretation is generally preferred in Turkish Qur'an translations. According to those who attribute the first pronoun to the Prophet Muhammad and the second to each of the people of the People of the Book, the verse means: "Each of the people of the People of the Book will believe in the Prophet Muhammad before his death". It can be stated that this third interpretation is the most controversial. The first point that draws attention here is that both third person singular pronouns in the verse are interpreted as "personal pronouns". Therefore, it can be stated that the scholars agree on the interpretation of the pronouns in these verses as "personal pronouns".

Some Qur'anic commentators, who accept that the third person singular pronoun in the second mention in the verse al-Nisâ 4/159 returns to the Prophet 'Īsā, have associated this issue with the narratives of the 'Nuzūl al-'Īsā', which mention that the Prophet 'Īsā will come to earth again in a period close to the Day of Resurrection. Considering the cerḥ and ta'dīl criteria of the classical hadīth methodology, it is clear that the authenticity of the narrations of Nuzūl-u 'Īsā cannot be doubted in terms of the senad. In fact, there are even findings that these narrations were transmitted at the level of tawaturat. However, when we look at the general content of the narratives of Nuzūl al-'Īsā, we see that they may have been influenced by the belief in a savior based on the expectation of a Messiah/Mahdī, which was observed both among the People of the Book and other societies. On the other hand, the basic narrative in these narratives contains some contradictions with the Qur'anic verse 'Āli al-'Imrān 3/55, which explicitly states that the Prophet 'Īsā was raised to the presence of God after his death, and other verses containing similar references. As a matter of fact, in the contemporary period, studies have been written on the basis of these contradictions, which indicate that the related narrations cannot be accepted as reliable. In our opinion, the narrations of 'Nuzūl-u 'Īsā' do not have sufficient information value to justify the assumption that the Prophet 'Īsā will reappear on earth close to the Day of Resurrection when evaluated in terms of textual criticism, if not in terms of senad. However, unless the issue is examined in a separate study by utilizing the new methodological proposals that emerged in the contemporary period and exceeded the possibilities offered by the classical hadīth methodology, it is inevitable that the evaluations to be made will be incomplete from a scholarly point of view. What we mean by this is that the narrations should be handled with a scientific perspective in terms of both senad and text, rather than subjective approaches such as subjecting the narrations to textual criticism and presenting them to the Qur'an and reason.

In this study, using qualitative research method, examples of the interpretation of the verse of Nisâ 4/159 in tafsir and Turkish Qur'an translations were analysed. The general tendency in commentaries and Turkish translations of the Qur'an is that the first of these pronouns should be applied to the Prophet 'Īsā as a personal pronoun, and the second should be applied to each member of the People of the Book or to the Prophet 'Īsā. As far as we have been able to determine, one of the most accurate interpretations of the third-person singular pronoun in the relevant verse, which causes a problem of understanding, is given in Muhammad Ali Lāhūrī's (d. 1951) commentary on The Holy Qur'an. Muhammad Ali (d. 1951), who argues in his commentary that the first pronoun "هو" in the verse al-Nisâ 4/159 refers to the "acceptance of 'Īsā's death by crucifixion" mentioned in the verse al-Nisâ 4/157 rather than to the Prophet 'Īsā, interprets the second pronoun "هو" here as referring to each of the People of the People of the Book. It can be understood from this that, contrary to common interpretations, Ali interpreted the first pronoun in the verse as

a “demonstrative pronoun” rather than a personal pronoun, and that he interpreted the second pronoun as referring to every member of the People of the Book in agreement with other commentators with a similar preference.

In the analysis, it was concluded that the interpretation of the first, third-person singular pronoun in the verse Nisâ 4/159 as a demonstrative pronoun referring to the belief that ‘İsâ was killed by crucifixion’ and the second pronoun as a personal pronoun referring to each of the Jews is the most compatible with the context of the verse. Accordingly, the verse does not foretell that the members of the People of the Book will believe in the Prophet İsa immediately before their deaths, but that they will persistently maintain the belief that the Prophet İsa was crucified and killed until their deaths.

CULTIVATING THE RELIGIOUS DIMENSION IN FACING HUMAN BARBARISM: THE SYRIAN CASE AS A MODEL

Hasan Alkhattaf

Faculty of Shariah and Islamic Studies, Qatar university, Qatar,
khattaf72@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3800-8078>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 28 Şubat 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 21 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1443994

Cultivating The Religious Dimension in Facing Human Barbarism: The Syrian Case As A Model

Abstract

The study commenced by articulating the importance of the religious dimension in confronting human barbarism inflicted on the Syrian populace. The Syrian case was chosen as a model due to its prominence on the international stage, surpassing the Palestinian case in terms of barbarism. This study defined human barbarism and its manifestations, including murder, rape, displacement, and deprivation of human rights. It delved into the historical aspects of events in Syria, elucidating the geography, borders, and historical progression of the Syrian tragedy, starting from French colonization and the historical links between it and the Assad family (referred to as the “beast family”). The research defined the concepts of good and evil, exposed the abhorrent sectarianism of barbarism within the savage Assad family, and highlighted the importance of the religious dimension in standing against this barbarism. It emphasized the necessity of appreciating divine wisdom, having faith in the absolute justice of God in holding the perpetrators accountable and supporting the oppressed, and in diminishing the value of worldly life while understanding the importance of attachment to the hereafter.

Keywords: Human Barbarism, Syrian Case, Divine Justice, Divine Wisdom, Bashar al-Assad, Hafez al-Assad, Tyranny, religious dimension

İnsan Barbarlığı Karşısında Dini Boyutu Geliştirmek: Bir Model Olarak Suriye Örneği

Öz

Çalışma, Suriye halkına uygulanan barbarlıkla yüzleşmede dini boyutun önemini dile getirmektedir. Suriye vakası, barbarlık açısından Filistin vakasını geride bırakarak uluslararası sahnede öne çıkması nedeniyle model olarak seçilmiştir. Çalışma ayrıca insan barbarlığını ve cinayet, tecavüz, yerinden edilme ve insan haklarından mahrum bırakılma gibi tezahürlerini de tanımlamıştır. Suriye’deki olayların tarihsel boyutlarını inceleyen araştırma, Fransız sömürgeciliğinden başlayarak Suriye trajedisinin coğrafyasını, sınırlarını ve tarihsel seyrini ve “canavar aile” olarak adlandırılan Esad ailesi ile arasındaki tarihsel bağları ortaya koymuştur. Araştırma, iyi ve kötü kavramlarını tanımlamış, vahşi Esad ailesi içindeki barbarlığın iğrenç mezhepçiliğini ortaya koymuştur. Araştırma ilahi hikmeti takdir etmenin, Tanrı’nın mutlak adaletine inanmanın ve suçluları sorumlu tutmanın gerekliliğini vurgulamakta ayrıca, ezilenleri desteklemenin önemini ve dünyevi yaşamın değerini azaltmanın yanı sıra ahirete olan bağlılığın önemini anlamamız gerektiğini de belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler : İnsan Vahşeti, Suriye Sorunu, İlahi Adalet, İlahi Hikmet.

introduction

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and the best prayers and complete peace be upon our Master Muhammad and his family and companions. Allah has created man and honored him, subjected many things in this universe for him, and instilled in him tendencies for both good and evil. This distinguished him from other creatures. Allah chose not to leave man to his own intellect and instincts; He revealed books and sent messengers to guide him on the path of good and evil. Perhaps the most important thing Allah asks of man is to be His servant And Allah the Great is truthful in saying (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون (56) } (Adh-Dhariyat: 523), which entails treating others as equals in humanity and not being arrogant or oppressive.

However, often due to innate tendencies, man ignores these divine teachings. We find this in the brutal Assad regime, where humanity is abandoned, and people become predatory towards their own kind. Allah has made religion a basis for standing against the brutality that man exercises against his fellow man, and opposing it is a form of defending the truth against falsehood, as many verses and Hadiths make this act a martyrdom for the sake of Allah and the elevation of the word of truth.

Based on the above, this study aims to explore the forms of brutality inflicted on Syrians and the necessity of relying on religious dimensions to counter it. The crux of the study lies in answering the main question: Is what happened in Syria a divine punishment or a trial? Answering this requires delving into the details of the Syrian reality, revealing the record and behavior of the regime, and how religious orientation can be utilized in standing against brutality.

The Syrian issue was chosen because it surpasses all other issues. The sectarian aggression by Iran along with the Assad regime and with the support of Russian weapons has surpassed the Zionist aggression on the Palestinian people. The main factor in choosing this issue is to reveal the true image of the brutal Assad regime, especially since there is a desire to reintroduce it to the international scene.

The primary purpose of the study is to leverage Islamic religious development for the Syrian people - and for everyone in this situation - in resisting the enemy and converting pain, injustice, and displacement into energy for resistance and awakening spirits. It's crucial to seek understanding of divine wisdom and the purposes of Islamic law in what is happening, self-accountability, and finding areas of shortcomings, especially in abandoning the principle of enjoining good and forbidding evil and supporting just causes.

The study aims to find religious solutions to mitigate the impact of these crises, especially the Syrian and Palestinian issues, as well as the issues in Kashmir, Burma, and Turkistan. The intention is not just to absorb the crisis, which is important, but to go beyond that to arm oneself with solutions against human brutality. It is no secret that faith in Allah and its implications create solutions and alternatives.

The scope of the study focuses on the Syrian issue, from an unbiased perspective, devoid of politicizing the subject. By non-politicizing, I mean that the topic is not politically motivated by personal interests of the researcher, but it is a religious and human duty to make the world face its ethical obligation to lift the injustice off the Syrian people and all oppressed peoples, regardless of their religious beliefs.

As for the methodology, the nature of the study required the use of the historical approach to dig into roots and link ideas, and reliance was placed on the descriptive method that accompanied the study to clarify the picture that the Syrians have lived since the family of the beast took power in Syria.

I found no previous study that addressed this topic.

The study is divided into two research topics, and under each topic are several demands. To achieve the above, sources varied between old and new, religious, and political, and I included several links to see the real, realistic picture of pain, screaming, crying, hunger, poverty, injustice, and tyranny through websites, as the actual image reveals the truth more than written words.

First Section: 1. The Historical Aspect and Images of Brutality

First Subsection: 1.1 The Historical Aspect

Syria is often referred to as the Levant (Al-Sham), and the same is said about Damascus. The Levant includes Syria, Palestine, Lebanon, and Jordan. Yaqut al-Hamawi describes the boundaries and cities of the Levant as follows: “Its borders extend from the Euphrates to Al-Arish, adjacent to Egyptian territories. Its width extends from Jabal Tayy to the Mediterranean Sea.”¹ He mentions major cities like Manbij², Aleppo, Hama, Homs, Damascus, Jerusalem, and Ma’arrat al-Numan, among others.

Currently, it is bordered by Iraq to the east, the Mediterranean Sea and Egypt to the west, Turkey to the north, and Egypt and Saudi Arabia to the south.

Syria is one of the largest countries in the Levant, bordered by Iraq to the east, Turkey to the north, the Mediterranean Sea and Lebanon to the west, and a part of Palestine extending 70 km, and Jordan to the south. Syria has an area of 185,000 square kilometers. Its major cities are Damascus, the capital, followed by Aleppo, the economic capital, then Homs and Hama.

Regarding the population in Syria, the “Jusoor for Studies” institute conducted a study on the population distribution in Syria as of March 2021. The study estimates the total population to be 26,285,000, but only 16,475,000 remained in Syria as of early 2021; 8,845,000 have left Syria over the past decade, and 1,065,000 have been killed or disappeared³.

Syria, like the rest of the Levant, was under Ottoman control until 1918. Then the Arabs were surprised by a Western conspiracy where France occupied Syria and Lebanon in 1920, as did Britain with Iraq, Jordan, and Palestine, according to the Sykes–Picot Agreement. French occupation lasted from 1920 to 1949.

After that came the Ba’ath Arab Socialist Party founded by two men: a Nusayri (Alawite) from Alexandretta named Zaki al-Arsuzi, and an Orthodox Christian named Michel Aflaq⁴.

It is known that there is a friendly relationship between the Alawite sect in Syria and France. France changed the name from Nusayri to Alawite to improve their image. The first to use the term Alawites in Syrian history was Mohammed Amin Ghaleb al-Tawil in his book “History of the Alawites”⁵.

A French representative at the UN produced a document addressing the Syrian representative Bashar al-Jaafari, saying that it was your ancestors who asked us to stay in Syria, so do not accuse us of occupation. The document, No. 3547 dated June 15, 1936, is kept in French archives. It expresses the Alawites’ desire for France not to leave Syria. The document briefly states, ‘Prime Minister of France on the occasion of ongoing negotiations between France and Syria, we, the leaders and dignitaries of the Alawite community in Syria, would like to draw your and your party’s attention to the following points: The Alawite people, who have maintained their independence year after year... are a people who differ in their religious beliefs, customs, and history from the Sunni Muslim people... The Alawite people refuse to join Muslim Syria, because Islam is considered the official religion of the state... Therefore, we draw your attention to the terrifying and horrifying fate that awaits the Alawites if they are forced to join Syria when it becomes free from the mandate... Absolute independence means the control of some Muslim families... The spirit of hatred and fanaticism that has rooted itself in the hearts of Arab Muslims towards everything that is non-Muslim is a spirit that is constantly nourished by Islam. There is no hope for a change in the situation. Therefore, the minorities in Syria, in the case of the abolition of the mandate, are exposed to the danger of death and annihilation... And today we observe how the Muslim citizens of Damascus are forcing the Jews living among them to sign a document pledging not to

1 And it is my city.

2 Shahab al-Din Yaqut al-Hamawi, *Dictionary of Countries* (Beirut, Dar Sader Publishing, 2nd ed., 1995), 3/312.

3 The study relied on a set of official references issued by accredited bodies, in addition to displacement data from international and local institutions. As for the data on refugees and residents outside Syria post-2011, it is data from the United Nations and international organizations, and official data from the countries where Syrians reside, and at least one local source in each country. The study was prepared at the center by economic researcher Khaled Turkawi and researcher Abdul Wahab Assi, in collaboration with “Informagen” company specialized in data collection and analysis, and the article was published in Enab Baladi, dated 21/3/2021.

4 See: Michel Sora, *Syria the Savage State*, translation by Amal Sara, Mark Byalo, introduction by Burhan Ghalioun, Gil Kibel, the Arab Network for Research and Publishing. The writer referred to Sami Al-Jundi’s book titled “Al-Baath” (Beirut: Dar Al-Nahar, 1969) pp 27-28.

5 See: Al-Munsif bin Abdul Jalil, *The Marginal Sect in Islam* (Tunisia: University Publishing Center 2001), 195.

send food supplies to their afflicted Jewish brothers in Palestine.’

Signed: Aziz Agha Al-Hawwash, Muhammad Bek Junaid, Suleiman Al-Marshad, Mahmoud Agha Jdeed, Suleiman Al-Assad, Muhammad Suleiman Al-Ahmad.’ Suleiman Al-Assad is the grandfather of Bashar Al-Assad and is one of those who signed this document. Let’s look at the good relationship between them and the Jews from ancient times ⁶.

Sulaiman Al-Assad mentioned in the document is the father of Hafez Al-Assad and the grandfather of Bashar Al-Assad. It is known among Syrians that this family was not originally named Al-Assad but rather Al-Wahsh. Firas Rifaat Al-Assad, a cousin of Bashar Al-Assad, posted a picture⁷ of his grandfather under the name Al-Wahsh and not Al-Assad, and under the Nusayri sect, not the Alawite.



Content of the Above Document

| | | |
|--|--------------|---------------|
| Arab Syrian Republic | Height: | Tall |
| Governorate of Jabal Al-Alawites | Hair: | Gray |
| Name and Fame: Ali Al-Wahsh | Eyes: | Honey-colored |
| Nationality: Syrian | Nose: | Large |
| Sect: Nusayri | Skin: | Wheat-colored |
| Occupation: Farmer | ID Card No: | 7/62 |
| Residence: Jableh | Village of | Al-Qardaha |
| Family Status: Married to Sada Filfil and Naaesa Shaaweesh | Registry No: | 83 |
| Issued on: 1945 | | |

Second Subsection: 1.2 Defining Concepts of the Title

The title of the study reads as “Developing the Religious Dimension in Confronting Human Brutality: The Syrian Case as a Model.” We have already talked about the historical aspect of Syria; what remains is defining the concept of brutality and the concept of religious development.

The term “brutality” refers to human behavior similar to that of predatory animals, and we began with brutality before development, in accordance with the historical context. Brutality came first, followed by Islamic religious development to resist this brutality. The individual is described as brutal because their behavior deviates from that of a normal, upright human being. This understanding aligns with the Arabic linguistic sources for the root word (وَحَشٌ) which is the antonym of (أَنْسٌ). Ibn Faris states: “The root (وحش) indicates the opposite of (إنس), and a land described as (موحشة) is desolate.”⁸ And it is said that the most desolate of a home is its inhabitants, meaning it is desolate, barren,

⁶ See: Orient, “Orient Television. Access 01 February 2024

⁷ <https://www.facebook.com/FirasAl Assad66> or <https://www.facebook.com/syriancommunityinturkey/photos/a.785339628178882/2579753595404134/?type=3>

⁸ Ahmad bin Fares bin Zakariya al-Qazwini, *Dictionary of Language Metrics*, edited by Abd al-Salam Muhammad Harun (Damascus, Dar al-Fikr, 1399- 1979) 1/91.

and empty⁹. In religious terms, the term “wild beasts” in the Qur’anic verse {وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5)} (Al-Takwir: 5) refers to untamed animals that are not accustomed to humans¹⁰.

Development refers to the increase in something and is derived from the verb (نمى) which means to grow or increase¹¹. The aim here is for the individual to grow in the religious, doctrinal aspects to be able to confront human brutality.

The term “religious” refers to any religion that stands up for the oppressed against the oppressor, even if its texts have been distorted, such as Judaism and Christianity. Employing religion to stand against oppression is a requirement for everyone to prevent human brutality. There is no religion on the face of the Earth that has given a higher global status to human rights than Islam. Therefore, the title refers to all religions, but the geographical reality for Syrians as a Muslim majority has made them more subject to oppression than Jews and Christians. Thus, the religion referred to in this research is Islam.

The word “religion” (دين) essentially refers to submission and obedience. This is evident in Ibn Faris’ work “Maqayis al-Lughah,” where he seeks to define the root of the word, saying about the root (دَيْن): “The root has one origin to which all its branches refer, and it is a type of submission and humiliation. Religion (دين) is obedience; it is said that he (دان له يدين دينا) accompanied, submitted, and obeyed him. And a people are described as (دُيِّنَ), meaning obedient and submissive.”¹²

Third Subsection: 1.3 Forms of Human Brutality

First: Hafez Al-Wahsh and Brutality

The brutality began with Hafez the Beast, who joined the Arab Socialist Ba’ath Party. Images of savagery started with Hafez al-Assad, who appointed his relatives in the army and security to assume high positions¹³.

The party played a major role in executing plans hostile to the nation. The beginnings of Hafez’s brutality were marked by his ability to form a group around him, primarily composed of members from his sect, which occupied high sovereign positions, followed by sons of other sects present in Syria, setting them against the Sunnis. The third group were businessmen and others with vested interests¹⁴. His betrayal of the nation by dealing with the Zionist entity, which he did in June 1967 when he was the Minister of Defense, was exemplified when he announced, ‘Statement No. 66’, declaring the fall of the Golan Heights 21 hours before the actual entry of the Jewish forces. This cannot cover up the manifestations of corruption, such as the spread of bribery, mismanagement of public funds, election rigging, intimidation of people, fighting religiosity, and creating an aura around him, elevating him to near worship. In fact, it can be said that he reached a stage of worship¹⁵, as evidenced by slogans supporting him in the late 1990s like ‘Oh, God! It is time to give your place to Hafez’ or ‘No one left for us but you’, which resemble the famous religious line ‘there is no god but God’¹⁶.

Tadmur Prison Massacre, June 27, 1980¹⁷: After the security campaign against the Syrian people intensified and security interfered in everything, especially in religious matters, an opposition movement in Syria emerged against the rule of Hafez Al-Wahsh in many places in Syria, particularly in Hama. Rifaat Al-Wahsh, Hafez Al-Wahsh’s brot-

9 Ahmed Reza, *Language Text Dictionary* (Beirut, Dar Maktabat al-Hayat Publishing, Beirut, 1380) 5/719.

10 Muhammad al-Tahir ibn Ashour, *Liberation and Enlightenment*, 30/143.

11 See: Ali bin Ismail bin Said al-Mursi, *Al-Muhkam and Al-Muheet Al-Azam*, edited by Abdul Hamid Hindawi (Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmi, 1421- 2000), article on the letter Nun, Meem, and Ya, 10/508.

12 Ibn Fares, *Dictionary of Language Metrics*, article on religion, 2/320, and also see Muhammad Abdullah Draz, *Religion* (Cairo: Henadi Publishing 2012), 30-32. For more clarification on the concept of religion and the linguistic meanings that the word may imply, see Hasan Al-Khattaf, *Religion and Religiosity from Integration to Intersection*, Adiyaman University Magazine / Turkey, December 2020.

13 See: Seema Kassab, “The Resiliency of Authoritarianism: The Assad Regime of Syria,” *Proceedings of the National Conference on Undergraduate Research* (NCUR) 2015, Eastern Washington University, Cheney, WA, April 16-18, 2015. 1-2.

14 See: Bilal Salaymeh, “Syria Under al-Assad Rule: A Case of Neopatrimonial Regime.” 148, 151.

15 See: Bilal Salaymeh, “Syria Under al-Assad Rule: A Case of Neopatrimonial Regime.” 148, 151.

16 See: Eylaf Bader Eddin, “Al-Abad: On the Ongoing,” *Middle East Journal of Culture and Communication*, 15/4 (2022)

17 Tadmur Prison is named after the city of Tadmur, a city located in the Syrian Tadmur desert. The prison was built in a panopticon system, a type of prison designed in a specific way that allows guards to see all prisoners inside the cells. The word originates from Panoptes, a mythical Greek giant with 100 eyes. Former prisoners told Amnesty International that the prison had seven yards with between 40 to 50 dormitories or collective cells, as well as 39 smaller cells, in addition to 19 underground cells for solitary confinement. All dormitories (sleeping areas) have windows covered with barbed wire at the top, allowing guards to closely monitor prisoners. See: BBC, “British Broadcasting Channel”, Access 01 February 2024.

her, vowed to take revenge. On June 27, 1980, orders were issued by Major Muein Nasif, Rifaat Al-Wahsh's deputy and son-in-law, to units of the Defense Companies to go to Tadmur and kill all imprisoned Muslim Brotherhood members. About 550 prisoners from the Muslim Brotherhood were brutally shot dead in their cells¹⁸. Some estimated their number at 500, and since then, membership in the Muslim Brotherhood became a crime punishable by death. A picture of Tadmur Prison is shown¹⁹.



Hama Massacres, February 28, 1982: Hama is located in central Syria and is the fourth-largest city in terms of population, with all its inhabitants being Sunnis, and some Alawites (Nusayris) living on its outskirts^[20]. The Washington Post published some paragraphs from a recorded audio testimony of one of the survivors of the Hama massacre committed in April 1981 in its issue dated June 25, 1981. It stated that helicopters landed in the nearby cemetery, and soldiers emerged who closed off the entrances to the Al-Masharqiyah neighborhood. They began attacking homes and, upon gathering 15 or 20 men, would execute them and move on to others. This witness heard the voice of his married brother in the street screaming: “They left no man or child in the neighborhood!” He descended a few steps and collided with a pile of corpses, then another pile, then another. There were ten or fifteen such piles, each with 15 or 20 or 30 bodies. Their faces were completely disfigured; they were shooting at face level, as he saw brain matter on the ground and walls. Their heads were completely pulverized! They were of all ages. The exact number of those killed by them is unknown due to the absolute secrecy; some estimate 12,000, some 25,000²¹, Amnesty International estimated the number of dead to be between 10,000 and 25,000. The main reason for the uncertainty in these figures is attributed to the absence of journalists to report the events^[22]. but the people of Hama estimate around 40,000 dead.

And it was not limited to Hama and the Tadmur prison massacre; many other regions also received a share of these massacres²³.

Second: Bashar Al-Wahsh and Brutality

After Bashar Al-Wahsh took office on June 17, 2000, he followed in his father's footsteps. The situation worsened, and security interventions became more violent due to his lack of experience and weak personality.

18 See: Nicolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Sectarian, Regional, and Tribal Politics 1961-1995* (Cairo: Madbouli Library 1995) p. 301. One of the Alawite participants in this massacre said: “We took planes towards Tadmur, arrived around six-thirty in the morning on the same day. There, we landed and were divided into two groups, an assault group and another stayed at the airport... The total number that moved to the prison was about sixty... and about 550 of the Muslim Brotherhood were killed in the prison... [The operation] took about half an hour.”

19 For those who did not die in Tadmur prison, they suffer torture unprecedented in human history. Abdullah Omar, one of the prisoners, says: “Among the atrocities you will face... one of the torturers explained to his colleague how the captain ‘Hamad’—one of the most brutal investigators—picked up a brick with his hands, crushed the prisoner’s testicles with it, and killed him in an instant.”

20 See: Kathrin Nina Wiedl, “The Hama Massacre - reasons, supporters of the rebellion, consequences,” Seminar paper. 8-9.

21 See: Nicolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Sectarian, Regional, and Tribal Politics*, 133, 161.

22 See: Kathrin Nina Wiedl, “The Hama Massacre - reasons, supporters of the rebellion, consequences”, *Ben-Gurion University of the Negev MA Program for Middle East Studies Course: Israel and Arabs – Between War and Peace Spring Term 2006*, Seminar paper. 8-9.

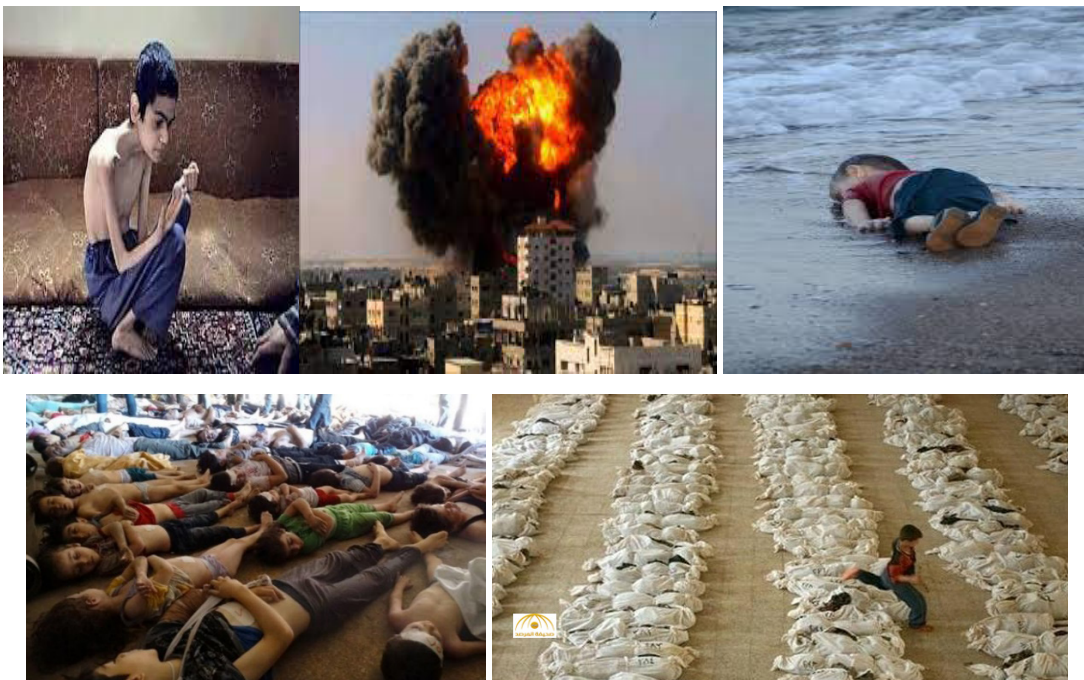
23 In Aleppo in August 1980, 80 people were shot in front of their buildings. See: Nicolaos Van Dam, p. 133. Idlib province also had its share of this crime, as they entered the city of Jisr al-Shughur and killed more than two hundred of its sons, and arrested many of them.

The Syrian Revolution and the Regime's Repression in Syria:

Discussing the Syrian Revolution would require multiple volumes, so we will only briefly touch upon it here. The Syrian Revolution began on March 15, 2011, with just demands for dignity, freedom, rights, and a stand against corruption. It initially erupted in the city of Daraa, inspired by the Arab Spring that began in Tunisia. Instead of listening to these demands, the regime met them with killing, turning the situation into a widespread popular revolution. To distort the real demands of the Syrian people, the regime in Syria resorted to various tactics to give it an Islamic color, aiming to mobilize the Alawite sect to which it belongs, as well as other minorities like the Druze, Ismailis, and Christians. He released some extremists from his prisons and left weapons at certain centers. These individuals then took the weapons, proving to the world that the Syrian revolution was a terrorist revolution represented by ISIS, not popular demands. This gave him support from other countries that wanted him to remain in power^[24].

Many countries, primarily Safavid Iran and Hezbollah in Lebanon²⁵, and Russia, supported the Syrian regime. The regime used all kinds of weapons, including chemical ones, destroyed cities, mosques, shops, and markets, and killed and displaced millions. Tens of thousands of men and women are imprisoned or have been killed²⁶.

It is impossible to cover everything that the brutal regime has done, from starvation to chemical weapons to displacement and death at sea. Some images can somewhat express what has happened.



One of the most brutal aspects is the leak of 55,000 photos by “Caesar,” a pseudonym for a former lieutenant photographer in the Syrian military police who defected in 2013, carrying with him 55,000 pictures that show torture and violations in Syrian prisons. He collaborated with another colleague, who called himself “Sami,” out of fear of the regime’s retribution²⁷.

This Picture of Our Martyred Colleague Dr. Mohammed Nadaaf: He was a professor at the Faculty of Sharia at Damascus University. His eyes were gouged out.

The Syrian security apparatus, in all its formations, is considered the most lethal force against the Syrian people,

24 See: Seema Kassab, “The Resiliency of Authoritarianism: The Assad Regime of Syria,” *Proceedings of the National Conference on Undergraduate Research (NCUR)* 2015, Eastern Washington University, Cheney, WA, April 16-18, 2015. 1-2.

25 Hassan Nasrallah, the Secretary-General of Hezbollah in Lebanon, revealed in an interview how he opposed the Syrian revolution from the beginning by coordinating with Iran and Russia. YouTube, “Al Mayadeen Programs”, Access 01 February 2024.

26 There are many sources for this, including articles, books, pictures, and websites. Among them is these YouTube videos https://www.YouTube.com/watch?v=xkqu_mWL2II

<https://www.YouTube.com/watch?v=IZMCxGKEchU>

<https://www.YouTube.com/watch?v=yqPqga4CKh0>

27 Published on June 17, 2020, on Al Arabiya, “Alarbiya Channel Net”. Access 20 February 2024.

and Bashar inherited these agencies from his father, Hafez^[28].



Some Stories from Syrian Prisons after the 2011 Revolution:

The reports about the crimes committed in Syrian prisons²⁹ are many, and we will take some of the narratives that describe what happened. For example, the torture of children: “One of them stepped on the child’s head, securing it firmly between his feet. Another person came carrying all the obscenities of the world, and he dropped two burning charcoal pieces from a hookah onto the child’s back. The child screamed a scream that tore the veil of silence, shouting until I thought the sky would fall on us. The child’s flesh started to burn, emitting that sizzling sound that rises when meat is grilled. The father screamed to the heavens... The child defecated and urinated several times while convulsing... then he was kicked several times in the head with military boots until his features were covered in blood... As soon as they closed the door, the father crawled to his child, crying and sobbing, he took his feet and started kissing them, saying: ‘Kanaan, my blood, my part, my heart, respond to me, Kanaan. They burned you, my son, I wish I had died before this.’³⁰”

Displacement and Migration:

More than half of Syria’s population has been displaced worldwide. We don’t want to discuss the conditions of Syrians abroad, many of whom suffer, especially under the influence of Hezbollah militias in Lebanon. Let’s briefly discuss the displaced within Syria, specifically in the opposition-held northern Syria.

About five million people live in this region, half of whom are displaced and live in tents. These tents do not protect them from the cold of winter or the heat of summer, and they are frequently targeted by air strikes from the regime and Russia.

According to United Nations statistics, their total number in all of Syria is 2.8 million³¹. Special needs, child labor, and lack of education are monitored by the “Omran” program, organized by the Qatari relief campaign and broadcast on their national television³².

28 See: Joseph Holliday, “The Assad Regime: From Counterinsurgency to Civil War,” *Middle East Security Report* 8, March 2013. 54.

29 Among these programs is “Ya Hurriya,” aired by Syrian Television. <https://www.YouTube.com/watch?v=98QQ93H73ZE>
<https://www.YouTube.com/watch?v=CDnod-cXu7o>

30 Wael Al-Zahrawi, “This is Why We Hid the Dead,” Istanbul: Itqan Publishing, 2020, pp. 88-89.

31 See: The “I Am Human” website, based on United Nations statistics. [Web Link]

32 The Omran program hosted by Qatar Charity includes 25 officially documented episodes.

<https://www.YouTube.com/watch?v=5NdV32PTWK4>

<https://www.YouTube.com/watch?v=O-wyWikyZBo>.

<https://youtu.be/TJkW3XeOvIs>



Second Section: Foundations for Developing the Religious Dimension in Confronting Human Brutality

Development is based on several foundations, the most prominent of which are three: the concept of good and evil and their connection to divine wisdom, divine justice, and what happened in Syria between punishment and tribulation.

First Subsection: 2.1 The Concept of Good and Evil and Their Connection to Divine Wisdom³³

The concept of good and evil is not dictated by human intellect; rather, the criterion is set by God Almighty. This is because God is the creator of man and knows what benefits him and what harms him. The philosophy behind this is that the one who creates something knows best what benefits or harms it. Divine revelation has come to distinguish the beneficial from the harmful for us. The human measure of good and evil, based on the benefits they derive, cannot be relied upon. Al-Ghazali (505 AH) says about good and evil, “These are two additional matters, differing in individuals and varying for a single individual based on circumstances, and differing in a single situation based on symptoms; perhaps an act may agree with a person in one aspect and disagree with him in another, thus being good from one angle and ugly from another. For someone who has no religion, he may find adultery with another’s wife commendable and considers conquering her a blessing... With this terminology, some who do not avoid the act of God Almighty may call it ugly when it does not align with their purpose. Therefore, you see them cursing fate.”³⁴

Al-Shahrastani (d. 548 AH) did well when he cited the sages, as if he adopted their opinion, which is that evil is included in divine decree and will incidentally, not inherently. He gives an example of this with rain, which contains widespread good but also destroys the house of an old woman, leading her house to ruin. Here, the good is intended, while the evil is not intended but comes as a consequence³⁵. Al-Amidi (d. 631 AH) followed this line of thought³⁶.

Moreover, the measure of wisdom is not always utility. Even if a matter is completely devoid of utility—this does not occur from a wise human, so how could it occur from the Lord of the Worlds—it is not a negation of wisdom or an occurrence of absurdity. Because wisdom is for something to happen according to the knowledge defined by Allah Almighty, not according to the narrow interests seen by people. People may see good as evil and evil as good. And Allah the Great is truthful in saying, { كَيْبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ } (Al-Baqarah: 216).

If good and evil are in the hands of God Almighty, it is the duty of the Muslim to do what God requires of him and to reckon the reward for what he does not know the wisdom behind. This is because adversities, despite their intensity, may contain good that we do not know. Punishment may carry meanings of mercy, as God said about the people of Pharaoh, { (وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ } (Al-A’raf: 130). Let’s note the saying of the Almighty, { لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ } Sheikh Muhammad al-Tahir ibn Ashur (1393 AH) says: ‘And “لعل” is for hope, meaning they are hoped to be reminded, because the calamities and damages, which are parallel to Moses reminding them of their Lord and the release of His servants, are such that their recipients are hoped to remember that this is a punishment for their neglect and for their failure to remember.’³⁷

33 Also see Hasan Al-Khataf, “The Doctrinal and Ethical Dimensions of Diseases and Epidemics,” in the proceedings of the Third International Conference on Contemporary Islamic Studies and Emerging Issues, 2020, *University of the World City*, Malaysia, 165 and beyond.

34 Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali Al-Tusi, *Al-Iqtisad fi Al-I’iqad*, Beirut/Lebanon, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, First Edition, 1424 - 2004, 11.

35 Muhammad bin Abdul Karim bin Abi Bakr Ahmad Al-Shahrastani, *Nihayat al-Iqdam fi Ilm al-Kalam*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 114.

36 Ali bin Muhammad Al-Amidi, „Abkar Al-Afkar fi Usul Al-Din,“ 2/157.

37 Muhammad Al-Tahir bin Ashur, “Al-Tahrir wa Al-Tanwir,“ 9/64.

And let's not forget that ordeals have benefits, including "that the believer and the disbeliever, and the truthful and the hypocrite, are not equal. For God, named the Just, would never oppress even the weight of a mustard seed. He sends His soldiers, among them trials, to sift and differentiate among His servants. For God's reward is precious, and only those who succeed in this test may enter it".³⁸

Here it is important to note that our belief in the existence of divine wisdom in what has happened in our countries does not mean silence and submission. The existence of wisdom is one thing, and the effort to not be content with the status quo is another. We need to strive to get rid of this status quo. Although this reality is by the will of God, God is not pleased with this reality for us. If we change ourselves, the reality will change, as God has laid down this principle, saying, { (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ (11) } (Al-Ra'd: 11).

If what is happening in our countries is by the will of God, it is not with His approval. We must distinguish between divine will associated with human actions, whether good or bad, and approval of these actions. There is no correlation between approval and will. God may will something but not approve of it, as stated, { وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا } (Az-Zumar: 7), And He does not approve for His servants disbelief. And if you are grateful, He approves it for you.

Second Subsection: 2.2 What Happened in Syria Between Punishment and Tribulation

Only God Almighty knows what has happened in Syria in all its cities, involving destruction, killing, rape, and displacement. This act has raised many questions, especially in the minds of young people. Among the most prominent of these questions is: Is what happened in Syria a test and tribulation from God Almighty to give reward for patience? Or is it a collective punishment? And how can it be a collective punishment when there are children who have not committed any sin?

To answer the question, it can be said that the observer in the Quranic approach speaking about trials and tribulations has two main levels:

The First Level is the Level of Collective or Individual Punishment:

This level is usually preceded by committing sins, whether it is disbelief or less than that among the major sins, along with not fulfilling the duty of enjoining good and forbidding evil. This punishment may encompass an entire nation. However, within this nation, you may find those who enjoin good. You may also find children, the young, and the insane. Nevertheless, the majority in the nation is involved in committing sins and remaining silent about them. Therefore, the punishment here encompasses everyone. History provides us with lessons and morals. For a minor disobedience by the Prophet Muhammad during the Battle of Uhud, seventy companions were martyred, his incisor was broken, and his face was wounded³⁹. All of this happened because some archers disobeyed the Prophet's orders to stay on their positions on the mountain, even though some of them did it out of their own interpretations, having observed the retreating lines of the polytheists.

Leaving wrongdoings unaddressed leads to ruin. This is what we understand from His saying, { وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ } (Al-Anfal: 25). Sheikh Muhammad al-Tahir ibn Ashur says: "The intellectuals... when they see the onset of corruption among their general populace, should hasten to explain what has afflicted people with delusion in their souls. They should expose its essence, its doubts, and its consequences, and prevent them from it by whatever means of admonition and authority they have. If they neglect this and show laziness, corruption will soon spread among souls and transfer contagiously from one to another until it becomes widespread or nearly so, making it difficult to eradicate from souls. This imbalance spoils the righteousness of the righteous and makes their lives miserable despite their righteousness and integrity. Therefore, it becomes clear that tribulation, when it afflicts a people, does not exclusively affect the wrongdoer but rather encompasses him and the righteous. By this, you know that tribulation could be a punishment from Allah in this world. It takes the rule of worldly punishments that affect nations, as it is habit not to single out the criminals if the majority of people are corrupt."⁴⁰

38 Israa Mahmood EID."The Quranic Perspective on the Wisdom of the Affliction and the Pestilence and the Muslim's Duty Towards them", *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal (Smart Journal)*, ((2020) 2607.

39 Muhammad Al-Tayyib Al-Najjar, *Al-Qawl Al-Mubin fi Sirat Sayyid Al-Mursalin*, Beirut: Dar Al-Nadwa Al-Jadida, 249.

40 Ibn Ashur, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, 9/317.

This reminds us of the Hadith of Zainab bint Jahsh, who asked the Prophet, “O Messenger of Allah, will we be destroyed while there are righteous among us?” He said, “Yes, when wickedness becomes widespread.”⁴¹

The upshot of what preceded is that humans are the cause for the descent of punishment from God Almighty, beginning without any cause. That is, the punishment from God Almighty does not encompass people unless they have distorted and changed. This is grounded in His saying, { وَوَأَنْتُمْ أَمْتُوا وَأَتَّقُوا لِقَاتِهَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا } (Al-A'raf: 96). Had the people of those societies been faithful and mindful of Allah, We would have overwhelmed them with blessings from heaven and earth. But they disbelieved, so We seized them for what they used to commit. And His saying, { (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ } (Ar-Rum: 41) Corruption has appeared throughout the land and sea by [reason of] what the hands of people have earned so He may let them taste part of [the consequence of] what they have done that perhaps they will return [to righteousness].

The principle is that people should live in well-being and health, as guided by the two preceding verses. This principle remains general unless there comes a punishment of uprooting associated with injustice. Fakhr al-Din al-Razi (died 606) says, ‘The punishment of uprooting does not come merely because people believe in polytheism and disbelief. Rather, that punishment comes when they behave badly in dealings, and spread harm and injustice... The evidence for this is that the people of Noah, Hud, Salih, Lot, and Shu'ayb only received the punishment of uprooting because of what Allah Almighty narrated about them regarding harming people and oppressing creation.’⁴²

Anyone who has lived in Syria knows that this epidemic that occurred in the country came for great reasons related to causes, the most prominent of which is not fulfilling the duty of enjoining good and forbidding evil, giving bribes unnecessarily, the spread of financial corruption, belittling the religion, and glorifying the oppressors. We have learned from our religion that Allah is jealous for His prohibitions. From Hudhayfah bin Al-Yaman, may Allah be pleased with him, from the Prophet, peace be upon him, he said: “By the One in Whose Hand is my soul, you will certainly enjoin good and forbid evil, or else Allah will send upon you a punishment from Him, then you will call upon Him, and He will not respond to you.”⁴³

The Second Level is the Level of Tribulation

This level may be individual, such as someone whose child dies or becomes disabled. These may fall under a group that has been inflicted with the general punishment that we spoke about at the first level, such as those who have fulfilled their duty of calling [to Islam] or were children or insane. What befalls them here is a tribulation and a test from God Almighty, in which there are rulings. Among the most prominent of these rulings in the Syrian situation is the clarification of the reward of the patient and their status with Allah Almighty. This patience is, in fact, associated with wisdom. Whoever does not know wisdom will not have patience over calamities, and whoever is not a believer will not know patience. Therefore, the war waged by criminals in Syria, involving systematic killing, rape, gouging out eyes, cutting off limbs, burning with fire, and burying people alive in the soil, requires two things. The first is the necessity to invest in the religious aspect and stand against the criminals. Our religion has taught us that whoever dies defending his religion, or his honor, or himself, or his money, then he is a martyr. Just as a person must defend himself, he must also defend others. It is not permissible for a person to compromise his honor or the honor of his Muslim brothers. If he dies for that, then he is a martyr. This is a well-known topic in the books of jurisprudence under repelling the assailant⁴⁴.

The second is what the soul leans towards when looking comprehensively at the Syrian situation is that the matter is not entirely related to the issue of tribulation and testing and affirming the reward for the patient. Rather, it leans towards being a general punishment in the Syrian affair—although tribulation is possible in many cases. That is because we have learned from the Qur’anic Sunans that tribulation is usually for individuals, whereas punishment is more widespread.

41 Sahih Al-Bukhari, Book of Prophets’ Sayings, the story of Ya’juj and Ma’juj, Hadith No. 3346.

42 Mohammed bin Umar Fakhr al-Din al-Razi, *Keys to the Unseen*, Publisher: Dar Ihya al-Turath al-Arabi - Beirut, Edition: Third - 1420, 18/1, 410. Also see in this regard Hasan al-Khattaf, ‘The Doctrinal and Ethical Dimensions of Diseases and Epidemics’, Book of the Third International Conference for Contemporary Islamic Studies and Emerging Issues 2020, ‘Epidemics and Diseases and the Islamic Perspective’, University of the City World, Malaysia, 1/1173 and beyond.

43 Muhammad bin Isa Al-Tirmidhi, “Sunan Al-Tirmidhi,” Book of Tribulations, Hadith No. 2169, Tirmidhi said the hadith is Hasan.

44 See for example: Muhammad bin Ahmad Al-Khatib Al-Sharbini, died 977 AH, ‘*Mughni al-Muhtaaj ila Ma’rifah Ma’ani Alfaadh al-Minhaj*’, published by Dar al-Kitab al-Ilmiyya, first edition, 1415- 1994, 5/528. Mansour bin Younis Al-Bahuti Al-Hanbali, ‘Kashaf al-Qina’ al-Iqna’, edited by a specialized committee in the Ministry of Justice, published by the Ministry of Justice in the Kingdom of Saudi Arabia, first edition, (1421 - 1429) = (2000 - 2008), 14/1, 193.

What should be pointed out is that ignorance of wisdom is not a justification for remaining silent about oppression. Silence contradicts the divine will and obligation. Allah wants man to be with the truth and stand against oppression. From here comes the status of enjoining good and forbidding evil as a great moral value. Remaining silent about the oppressors leads to the expansion of evil people over good people, and society turns into its individuals being wolves.

Therefore, a Muslim must sense through the reality he lives the reasons behind this destruction carried out by this criminal gang. Perhaps the reason is the laxity in enjoining good and forbidding evil. This laxity does not mean laxity only from the people of the region. These geographical borders are colonial borders that are not correct. That is, laxity from the Ummah, even in other places, may have its effect in other places because the Islamic Ummah is like one body.

And the failure of Muslims to support their brothers in Syria to lift the oppression that has befallen them heralds—God forbid—a punishment that will encompass all Islamic countries, according to what we have previously mentioned.

Third Subsection: 2.3 Divine Justice

Divine justice is one of the attributes of Allah, and it is one of the necessary attributes that reason points to. Being a Creator God necessitates Him to be just. He, in His glory, has obligated this upon Himself without any external compulsion. Allah the Exalted says, { (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ } (44) } As long as Allah is just, He does not approve of killing, displacement, and injustice. What happened in Syria is not approved by our Lord, the Exalted. Allah the Exalted says, { (إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ } [(Az-Zumar: 7)

Therefore, as those who are tested, we must trust in the justice of Allah and His retribution against the oppressor. To understand this justice from multiple angles, we need to realize that Allah will punish the wrongdoers for their injustice. This is part of our belief in Allah; the punishment for injustice may happen in this world before the Hereafter. However, it is not certain that Allah will punish the wrongdoers in this world. It may happen, as in the punishment that befell Pharaoh and others. But what is agreed upon is that there will be punishment in the Hereafter. Also, the punishment in this world may be a test that we have not seen with our own eyes.

Allah's punishment for the wrongdoers in the Hereafter is a continuation of another type of punishment in this world that we have not seen; it is the punishment of misguidance and its persistence. This may be accompanied by Allah giving them more so that they may increase in wrongdoing and tyranny. This, in reality, is a punishment. As Allah the Exalted said, { (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ } (42) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ } (44) { (وَرَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } (43) فَلَمَّا تَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ } (Al-An'am: 42 - 44)

CONCLUSION

The study showed that the Arab Ba'ath Party, to which the Al-Wahsh family belongs, has been based on lies, deception, and betrayal of the nation since its inception. This study has further revealed these betrayals that preceded this savagery under the rule of the father and his son.

Hafez Al-Wahsh ruled the country with iron and fire, silencing mouths, causing disappearances in prisons, and starving people. In return, betrayal was a part of his character. He announced the fall of the Golan Heights and the city of Quneitra before the Israeli enemy entered, who then found the area empty of resistance. He was also a traitor to the Arabs when he stood with Iran throughout the Iran-Iraq War, siding with it throughout the Iran-Iraq war, while pretending to be a defender of Arab identity and its causes.

We have shown that his father, Sulaiman Al-Wahsh, was among those who signed a petition asking France not to leave the country, stating that all sects, including Jews, did not want Sunni rule. The letter also showed their closeness to the Jews against the Sunnis.

Bashar Al-Wahsh followed in his father's footsteps after his death. The Syrian constitution was amended, and the minimum age for the presidency was lowered from 40 to 34, which was Bashar's age at the time.

The Syrian revolution began on March 15, 2011, with just demands. It was confronted with planes, tanks, and chemical weapons, clearly supported by many countries, led by Russia, which protected him in every Security Council session. The Security Council was not keen on change in Syria to maintain the security of Isra-

el, as they are ignorant of the future. The son, like his father, was a good keeper of its borders, as Israel admits. As for Iran and its militias, and the Hezbollah militia, they have committed crimes only God knows, based on their Shia beliefs that permit the killing of Sunnis.

The effects of the regime's planes, and those with him, and Russia, have been devastating on the Syrian human; causing displacement, killing, poverty, and distance from education. Those who enter prisons rarely come out, and thousands of pictures that have been leaked have been documented, some of whose owners were our colleagues. This study showed the need to develop a religious dimension to stand against all these criminals. Among this is the need to return to God and repent to Him. God forbid that He oppresses His servants, as divine laws do not know flattery. If people abandon enjoining good and forbidding evil, God will empower their enemies over them. This is one of the laws that should be sensed from our reality, and this is what the study has shown. It also that what happened in Syria falls under the divine decrees that God has willed. Almighty God does not do anything without wisdom, so Syrians should discern the wisdom behind this. The wisdom may be the need to turn back to God Almighty by abstaining from sins, and taking the hand of the oppressor. The wisdom may also be to distinguish the patient from the impatient, and the righteous from the misguided. God Almighty has truthfully said, { أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَلْعَمِ اللَّهُ } (الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ) (142) [Aal-E-Imran: 142]. Or do you think that you will enter Paradise while Allah has not yet made evident those of you who fight in His cause and made evident those who are steadfast? Whatever the case may be, there are wisdoms, whether we know them or not. Denying wisdom from God Almighty is an affirmation of absurdity, and absurdity is not fitting for God.

The study also warned that while the Muslim believes in the existence of wisdom in what happened, he must resist injustice with all the strength he has been given. Submission and subservience are not part of our religion after the truth has been distinguished from falsehood. And there is a difference between divine will and divine approval. Approval is only for things that God loves, whereas will encompasses everything that happens in this universe, whether good or evil. The killings committed by the Assad family are something willed by God because they occurred, but they are not approved by Him because they involve injustice. God does not prevent a person from committing sins but rather warns them against doing so.

The study warns of the necessity to keep God's justice in front of our eyes, for God does not leave the oppressor. He may grant him respite, but He, Glory be to Him, does not neglect him. The punishment may not be apparent in this worldly life as physical torment, but our certainty in God Almighty assures us that He will punish him in the Hereafter, and this is conclusive. As for this worldly life, one of the worst kinds of punishment—many of us are unaware of this—is that God may grant the oppressor respite to increase in tyranny and injustice.

It is clear that the Hereafter is the eternal abode, and that is where the Muslim should direct his focus. One should belittle worldly matters when religion, self, and honor are at risk. From this standpoint, Syrians must draw from religion to confront Assad's brutality. Drawing from religion obliges the Muslim to defend his faith, his self, and his honor, and it requires defending his Muslim brother; a Muslim does not let down his brother. Even if Syrians – who stand against brutality – find physical wounds, loss of wealth, displacement, and martyrdom, the enemy experiences what we experience and more. Allah the Almighty says, { وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ } (مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا) (104) (An-Nisa4:104). It suffices us that what we experience is in the path of God Almighty.

This is the case if the violation is against the self and below, then what about the Muslim if the violation by these savages is against religion? We have seen dozens of mosques destroyed, alcohol consumed in their halls, and the Quran desecrated. We have also seen Bashar the savage being deified by his sect. Therefore, Syrians and their Arab and Muslim brothers should neither become complacent nor weaken, for Allah aids the servant as long as the servant aids his brother.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Amidi, Ali bin Muhammad, *Abkar Al-Afkar fi Usul Al-Din*, Ed. Dr. Ahmed Muhammad Al-Mahdi. No Date, No Publisher.
- Al-Amidi, Ali bin Muhammad, Ghayah. *Al-Maram fi Ilm Al-Kalam*, Ed. Hassan Mahmoud Abdel Latif, Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs, No date.
- Al Arabiya, "Alarbiya Channel Net". Access 20 February 2024. <https://www.alarabiya.net/arab-and-world/syria/2020/06/17/%D9%85%D9%86-%D9%87%D9%88-%D9%82%D9%8A%D8%B5%D8%B1-%D9%85%D8%B3%D8%B1%D8%A8-%D8%A2%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%88%D9%86-%D8%B9%D9%86%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%9F>
- Al-Bahuti, Mansour bin Yunus Al-Hanbali. *Kashshaf Al-Qinaa on Al-Iqnaa*, Ed. A specialized committee in the Ministry of Justice. Saudi Arabia: Ministry of Justice in Saudi Arabia, No date.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Sahih Al-Bukhari*. Beirut: Dar Tuq Al-Najat, 1422.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali Al-Tusi. *Al-Iqtisad fi Al-I'tiqad*, ed. Abdullah Muhammad Al-Khalili. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1424/2004.
- Alian, Rashdi Muhammad - Al-Duri, Qahtan Abdul Rahman. *Fundamentals of Islamic Religion*. Beirut: Dar Al-Imam Al-Azam, 2011.
- Al Jazeera, "Aljazeera News Channel". Access 22 February 2024. <https://www.aljazeera.net/videos/2023/10/19/%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D8%B2%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D8%AD%D9%82>
- Al-Khattaf, Hasan. "Religion and Religiosity from Integration to Intersection", *Adiyaman University Magazine/Turkey*, 2/1 (December 2020). 185-212. https://www.academia.edu/44901806/%C4%B0n%C3%B6n%C3%BC_%C3%9Cniversitesi_Yay%C4%B1nlar%C4%B1_93_%C4%B0SLAM_VE_YORUM_IV
- Al-Khattaf, Hasan. "The Doctrinal and Ethical Dimensions of Diseases and Epidemics", *The Book of the Third International Conference for Contemporary Islamic Studies and Emerging Issues 2020*, 161-179. Malaysia: University of the City International, 2020.
- Al-Najjar, Muhammad Al-Tayeb. *Al-Qawl Al-Mubin fi Seerah Sayyid Al-Mursalin*. Beirut: Dar Al-Nadwa Al-Jadida, No Date.
- Al-Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim. *Nihayah Al-Iqdam fi Ilm Al-Kalam*, verified by: Ahmed Farid Al-Mazidi. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, No Date.
- Al-Sharabini, Muhammad bin Ahmed Al-Khatib. *Mughni Al-Muhtaj ila Ma'rifati Ma'ani Alfaadh al-Minhaaj*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1415 AH - 1994 AD.
- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa. *Sunan Al-Tirmidhi*. Ed. Bashar Awad Ma'rouf. Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1998.
- Al-Zahrawi, Wael. *This is Why We Hide the Dead*. Istanbul: Dar Itqan for Publishing, 2020.
- Bader, Eddin Eylaf. "Al-Abad: On the Ongoing," *Middle East Journal of Culture and Communication* 15/4, (2022). 367-377. https://brill.com/view/journals/mjcc/15/4/article-p367_5.xml
- Basharats, Said Muhammad. *The Role of Religious Zionist Currents in Political Life in Israel 2019-2020*. Beirut: Al-Zaytouna Center for Studies. No Date.
- BBC, "British Broadcasting Channel", Access 01 February 2024. https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2015/06/150620_syria_inside_tadmur_prison
- Eid, Israa Mahmood. "The Quranic Perspective on the Wisdom of the Affliction and the Pestilence and the Muslim's Duty Towards them", *SOCIAL MENTALITY AND RESEARCHER THINKERS JOURNAL (SMART JOURNAL)*, ((2020) 2605-2615.
- Enab Baladi "Enabbaladi". Access 01 February 2024. <https://www.enabbaladi.net/469251/#>
- Hashim, Othman. *Modern History of Syria/ Era of Hafez Al-Assad 1971- 2000*. Beirut: Riad Al-Rayes for Books and Publishing, 2014.
- Holliday, Joseph. "The Assad Regime: From Counterinsurgency to Civil War," *Middle East Security Report* 8. Washington DC: The Institute For The Study Of War, March 2013.
- İbn 'Abd al-Jalil, Al-Munsif. *The Marginal Sect in Islam*. Tunisia: University Publishing Center in Tunisia, 2001.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*. Tunisia: Al-Dar Al-Tunisiyah for Publishing, 1984.
- Ibn Fares, Ahmad bin Fares bin Zakaria Al-Qazwini. *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*. Ed. Abdul Salam Muhammad Haroun. Damascus: Dar Al-Fikr, 1399/1979.
- Ibn Sida al-Mursi, Abu al-Hassan Ali bin Ismail. *Al-Muhkam and Al-Muheet Al-Azam*. Ed. Abdul Hamid Hindawi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1421/2000.
- Kassab, Seema. "The Resiliency of Authoritarianism: The Assad Regime of Syria", *Proceedings of the National Conference on Undergraduate Research (NCUR)* 2015. Washington: Eastern Washington University, Cheney, WA, 2015.
- Muslim bin Hajjaj Al-Qushayri. *Sahih Muslim*. Ed Muhammad Fuwad Abdul Baqi, Cairo: Matba'at Isa Al-Babi Al-Halabi and Co, 1374/1955.

- Noonpost, "Noon Post Website". Access 01 February 2024. <https://www.noonpost.com/content/39227/>
- Orient, "Orient Television. Access 01 February 2024. https://orient-news.net/ar/news_show/80855
- Reza, Ahmed. *Mu'jam Matn Al-Lughah*. Beirut: Dar Maktabat Al-Hayat, 1377 - 1380 AH.
- Salaymeh, Bilal. "Syria Under al-Assad Rule: A Case of Neopatrimonial Regime", *Middle Eastern Studies* 10/2, 2018. 140-170. <https://dergi-park.org.tr/tr/download/article-file/887564>
- Sora, Michel. *Syria, The Savage State*. Trans. Amal Sara, Marc Bialo. Beirut: The Arab Network for Research and Publishing, printed in Dar Al-Nahar 1969.
- Youtube, "Al Mayadeen Programs", Access 01 February 2024. https://www.youtube.com/watch?v=6uCWHfUt5AA&ab_channel=%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%85%D8%AC%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%86-AlMayadeenPrograms
- Youtube, "Omran Program". Access 01 February 2024. https://www.youtube.com/watch?v=TJkW3XeOvIs&ab_channel=%D8%A8%D8%B1%D9%86%D8%A7%D9%85%D8%AC%D8%B9%D9%85%D8%B1%D8%A7%D9%86
- Youtube, "Syria TV". Access 22 February 2024. https://www.youtube.com/watch?v=98QQ93H73ZE&ab_channel=SyriaTV%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%B2%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7
- Van Dam, Nikolaus. *The Struggle for Power in Sectarian, Regional and Tribal Syria 1961-1995*. Cairo: Madbouli Library, 1995.
- Wiedl. Kathrin Nina. "The Hama Massacre - reasons, supporters of the rebellion, consequences", Ben-Gurion University of the Negev MA Program for Middle East Studies Course: Israel and Arabs – Between War and Peace Spring Term 2006, Seminar paper. https://wikileaks.org/gifiles/attach/124/124348_v63819_pdf.pdf

SÖZÜN RİTMİ: BİNGÖL YÖRESİ SÖZLÜ KÜLTÜRÜNDE KİRDKÎ (ZAZACA) VE KİRDASKÎ (KURMANCCA) KALIPLAŞMIŞ İFADELER

Okan ALAY

Hacettepe Üniversitesi Türkçe ve Yabancı Dil Uygulama ve Araştırma Merkezi,
okanalay@hacettepe.edu.tr. [https://orcid.org/https://orcid.org/0000-0003-3065-5705](https://orcid.org/0000-0003-3065-5705)

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 5 Mart 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 5 Mayıs 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1447399

Söz konusu bu çalışmada kalıplaşmış ifadeler halk edebiyatının bir parçası olduğu göz önünde bulundurularak Kirdkî [Zazaca] ve Kirdaskî [Kurmancca] örnekler doğrultusunda Bingöl sahası bağlamında değerlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Okan Alay, Zazaca Halk Edebiyatı ve Esasları, Sözden Yazıya Zazaca, [Edt. Nurettin Beltekin-Ahmet Kirkan], [İstanbul: Peywend Yayınları, 2019]: 17-62.

Sözün Ritmi: Bingöl Yöresi Sözlü Kültüründe Kirdkî (Zazaca) ve Kirdaskî (Kurmanca) Kalıplaşmış İfadeler

ÖZ

İnsanlıkla yaşıt köklü bir geçmişin birikimi olan sözlü kültür, birçok halk bilimi değerini ihtiva eder. Bu değerlerden biri de yazılı bir metin olmaksızın konuşma esasına dayalı olarak sosyal yaşamda kullanılagelen kalıplaşmış ifadelerdir. Bünyelerinde taşıdıkları ritim, ahenk, uyak ses tekrarı gibi özelliklerden dolayı manzum nitelikler de taşıyan bu söz varlıkları aynı zamanda toplumsal belleğin bir yansıması olarak önem taşırlar. Gereksinim ve işlevsellik odağında en çok kullanılan anonim ürünlerden olan kalıplaşmış ifadeler, adında da anlaşılacağı üzere belli bir kalıba giren ve bellekte saklanması kolay olan dilsel ürünleridir. Onlarda anadiliyle ilintili olarak toplumun inançları, tabuları ve değer yargıları varlık bulur. Bu gerçeklikle çalışmamızda Bingöl sahası odağında atasözü, deyim, dua, beddua, yemin, tekerleme ve bilmece gibi kalıplaşmış ifadelerin Kürtçenin iki diyalektiği olan Zazaca ve Kurmanca bağlamındaki kullanımları, işlevleri ve anlamsal özellikleri somut örneklerle değerlendirilmektedir. Söz konusu bu ürünlerin kadim bir geçmişin izlerini taşıyarak değişen koşullara rağmen hâlâ gündelik yaşamda, değişik bağlamlarda varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sözlü Kültür, Halk Edebiyatı, Kalıplaşmış İfadeler, Kürtçe, Zazaca, Kurmanca.

The Rhythm of Word: Stereotypes of Kirdaski (Zazaki) and Kirdaski (Kurmanji) in The Oral Culture of Bingol Region

Abstract

Oral culture, the accumulation of a deep-rooted past as old as humanity, contains many folklore values. One of these values is the stereotyped expressions used in social life based on conversation without a written text. These vocabulary items, which also have poetic qualities due to their features such as rhythm, harmony and rhyme repetition, are also important as a reflection of social memory. Formulated expressions, one of the most used anonymous products focusing on requirements and functionality, are linguistic products that, as the name suggests, fall into a certain pattern and are easy to store in memory. In them, the beliefs, taboos and value judgments of the society come into existence in relation to the mother tongue. With this reality, in our study, focusing on the Bingöl field, the uses, functions and semantic features of formulaic expressions such as proverbs, idioms, prayers, curses, oaths, tongue twisters and riddles are evaluated with concrete examples in the context of Zaza and Kurman, two dialects of Kurdish. It is seen that these products bear the traces of an ancient past and still continue to exist in daily life and in different contexts, despite changing conditions.

Keywords: Oral Culture, Folk Literature, Stereotyped Expressions, Kurdish Zazaki, Kurdish Kurmanji.

GİRİŞ

İnsanlığın kadim bir değeri olarak sözlü kültür ait olduğu toplumun geçmişten günümüze ulaşan sözlü ürünlerinden oluşur. Sözlü kültür insanlıkla yaşıt olarak ortaya çıkan değerlerin, inanış ve deneyimlerin yazılı bir metin olmadan süreç içinde sözle şekillenmesi ve böylece hazır deyişlerin kullanımının ustalık kazanması esasıyla var gelir.¹ Bu birikim ve deneyimlerden biri de sözlü kültürün bir ögesi olan kalıplaşmış ifadeler veya kalıp sözler olarak adlandırılan sözlü edebiyat ürünleri olup her biri halk bilimi için önemi yadsınamaz değerlerdir.

Kalıplaşmış ifadeler bu anlamda konuşma esasına dayanan, çoğunlukla düzyazı biçiminde olan, ancak bünyesinde taşıdıkları ritim, uyak, ahenk ve ses yinelemelerinden dolayı manzum nitelikler de taşıyan dilsel öğelerdir. Bu kapsamda küfürlerden yeminlere, hitap sözlerinden atasözü ve deyimlere dek birçok türe yer vermek mümkün iken bu çalışmada bunlardan başlıca olanları değerlendirilmektedir. Öte yandan tekerleme (özellikle oyun tekerlemeleri) ve bilmece gibi anonim türler de kimi zaman manzum veya anlatma esasına dayalı türler arasında yer alsada aynı zamanda özünde taşıdıkları yinelemeler, giriş ve bitişte kullanılan kalıp ifadeler ve üslup gibi özellikler bakımından burada mevzubahis edilmektedir.

Bu gerçeklik odağında çalışmamızda ait olduğu toplumun değer yargılarını, kabullerini, tabularını, duygu ve düşüncelerini, bir nevi toplumsal belleğin bir yansıması olarak dile getiren “kalıplaşmış ifadeler” Bingöl sahası özelinde değerlendirilmektedir. Bu konudaki benzer çalışmalardan farklı olarak ilgili türler zaman, mekân ve anadili bağlamında kahir ekseriyetle sahada kaynak kişilerden Kirdkî (Zazaca) ve Kirdaskî (Kurmanca) diyalektiklerinden derlenen atasözü, deyim, dua, beddua, yemin, bilmece ve tekerlemeler aynı zamanda Türkçe çevirileri ve kavramsal çerçeveleri, bağlam ve işlev gibi yönleriyle incelenmektedir.

Kalıplaşmış İfadeler

Kalıplaşmış ifadeler, sosyal yaşam içinde gereksinim ve işlevsellik odağında en çok kullanılan anonim ürünlerden olup adından da anlaşılacağı üzere belli bir kalıba giren ve bellekte saklanması kolay olan dilsel ürünleridir.

Kalıp sözler veya kalıplaşmış ifadeler bir dilin söz varlığının bir parçası olup tek tek sözcüklerin yanında deyim, atasözü, ikileme, birleşik sözcük, terim, argo ve doldurma sözler gibi kalıplaşmış ifadeler içinde değerlendirilir.² Kalıplaşmış ifadeler hususunda Milman Parry, kalıplaşmış ifadelerin anahtar kavramı olan “kalıp” ifadesine vurguda bulunarak şu tanımları yapar: “Kalıp, belli bir temel düşünce dile getirmek için dize ölçüsünü bozmadan kullanılan söz kümesidir.”³ Bu minvalde kalıplaşmış ifadeleri, belli bir biçime girip hafızada saklanan, söyleneceği sırada yeniden üretilmeyip olduğu gibi hatırlanarak kullanılan, tek bir sözcükten, ardışık veya aralı sözcüklerden oluşabilen, toplumsal yaşamda iletişim için kullanılan, ancak kullanım yerleri sınırlı [ve belirgin] olan dil birimleri⁴ olarak tanımlamak mümkündür. Bu dil birimleri veya sözcük öbekleri atasözü, deyim, tekerleme, bilmece, dua, beddua ve yemin gibi sözlü ürünler aracılığıyla geçmişten günümüze var olagelirler.

1. Atasözleri

Atasözleri ve deyimler geçmiş birikim ve deneyimleri dil aracılığıyla aktaran anonim ürünler olup sonradan yazıya aktarılan folklorik değerlerdir. Kadim bir geleneğin, toplumsal bir tecrübenin bariz örnekleri olarak kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze ulaşan atasözü Osmanlıcada “darb-ı mesel”, Zazacada “vateyê verînan” ve Kurmanccada “gotina pêşîyan” olarak adlandırılır. Her toplumda atasözleri ait olduğu toplumun inancını, değerlerini, deneyim ve gözlemlerini, dünya görüşünü bünyesinde barındırarak geçmişten günümüze ulaşırlar. Bu çerçevede halk bilimi için önemli bilgiler içerirler.

Zazaca halk edebiyatı odağında atasözlerini esas alan doğrudan ve dolaylı bazı çalışmalar yapılmış ve çeşitli derlemelerde bulunulmuştur.⁵ Ayrıca son yıllarda üniversitelerin Kürdoloji bölümlerinde süreli yayınlar, seminer,

1 Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür / Sözün Teknolojileşmesi* [çev. Sema Postacıoğlu Banon], (İstanbul: Metis Yayınları, 1995): 51-52.

2 Doğan Aksan, *Anadilimizin Söz Denizinde*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014): 13.

3 Milman Parry, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Ed. Adam Parry. (Oxford ve New York: Oxford UP, 1987): 9.

4 Hürriyet Gökdayı, “Türkçede Kalıp Sözler” *Bilig*, 44, (2008): 106.

5 Bakınız: Mesut Özcan, *Dersim (Zaza) Atasözleri*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992); Mustafa Düzgün, Muzır Comerd-Hawar Tornécengi, *Dêrsim de Dıwayi, Qesê Pi-Kalîkan, Erf u Mecazi, Çibenoki, Xeletnaeni*, (Ankara: Berhem Yayınevi: 1992); Roşan Lezgîn, *Ferhenê İd-yomanê Kurdkî (Kirmanckî/Zazakî)*, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2005); İbrahim Bukan, *Zazaca-Türkçe Atasözleri ve Özlü Sözler*, (Ankara: Seresur Yayınevi, 2011); Zilfi Selcan, *Qese u Qesê Virênu Leksikon*, (Tunceli: Tunceli Üniversitesi Yayınları, 2013); Zülfükar Ayyıldız,

yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları yapılmaktadır.⁶

Yörede Zazaca ve Kurmanca benzer sentaks ve anlam örgüsüyle söylenen aşağıdaki örnekler⁷ dikkat çekiciyken benzer bir bağlamda Türkçeye aktarılan kullanımlar da vardır:

* Hetta mi xwe nas kir, mi emrê xwe xelas kir. / Mi heta xwi nas kerd, mi emrê xwi xelas kerd. (Kendimi tanıncaya kadar ömrümü bitirdim.)

* Dijminê bav û kalan, nabe dostê lawan. / Duşmenê baw û kalan nêbeno dostê lawan. (Atanın, babanın düşmanı evladının dostu olmaz.)

* Dinya li dinyê, çavê gur li mihê. / Dinya dinya bo, çimê vergî meşna der o. (Dünya dünya oldukça, kurdun gözü koyundadır.)

* Taji bi zorê nare nêçirê. / Tonzî pa zuar a nişin seydê. (Tazı zorla ava gitmez.)

* Mal li ser malê nabe. / Keye ser keye nêbeno. (Ev üstünde ev olmaz.)

* Kötü inek ahırın adını batırır. (“Mangaya rêxine nameyê axorî/naxirî xeripnena”dan uyarılma.)

* Sütsüz koyun çok meler.

* Yılda iki bayram olur, onda da fakirin kamı ağrır.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere Bingöl yöresinde atasözleri sosyal yaşam içinde kalıplaşmış ifadeler olarak söylenebilir. Yörede yaygın olarak bilinen vateyê verînan-atasözlerinden⁸ bazıları alfabetik olarak aşağıdaki gibidir:

* Aw û adir vindenî, dişmen nêvindenno. (Ateş ve su durur, düşman durmaz.)

* Arîyê nêzonon bêawe gêrena. (Cahilin değirmeni susuz dönermiş.)

* Bilbile eşta qefesa zerrîn, hewna vat, “ax welat!” (Bülbülü altın kafese koymuşlar, yine de “ah vatanım!” demiş.)

* Çimî tu kom vet? Merdimê mi. Belî yo, xorî veto. (Gözünü kim çıkardı. Akrabam. Belli, derin çıkarmış.)

* Dinya arêyê mergî ya, her kes ardonê xo tehnenno. (Dünya ölümün değirmeni, herkes kendi ununu öğütür.)

* Genim / xebe beno zerd, vaşturî bena vay. (Buğday sarardı mı, orak pahalı olur.)

* Her dare ristimê xwi ser o bena zergûn. (Her ağaç kendi kökü üzerinde yeşerir.)

* Kutikê ma wo, la berê şarî de laweno. (Köpek bizimdir, başkasının kapısında havlar.)

* Qal kowt miyonê di lewû, kuwena miyon howt dewû. (Söz düştü mü iki dudak arasına, yayılır yedi köyün arasında.)

* Monga musa lotiş, cinî musa gerayîş... (İnek emzirmeye, kadın gezmeye alışmış...)

* Pers pers çow (merdim) şin Qers. (Sora sora vardım Kars’a / Sora sora Bağdat bulunur.)

* Rayîron ra bimon, la hevalon ra nêmon. (Yoldan ayrı düş ama arkadaştan ayrı düşme.)

* Şêr bî kal, verg bî har. (Aslanlar yaşlandı, kurtlar azdı.)

* Wexto ke ecele bizî ome, şina nonê şiwonî wena. (Eceli gelen keçi çobanın ekmeğini yermiş.)

2. Deyimler

Kalıplaşmış söz varlığının atasözleriyle birlikte en yaygın olan ürünlerinden biri de deyimlerdir. Deyimler tıpkı atasözleri gibi köklü kültürel geçmişin ve hayat tecrübelerinin bir yansıması olarak gündelik yaşam içinde yer bulurken Zazacada “îdyom”, “qald/qale”; Kurmanccada “biwêj” kavramıyla bilinir, ancak atasözlerinden farklı olarak genel geçer öğüt içermez ve yargı belirtmezler.

Zazaca deyimlere dair araştırmalar yapan Roşan Lezgîn deyimlerin dilin nakışı, süsü, olay ve olguların etkili,

Vatenên verênandê Ma-Zazaca Atasözleri ve Deyimler, (Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2013).

6 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Mutlu Can, *Bibliyografyaya Kirmanckî (Zazakî)*, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2018).

7 Sözlü kaynak: KK-1, KK-5, KK-10, KK-11, KK-12.

8 Sözlü kaynak: KK-1, KK-4, KK-10, KK-12, KK-13.

yalın ve zengin bir ifade etme biçimi aracı olduğunu belirtip Kirdkînin (Zazacanın) bu bakımdan zengin olduğunu vurgular.⁹ Bu minvalde Zazacada çok sayıda deyim çeşidi varken atasözleri gibi cümle şeklinde olan örnekleri de mevcuttur. Mastarla bitenler –ene veya –iş ekleriyle biter, diğer örnekler ise çekimli bir fiil veya isim cümlesi şeklinde oluşturulur:

- * Adir fek ra varayene. (Öfkeyle, beddua edercesine kızgın konuşmak.)
- * Fîceten mirîyayîş. (Aniden ölmek.)
- * Saye ownena saye ra bena sûr. (Elma elmaya baka baka kızarır.)
- * Aygo ti kerda Hemal Seyfo nikerda! (Hamal Seyfo mizahi kişiliği ve muzip yönüyle yörede tanınmıştır.)

Bu örneklerin yanında yörede Zazaca ve Kurmanca benzer sentaks ve anlam örgüsüyle oluşturulan deyimlere de rastlamak mümkündür. Bu bağlamda bir deyimın Zazaca karşılığı yakın akrabası olan Kurmanccada neredeyse birbiriyle aynıyken, Türkçe veya başka bir dilde ise benzeri anlamlarda kullanıldığı görülür. Örnek olarak; “Aqilo şenik, baro giran” (Kıt-az akıl, ağır yük.) deyim; akılsızlık yapıp müşkül hale düşmek, akıllıca davranılmadığı için problemlerin arttığı olay ve olgular için kullanılır. Bu deyim için Kurmanccadaki; ‘aqilê sivik barê giran’ neredeyse birbirinin aynı iken Türkçedeki ‘akılsız başın cezasını ayaklar çeker’ deyimiyile de benzerlik gösterir.¹⁰ Aşağıdaki iki örnek¹¹ de bu çerçevede değerlendirilebilir:

- * Zanayê ra bipers, nêzanî re biters. / Ji zana bipirse, ji nêzana bitirse. (Bilene sor, bilmeyenden kork.)
- * Şêr şer o, çi maki ya çi nêr o. / Şêr şer e, çi jin e, çi nêr e. (Aslan aslandır, dişisi erkeği fark etmez.)

Ayrıca Zazaca ve Kurmanca mantıkla oluşturulup Türkçeye aktarılarak gündelik yaşamda kullanılan bazı deyim-ler de vardır¹²:

- * Aklını kaybetmek. (Aqil pernayîş.)
- * Çöplük horozu. (Dikê serî sulî.)
- * Gölgesinden korkmak. (Virsiyê xwi ra tersayîş.)
- * Uydu nefse, düştü hapse. (Semedê nefsi, kowt hepsi.)

Diğer bazı deyim örnekleri şunlardır:¹³

- * Aqil pernayîş. (Aklımı kaybetmek.)
- * Çewt bo, Çewtela ra yena.” (Eğri geldi mi Çewtela’dan [Bingöl-Genç’te eğri-dere anlamına gelen dağın adı] gelir.)
- * Komca versîya xwu dûn uca. (Neresi gölgeyse kendini verir oraya.)
- * O hewr ra in varon! (O buluttan bu yağmur!)
- * Seyd zaf, seyddar çin o! (Av çok, avcı yok!)
- * Wahar mungon wahar kergon ra şit wazen! (İnek sahibi tavuk sahibinden süt ister!)
- * Zaf şî, tay mend. (Çoğu gitti, azı kaldı.)

3. Dualar, Beddualar ve Yeminler

3.1. Dualar

Dualar tıpkı atasözü ve deyimler gibi gündelik yaşam içinde oldukça yaygın olup sözlü ve anonim bir niteliğe sahiptirler. Dua ve beddualar toplumsal yaşam içinde gereksinim duyulduğu zamanlarda bir olumlama, esenlik ve iyi

9 Roşan Lezgîn, *Ferhenê İdyomanê Kurdî (Kirmanckî/Zazakî)*, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2005).

10 Okan Alay, *Zazaca Halk Edebiyatı ve Esasları, Sözdên Yazıya Zazaca* [Edt. Nurettin Beltekin-Ahmet Kırkan], (İstanbul: Peywend Yayınları, 2019): 52-53.

11 Sözlü kaynak: KK-6, KK-12.

12 Sözlü kaynak: KK-3, KK-7.

13 Sözlü kaynak: KK-3, KK-8, KK-9, KK-13.

dilek için kullanılırlar.

Zazacada dua ve beddua ifadeleri için çoğunlukla; “Înşallah, îşallo, îşalla, boka, mala, mela, mera, ti bê, ti bî, ya Rebbî, Ella, Allah...” gibi sözcükler tercih edilir.¹⁴ Dua için kullanılan bu söze giriş ifadelerinin yanı sıra Dersim bölgesinin coğrafya ve mezhepsel devamı olarak kabul edilen Bingöl’ün kuzeybatı ilçeleri Yayladere, Kiğı ve Adaklı yöresinde “dua” ile birlikte *Gulvang* (Gülbank) terimi de kullanılır.¹⁵

Yörede gündelik yaşam içinde birçok dua örneğinin hem Zazaca hem de Kurmanca örneklerine¹⁶ rastlamak mümkündür:

* Homa / Allay tu verd / mehfeze biko. / Xwedê tu bihêle / mehfeze bike. (Allah seni korusun.)

* Ti tengonî nêvînî. / Tu tengasî nêbînî. (Darlık görmeyesin.)

* Yewê tu hezar bo lawo. / Yekê te hezar be lawo. (Birin bin olsun evlat.)

Diğer bazı dua kalıpları ise şöyledir¹⁷:

* Cay tu cenet ib. (Yerin cennet olsun.)

* Çi miradî kî tu zerri di est, Alla bi d’ tu. (İçinde ne muradın varsa, Allah versin sana.)

* Homa /Alla bizêdno. (Allah artırsın.)

* Homa / Ella gurey tu werî biyar. (Allah işini rast getirsin.)

* Omirî tu derg, berêy tu akerde, sifrêy to rakerde bo.(Ömrün uzun, kapın açık, sofran serili olsun.)

* Oxir’ tu xêyr bo. (Uğrun hayrolsun.)

* Ti xêr şêr, silomet bêr. (Hayırla gidip selamete gelesin.)

* Ti pîrik û kalik bî. (Ömrün uzun olsun, yaşlanıp dede olasın.)

* Kerray tu rî zergûn bo. (Taş sana yeşil olsun / taş senin için yeşersin.)

* Homa sehet weş, rizq helal bi d’ tu.

3.2. Beddualar

Beddua veya Bingöl yöresindeki özgün adıyla “zewt” (zot) kalıplaşmış ifadeleri “dua”nın aksine olumsuzlama, incinme, razı olmama, yakınma gibi duygu ve düşünceleri ifade etmek için yaratıcıya meramlarını arz etmesiyle tezahür ederler.

Zazaca halk edebiyatında da yapılan dua-beddua derlemelerinde/sözlüklerinde bedduaların dualardan kat be kat fazlaca bir hacme sahip olması ayrıca dikkat çekmektedir. Bu anlamda başlıca zewt / beddua kalıpları şöyledir¹⁸:

* Alla / Homa belay tu bid! / Xwede belayê te bide! (Allah belanı versin!)

* Çimî tu kuar ib! / Çavê te kor be! (Gözün kör olsun!)

* Adir key tue kiwu! (Ateş düşsün evine!)

* Berê tu kilîfî bo! (Kapın kilitlene!)

* Ciger tu bipindisyo! (Ciğerin şişip kabarsın!)

* Alla penc tu nidû, ti pêy xwi bikenî! (Allah sana tırnak vermesin, kendini kaşıyamayasın!)

* Homa gon tu bigero! (Allah canını alsın!)

* Jonî kergu bikwo tu! (Tavuk vebası/salgını seni kırıp geçirsin!)

* Kêyê tu biveşo / ra şîyo! (Evin yansın / yıkılsın!)

14 M. Malmîsanij, *Folklorê Ma ra Çend Nimûney*, (Uppsala: Jina Nû Yayınları, 1991).

15 Metin Çiftçi, Yusuf Aydoğdu, “Bingöl Yöresi Zaza Sözlü Kültüründe Kalıplaşmış Sözler,” *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü*, 8/16, (2022): 84.

16 Sözlü kaynak: KK-6, KK-7.

17 Sözlü kaynak: KK-7, KK-8, KK-9.

18 Sözlü kaynak: KK-1, KK-2, KK-4, KK-8.

- * Negonê tu birişî! (Tırnakların dökülsün!)
- * Pîzeyê / meşka tu qul ib! (Karnın / yayığın delinsin!)
- * Pîrnigon tu ra biyer! (Burnundan gelsin!)
- * Ti belay xwi Humay ra vîn! (Belanı Allah'tan bulasın!)
- * Ti mird şiyêr, veyşon biyer! (Tok gidip aç gelesin!)
- * Ti teterxûn bî! (Kahrolasın! / Amansız derde düşesin!)
- * Ti biteq û paşêrî! (Çatlayıp patlayasın!)
- * verg ra veşonêr, mar ra zitê bî! (Kurtta aç, yılandan beter çıplak olasın!)

3.3. Yeminler

Gündelik yaşamda dua ve beddualar gibi yeminler de önemli bir yer tutar ve karşısındaki kişi veya kişileri inandırmak, sözünün doğruluğu pekiştirmek için tercih edilirler. Yörede “sond” veya “qesem” olarak bilinen yeminler “sond/suwend, ehd û wehd, qesem, willê/willahî, billahî/tillahî, nezîr, mishef vb” gibi belli başlı bazı kalıp ifadelerle kullanılır. Konuşma içinde söz konusu bu kalıp ifadelerinin yanı sıra aşağıdaki¹⁹ ifade kalıplarına da rastlamak mümkündür:

- * Qey numêy Humay îna wa! / Bo navê Xwedey wisa ye! (Allah'ın adı üzre olsun ki, böyledir!)
- * Nomeyê Ellay! (Allah'ın adı üzerine)
- * Ez sond wunena! / Ez sond dixum! (Yemin ederim / içerim!)
- * Mishef! / Mishefê mi! / Serê mishefî sond kena. (Mushaf! / Mushaf'ım üzere! / Mushaf üzere yemin ederim!)
- * Mî r' nezîr bo!
- * Qur'onî mi raşta wa! (Kur'an'ıma doğrudur!)
- * İn nimetê Ellahî! (Çoğunlukla ekmek işaret edilerek bu nimet üzerine diye yemin edilir.)

Hülâsa ister dua-beddualar olsun isterse yeminler, bu tür ifadelerde insanların inanç, aidiyet ve hislerinin yanı sıra anadilin doğal bir yansıması görülür.

4. Bilmeceler

Bilmece kavramı için Zazacada; “çibenok” veya “mertal”, Kurmanccada ise “mamik” sözcükleri kullanılır. Bu anonim tür özellikle radyo, televizyon ve internet gibi teknik imkânların olmadığı uzun kış gecelerinde, sohbetlerde, yetişkinlerin ve çocukların birlikte olduğu ortamlarda insanları düşündürmeye yönelik olarak soru-cevap şeklindeki ifadelerdir. Büyük bir çoğunluğu mensur olsa da manzum olarak da söylenen bilmeceler vardır.

Zazaca söylenen özgün bir bilmece örneği²⁰ şöyledir:

“Yew gewa mi est a, hîrus û di bize sipî û yew kelo sûr tede yê.” (Fek, didanî û ziwan)

(Benim bir ağılım var, içinde otuz iki beyaz keçi ve bir kırmızı teke var.” (Ağız, dişler ve dil)

Bingöl yöresinde kahir ekseriyeti Zazaca olarak söylenen bilmecelerin yanında Kurmanca ve ayrıca Türkçeye uyarlanan örneklere de rastlamak mümkündür. Aşağıdaki örnekte Zazaca, Kurmanca ve Türkçe biçimi olan iki bilmece²¹ şöyledir:

* Ez şina ya şina, ez vindena ya vindena. (versî)

Ez diçim ev diçe, ez disekinim ev disekine (sî /sîh)

(Ben giderim o gider, ben dururum o durur.) / (gölge)

19 Sözlü kaynak: KK-5, KK-8, KK-11, KK-12.

20 Sözlü kaynak: KK-4.

21 Sözlü kaynak: KK-6, KK-12.

* Zimoston şino, wisar yeno. (hejhejik /legleg)

Zivistan diçe, buhar hatî. (legleg)

Kışın gider, baharda döner. (leylek)

Kürtçe veya Türkçe olarak söylenen Bingöl yöresi bilmecelerin önemli bir özelliği de aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere bir manzumeden alınmışçasına ritimli bir yapıya sahip oluşlarıdır:

Zazaca örnekler²²:

* Zerrê yê kerrêy yî, tiber yê kerrê yî,

Ha miyon ra bigeyrî, ha bigeyrî. (mînara)

(İçi taş, dışı taş, ha dolaş, ha dolaş. (minare)

* Deva şina zinar

Bêbar yena war

Pirr şina dîyar

veng yena war. (kuweçik /koçik)

(Deva gider kayalığa

Yüksüz iner aşağıya

Dolu gider yukarıya

Boş gelir aşağıya.) / (kaşık)

* Yew waya mi esta,

Mezelê xwi kinena. (dilope / çilke)

(Bir kız kardeşim var

Kendi mezarın kazar.) / (damla)

* Wevera kaş, navera kaş,

Mîyon di topêk qumaş”(zincî)

(Bu yanı yokuş, o yanı yokuş

Ortasında bir top kumaş.) / (burun)

Kurmanca örnekler²³:

* Ser text e, bin text e, di nêvê de pîrek bêbext e. Çî ye? (kûsî)

(Üstü taht, altı taht, ortasında bir bîbaht. Bu nedir?) / (kaplumbağa)

* Şaşik li ser sera ye, bang dide ne mela ye. (dîk)

(Başında sarık var, hoca değil ezan okur.) / (horoz)

* Ne goşt in, lê nermik in

Dengan kom dikin

Ev çi ye, de fem bikin. (guh)

(Et değildir, ama yumuşak

Sesleri toplar

Bu nedir, hadî anlayın.) / (kulak)

Türkçe örnekler²⁴:

22 Sözlü kaynak: KK-1, KK-3, KK-9, KK-12.

23 Sözlü kaynak: KK-2, KK-5, KK-11.

24 Sözlü kaynak: KK-12.

- * Dal üstünde kilitli sandık (ceviz)
- * Potik kaşık, duvara yapışık. (kulak)
- * Kıllı ağzını açtı, kılsız içine kaçtı. (ayak-çorap)

5. Tekerlemeler

Tekerlemeler genellikle uyaklı, ölçülü ve ritmik ifadeler olup çocuk ve oyun dünyası için oldukça önem arz ederler. Birbirine yakın seslerin, kelime tekrarlarının ve ritmin öne çıktığı tekerlemeler şaşırtıcı, eğlendirici ve hatta eğitici bir role sahip sözlü ürünlerdir.

Kalıplaşmış ifadeler arasında yaygın bir tür olarak kullanılan tekerlemeleri Pertev Naili Boratav dört ana başlık altında toplar: masal tekerlemeleri, oyun tekerlemeleri, tören tekerlemeleri ve bağımsız söz cambazlığı değerinde tekerlemeler.²⁵

Zazacada oyun tekerlemeleri için “kayvateyî”, “Vateyê kayî” kavramları kullanılırken dil becerisi bağlamında doğru ve çabuk telaffuz etmeyi ölçen söz cambazlığı türleri için ise “lezvatiş”, “vacvacok” adlandırması yapılır. Tekerlemeler Kurmanccada “zûgotinok” tanımıyla bilinir.

Sayışmacalarda, çocuk oyunlarında karşılıklı iki oyuncu sırayla; “Ga munga guelik za.” (Sığır, inek dana doğurdu) sözlerine sahip kayvateyi yani tekerlemeyi söyleyerek ilerler, sonra diğeri aynı tekerlemeyi söyler, bu şekilde hangisi rakibinin ayağının üstüne basarsa o kazanmış olur. Kurmancî söylenen lezvatiş/zûgotin yani sözcük oyunu tekerleme örneği ise şöyledir: “Rûvî li rê zivirî, rê li rûvî zivirî” (Tilki yola döndü, yol tilkiye döndü). Zazaca lezvatiş ve Kurmanca zûgotin benzer örnekleri²⁶ ise şöyledir:

“Heşt heş her heşt heş paşt pirç. / Heşt hirç her heşt hirç pişt pirç.” (Sekiz ayı sekiz ayının da sırtı kıllı.)

Diğer bazı vacvacok/lezvatiş ve kayvateyi örnekleri²⁷ ise şunlardır:

* Şînî kiyê aşpijî de eşkişî wenê
Şînî kiyê eşkişî de aşpijî benê.

* Elî-welî, bezrê telî
Telî veşâ, Elî kîşya.

* Ha meşke, due meşkê
Ha meşke, due meşkê

Meşkê ma meşke tuşkê
Bêwar a qin wişkê

Mi şawa, ti şawa
Kutkun meşke dîrnawa

Due tiya wo, run ça wo
Pisîngun rûnê ma berdo

Eza feqîrêk se kena
Kuwayîşê xwi wena.

Bu ve benzeri örnekler çerçevesinde yörede sözlü kültür içinde tekerlemelerin önemli bir yeri olduğunu ve özellikle çocuk dünyası için ayrı bir önem taşıdığını söylemek mümkündür.

25 Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, (İstanbul: Gerçek Yayınları, 2000): 165-166.

26 Sözlü kaynak: KK-12.

27 Sözlü kaynak: KK-1, KK-4, KK-9, KK-10.

Sonuç

Sözlü kültür yazılı kültür öncesinden başlayarak günümüze değin süregelen bir değerler bütünüdür. Bu değerler içinde yer alan öğelerden biri de kalıplaşmış ifadeler veya kalıp sözler olarak adlandırılan sözlü anonim ürünlerdir. Söz konusu bu sözlü ürünler bu çalışmada da görüleceği üzere ait olduğu toplumun kadim kültüründen ve ortak belleğinden izler taşıyarak geçmişten günümüze ulaşan inançlarını, hayata bakışını, kabullerini, sevinçlerini, tabularını, duygu ve düşüncelerini aktarır.

Bu çalışmada Bingöl sahası özelinde güçlü bir sözlü geleneğe sahip olan Kürtçenin Anadolu ve kuzey Mezopotamya coğrafyasındaki iki diyalekti, Kirdkî (Zazaca) ve Kirdaskî (Kurmanca) dillerine ait kalıplaşmış ifadeler esas alınarak bağlam ve işlevsellikleri incelenmiştir. Bu dilsel öğelerin toplumsal yaşamda doğumdan ölüme, sevinçten kedere dek pek çok konuda anadili kullanımı odağında az sözle meramını anlatmak ve etkili bir iletişim kurmak için kullanıldıkları görülmüştür. Bu minvalde atasözü (vateyê verînan/gotina pêşîyan), deyim (idyom/biwej), dua, beddua (zewt), yemin (sond), bilmece (çibenok/mamik) ve tekerleme (kayvateyi, laz vatiş/zû gotin) gibi türler örnekler eşliğinde ele alınıp kavramsal çerçeveleri, bağlam ve işlevleri değerlendirilmiştir. Böylece söz konusu türlerin halkın yaşamında toplumsal ilişkiler odağında iletişim, kültürel alışveriş, oyun, eğlence, yas, inandırıcılık, duygu ve düşünce paylaşımında önemli bilgiler sundukları ve özellikle atasözü, deyim, yemin, dua ve bedduaların yetişkinlerin yaşamında; tekerleme ve bilmece gibi türlerin ise çocuk dünyasında etkin oldukları sonucuna varılmıştır.

Hülasa atasözü-deyimler, dua-beddua-yeminler, bilmece ve tekerlemeler sözlü halk kültürü içinde gündelik yaşamda geçmişten beri kadınlardan çocuklara, yetişkinlerden yaşlılara kadar geniş bir halk tabakası içinde kullanım alanı bulan anadili değerleri olup kadim kültürün günümüze akseden somut örnekleri olarak ayrıca önem arz ettikleri dikkate sunulmaktadır.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

- Aksan, Doğan, *Anadilimizin Söz Denizinde*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014.
- Alay, Okan, “Zazaca Halk Edebiyatı ve Esasları”, *Sözden Yazıya Zazaca* (Edt. Nurettin Beltekin-Ahmet Kırkan), İstanbul: Peywend Yayınları, 2019, ss.17-62.
- Ayyıldız, Zülfükar, *Vatenên verênandê Ma-Zazaca Atasözleri ve Deyimler*, Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2013.
- Boratav, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 2000.
- Bukan, İbrahim, *Zazaca-Türkçe Atasözleri ve Özlü Sözler*, Ankara: Seresur Yayınevi, 2011.
- Can, Mutlu, *Bibliyografyaya Kirmanckî (Zazakî)*, İstanbul: Vate Yayınevi, 2018.
- Çiftçi, Metin, Yusuf Aydoğdu, “Bingöl Yöresi Zaza Sözlü Kültüründe Kalıplaşmış Sözler”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 8/16, (2022): 77-95.
- Düzgün, Mustafa, Muzır Comerd-Hawar Tornêcengi, *Dêrsım de Dıwayi, Qesê Pi-Kalkkan, Erf u Mecazi, Çibenoki, Xeletnaeni*, Ankara: Berhem Yayınevi, 1992.
- Gökdayı, Hürriyet, “Türkçede Kalıp Sözler” *Bilgi*, 44, 2008): 106.
- Lezgîn, Roşan, *Ferhenê İdyomanê Kurdkî (Kirmanckî/Zazakî)*, İstanbul: Vate Yayınevi, 2005.
- Malmîsanij, M., *Folklorê Ma ra Çend Nimûney*, Uppsala: Jina Nû Yayınları, 1991.
- Ong, Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür / Sözün Teknolojileşmesi*, (çev. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Özcan, Mesut, *Dersim (Zaza) Atasözleri*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992.
- Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Ed. Adam Parry. New York: Oxford UP, 1987.
- Selcan, Zilfi, *Qese u Qesê Virênu Leksikon*, Tunceli: Tunceli Üniversitesi Yayınları, 2013.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Ahmet Bürlükara, Bingöl, 1962, tahsili yok, çiftçi.
- KK-2: Enver Bektaş, Kiğı, 1975, 1975, üniversite, öğretmen.
- KK-3: Faik Bengi, Genç, 1944, ilkokul, işçi.
- KK-4: Fatma Alay, Genç, 1961, tahsili yok, ev hanımı.
- KK-5: Fatoş Cebba, Karlıova, 1963, tahsili yok, ev hanımı.
- KK-6: Hasan Alınca, Karlıova, 1970, üniversite mezunu, öğretmen.
- KK-7: Hikmet Hakan, Bingöl, 1968, üniversite, emekli memur.
- KK-8: Kadriye Demir, Solhan, 1945, tahsili yok, ev hanımı
- KK-9: Mehmet Çaparlar, Bingöl, 1970, ilkokul, çiftçi.
- KK-10: Murat Gölen, Genç, 1976, lise, memur.
- KK-11: Mustafa Pesen, Kiğı, 1953, lise, emekli memur.
- KK-12: Nihat Çağlayan, Genç, 1974, üniversite, öğretmen.
- KK-13: Şefika Sönmez, Solhan, 1936, tahsili yok, ev hanımı.

Extended Abstract

Oral culture exists on the basis that the values, beliefs and experiences that emerge as old as humanity are shaped verbally in the process, without a written text, and thus the use of ready-made expressions becomes mastery. One of these elements is oral literary products called formulaic expressions or formulaic words, which are a part of oral culture. Formulated expressions, which are one of the most used anonymous products focusing on requirements and functionality, are linguistic products that, as the name suggests, fall into a certain pattern and are easy to store in memory. In this sense, formulaic expressions are linguistic elements that are based on speech, are mostly in prose form, but also have poetic qualities due to the rhythm, rhyme, harmony and sound repetitions they contain. These linguistic elements manifest as a kind of expression of the value judgments, acceptances, taboos, feelings and thoughts of the society to which they belong. Thus, as a reflection of social memory, these stereotyped expressions exist in the context of time and space.

In our study, “stereotyped expressions”, specific to the Bingöl area, are discussed under titles such as proverbs, idioms, prayers, curses, oaths, riddles and nursery rhymes, accompanied by Kirdkî (Zazaish) and Kirdaskî (Kurmanji) examples, and evaluated in terms of their conceptual frameworks, context and functions. First of all, what are stereotyped expressions? The definition and conceptual framework are examined. Stereotyped expressions, which are among the most commonly used anonymous products focusing on needs and functionality in social life, are linguistic products that fall into a certain pattern and are easy to store in memory, as the name suggests. Formulaic words or formulaic expressions are a part of the vocabulary of a language and are evaluated in formulaic expressions such as idioms, proverbs, reduplications, compound words, terms, slang and filler words, as well as individual words.

Formulaic expressions; They have existed from past to present through verbal products such as proverbs, idioms, tongue twisters, riddles, prayers, curses and oaths. Proverbs reach from past to present by embodying the beliefs, values, experiences and observations, and worldview of the society to which they belong. In the Bingöl region, proverbs are said as stereotyped expressions in social life. One of the most common products of formulaic vocabulary, along with proverbs, is idioms. Idioms, just like proverbs, find a place in daily life as a reflection of deep-rooted cultural history and life experiences. In this context, it is seen that the Zazaki equivalent of an idiom is almost the same in its close relative Kurmanji, while it is used with similar meanings in Turkish or another language. Prayers and curses are also stereotyped expressions and are used for affirmation, well-being and good wishes when needed in social life. Unlike prayer, curse manifests itself as a plea to the creator to express feelings and thoughts such as negation, hurt, and dissatisfaction. It is also noteworthy that curses have a much larger volume than prayers in the prayer-curse compilations/dictionaries made in Zaza folk literature. Oaths, which are another formulaic expression, have an important place in daily life, like prayers and curses, and are preferred to convince the other person or people and to reinforce the truthfulness of their words.

Another type of formulaic expressions that attract attention in the vocabulary is riddles. This anonymous genre is a question and answer form of expressions intended to make people think, especially in long winter nights when there are no technical facilities such as radio, television and the internet, in conversations, and in environments where adults and children are together. An important feature of the riddles of the Bingöl region, spoken in Kurdish or Turkish, is that they have a rhythmic structure as if taken from a poem, as can be seen in the examples in our study. The last type of formulaic expressions included in this study are nursery rhymes. Nursery rhymes are generally rhyming, measured and rhythmic expressions and they are very important for the child and the game world. Nursery rhymes, in which close sounds, word repetitions and rhythm come to the fore, also attract attention as oral products that have a surprising, entertaining and even educational role. It is possible to categorize the nursery rhymes, which are widely used as a type of formulaic expressions, under four main headings: fairy tale rhymes, game rhymes, ceremonial rhymes and rhymes with independent verbal acrobatics. As can be seen from the examples given in this study, it is possible to say that nursery rhymes have an important place in the oral culture of the region and are especially important for the children’s world.

In this study, the context and functionality of two dialects of Kurdish, which has a strong oral tradition in the Bingöl area, in Anatolia and northern Mesopotamia, are presented to attention based on the formulaic expressions of the Kirdkî (Zaza) and Kirdaskî (Kurmanca) languages. In this context, genres such as proverbs, idioms, prayers, curses, oaths, riddles and nursery rhymes are discussed with examples and their conceptual frameworks, context and functions are examined. Thus, the genres in question provide important information in the lives of the people in communication, cultural exchange, games, entertainment, sharing of emotions and thoughts, focusing on social relations, and especially proverbs, idioms, prayers and curses in the lives of adults; Genres such as nursery rhymes and riddles

have been found to be effective in the children's world. In short, proverbs-idioms, prayers-curses-oaths, riddles and nursery rhymes have been used in daily life in oral folk culture by a wide range of people, from women to children, from adults to the elderly, since the past. In these stereotypical expressions, which are native language values, there are value judgments that reflect the beliefs, acceptances, taboos, joys, feelings and thoughts of the society. Since it is possible to reach many findings and conclusions by examining concrete examples of the ancient culture of the society to which they belong through these species, the data in this study are presented to the attention of the public.

MEKKE DÖNEMİ SONLARINDA KUR'ÂN'IN EHL-İ KİTAP'A HİTABI: HİCRET SONRASINA MESAJLAR BAĞLAMINDA KRONOLOJİK BİR ANALİZ

Burhan Çonkor

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Çankırı, Türkiye,
bconkor@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8285-7969>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 7 Mart 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 20 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1448328

Mekke Dönemi Sonlarında Kur'an'ın Ehl-i Kitap'a Hitabı: Hicret Sonrasına Mesajlar Bağlamında Kronolojik Bir Analiz

Öz

Bu çalışma Kur'an'ın, hicret öncesine tekabül eden Mekke döneminin son üç yılı özelinde Ehl-i kitap ve özellikle de Yahudilere olan hitabını incelemektedir. Hz. Peygamber ve Müslümanların yoğun bir şekilde karşı karşıya gelmeleri Medine dönemine tekabül etse de risaletin ilk yıllarından itibaren Ehl-i kitap'ın doğrudan ya da dolaylı olarak muhatap alındığı bilinmektedir. Buna ilave olarak Mekke dönemi sonlarına gelindiğinde, Araplarla Yahudiler arasında gelişen iletişim ve vahye muhalif ortak tavır, Kur'an'ın dikkate aldığı bir husus olmuştur. Vahyin bu duruma müdahalesi de Yahudilere, dinlerinin ve peygamberlerinin Müslümanlarla aynı kaynaktan geldiğinin hatırlatılarak onların müşrik Arapların değil Müslümanların yanında olmaları gerektiğinin hatırlatılması şeklinde olmuştur. Bu doğrultuda Yahudiler üzerinden Ehl-i kitap gruplarına verilen mesajlardan biri de atalarının, kendilerine gönderilen peygamberlere karşı sergiledikleri muhalif tavırların hatırlatılarak kendilerinin de benzer hatalara düşmemeleridir. İlgili ayetler değerlendirildiğinde, dönemin muhataplarına çeşitli şekillerde hicret sonrasına dair şuurlandırma yapıldığı anlaşılmakta, özellikle de Müslümanlara aynı ortak özellikleri dikkate alarak Ehl-i kitap gruplarının inananları ile iyi geçinmeleri bildirilmektedir. Çalışmamızda, daha önce tespit ettiğimiz ve hicret öncesi döneme tekabül eden ayetler incelenerek, Yahudiler özelinde hicret sonrasına dair verilen mesajlar değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mekke, Medine, Ehl-i Kitap, Vahiy

The Qur'an's Address to The Ahl Al-Kitab At The End of The Mecca Period: A Chronological Analysis in The Context of Messages After The Hijra

Abstract

This study examines the Qur'an's address to the Ahl al-kitab, especially the Jews, at the end of the Meccan period, which corresponds to the pre-Hijrah period. Although the Prophet's and Muslims' intense confrontation corresponds to the Medinan period, it is known that the Ahl al-kitab were addressed directly or indirectly from the early years of the Prophethood. In addition, by the end of the Meccan period, the communication between Arabs and Jews and their common attitude against revelation was a matter that the Qur'an took into consideration. The intervention of the revelation in this situation was to remind the Jews that their religion and prophets came from the same source as the Muslims and that they should be on the side of the Muslims, not the polytheist Arabs. In this direction, one of the messages given to the Ahl al-kitab groups through the Jews was to remind them of the oppositional attitudes of their ancestors towards the prophets sent to them and to prevent them from falling into similar mistakes. When the relevant verses are evaluated, it is understood that the interlocutors of the period were made aware of the post-Hijrah period in various ways, and especially the Muslims were informed to get along well with the believers of the Ahl al-kitab groups by taking into account the same common features. In this study, we will examine the verses that correspond to the pre-Hijrah period that we have previously identified and evaluate the messages given about the post-Hijrah period in the case of the Jews.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Mecca, Medina, Ahl al-kitab, Revelation

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, risâlet dönemi boyunca Hz. Peygamber vasıtasıyla, indirildiği dönemin şartlarına göre muhataplara seslenmiş ve bu süre içerisinde cereyan eden olaylara çeşitli şekillerde müdahalelerde bulunmuştur. Dolayısıyla Kur'an ayetleri, indirildiği zamana ve muhataplara işaret eden birtakım izler taşımaktadır. Ayetleri, Mekkî ve Medenî olarak kategorize etmemize olanak tanıyan özelliklere ilave olarak, kullanılan kavram ve ifade edilen içerik itibarıyla de daha detaylı çıkarımlar yapmak mümkündür.

Farklı olay ve durumlara göre münecemen nâzil olan ayetleri doğru anlayabilmek için kime hitap ettiğini, hitap edilenin kim olduğunu anlamak için de ayetin indiği zamanı bilmek önem arz eder. Nüzûl sebeplerine dair rivayetlerle Mekkî Medenî Kur'an ayetlerinin tespitine dair rivayetlerde bu türden bilgiler yer alsa da konuyla ilgili daha net malumatlar, rivayetlerin içeriklerinin incelenmesi ve sîretle nüzûlün birlikte değerlendirilmesiyle anlaşılacağı muhakkaktır.

Ayetlerin hangi muhataba seslendiğinin bilinmesi, hitaptaki içeriğin anlaşılması ve uygulanması açısından son derece önemlidir. Örneğin zekâtta bahseden bir âyet-i kerimedeki muhatabın zengin Müslümanlar olduğunu fark edemeyip, zengin fakir bütün Müslümanları zekâtla mükellef kabul etmenin ortaya çıkaracağı yanlış anlaşılmaya benzer şekilde, zaman ve duruma göre risâlet dönemi içerisinde değişen muhatapları fark edememek de vahyin mesajının doğru anlaşılmasını, ya da daha iyimser yaklaşımla eksik anlaşılma ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda, düşman karşısında sabrı ve yüz çevirmeyi tavsiye eden ayetlerle cihadı emreden ayetlerin hangi muhataplara ve hangi bağlamda hitap ettiğinin fark edilememesi durumunda ortaya çıkacak yanlış anlaşılmalar da düşünülebilir.

Örneğin ilk bakışta aynı ayetlerin tekrar ettiği algısına rağmen, daha dikkatli incelendiğinde ve ayetin indiği döneme dair bilgi sahibi olduğumuzda, muhteva olarak tekrar gibi görünen ayetlerin aslında farklı bir muhataba ve farklı bir üslup ve içerikle hitap ettiği sonucuna ulaşılabilmektedir. Mekke döneminin başlarında müşriklerin muhatap alındığı ayetlerdeki içerik ve üslupla, dönemin sonlarına doğru Medine'den gelen kabilelere aynı içeriğin farklı üslup ve örneklerle sunulmuş olması konu hakkında zikredilebilecek somut örneklerdendir.¹

Bu bakış açısıyla Mekke dönemi özelinde ya da genel anlamda Ehl-i kitap'ı konu alan ayetler ya da Müslümanlarla Ehl-i kitap ilişkilerine dair çalışmalar yapılmış olup, ilgili kısımlarda bahsi geçen çalışmalardan da istifade edilmiştir.² Bizim çalışmamız ise bunlardan farklı olarak, daha dar bir alan olan son Mekke dönemi diyebileceğimiz hicret öncesi üç yıllık süre zarfında nâzil olan sûrelerde kitap ehline yönelik ifadelerin, hicret sonrasına dair mesajlarını içermektedir. Bu bağlamda, bahse konu zaman aralığına tekabül eden sûrelerin tespitine dair daha önce yaptığımız çalışmada kısmen değindiğimiz, Ehl-i kitap'a dair içerikler, bu çalışmamızda geliştirilerek hicret sonrasına hazırlık bağlamında ele alınmış ve ortaya çıkan sonuçlar değerlendirilmiştir.³

Bu yaklaşımdan hareketle çalışmamızda özellikle nüzûlü hicret öncesine döneme tekabül eden son dönem Mekkî ayetlerde Ehl-i kitap'ın hangi açılardan muhatap alındığı ile ilgili ayetlerin hicret sonrası döneme dair ne tür mesajlar içerdiğine dair çıkarımlara yer verilecektir. Kur'an'da, üzerinde en çok durulan ve hitap edilen muhataplardan biri olan Ehl-i kitap, daha çok Medine döneminde anılmaya başlansa da önemli sayıdaki Mekkî ayetlerde onlardan bahsedilmiş olması, hiç şüphesiz onların önemsendiğini göstermektedir. İskân açısından Mekke'deki varlıkları tartışılır olsa da Araplar üzerindeki etkileri açısından tartışmasız önemli bir konumda bulunmaları onların bizzat muhatap alınmasında önemli bir etken olmuştur. Çalışmamızda kendilerine seslenen ya da onları çeşitli açılardan konu edilen ayetlerdeki, hicret sonrasına hazırlık anlamı taşıyan içerikler üzerinde durulacaktır. Elde edilen sonuçlar, bahsi geçen toplulukların ne kadar dikkate alındığını ve onların bu yaklaşıma ne kadar karşılık verdiğini ortaya koymanın yanında, günümüze dair mesajları açısından ayetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağını ümit ediyoruz.

1 Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an-Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak*, trc. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 2/107, 228, 276, 356. Ayetlerin tedricî olarak nâzil olmasının hükümlere etkisine dair bir örnek olarak bk. Yahya Arslan, "Hacla İlgili Âyetlerin Tedricîlik Açısından Değerlendirilmesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Nisan/April, 2024), 103-128.

2 İlgili çalışmalara örnek olarak bk. Sami Kılınçlı, *Mekkî Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Sami Kılınçlı, "Mekkî Surelerde Mü'minlerin Ehl-i Kitap İle İlişkileri", *bilimname*, XXII, 2012/1, 251-273; Bedriye Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021); Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2024).

3 Mekke son dönemi ve hicret öncesinde indirildiği sonucuna ulaştığımız 23 sure ile bu surelerdeki Ehl-i kitap'a dair içerikler hakkında bk. Burhan Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 102-182, 240.

1. Mekke'de Ehl-i Kitap Varlığı ve Müşrik Araplarla Etkileşimleri

Önceki münzel kitaplara ilave olarak Kur'an'da da sıklıkla ve açık bir şekilde seslenilen Ehl-i kitap ve özellikle de Yahudiler, vahyin Medine dönemine tekabül eden ayetlerinde daha çok yer almıştır. Ancak Mekki ayetlerde de zaman zaman ve çeşitli bağlamlarda zikredildiği olmuştur. Bu durum azınlık da olsa Mekke'de Ehl-i kitap grubun varlığına işaret etmektedir.⁴ İlave olarak ticaret özelinde Mekke dışındaki Yahudilerle Arapların yakın ilişki ve etkileşimlerine hatta Yahudilerin Araplar üzerindeki etkilerine de işaret edebilir. Bazı çalışmalarda, Mekke'de yaşayan Ehl-i kitap grubun daha çok sayıları bini bulmayan Suriye ve Bizans Hıristiyanlarından oluştuğuna dair kanaatler ifade edilmektedir.⁵ Zira Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e bazı soruların sorulduğundan bahsetmekte ve bu sorulara cevap vermektedir.⁶ İleride açıklanacağı üzere Mekke döneminde müşrik muhataplardan beklenemeyecek, ancak Ehl-i kitap'ın dini ve tarihi bilgilerinin ürünü olan bu tür soruların yer aldığı ayetlerin nüzülüne dair rivayetlerde de soruyu soranların doğrudan ya da müşrikler aracılığıyla Yahudiler olduğu anlaşılmaktadır. Mekke'deki Hıristiyan varlığına dair verilere bakıldığında tüccar Mekki Arapların gittikleri yerlerde Hıristiyanlığa dair önemli malumat edindikleri, belki de bu etkileşimin sonucu olarak Mekke'de yerleşik Hıristiyan bir azınlığa⁷ ilave olarak Hz. Peygamber'le görüşmeleri neticesinde Müslüman olan ve Ebû Cehil tarafından hakarete uğrayan Habeşli Hıristiyanlara,⁸ Mekke'de önemli sayıda yerleşik Hıristiyan'ın var olduğuna ve ilk vahyi duyan Hıristiyanların bunu araştırmak için gittiklerine dair nakiller,⁹ Ehl-i kitap'ın zikredildiği azımsanamayacak sayıdaki Mekki ayetlerin anlaşılması açısından kayda değerdir.

Buna göre Mekke'de azınlık da olsa Ehl-i kitap gruplarının varlığı ile Kur'an'ın Mekki dönemde de bu grupları belli ölçülerde muhatap aldığı, dolayısıyla ilgili ayetlerin mesajlarını anlarken o dönemin muhatapları üzerinden düşünmenin doğru bir yaklaşım olacağını düşünmekteyiz.

Mekke'de Hıristiyan bir azınlığın varlığından bahsedilebilse de kronolojik olarak Mekke döneminin hicret öncesi yıllarına tekabül eden sûre ve ayetlerde, bahsi geçen gruplarla Hz. Peygamber arasında cereyan eden etkileşime dair kayda değer bir bilgiden bahsedilememektedir. Ancak vahiy, çeşitli şekillerde ve özellikle kissalar bağlamında onlara, Peygamber'in tarafında olmaları gerektiğini hatırlatarak, atalarına gönderilmiş olan peygamberler konusundaki hatalı davranışları gibi vahye muhalif çeşitli refleksleri konusunda uyarılarda bulunmuştur.¹⁰ Sadece Mekki sûre ve ayetler değil Kur'an'ın bütünü incelendiğinde vahyin, önceki toplumlar ve inanışlar içerisinde daha çok Ehl-i kitap üzerinde durduğu görülecektir. Hatta ilk sûrelerden olan Müddessir sûresinde Ehl-i kitap'ın inanması için onlara özel olarak yer verildiği görülmektedir.¹¹ Onları konu edinen bu ilk ayet dikkate alındığında vahyin başlangıcından itibaren bu gruplarla ilgilenildiği anlaşılmaktadır.¹²

Bu durum; Hz. Peygamber'in zorluk ve meşakkat anlamında Mekke'deki konumunun İsrailoğulları'na gönderilen peygamberlerle benzer olması, müşriklerin, İsrailoğulları'nın peygamberlerine karşı gösterdiği dirence benzer direnci göstermeleri, Yahudilerin özellikle Medine döneminde müşriklerle beraber hareket etmeleri gibi sebeplere bağlanabilir.¹³

Daha önce de belirtildiği üzere, Arabistan'ın çeşitli yerlerindeki varlıklarına rağmen Yahudiler, çoğunlukla Medine'de yaşamaktadır.¹⁴ Mekke'ye sanatkâr ya da işçi sıfatıyla çalışmak üzere gelen azınlık bir Yahudi topluluğuna¹⁵ ek olarak, Kâbe'nin tamiratı esnasında ortaya çıkan ve Süryanice yazılmış bir evrakı, o esnada orada bulunan Yahudi

4 Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîre*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfîz eş-Şelebî (Beirut: Dâr-u İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), *es-Sîre*, 1/237-244; Muhammed İzzet Derveze, *Sîretü'r-rasûl - Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 1/41.

5 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/103-105.

6 el-İsrâ 17/85; el-Kehf 18/83.

7 Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arabî kable'l-İslâm* (y.y.: Dâr-u's-sâkî, 1422), 12/179-182.

8 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/32-33.

9 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/211.

10 Örnek olarak bk. el-Kehf 18/9-24; el-Enbiyâ 21/48-91; el-Mü'minûn 23/23-41, 45-50.

11 el-Müddessir 74/31.

12 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/202.

13 Bk. Ömer Faruk Harman, "Tefsîr Geleneğinde Yahûdilere Bakış", *Türkiye Dinler Târihi Derneği yay. sayı: 4*, 2004, 119-120.

14 Medine Yahudileri hakkında bk. Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İstem* 11 (Aralık 2008), 9-46; Bedriye Yılmaz, "Erken Dönem Kur'an Tefsirlerine Göre Medine Yahudilerinin Kimlik ve Geleneklerine Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal*, 18/1, (2021), 67-96.

15 Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 1/552, 553.

birinin okuduğu,¹⁶ Üzeyne olarak bilinen bir Yahudi'nin Abdullmuttalib'in korumasında olduğuna dair rivayetlerle,¹⁷ İsrâiloğulları âlimlerinin, Kur'an'ın doğruluğuna dair şهادette bulduklarından bahseden ayetler,¹⁸ Mekke tarihindeki Yahudi varlığının kanıtları olarak sunulmuştur.¹⁹

İnsanlar ve kültürler arası etkileşimi kanıtlamak için ya da Kur'an'ın seslendiği muhatabı sadece o bölgedeki yerleşik gruplar içerisinde aramak da doğru bir bakış açısı olarak görünmemektedir. Kur'an'ın Mekke döneminde Yahudilerden bahsetmesini izah ederken, onların Mekke'de meskûn olduklarını teyid etme zorunluluğu da bu doğrultuda yeniden düşünülebilir. Zira Kur'an, Yahudilere çok fazla hitap etmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri yukarıda da yer verildiği üzere Mekke ya da Medine'de yaşamalarından ziyade vahiy tarihindeki yerleri ve hem inananlar hem de müşrikler üzerindeki önemli etkileridir. Daha açık bir ifadeyle söz gelimi Yahudiler, Mekke ve Medine'de hiç olmasalar dahi, risâlet dönemine aynı şekilde etki edecek kadar önemli bir konuma sahiplerdi. Çünkü onlar, ilahi kitaba muhatap olmanın yanında Araplarla ticari olarak da sıkı bir ilişki içerisindeydiler ve bu durum aynı yerde yaşamasalar dahi aralarında sürekli devam eden bir etkileşime olanak sağlıyordu.

Örneğin Yahudilerin, ticaret yapmak ve onlara göre insanların kaybolan mallarının yerini bulmaya çalışmak, gelecekte haber vermek gibi amaçlarla kâhin sıfatıyla Mekke'deki panayırlara yıllık olarak katılmaları, para kazanmalarının dışında, onlara göre düşük eğitim seviyesine sahip müşrik Arapları etkilemelerine olanak sağlıyordu.²⁰ Bu etkileşim, Yahudileri, risâlet döneminde Arapların gerek Kur'an ve gerekse de Hz. Peygamber'le ilgili soru sorup fikir aldığı seçkin kimseler konumuna getirmiş, ticari etkileşim beraberinde Araplarla Ehl-i kitap arasında dini ve kültürel etkileşimi de sağlamıştır. Buna bağlı olarak Mekke'de başlamış olan İslami hareket de Araplar vasıtasıyla Mekke dışında da duyulur hale gelmiştir.²¹ Netice itibarıyla Arapların, kitap ehli ve daha özel manada Yahudilerden, sosyo-kültürel alana ilave olarak, başta peygamberlik müessesesi olmak üzere, kâinatın yaratılışı, şeytan, melekler, kıyamet ve ahiret²² gibi dini konularda da etkilendiklerini söylemek mümkündür.²³

2. Mekke Dönemi Sonlarında Vahyin Ehl-i Kitap'a Yönelik Söylemleri

Kur'an'ın öncelikli olarak hitap ettiği topluluk hiç şüphesiz Mekkeli müşriklerdir. Bu durum, Mekke döneminde nâzil olan sûre ve ayetler incelendiğinde açıkça görülecektir. Genel tablo bu olmasına rağmen, yukarıda da bahsedildiği üzere eğitim ve ticari konulardaki üstünlükleri nedeniyle Araplar üzerinde önemli bir etki kurmuş olan Yahudiler de vahyin, doğrudan ve dolaylı olarak hitap ettiği ana unsurlardandır. Hz. Peygamber'in davetinin zamanla daha fazla duyulmasının doğal sonucu olarak, özellikle Mekke dönemi sonlarında Yahudi-Müşrik Arap münasebetleri daha fazla artmış olacak ki Yahudilere hitap eden ayetlerde de bu doğrultuda bir artış söz konusu olmuştur.

Risâletin Mekke yıllarını birkaç döneme ayırdığımızda²⁴ ilk dönem olarak ifade edebileceğimiz ilk üç veya beş yıla kadarki sûrelerde doğrudan Yahudilere hitap eden ayetlere pek rastlanmaz. Ancak onlar üzerinden müşriklere verilen mesajları görmek mümkündür. Buna örnek olarak beşinci nüzul sırasında zikredilen Fâtiha suresinde "... *Gazaba uğrayanların ve dalâlete düşenlerin yoluna değil.*"²⁵ ayetindeki "gazaba uğrayanlar" ifadesiyle Yahudilerin, "dalâlete düşenler" ifadesi ile de Hıristiyanların kastedilmesi²⁶ zikredilebilir. Bu ifadelerdeki mesajların muhatabını, kısıtlayıcı bir bakış açısıyla sadece o dönemin müşrikleri ile sınırlamak doğru değildir. Zira hem o dönemdeki hem de günümüzdeki Müslümanlar için de Ehl-i kitap'ın öteden beri gelen karakteristik özelliklerinin hatırlatıldığını ve onlarla ilişkilerde, bahsi geçen tutumlarının dikkate alınmasına yönelik bilinçlendirme yapıldığını anlamak mümkündür.

16 İbn Hişam, *es-Sîre*, I/208.

17 Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, 94.

18 eş-Şuarâ 26/192-197; el-Ahkâf 46/10.

19 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/105-106.

20 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I/552, 553.

21 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I/557.

22 Ebübekir b. Muhammed İbn İshâk, *Sîret'ü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamîdullah (y.y.: ts.), 62-64.

23 Geniş bilgi için bk. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/115, 123.

24 Surelerin bu şekilde dönemlere göre tasnifi hakkında detaylı bilgi için bk. Çonkor, Burhan, "Surelerin Belirli Dönemlere ve Olaylara İzâfesi", *Dini Araştırmalar* 19/20-06 (Haziran 2016), 129-152.

25 el-Fâtiha 1/7.

26 Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), I/26; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y: Müessesetü'r-Risâle, 1420), I/185-195.

Sonraki dönem Mekki sûrelere bakıldığında ise Ehl-i kitap ve özellikle de Yahudileri konu edinen ayetlerin sayı itibarıyla arttığını görmek mümkündür. İsrailoğulları'na gönderilmiş olan peygamber kıssaları üzerinden²⁷ kendilerine ait nitelikler gözler önüne serilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Fatiha suresi sonrasında 39. nüzül sırasındaki A'râf suresi ile birlikte İsrailoğulları ve onlara dair olaylar ayetlerde yer almaya başlamaktadır. İlgili ayetlerde onların, vahiy ve peygamber karşısındaki isyankâr tutumları ön plana çıkarılmıştır. Kendilerine yapılan ilahi lütufların hatırlatılmasına ek olarak,²⁸ İsrailoğulları'nın buzağıya tapınmaları,²⁹ Cumartesi yasağına karşı gösterdikleri direnç,³⁰ helali haram kılmaları,³¹ vahye ve peygambere itaat etmemeleri nedeniyle azaba uğramaları,³² kitabı tahrif etmeleri³³ ve Hz. Peygamber'in karşısında yer almaları³⁴ ayetlerde bahsedilen konulardandır. İlgili ayetlerde Ehl-i kitap için "الَّذِينَ هَادُوا"³⁵ "Yahudiler" tabiri kullanılırken Mekke dönemi sonlarında (hicret öncesi) ise "أَهْلَ الدُّكْرِ" (ilim ehli),³⁶ "الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ" (ilim verilenler)³⁷ ve "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ" (Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler/kitap ehli)³⁸ ve "بَنِي إِسْرَائِيلَ"³⁹ şeklinde, İsrailoğulları'na hitap edilmiştir.⁴⁰ Ayetlerde ortaya konulan olumsuz karakterlerde de kastedilen aslında Yahudi ırkının bizatihi kendisinden ziyade, onların ilâhî mesaj karşısında ortaya koydukları olumsuz refleks ve karakterlerdir.⁴¹ Kur'an'da İsrailoğulları'na yönelik bu ağır söylem ve eleştirilerin benzerlerini Kitab-ı Mukaddes'te de görmek mümkündür.⁴²

Hicret öncesinde, Medineli kabilelerle kurulan iletişim ve görüşmeler neticesinde Medine'de İslam'ın hızlı bir şekilde yayılması, dolayısıyla da Medine'de yaşayan Yahudilerle Müslümanların artan ilişkileri nedeniyle, İsrailoğulları'na hitap eden ve onlardan bahseden ayetlerin sayısı artmıştır. Fakat Yahudilerin inkârı, peygamber karşıtlığı ve bu doğrultudaki hileleri henüz somut olarak görülmediğinden Bakara suresinde olduğu gibi⁴³ İsrailoğulları'na hitap eden ve onları doğrudan suçlayıp inananların düşmanı ya da karşıtı olarak nitelendiren üslubu sert ayetler yer almaz. Bu açıdan bakıldığında, son dönem de dâhil olmak üzere Mekke yıllarında nâzil olan ve İsrailoğulları'nın hatalarından bahseden kıssalar üzerinden, hem Yahudilerin hem de müşrik Arapların uyarıldığını ve Hz. Peygamber ile Müslümanlara da müşriklerin olumsuz davranışlarından etkilenmemeleri konusunda bir tür teselli verildiğini anlamak mümkündür.⁴⁴

Buradan hareketle başta A'râf suresi olmak üzere, Mekke yıllarının ortalarında nâzil olan surelerin pek çoğunda İsrailoğulları'ndan bahsedilmesi, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde doğrudan Yahudilerle bir iletişiminin olmadığı yönündeki çıkarımlara rağmen,⁴⁵ Ehl-i kitap'a yönelik davet teşebbüslerinin bu dönemlerde başladığı anlamına gelmektedir.⁴⁶ Bahsi geçen kanaati destekleyen ve Hz. Peygamber'in ticaret için Mekke panayırlarına gelen Yahudilerle görüşmeler yaptığına dair bilgiler mevcuttur.⁴⁷ İslam'ın, kıyamete kadar gelecek bütün insanları muhatap alması

27 Sâd 38/17-40; el-A'râf 7/103-171; Tâhâ 20/9-98; eş-Şuarâ 26/10-18, 52-68; en-Neml 27/7-45; el-Kasas 28/38-40; Yûnus 10/75-93; ez-Zuhruf 43/46-56; ed-Duhân 44/17-33; Yûsuf 12/311; Sebe' 34/10-14; İbrâhim 14/5-8; el-İsrâ 17/101-104.

28 el-A'râf 7/138-140; Tâhâ 20/47, 80-82; Yûnus 10/93; el-Mü'min 40/53-54; ed-Duhân 44/30-33; el-Câsiye 45/16.

29 el-A'râf 7/148-155; Tâhâ 20/83-93.

30 el-A'râf 7/163; en-Nahl 16/124.

31 el-En'âm 6/143-144.

32 el-A'râf 7/152, 155, 161, 169, 171, 175-178; Tâhâ 20/83-97; el-En'âm 6/146-147; en-Nahl 16/118; el-İsrâ 17/4-8.

33 el-A'râf 7/169-170; el-En'âm 6/91.

34 el-En'âm 6/57-58.

35 el-En'âm 6/146.

36 er-Ra'd 13/43; en-Nahl 16/43; el-İsrâ 17/107; el-Enbiyâ 21/7.

37 en-Nahl 16/27; el-İsrâ 17/107; el-Ankebût 29/49; er-Rûm 30/56.

38 el-En'âm 6/114; Sebe' 34/6; er-Ra'd 13/36; el-Ankebût 29/47.

39 el-İsrâ 17/2, 4, 101, 104; es-Secde 32/23.

40 Mukâtil, *Tefsîr*; II/179, 521, III/59, 220.

41 Bu karakterin Kur'an'da yer verilen olumsuz özelliklerine dair bk. Harman, "Tefsîr Geleneğinde Yahûdilere Bakış", 119, 123; Burhan Çonkor, "Bazı Olumsuz Karakterlerin Yahudi ve Hıristiyanların Çoğuna Nispet Edildiği Ayetler", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019, sayı: 20, 305-333.

42 Bk. Kitâb-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit, Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1997), Çıkış, 32/9; Tesniye, 9/6, 31/27; Yeremya, 3/8-10.

43 el-Bakara 2/40-124.

44 Harman, "Tefsîr Geleneğinde Yahûdilere Bakış", 120.

45 bk. İsmail Hakkı Atçeken, "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saadet'te Yahûdiler", *İstem*, Yıl:2, sy, 4, 2004, s, 107-130.

46 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, V/527.

47 İsmail Hakkı Atçeken, "Asr-ı Saadet'te Yahûdilerle İlişkilere Genel Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2003), 436.

ve davetin açıktan yapılmasına dair emir⁴⁸ de risâletin herkese ulaştırılmasını gerektiriyordu ki İsrailoğulları da buna dâhildir. Mekke yıllarının ortalarında vahyin, Ehl-i kitap'ı konu edinmesi, Arap-Yahudi ilişkilerine artık İslam'ın da dâhil olduğunu, onların İslam ve Hz. Peygamber hakkında konuşup Yahudilerden fikir aldıklarını düşündürmektedir. Müslümanlara uygulanan muhasara sonrasında ise bahsi geçen iki topluluk arasındaki bu doğrultudaki ilişkilerin daha da yoğunlaşmış olması muhtemeldir.

Mekke döneminin genelinde özellikle ilk safhalarında müşrikler, İslâm'ı ve Müslümanları bir sorun olarak görseler de ciddi bir tehdit unsuru olarak algılamadıkları açıktır. Zira Müslümanların sayıca azlığı ve müşriklerin, Müslümanlara karşı gösterdiği sözel ve fiili refleksleri yeterli görmeleri, inananlarla ciddi sayılabilecek bir çatışmaya girmemelerine sebep olmuş olabilir. Bahsi geçen ortamdan kaynaklı olarak Mekke yıllarında Yahudilerle de sıcak bir çatışma ortamı olmamış, siyasi ilişki ve mücadele Medine döneminde gerçekleşmiştir. Mekke son dönem ayetlerinde de Müslümanların Ehl-i kitap'la olan ilişkilerinde itidal çağrısı dikkat çeker:

“Kitap ehlinde zulmedenler bir yana, onlarla en güzel şekilde mücadele edin, şöyle deyin: Bize indirilene de, size indirilene de inandık; bizim Tanrımız da, sizin Tanrınız da birdir, biz O'na teslim olanlarız.”⁴⁹

Ayette, sadece Hz. Peygamber'e değil aynı zamanda Müslümanlara da hatırlatma söz konusudur. Ehl-i kitap'la olan iletişimlerinde ya da olası tartışmalarda yumuşak bir üslup kullanılmasına dair bu uyarıda zalimce davranan kitap ehli hariç tutulmaktadır. Bu zulüm, onların dini hassasiyetlerini kaybederek yaşayan ve aynı inanca sahip olanları dikkate almayan müntesiplerini ifade eder. Müslümanlar, aynı ilahi kaynaktan gelen bir kitaba ve dine mensup olmaları sebebiyle onlara daha yumuşak bir tavır sergilemeli, hatta konuşmalarında bu ortak değerlere vurgu yaparak onları yanlarına alma gayretinde olmalıydılar.⁵⁰ Ayette bahsedilen ve istenen bu iletişim şekli, sadece Mekke dönemi için değil, aynı zamanda yaklaşan hicretten sonra Ehl-i kitap'la daha da artacak ilişkiler için bir temel prensiptir. Dinlerinde samimi olan kitap ehli kimseler, elbette Hz. Peygamber'i ve getirdiği ilkeleri benimsemekte zorlanmayacakları tabiidir. Çünkü aynı Tanrı'ya inanıyor ve ibadet ediyorlardı. Buna göre ayette, gerçekte mümkün olmamış olsa da, aynı kaynaktan gelen ilahi mesajın hükümlerini benimseyenlerin, inananlara karşı ortak hareket etmesi gerektiğinin ve bunun imkânının üzerinde durmaktadır. Ancak İsrailoğulları'nın, atalarına benzer refleksleri Hz. Peygamber döneminde de tezahür etmiş, onlar peygamberin yanında değil daha çok karşısında yer almayı tercih etmişlerdir.⁵¹

2.1. Yahûdi-Arap Etkileşiminin Vahye Yansıması

Risâletin hicrete kadar olan dönemi Hz. Peygamber tarafından öncelikle bireysel sonra da akrabalık ilişkilerinin devreye sokulmasıyla kabile, en sonunda ise diğer kabileler ve Mekke dışından gelen kabilelerle iletişim şeklinde cereyan etmiştir. Çeşitli şekillerde davete karşı çıkma teşebbüslerinde bulunan müşrikler, yeteri kadar başarılı olamadıklarını gördüklerinde, Hz. Peygamber'i, akrabaları ve ona inananlarla birlikte muhasara altına alma yoluna gitmişlerdir. Önemli bir kırılma noktası olan bu hadiseden sonra Hz. Peygamber'in Taif'e gidişi, dönüşünde ise soyu peygamberimizin soyuyla birleştiği için amcasının oğullarından kabul edilen Mut'im b. Adî'nin⁵² himayesiyle Mekke'ye girebilmiş olması, kabile birlikteliğinin devreye girdiğini ve müşrikler arasında bölünmelerin ortaya çıktığını göstermektedir.⁵³ Bu bölünme müşrik tarafın gücünü zayıflatmış, onlar da müttefik olarak Ehl-i kitap'ı yanlarına almayı seçmiş olabilirler. Bununla bağlantılı olarak, Kureyşlilerin Medine Yahudilerinden aldıkları bilgileri Hz. Peygamber'e sorarak onu zor durumda bırakma gayretleri, muhasara sonrası dönemde Hz. Peygamber'in Medine'den gelen Arap kabilelerine daveti anlatma girişimlerine bir tepki olarak da devam etmiştir.⁵⁴ Hem müşriklerin hem de Hz. Peygamber'in, Medine dışından gelenlere yönelme stratejileri neticesinde müşriklerin, peygamberi yalanlamak üzere Yahudilerle işbirliği yaptıkları, ileride değinileceği üzere, Yahudi âlimlerin de peygambere çeşitli soruları sormaları önerisinde bulduklarına dair rivayetler yer almaktadır.⁵⁵ Mekke müşriklerinin hâlihazırda kurulu düzenle-

48 el-Hicr 15/94.

49 el-Ankebût 29/46.

50 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV/364.

51 Özellikle Medine döneminde artan bu türden tavırlar hakkında bk. Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi*, 133-196.

52 Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mut'im b. Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/402.

53 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II/251.

54 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II/292.

55 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), I/255; Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964), “Tefsîru'l-Kur'an”, 17; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII/541 vd; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûni Zağlul (Beyrut: B.y., 1411), 299-300; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi Esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 126-127.

rine aykırı ve menfaatlerine tezat teşkil etmesi sebebiyle Hz. Peygamber ve bildirdiklerine karşı çıktıkları gibi Ehl-i kitap'ı da ortak menfaatlerle yanlarına almaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Dönemin Yahudilerine, ataları İsrailoğulları'nın, kendilerine gönderilen peygamberlerle olan mücadelelerinin anlatıldığı ayetlere ilave olarak,⁵⁶ müşriklerin, peygambere karşı kullanmak üzere onlardan bilgi almaları eleştirilmektedir.⁵⁷

Ehl-i kitap hakkında indirildiğine dair rivayetler nakledilen⁵⁸ ve Mekke dönemi sonlarında nâzil olan aşağıdaki ayetlerde de onların durumu şu şekilde ortaya konulmaktadır:

“Kendilerine kitap verdiklerimiz, sana indirilen (vahiy) den memnun olurlar. (Dine karşı olan) gruplar içinde ise, onun bir kısmını inkâr edenler vardır. De ki: Ben ancak Allah'a kulluk etmekle ve O'na asla ortak koşmamakla emrolundum. Davetim de dönüşüm de O'nadır.”⁵⁹

“Kesin olarak söz verdikten sonra Allah'ın ahidini bozanlar ve Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini (akrabalık bağını) koparanlar ve yeryüzünde bozgunculuk yapanlar, işte lanet de onlarıdır, kötü yurt da (cehennem) onlarıdır.”⁶⁰

Allah ile olan sözleşmelerine sürekli muhalif davranmaları sebebiyle ayetteki: “Allah'ın ahidini bozanlar...” ifadesi Hz. Musa dönemindeki İsrailoğulları hakkında nâzil olmuştur.⁶¹ Müşriklerin, Yahudilerle birlikte Hz. Peygamber'e karşı verdikleri mücadeleye dair nakledilen rivayete göre: “Yahûdiler, Rahmân ismi hakkında soru sorduklarında onlara cevap olarak: “De ki: Gerek Allah diye isimlendirerek çağırın, gerek Rahmân diye. Hangisi ile çağırırsanız nihayet en güzel isimler O'nundur...”⁶² ayeti indirilir. Sonrasında ise müşrikler: “Muhammed'e ne oluyor? Bir tek ilâha çağırıyordu, bugün ise iki ilâha çağırıyor: Allah'a ve Rahmân'a. Vallâhi biz Rahmân diye sadece Yemâme'nin Rahmân'ını yani Müseylimetü'l-Kezzâb'ı biliyoruz.” derler. Bunun üzerine ise: “İnkârcılar seni gördükleri zaman, şüphesiz, seni alaya almaktan başka bir şey yapmazlar. “Sizin tanrılarınızı diline dolayan bu mudur?” derler ve Rahmân'ın Kitabını işte onlar inkâr ederler.”⁶³ ayeti ile “Onlar Rahmân'ı tanımazlar, inkâr ederler...”⁶⁴ ayetleri indirilir. Bu gelişme üzerine Ehl-i kitap'tan inanan kimseler sevinirler ve şu ayetler nâzil olur: “Kendilerine kitap verdiklerimiz, sana indirilen (vahiy) den memnun olurlar. (Dine karşı olan) gruplar içinde ise, onun bir kısmını inkâr edenler vardır. De ki: “Ben ancak Allah'a kulluk etmekle ve O'na asla ortak koşmamakla emrolundum. Davetim de dönüşüm de O'nadır.”⁶⁵ Yahudilerin sorularının müşrikler tarafından biliniyor olması ve peygamberin verdiği cevaplar üzerinden ona karşı sözlü bir refleksle Yahudilerin tarafında yer almaları, Yahudilerle beraber hareket ettiklerine ve peygamberi küçük düşürmek için fırsat kolladıklarına işarettir. Yahudilerin, atalarına benzer şekilde vahyin karşısında sergiledikleri bu tavrın yanlışlığı, ayetlerde vurgulanarak Hz. Peygamber'in bildirdiklerinin Hz. İbrahim'in dininin devamı olduğuna işaret edilerek Ehl-i kitap gruplar uyarılmıştır.⁶⁶

Arap-Yahudi iletişiminde ve Yahudilerin İslam karşıtı tutumlarında Mekke son döneminde, İslam'ın faiz konusundaki tepkisinin⁶⁷ de etkili olmuş olması mümkündür. Tarımsal ürünlerle şarap ve kuyumculuk gibi ticârî faaliyetler yürüten, rehin alma karşılığında mal satan Yahudiler için İslam'ın faiz konusundaki tutumu önem arz etmektedir. Medine ticaretini ellerinde bulundurmaları sebebiyle, ihtiyaçları olmasa bile halkın üzerindeki baskılarını korumak için faizli muameleler yaptıkları, Medinelileri mağdur duruma düşürdükleri, bu şekilde halkın arazilerinin Yahudilerin eline geçtiği, borç verdikleri kişilerin eş ve çocuklarını rehin tuttıkları, Yahudilerin arazilerinde çalışan halkın, çalışarak borçlarının faizini ancak ödeyebildikleri ifade edilmektedir.⁶⁸

56 Yahûdilerin sebep oldukları fitneler ve başlarına gelen olaylarla ilgili bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir* (Beirut: Dâru İbn Kesir, 1414), III/249 vd; Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, trc. Komisyon (İstanbul: İnsân yayınları, 2002), III/79 vd; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II/420.

57 el-İsrâ 17/85.

58 Mukâtil, *Tefsîr*; II/175, 179; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meâni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve s-sebi'l-mesânî*, thk. Ali Abdalbâri Atiyye (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), VII/139.

59 er-Ra'd 13/36.

60 er-Ra'd 13/25.

61 Mukâtil, *Tefsîr*; II/175; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), V/143.

62 el-İsrâ 17/110.

63 el-Enbiyâ 21/36.

64 er-Ra'd 13/27-30.

65 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII/580; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384), IX/325-326.

66 Örnek olarak bk. el-İsrâ 17/23-40.

67 er-Rûm 30/39.

68 M. Hulusi Bolay, “Asrı Saadette Yahudiler”, *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/2 (Eylül 1967), 27.

Medine'de yaşayan ancak Mekke'de ticari faaliyetler yürüten Yahudilere ilave olarak Taiflilerin⁶⁹ de tefecilik yaptığı, faizle borç verip, tarım ürünlerini ve diğer ticaret mallarını da faizli olarak alıp sattıkları bilinmektedir.⁷⁰ Kur'an-ı Kerim'de nüzül sırası itibarıyla faizden bahseden ilk ayet hicret öncesi dönemde indirilmiş olan Rûm sure-sinin 39. ayetidir. İlgili ayette faize dair ilk olumsuz söylem yer almaktadır:

“İnsanların malları içinde artsın diye verdiğiniz her hangi bir faiz Allah katında artmaz; Ancak Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz herhangi bir sadaka (zekât) ise (böyle değildir). İşte onlar/zekat ve sadakayı verenler sevaplarını kat kat artıranlardır.”⁷¹

Faizi doğrudan yasaklamayan bu ayet, İslam'ın faiz uygulamasına bakışını ortaya koymasından önemlidir. Yine ilgili ayette faizin Allah katında değersiz bir iş olmasından bahsetmesi sebebiyle zaman içerisinde tamamen yasaklanacağına dair bir izlenim oluşmuş olabilir.⁷² İleride yasaklanacağı tahmin edilememiş olsa da İslam'ın faiz konusundaki tutumunun, Yahudilerin menfaatlerine engel teşkil edeceği açıktır. Dolayısıyla bu durumu, onların İslam ve peygamber karşıtı reflekslerine dair önemli bir gerekçe olarak görmek mümkündür. Medine'de yaygınlaşmış olan bu uygulamalar, hicret sonrasında teşekkül edecek İslam devleti açısından önemli bir sorun olacaktır. Bu sebeple, gerek Yahudilerde gerekse de inananlarda hicret öncesinde konuyla ilgili bir bilinç oluşturma söz konusu olmuştur.

2.2. Atalarının Yanlışlarıyla Yüzleştirme ve Uyarma

Kur'an-ı Kerim'de İsrailoğulları'nın vahiy karşısındaki tutumları yoğun bir şekilde ele alınmış, Musa'ya Tev-rât'ın verildiği ve bu sayede İsrailoğulları'na doğru yolun gösterildiği, onların, Nûh ve beraberinde kurtarılanların soyundan geldiği hatırlatılmış, Nûh kavminin başına gelen felaketin kendilerinin de başına gelmemesi noktasında uyarılarda bulunulmuştur. Ancak onlar, kendilerine verilen nimetlere ve yapılan uyarılara aldırmaz etmemiş, bunun sonucunda da iki kez cezaya çarptırılmıştır.⁷³ Bundan hareketle vahiy, önceki peygamberler üzerinde hatırlatmalar yaparak, benzer sonuçlarla karşılaşacaklarına dair uyarıda bulunmuştur.

İsrailoğulları'na önceki yanlışlarının hatırlatıldığı ayetler, hem kendilerinin yanlış bilip aktardıkları bilgileri tas-hih ediyor hem de Yahudilerin müşriklerle birleşerek Hz. Peygamber'e karşı gösterdikleri saldırılarda Müslümanlara destek anlamı taşıyordu.⁷⁴ Vahyin bu şekilde duruma müdahalesi nüzül sırası itibarıyla A'raf suresinden başlamış, hicret öncesine kadar sürmüş, hatta hicretten sonra da bir takım yanlışlarına yer verilmiştir.⁷⁵ A'râf suresinin, 36. sırada ve Mekke yıllarının ortalarında indirildiği düşünüldüğünde, Ehl-i kitap'ın özellikle Yahudilerin muhasara ön-cesinden itibaren, vahiy ve muhataplar arası ilişkiler içerisinde görülmeye başladıklarını söylemek mümkündür.

Muhasara sonrasında hicrete kadar olan yaklaşık üç yıllık zaman diliminde de onlara atalarının yanlışları hatırlatılmıştır. İsrâ suresindeki ilgili ayetlerde İsrailoğulları'nın İslam öncesi dönemlerde dinlerinden uzaklaşıp peygamberleriyle mücadele etmelerine vurgu yapılarak iki defa fesat çıkaracakları ifade edilmiş, sonrasında ise:

“Umulur ki Rabbiniz size acır. Ama eğer yine fesatçılığa dönerseniz biz de cezayı tekrarlarız. Biz cehennemi kâ-firler için ebedî bir ceza yeri yaptık.”⁷⁶ ifadeleriyle Hz. Peygamber dönemi Yahudileri uyarılmıştır. Zikrettiğimiz bu ayetlerin hicret öncesinde nâzil olması ayrı bir öneme sahiptir. Hicret öncesinde olduğu gibi sonrasında da müşrikler tarafında olup Hz. Peygamber'e muhalif olmalarının, fesat çıkarma anlamına geldiği, dolayısıyla atalarının uğradığı akıbete uğrayacakları bildirilmiştir. Hicret sonrası döneme dair hem Müslümanlara hem de Yahudilere mesajlar içeren bu ifadelerde, Yahudiler için fitne çıkarmaları halinde sadece dünyevi bir azap değil, nihai azap olarak da cehenneme işaret edilmiştir. Ayet, inananlar için de bir destek mahiyeti taşımaktadır. Hicretin henüz netleşmediği

69 Faizin Taif'te de yaygın olduğu ve bunu yapanların da Yahudiler olduğu hakkında bk. Mukâtil, *Tefsîr*, I/149; Kilinçli, *Mekkî Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, 93.

70 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Hz. Muhammed Devri)*, Redaktör Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), I/158-159. Ayrıca bk. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/66, 118.

71 er-Rûm 30/39.

72 Faiz Medine döneminde yasaklanmıştır. Bk. el-Bakara 2/275, 278-279; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/160-161. Detaylı bilgi için bk. İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110-126.

73 el-İsrâ 17/2-8. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, II/350-352.

74 Harman, “Tefsîr Geleneğinde Yahudilere Bakış”, 120.

75 Bk. el-A'râf 7/148, 152, 155, 160-171, 175-178; Tâhâ 20/83-97; el-En'âm 6/57-58, 91, 143-147; el-İsrâ 17/4-8, 101-104; en-Nahl 16/118, 124; el-Bakara 2/51-79, 87-98, 100-101, 146, 159-160, 174-176, 211; Âl-i İmrân 3/21-24, 75-78, 93-95, 112, 181-184; el-Ahzâb 33/69; en-Nisâ 4/13, 44-47, 49-55, 66-68, 153-162; el-Haşr 59/11-15; el-Hâc 22/42-44; el-Mücâdele 58/8; es-Sâf 61/5; el-Cum'a 62/5-8; el-Mâide 5/12-14, 20-26, 32, 41-43, 49-50, 60-64, 70-71, 78-81.

76 el-İsrâ 17/4-8.

ve Mekke'de zor zamanlar yaşayan Müslümanlar için bu ifadeler, ilahi yardımın geçmişte olduğu gibi yine geleceği mesajı vererek onları rahatlatmıştır. Nitekim Yahudiler Hz. Peygamber'le yaptıkları anlaşmalara riayet etmemiş ve Allah Teâlâ onları Müslümanlar eliyle cezalandırmıştır.⁷⁷

Konuyla ilgili ve muhasara sonrası nâzil olan diğer başka ayetlerde de Yahudi ve Arapların ortak atası olan Hz. İbrahim üzerinden mesajlar verilmiştir. Onun, Allah'a yönelip boyun eğen, puta tapmayan, şükreden (nankörlük etmeyen) bir kul oluşu örnek gösterilmiştir. Allah'ın hükümleri konusunda Yahudilerin atalarının düştükleri ayrılığın cezasının ahirette verileceği de hatırlatılmıştır.⁷⁸ Ayetlerde yer alan bu içerikle, hicret sonrası için Yahudilerde itikâdi bir bilinç oluşmasının amaçlandığı söylenebilir.

2.3. Nimet Bilinci Oluşturma

Kur'an'da, Yahudilere sık sık ataları İsrâiloğulları'nın içine düştüğü hatalar ile onlara bahşedilen nimetler hatırlanmıştır. Hicret öncesi dönemde ise, kendilerine verilen nimet ve yardımlar ayetlerde şu şekilde yer almıştır:

“And olsun ki Biz, İsrâiloğulları'na Kitap, hüküm ve peygamberlik verdik; onları temiz şeylerle rızıklandırdık; onları âlemlere/diğer toplumlara üstün kıldık.”⁷⁹

“And olsun ki Musa'yı ayetlerimizle, “Milletini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve Allah'ın günlerini onlara hatırlat” diye göndermiştik. Bunlarda, çokça sabreden ve şükreden herkes için dersler vardır. Musa, milletine dedi ki: “Allah'ın size olan nimetlerini anın; size işkence eden, kadınlarınızı sağ bırakıp oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden sizi kurtardı; bütün bunlarda Rabbinizden size büyük bir imtihan vardır. Rabbiniz: “Şükrederseniz and olsun ki, size karşılığını artıracam; nankörlük ederseniz bilin ki azabım pek çetindir” diye bildirmişti. Musa: “Siz ve yeryüzünde olanlar, hepiniz nankörlük etseniz, Allah yine de müstağni ve övülmeğe layık olandır” demişti.”⁸⁰

Bu ayetlere ilave olarak son dönemde İsrâiloğullarının; akıl sahipleri için yol gösterici ve uyarıcı olan kitaba mirasçı kılındıkları;⁸¹ onlara kitap, hüküm ve peygamberlik verildiği, güzel şeylerle rızıklandırıldıkları ve diğer kavimlere üstün kılındığı⁸² böylece de Allah'ın onlara lütufta bulunduğu üzerinde durulmaktadır. Bu durum ve özellikle de Hz. Musa'nın zikredilmesi, Hz. Peygamber'e karşı müşriklere akıl veren ve onların tarafında yer alan Medineli Yahudilere, yanlışlarının hatırlatılması amacına yöneliktir.⁸³ Çünkü onlar, asıl itibarıyla Hz. Mûsa ile aynı mesajları getiren Hz. Peygamber'in tarafında olmaları gerekirken putperest müşriklere destek olarak, ilgili ayetlerde belirtilen; eleştirilen atalarının yaptığı gibi nankörlük ediyorlardı. Yahudilerin bu tavırları, hicret sonrasında Müslümanlarla artacak olan ilişkilerinde önemli sorunlara sebep olacağından, hicret öncesinde bu ayetlerle ciddi şekilde ikaz edilmişlerdir.

2.4. İlâhî Dinlerin Ortak Temellerine Yapılan Vurgu

Hz. Peygamber'in yanında yer almaktan imtina eden Ehl-i kitap müntesiplerine, gerçekte farkında oldukları ama izhar etmekten çekindikleri bir gerçeği, İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberlerle Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderenin ve onlara vahyedenin Allah olduğu hatırlatılmıştır:

“Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz kimseleri peygamber olarak gönderdik; eğer bilmiyorsanız kitaplar hakkında bilgi sahibi olanlara sorun.”⁸⁴ Ayette kitaplar hakkında bilgisi olanlar, Tevrat ve incili okuyan ve konuyla ilgili bilgi sahibi olan Yahudi ve Hristiyan âlimler olarak yorumlanmıştır.⁸⁵ Yine ayetten, Ehl-i kitap'ın âlimlerinin taşıdıkları endişeler nedeniyle emin olsalar da bazı gerçekleri cesaretle söyleyemedikleri anlaşılmaktadır.

Benzer bir hatırlatma olarak Enbiyâ suresi 92. ayetinde de hitap edenin tek bir Rab, muhatapların da bütün yaratılanlar olduğu “tek bir ümmet” ifadesiyle anlatılmış, insanların bu birliği bozduklarına işaret edilmiş,⁸⁶ Hz. İbrahim'in

77 Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb- et-Tefsiru'l-kebir* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 20/302-303.

78 en-Nahl 16/118, 124.

79 el-Câsiye 45/16.

80 İbrâhîm 14/5-8. Konuyla ilgili diğer ayetler için bk. ed-Duhân 44/30-33; el-İsrâ 17/2.

81 el-Mü'min 40/53-54.

82 el-Câsiye 45/16.

83 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II/299.

84 el-Enbiyâ 21/7.

85 Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/122.

86 el-Enbiyâ 21/92-93.

putperestlerin yanında yer almadığı özellikle vurgulanarak⁸⁷ müşriklerle beraber hareket eden dönemin kitap ehli muhatapları ikaz edilmiştir. Yine bu ayette, kitap ehli içerisindeki bilgi sahiplerinin şahitliğine değer verildiği ve konuyla ilgili itimat edilecek kimseler olduğu da anlaşılmaktadır.⁸⁸

Kur'an'da yer alan hükümlerin İsrailoğulları'na emredilen hükümlerle benzer oluşuna ve peygamberlerin ortak görevine dair “Onlar bu sözü (Kur'an'ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, daha önce geçmişteki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi? Yoksa Peygamberlerini henüz tanımadılar da bu yüzden mi onu inkâr ediyorlar?”⁸⁹ ifadelerinde de bu benzerliklere vurgu yapılmaktadır. Özellikle Yahudilere yönelik bir hatırlatma ve onların bilgili ve samimi olanların ön plana çıkarıldığı anlaşılan ayetlere ilave olarak, aynı dönemde nâzil olan Nahl suresinde ise benzer içerikte müşrik Araplara ve onlar üzerinden şirke bulaşan bütün muhataplara uyarılarda bulunulmuştur:

“Sizin tanrınız bir tek tanrıdır. Âhirete inanmayanlara gelince, işte onların kalpleri inkârcıdır; kendileri de kibirli kimselerdir.”⁹⁰

Mekke son döneminde İsrailoğulları'nın vahyin karşısında değil yanında yer almaları gerektiğine dair en net surelerden biri de İsrâ suresidir. Kaynaklarda bu surenin isminin *Benî isrâîl* olduğu da nakledilmektedir.⁹¹ Özellikle 22-38. ayetleri arasında yer alan hükümlerin, Hz. Musa'ya verilen on emirle uyumlu olması dikkat çekicidir. İlgili ayetlerde; Allah'tan başkasına kulluk edilmemesi, anne babaya iyi davranılması, akraba, yoksul ve yolcuya yardım edilmesi, israftan kaçınılması, nankörlük ve cimrilikten sakınılması, çocukların öldürülmemesi, zinadan uzak durulması, haksız yere cana kıyılmaması, yetimlere sahip çıkılması, ahde vefa gösterilmesi, ölçü ve tartımın doğru yapılması, insanın bilmediği konuların peşine düşmemesi ve kibirden uzak durulması gibi hükümler yer almaktadır.⁹² Tevrat ve Kur'an'da benzer şekilde yer alan bu içerikler, hem Müslümanlar hem de Yahudilere, ortak itikadi değerlere sahip çıkılması ve muhalif olarak değil birlikte hareket etmeleri konusunda çok somut bir hatırlatmadır. Medine dönemine geçildiğinde Ehl-i kitap'ın artık Müslümanlar tarafında yer almaları gerektiğine dair somut örneklerle yer verilmiştir.

2.5. Kur'an'ın Önceki İlâhî Kitapları Doğrulayıcılığı

Özellikle müşrik Arapların, Kur'an hakkında “eski bir yalan”⁹³ şeklindeki ifadelerinden hareketle, gerçekte Kur'an'ın Allah katından geldiğini gösteren bir delil olarak, beraber hareket ettikleri Yahudilerin kitaplarını doğrulayıcı oluşu üzerinde durulmuştur. Mekke dönemi başlarında inen ayetlerde de İbrahim ve Musa'nın kitabı ile İslam'ın ortak oluşuna vurgu yapılmakla beraber⁹⁴ Mekke son döneminde Kur'an'ın, önceki kitapları doğrulayıcı yönüne yeniden dikkat çekilerek, müşriklerin içerisinde buldukları çelişki ortaya konulmuş, Yahudiler de uyarılmıştır:

“İnkâr edenler inananlara şöyle dediler: “Eğer bu iyi bir şey olsaydı bizi bırakıp da onlara gelmezdi!” Onunla doğru yolu bulamadıkları için, “Bu eski bir yalandır” demeye devam edeceklerdir. Oysa bundan önce de bir rehber ve rahmet olarak Musa'nın kitabı gelmişti. Bu ise önceki kitapları onaylayan, haksızları uyarmak için ve iyi yolda olanlara müjde olarak Arap diliyle gelmiş bir kitaptır.”⁹⁵ Ayetlerde ikna edici bir üslupla bazı delillere yer verilmiştir. Özetle bunları; inkârcıların inatlarını kırarak iman etmeyi daha makul görmelerini sağlamak, Kur'an'ın ve peygamberin doğruluğuna dair Yahudilerden bazılarının şahit tutulmasını ve dikkate alınmasını sağlamak, müşriklerin servet ve makam üzerine kurdukları değer yargılarının yanlışlığını ortaya koymak, Araplara inanmaları konusunda Kur'an'la ortak içerikler üzerinden yola çıkarak Tevrat'ı bir ölçü olarak kabul edebileceklerini hatırlatmak şeklinde ifade etmek mümkündür.⁹⁶ Yahudileri daha iyi düşünmeye sevk etmek üzere, Kur'an'ın, Tevrat'ı doğrulayıcı olduğunu cinlerin dilleriyle ifade eden başka bir ayet de bu dönemde nâzil olmuştur;

“Bir zamanlar cin topluluğundan bir grubu, Kur'an'ı dinlemek üzere sana doğru yönlendirmiştik. Yanına geldik-

87 en-Nahl 16/123.

88 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, II/2026-207.

89 el-Mü'minûn 23/68-69. Önceki peygamberlerin karşılaştıkları ve uyardıkları ile Hz. Peygamber'in müşterek oluşuna yapılan vurgular hakkında bk. İbrâhîm 14/4/12.

90 en-Nahl 16/22.

91 Mukâtil, *Tefsîr*; II/246.

92 el-İsrâ 17/22-38. Krş. Tekvîn 2:2-3; Çıkış 20:2-17.

93 el-Ahkâf 46/11.

94 el-A'lâ 87/18-19.

95 el-Ahkâf 46/11-12.

96 Detaylı değerlendirmeler için bk. Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri), *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB. Yayınları, 2007), 5/30-31.

lerinde susup dinleyin dediler, okuma sona erince de uyarıcılar olarak kendi topluluklarına döndüler. Ey halkımız! dediler, Biz Musa'dan sonra indirilmiş, kendinden öncekileri onaylayan, gerçeğe ve doğru yola kılavuzluk eden bir kitapdinledik.”⁹⁷

Hicret öncesinde nâzil olan bu ayetlerde, Yahudilerin inandığı ve bildiği Rûhu'l- Kudüs/Cebrâil'e de atıfta bulunulmuştur. Tevrat gibi Kur'an'ı da Cibrâil'in getirdiği, "...iman edenlere sebat vermek, Müslümanları doğru yola iletmek ve onlara müjde vermek için, Rabbin katından hak olarak indirdi.”⁹⁸ denilmek suretiyle Ehl-i kitap'ın Kur'an hakkında gündem yapmaya çalıştığı şüphelerin giderilmesi amaçlanmıştır. Müşriklerin de Yahudiler sebebiyle saygı duyduğu Tevrat merkeze alınarak, Kur'an'ın, Tevrat'ı doğrulayıcı oluşu ve aynı kaynaktan gelmeleri sebebiyle, Kur'an'a inanmaları ve onu kabul etmeleri yönünde bir delillendirme yapılmıştır.

2.6. Ehl-i Kitap İçindeki İnananlara Yapılan Vurgu

Kur'an'ın Mekke son döneminde Ehl-i kitap açısından öne çıkan hitaplarından biri de onların içlerinde inanan ve inanmayanların olduğuna vurgu yapılması ve inananların değerli olduğuna işaret edilmesidir. Ayetlere bakıldığında,⁹⁹ ilk Mekke döneminden itibaren Ehl-i kitap'tan bir grubun Hz. Peygamber'e inandığını anlamak mümkündür.¹⁰⁰

Ehl-i kitap gruplar içerisinde Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğuna inandığı halde bunu gizlemek zorunda kalanların olması da muhtemeldir. Zira onlar da Araplarda olduğu gibi çevresel faktörlerden etkilenmekteydiler. Yoğun siyasi ve ekonomik işbirliği içerisinde oldukları müşrik Arapların üstünlüğü, Ehl-i kitap'ın çoğunluğunun iman etmemesindeki sebeplerden biri olarak durmaktadır.¹⁰¹

Müşriklerin Hz. Peygamber'in aleyhine olarak dile getirdikleri bir bakış açısı öne sürerek, onun gerçekten Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olsaydı Ehl-i kitap'ın, onu kendi peygamberleri gibi bilip ona uymaları gerektiğini, ancak böyle olmadığını iddia etmekteydiler.¹⁰² Aşağıdaki ayet onların bu düşüncesine bir cevap niteliğinde görülebilir:

“Kendilerine kitap verdiğimiz bazı kimseler sana indirilen (vahiy) den memnun olurlar. (Dine karşı olan) gruplar içinde onun bir kısmını inkâr eden de vardır. De ki: Bana, sadece Allah'a kulluk etmem ve O'na ortak koşmamam emrolundu. Davetim de dönüşüm de yalnız O'nadır.”¹⁰³ Aynı zamanda bu ayette, hicret öncesinde kitap ehlinde inananların yerinin Hz. Peygamber ve Müslümanların yanı olduğuna da vurgu söz konusudur. Çünkü sadece Allah'a kulluk etmek, şirk koşturmak ve ahirete iman gibi daha önce Ehl-i kitap'a bildiren ortak noktalar ayette zikredilmiştir. Kitap ehlinde bazılarının da bu durumun farkında oldukları hatta sevindikleri anlaşılmaktadır.

Ayette kitap ehlinde inananların olduğunun yanında bazı grupların, Kur'an hükümlerinin bir kısmını inkâr ettiği de vurgu yapılmıştır ki her ne kadar bu grupların kitap ehli olanlar dışındaki diğer inanmayan grupların kastedildiği söylene de ayetin bağlamı Ehl-i kitap'a yöneliktir ve bahsi geçen grupların da Ehl-i kitap'ın kendi içindeki gruplar olması daha doğrudur.¹⁰⁴ Onların dışındaki grupların başında yer alan müşrik Araplar Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e zaten inanmıyorlardı. Ayette ifade edilen ise Kur'an'ın bir kısmına inanmama durumudur. O halde bu ayetlerde Ehl-i kitap arasındaki grupsal ayrışmalara dikkat çekilerek onların inananları ön plana çıkarıldığını anlamak mümkündür.

Mekke son döneminde sadece Ehl-i kitap'ın değil müşriklerin içerisindeki inananlara vurgu yapılarak, tırmanan gerilim ortamında inananların beraberliğinin ön plana çıkarıldığını söylemek de mümkündür. Bu bağlamda müşriklerle Ehl-i kitap'ın yan yana olmamaları gerektiği net olarak ifade edilmiştir:

“İşte biz kitabı sana böyle indiriyoruz. Kendilerine kitap verdiklerimiz ona iman ederler, şunlardan da (müşrikler) ona inananlar var. Ayetlerimizi kâfirlere başkası inkâr etmez.”¹⁰⁵

97 el-Ahkâf 46/29-30.

98 en-Nahl 16/102.

99 el-A'râf 7/157; el-Kasas 28/52-55.

100 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/208-209.

101 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/209.

102 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 2/529.

103 er-Ra'd 13/36.

104 Bk. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/104.

105 el-Ankebût 29/47.

2.7. Kur'an'a İnanan Yahudi Bilginlerine Yapılan Vurgu

Mekke döneminde Ehl-i kitap'ın vahiy karşısındaki muhataplığı her ne kadar tartışılmış olsa da Mekkî ayetlerde açık bir şekilde kitap ehline yapılan vurgu ve göndermeleri görmek zor değildir. Örneğin son dönemde nâzil olan sûrelerden Ra'd suresinde şöyle buyrulur:

“ve de ki: “Ne dersiniz, ya o Allah'tan inmiş de siz onu inkâr etmişseniz! Üstelik İsrâiloğulları'ndan bir tanık onun bir benzerine tanıklık edip iman ettiği halde siz büyüklük tasladınız. Şu kesindir ki Allah hak tanımayan topluluğu doğru yola iletmez.”¹⁰⁶ Buna göre İsrailoğulları'ndan bir grubun ya da bazılarının Kur'an'ı ve Kur'an'ın Tevrat'ı doğruladığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır ve o kimselerin ön plana çıkarılması söz konusudur. Böylece hem müşriklere karşı bir delil olarak sunulmuş¹⁰⁷ hem de Müslümanların bu gruplara karşı hicret sonrası tavrının ne olması gerektiğine dair ikaz yapılmış olmaktadır.

“De ki: “Siz ona inanın veya inanmayın, şu bir gerçektir ki, bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere (Allah'ın sözü) okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar. ve “Rabbimizi tesbih ederiz, rabbimizin vaadi mutlaka yerine getirilir” derler. Ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar; Kur'an onların saygısını artırır.”¹⁰⁸ Ayette yüzüstü ve ağlayarak secdeye kapananların Müslüman olan Yahudiler olduğu söylenmiştir.¹⁰⁹ Bu ayetlerde iman eden Yahudilerin Kur'an'a bakışı ve saygısı ön plana çıkarılmıştır.¹¹⁰ Aynı zamanda müşrikler tarafında yer alan Ehl-i kitap müntesiplerinin sergiledikleri yanlış tavır, kendi âlimleri üzerinden onlara gösterilmiş olmaktadır.

2.8. Soru-Cevap Yöntemiyle Ehl-i Kitap'ı Bilinçlendirme

Kur'an bu dönemde Yahudilerin, Hz. Peygamber'in yanında durmak yerine müşriklerle işbirliği yaparak peygamberi küçük düşürme faaliyetlerinde bulunmalarının yanlışlığına vurgu yapmış, zaman zaman sorular sorarak onları, geçmişte atalarının yaptıkları hatalara düşmeme konusunda uyarmıştır:

“Andolsun biz Musa'ya apaçık dokuz ayet verdik. İşte İsrâiloğulları'na sor; Musa onlara geldiğinde Firavun ona, “Ey Musa! senin büyülenmiş olduğunu düşünüyorum!” demişti.”¹¹¹

Ayette, Hz. Musa'ya verilen dokuz hüküm konu edilmiş, benzer hükümlerin Hz. Peygamber tarafından da dile getirildiği ve Yahudilerin bunlara uyması gerektiği hatırlatılmıştır. Konuyla ilgili rivayette Yahudilerden iki kişinin Hz. Peygamber'e gelip ayette bahsi geçen dokuz hükmü sorduğu Peygamber Efendimiz tarafından bu hükümlerin: Şirkten uzak durmak, haksızlıkla öldürmemek, zinadan uzak durmak, faiz yememek, sihir yapmamak, suçsuz kimseyi ceza verilmesi için zalim yöneticiye teslim etmemek, israf etmemek, namuslu kadına iftira atmamak ve savaştan kaçmamak olarak sıralanmıştır. Diğer bir görüşe göre ise dokuz ayet ifadesi dokuz mucize olarak anlaşılmıştır. Buna göre de bahsi geçen mucizeler: Musa peygamberin yılanı dönüştürmesi, ışık saçan eli, çekirge hadisesi, ekin böceği, kurbağa, kan, kayadan su çıkması, denizin yarılması ve Tûr Dağı'nın İsrailoğulları'nın üzerine kaldırılmasıdır.¹¹² Musa'nın Firavun ve adamları karşısında gösterdiği mucizeler nedeniyle büyülenmiş olarak itham edilmesi, Hz. Peygamber karşısında benzer düşünceler taşıyan Yahudilere örnek olarak sunulmuş ve yanlışları hatırlatılmıştır. Sonraki ayette de Hz. Musa, büyücü olmadığını, bunların Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹¹³ Sadece Hz. Musa değil, Ehl-i kitap'ın aşına olduğu diğer peygamber ve milletlere dair kıssalarla da onlarda bir bilinç oluşturulma amacı görülmektedir.¹¹⁴

Hicret öncesi vahiylerde bunlara ilave olarak Ehl-i kitap'ın kendi aralarındaki ihtilaflardan olan Hz. İsa'nın doğuşu ve şahsiyeti hakkında da açıklamalara yer verilmiştir.¹¹⁵ İlgili ayetlerde bu ihtilafların giderildiği, Arapların da dâhil olduğu bu tartışmaya son noktanın konulduğu görülmektedir. Böylece vahiy, aşırı Hıristiyanların önüne set

106 el-Ahkâf 46/10.

107 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/210.

108 el-İsrâ 17/107-109.

109 Mukâtil, *Tefsîr*; 2, 276.

110 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/210.

111 el-İsrâ 17/101.

112 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/-564-567; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki ğavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/697.

113 el-İsrâ 17/102.

114 ez-Zâriyât 51/31-46.

115 el-Enbiyâ 21/91; el-Mü'minûn 23/50.

koymuş, Arapların delil getirme kapılarını kapatmış, Yahudileri susturmuş, Ehl-i kitap içerisindeki tartışmalara müdahale ederek onları İslam'a yönelmeye ve Kur'an'ın çağrısını kabullenmeye sevk etmiştir.¹¹⁶

2.9. Müşriklerin Ehl-i Kitap'a Yönlendirilmesi

Kur'an, hicret öncesi söylemlerinde, Ehl-i kitap'la Müslümanların inanç birliğine vurgu yaparak müşriklerin gücünü kırmak, Hz. Peygamber ve Kur'an'ın hak oluşunu ispat etmek, aynı zamanda onların ittifak ettiği Yahudiler üzerinden içinde buldukları yanlış delillendirmek maksadıyla Yahudilere soru sormaya yönlendirmiştir.

“Senden önce de ancak kendilerine vahiy indirdiğimiz kişileri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun”¹¹⁷ Burada da Kur'an'ın sorularla şuur oluşturma üslubuna örnek vardır. Peygamberi tasdiklemeyen müşriklere, Allah'ın kanununu anlamaları için Yahudilere müracaat etmeye yönlendirme söz konusudur. Aynı ifade bu dönemde nâzil olan başka bir ayette de tekrar edilmiştir.¹¹⁸ Ayetlerde geçen “bilenler” ifadesinden kasıt Tevrat'a inanan Yahudilerdir.¹¹⁹ İlahi yönlendirmeye uygun olarak müşrikler, Müslüman olanların sayısını artması üzerine telaşa kapılıp, aralarından bazılarını seçip peygamberin risâlet iddiasının doğruluğu hakkında bilgi almak üzere Yahudilere göndermişlerdir.¹²⁰ Ehl-i kitap gruplar açısından bu durum dikkate değerdir. Zira bu şekilde vahiy hem onları muhatap aldığını göstermiş hem de onların, müttefik olarak müşrikleri değil, inanç birliğine vurgu yaparak Müslümanları tercih etmeleri gerektiğine işaret etmiştir.

2.10. Ehl-i Kitap'ın Sorgulamalarına Cevap verilmesi

Kur'an, Ehl-i kitap'ı Mekke döneminde önemli ölçüde dikkate almış ve onlara hitap etmiştir. Bu hitap şekillerinden biri de kendileri tarafından sorulan sorulara ayetlerle cevap verilmesidir. Hicret öncesinde bu durumun daha belirginleştiğini söylemek mümkündür:

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh rabbimin emrindedir ve size çok az bilgi verilmiştir.”¹²¹

Daha önce de değinildiği gibi müşrik Araplar, Hz. Peygamber'e karşı Yahudileri yanlarında tutmaya çalışırken, onların verdiği bilgilerden hareket ederek peygambere sorular soruyorlardı. Atalarının peygamberlerle olan müca-delelerine yer verilen ayetlerin yanı sıra¹²² müşriklerle beraber Hz. Peygamber'e karşı birlikte hareket etmelerinin yanlışlığı konusunda uyarılmaktadırlar. Yukarıda zikredilen ayet hakkında nakledilen rivayete göre müşrikler, peygamberi zor durumda bırakmak amacıyla sorabilecekleri sorular hakkında Yahudilerden bilgi almışlardır.¹²³

Konuya dair benzer örnekler, Kehf sûresinin nüzûlü hakkında nakledilen rivayetlerde de görülmektedir. Buna göre müşrikler, peygambere sorulmak üzere soru talebinde bulunmak maksadıyla Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebû Mu-ayt'ı Yahudilere göndermiş, onlar da peygambere Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh konularında sorular sormalarını, cevap verdiği takdirde kabul etmelerini önermişlerdir.¹²⁴ Bu rivayet, çeşitli açılardan tenkit edilmeye müsait olmakla birlikte,¹²⁵ surede yer verilen açıklamaların Yahudiler tarafından sorulan sorulara cevap olarak indiği anlaşılmaktadır. İlave olarak, Ashâb-ı kehf kıssası özelindeki bazı soruların da Müslümanlar tarafından Mekke'deki Ehl-i kitap halka sorulması nedeniyle gündeme gelmiş olması, neticede bunları en iyi bilen Allah Teâlâ olduğunu beyan edilmesi maksadıyla surede yer verildiği düşünülmüştür.¹²⁶ Bu bağlamda yine surede, Ashâb-ı kehf ile bağlantılı olarak, Hz. Peygamber ve dolayısıyla diğer müminlerin Yahudilere benzer konularda soru sormamaları ve tartışmaya girmemelerisöylenmiştir.¹²⁷

116 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/219-221.

117 en-Nahl 16/43.

118 el-Enbiyâ 21/7.

119 Mukâtil, *Tefsîr* 2/352; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/122.

120 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyeye, 1984), 15/242-244.

121 el-İsrâ 17/85.

122 Konuyla ilgili olarak bk. Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, III/249 vd.; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III/79-84; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II/420.

123 Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 18.

124 Suyûtî, *Lübâbu'n-Nükûl*, 129. Benzer rivayetler için bk. Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 305; İmâdu'd-dîn Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Y.y: Dâru'l-fikr, 1414), 3/89 vd. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 8/189.

125 Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 5/335-338; İlyas Üzüm, “Kehf Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/188-189.

126 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/499-504.

127 el-Kehf 18/22.

İlgili sûrenin 83 ile 101. ayetlerinde zikredilen Zülkarneyn kıssasıdır. İlgili kıssada zalim bir kavme (ye'cû-c-me'cûc) karşı yapılan mücadele anlatılmaktadır. Buna göre hem Müslümanlara hem de Ehl-i kitap muhataplara, zulme karşı birlikte mücadele edilerek başarıya ulaşılabilecekleri, Müslümanlarla birlikte hareket etmeleri gerektiği hatırlatılmış, inananlara da psikolojik açıdan destek verilmiştir. Netice itibarıyla müşriklerle somut mücadele hicret sonrasında başlayacağından hareketle, ilgili ayetlerdeki mesajların, hicret sonrasına hazırlık anlamı taşıdığı anlaşılmaktadır.

2.11. Rumların Galibiyet Haberinin verilmesi

Hicret öncesi dönemde nâzil olan Rûm suresinde, Bizans'ın yakın tarihteki bir yenilgisinden bahsedilmekte ancak birkaç yıl içerisinde galip gelecekleri müjdelenmektedir:

“Elif, Lam, Mim. Rumlar en yakın bir yerde yenildiler. Onlar bu yenilgilerinden bir kaç yıl sonra galip geleceklerdir. İş, eninde sonunda Allah'a aittir. İşte o gün, inananlar, istediğine yardım eden Allah'ın yardımına sevineceklerdir. O güçlüdür, merhametlidir.”¹²⁸

Rumların yenilgiye uğradığı bu savaşın 601 yılında İran'la yaptıkları ve kaybettikleri savaş olduğu ifade edilmiştir. Müşrik Arapların bu duruma sevinmeleri, dönemin Ehl-i kitap unsurları arasında huzursuzluğa sebep olmuş, vahiy böyle bir ortamda hep kitap ehline hem de aynı ilahi kaynağa dayanan dinin mensupları olmaları sebebiyle Müslümanlara destek ve moral olması amacıyla Rumların birkaç yıl içerisinde galip gelecekleri müjdesini vermiştir. Kur'an'ın haber verdiği bu hadise 628 yılında gerçekleşmiş ve Bizans İmparatoru Heraklyus, II. Hüsrev'i öldürerek Sâsânîler'i yenilgiye uğratmıştır.¹²⁹

Bu olayın önceden haber verilmesi, özellikle Mekke son dönemlerinde onlara yönelik özel hitaplar ve bu sayede iman etmeye teşvik edilmeleri konusunda Ehl-i kitap grupları açısından çok büyük bir öneme sahiptir. Kur'an böylesine önemli bir bilgiyi önceden haber vererek, hem Kur'an'ın hem de Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğunda şüphe olmadığını vurgulayarak, Ehli- kitap'ın müşrikler tarafında değil Müslümanlar tarafında olmaları gerektiğini net bir şekilde ifade etmiş olmaktadır.

2.12. Ehl-i Kitap'ın İnananlarıyla İlişkilere Dair İlkeler

Hicret öncesi dönemde vahiy, Ehl-i kitap'a yönelik uyarı ve yönlendirmelere ek olarak, Müslümanları da bu konuda hassas davranmaya teşvik etmiştir. Onlarla iyi geçinilmesine yönelik bu tavsiyelerden biri şu şekildedir:

“İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında Ehl-i kitap'la mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün ve deyin ki: Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim tanrımız da sizin tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur. İşte biz kitabı sana böyle indiriyoruz. Kendilerine kitap verdiklerimiz ona iman ederler, şunlardan da (müşrikler) ona inananlar var. Ayetlerimizi kâfirlere başkası inkâr etmez.”¹³⁰

Ankebût suresi, hicretin fiilen başladığı zamanlarda indirilmeye başlanmıştır.¹³¹ Mekke dönemi sonlarına gelindiğinde Kur'an, Müslümanlar için dönemin geneline uygun bir üslup belirlemekte ve Ehl-i kitap'a karşı nasıl davranılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Buna göre Ehl-i kitap'ın, Müslümanların karşısında yer alan grupları dışarıda bırakılarak inananları ile iyi geçinilmesi öğütlenmiş, kaynağı aynı olan din mensupları olduklarının hatırlatılması istenmiştir.¹³²

128 Rûm, 30/1-5.

129 Detaylı bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü nîzâr Mustafa el-bâz, 1419), 9/3086-3088; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/66-73; Esko Naskali, “İran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/394-395; Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, 4/290-291.

130 el-Ankebût 29/46-47.

131 Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, 2/466-467.

132 Bu doğrultudaki diğer ayetler için bk. el-En'am: 6/114; er-Ra'd 13/36; el-Kasas 28/52-53; eş-Şûra 42/13; el-Müddessir 74/31.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim, yirmi üç yıllık bir süre içerisinde farklı muhataplara ve olaylara göre hitapta bulunmuştur. Kendine has bu üslup nedeniyle Kur'ân'ın doğru anlaşılması da hangi ayet ve sûrenin ne zaman indiğinin ve hangi muhataplara hitap ettiğinin bilinmesi ve nüzûl-siret bağlamında okunmasıyla mümkün olabilir.

Sayısal anlamda sûrelerin büyük çoğunluğunun nâzil olduğu Mekke dönemi, kendi içerisinde pek çok kırılmanın ve bu doğrultuda vahyin hitap şekillerinde değişikliklerin yaşandığı zaman dilimidir. Mekkî Kur'ân vahyi anlaşılırken, özellikle bu kırılma dönemlerinin dikkate alınması da aynı şekilde önem arz etmektedir. Zira ilk Mekke dönemi ayetleriyle son dönem ayetlerinin içerik ve muhataplar açısından farklılaştığı görülmektedir.

Çalışmamızın temelini teşkil eden son Mekke dönemi sûreler ile bu sûrelerde ele alınan konular, hicret hazırlıkları ve hicret sonrası Müslüman toplumun teşekkülü anlamında önemli içeriklere sahiptir. Bu içeriklerden biri de zaman içerisinde artan müşrik Arap-Ehli kitap birlikteliğinin yanlışlığına yapılan vurgular ile Ehl-i kitap halka yönelik yapılan özel manadaki hitaplardır.

Kaynaklarımız risâletin Mekke döneminde sayıları az da olsa Ehl-i kitap azınlık bir grubun varlığından bahsetmekte, bunlara ilave olarak gerek ticaret gerekse Hz. Peygamber'in risâletini duyup öğrenmek amacıyla Mekke'ye gelen Ehl-i kitap müntesiplerinin olduğunu teyid etmektedir. Döneme ait ayetlere bakıldığında ise Hz. Peygamberle Ehl-i kitap arasında somut ve güçlü bir ilişkinin olmadığı, ancak doğrudan ya da dolaylı olarak bu gruplara hitap edildiği anlaşılmaktadır. Bundan hareketle, Ehl-i kitap gruplar ve özellikle de Yahudilerin Mekke döneminde İslam'ı duyup ilgilendikleri, müşrik Araplarla geçmişe dayanan bir yakınlıkları olduğu, Arapların, bilgi ve kültür açısından onları kendilerinden üstün gördükleri Yahudilere saygı besledikleri anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in bildirdiği hükümlerin müşrik ve Yahudi toplumlarının ortak hareket tarzı olan ticaret ve güç birliğine zarar verecek içeriğe sahip olduğunu düşünen bu gruplar, birlikte hareket ederek peygamberin ve Müslümanların karşısında yer almış, sözlü veya fiili saldırılarda bulunmuşlardır.

Mekke dönemi ve özellikle de hicret öncesinde nâzil olan sûre ve ayetlere bakıldığında, Ehl-i kitap'a karşı yumuşak bir üslup sergilendiği, inananların onlarla iyi geçinmelerine yönelik tavsiyelerde bulunulduğu görülmektedir. Bu amaçla; onlara, atalarına verilen nimetler hatırlatılmış, atalarının yaptığı hatalar anlatılarak benzer hatalara düşmelerini konusunda uyarılmış, bütün peygamberlerin getirdiği hükümlerin ortak olduğu, Kur'ân'ın, İsrailoğulları'na indirilen kitapları doğrulayıcı olduğu özellikle vurgulanmıştır.

Bunlara ilave olarak, Ehl-i kitap'tan Hz. Peygamber'e inananların değeri ön plana çıkarılmış ve diğerlerinin de inanması teşvik edilmiştir. Ehl-i kitap'ın en güvendiği kişiler olan âlimlerinin Kur'ân'ın doğruluğundan emin olduklarına dikkat çekilerek hem Yahudilere hem de müşrik Araplara karşı önemli bir delillendirme yapılmıştır.

Mekke son dönemi ayetlerde öne çıkan bir üslup özelliği olarak soru-cevap yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın, Allah'ın hak sözü olduğunu göstermek amacıyla özellikle Hz. Musa hakkında Ehl-i kitap'a bir takım sorular sorulmuştur.

Benzer şekilde hem Yahudileri inanmaya teşvik etme hem de müşriklere karşı bir delil olması amacıyla, müşriklerin bilmedikleri bazı konuları Yahudilere sorarak gerçeği öğrenmeleri istenmiştir. İsrailoğulları'nın şüphelerini gidermek ve yanlış tutumlarına dikkatlerini çekmek amacıyla kendileri tarafından sorulan sorulara da cevaplar verilmiştir.

Ehl-i kitap müntesiplerinin lehine olarak bu dönemde vahyin en somut emirlerinden biri de Müslümanlara, kitap ehli gruplarla iyi geçinilmesinin tavsiye edilmesidir. Ehl-i kitap müntesiplerine yönelik olarak hicrete yakın bir dönemde gerçekleşen bu uyarıların hicret sonrası oluşacak olan İslam toplumunun psiko-sosyal açıdan teşekkülüne hizmet ettiğini düşünmek mümkündür. Zira bu uyarılar, hem inananlar hem de Ehl-i kitap ve müşrik muhataplar açısından zihinsel bir değişime işaret etmektedir. Bahsi geçen bu gruplarda kabul edip etmemelerine bakılmaksızın gerçekleşen bir anlayış söz konusu olmuştur ki o da; Müslümanlarla Ehl-i kitap'ın kaynağı aynı olan din mensupları olduğu, müşriklerin de ortak düşmanları olduğudur. Bu uyarıların Ehl-i kitap cenahında ne kadar kabul gördüğü tartışılabilir olsa da bahsi geçen uyarıları dikkate alarak Hz. Peygamber ve Müslümanların yanında yer almayı tercih edenlerin olduğu da bir gerçektir. Aynı uyarılar, hicret sonrasında Müslümanların, beraber yaşayacakları kitap ehli toplumlara bakışını netleştireceği gibi, onlardan Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e iman edenlere karşı sevgi ve merhamet beslemelerinin de alt yapısını oluşturmuş olacaktır. Diğer bir husus da tarih boyunca vahiy karşısında benzer olumsuz refleksler gösteren ilgili grupların, aynı tür karşı koyma reflekslerini devam ettirme ihtimallerinin olduğu ve Müslümanların bu bilinçle hareket etmeleri gerektiğine dair mesajlar olarak da düşünmek mümkündür.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atiyye. I-XVI. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Arslan, Yahya. "Hacla İlgili Âyetlerin Tedricilik Açısından Değerlendirilmesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (Nisan/April, 2024), 103-128.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler". *İstem* 11 (Aralık 2008), 9-46.
- Arslantaş, Nuh. *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2024.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Asr-ı Saadet'te Yahûdilerle İlişkilere Genel Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2003), 433-452.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saadet'te Yahûdiler". *İstem*, Yıl:2, sy, 4, 2004, 107-130.
- Bolay, M. Hulûsî. "Asrı Saadette Yahûdiler". *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/2 (Eylül 1967), 23-24.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân-Siyer Eşliğinde Kur'ân'ı Anlamak*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Cevâd Alî. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arabî kable'l-İslâm*. y.y.: Dâru's-Sâkî, 1422.
- Çonkor, Burhan. *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Sürelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Çonkor, Burhan. "Sürelerin Belirli Dönemlere ve Olaylara İzâfesi". *Dini Araştırmalar*, 19/20-06 (Haziran 2016), 129-152.
- Çonkor, Burhan. "Bazı Olumsuz Karakterlerin Yahudi ve Hıristiyanların Çoğuna Nispet Edildiği Ayetler". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2019, sayı: 20, s. 305-333.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Sîretü'r-rasûl - Kur'ân'a Göre Hiz. Muhammed'in Hayatı*. trc. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Esko Naskali. "İran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22/394-395.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusîyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suud: Mektebetü'nizâr Mustafa el-bâz, 1419.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Sîre*. Thk. Mustafa es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfîz eş-Şebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn İshâk, Ebûbekir b. Muhammed. *Sîretü'İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. y.y.: ts.
- İbn Kesîr, İmâdu'd-dîn Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Y.y: Dâru'l-fîkr, 1414.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- Harman, Ömer Faruk, "Tefsir Geleneğinde Yahûdilere Bakış", *Türkiye Dinler Târîhi Derneği yay*, sayı, 4, 2004, 119-126.
- Heyet. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Hz. Muhammed Devri)*. Redaktör Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Heyet (Hayreddin Karaman ve Diğerleri). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. I-V. Ankara: DİB. Yayınları, 2007.
- Kilinçli, Sami. *Mekkî Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kilinçli, Sami. "Mekkî Surelerde Mü'minlerin Ehl-i Kitap İle İlişkileri", *bilimname*, XXII, 2012/1, 251-273.
- Kitâb-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit, Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil*. İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî, İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. "Mut'im b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020. 31/402.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Komisyon. İstanbul: İnsân yayınları, 2002.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. I-III. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 12/110-126.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb- et-Tefsîru'l-kebir*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1420.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman. *Lübâbü'n-nukûl fi Esbâbi'n-nuzûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Y.y.: Müessetü'r-Risâle, 1420.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmiu's-Sahih*. Medine: Mektebetü's-selefiyye, 1964.
- Üzüm, İlyas. "Kehf Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022. 25/188-189.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk, Kemal Besyûni Zağlul. Beyrut: B,y., 1411.
- Yılmaz, Bedriye. "Erken Dönem Kur'an Tefsirlerine Göre Medine Yahudilerinin Kimlik ve Geleneklerine Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal*, 18/1, (2021), 67-96.
- Yılmaz, Bedriye. *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2021.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Extended Abstract

This study examines the Qur'an's address to the Ahl al-kitab, especially the Jews, in the last three years of the Meccan period, which corresponds to the pre-Hijrah period. The correct understanding of the universal messages of revelation through the different interlocutors of the period depends primarily on the correct determination of who the relevant interlocutors are. For this purpose, the first step is to determine when the verses and suras were revealed. However, from the point of view of the Meccan period of the revelation, the fact that the transmission of information was not as systematic as in the Medinan period due to the unfavorable conditions of the period makes it difficult to determine the exact date of the verses and suras revealed before the hijra. Another issue is that the messages of the divine word are not limited to the time in which the verses or suras were revealed. The addressees of the messages in the verses revealed on any event or situation are those who lived in that period, and at the same time, the relevant messages are binding for the addressees in similar situations until the Day of Judgment. From this point of view, the Qur'an's messages to the pre-Hijrah Ahl al-kitab groups contain content mostly for the post-Hijrah period. Because the period when the relations with the related groups started in a concrete and intensive way is the Medinan period. Although the Prophet and the Muslims' confrontation with the Ahl al-kitab societies corresponds to the Medinan period, there are verses in which the Ahl al-kitab are directly or indirectly addressed from the early years of the prophethood. In addition, by the end of the Meccan period, the communication between the Arabs and the Jews and their opposition to the common revelation was a matter that the Qur'an took into consideration. The Qur'an's addresses to the Ahl al-kitab in various ways before the Hijrah and especially in the period close to the Hijrah caused disputes as to whether the groups concerned were inhabitants of Mecca or not. Based on a small number of examples, it is claimed that there were Ahl al-kitab groups in Mecca, albeit a minority in terms of number, but it is difficult to find clear information about the direct communication of the Prophet and Muslims with the groups in question during this period. Due to the scarcity of concrete and clear examples, the Ahl al-kitab groups did not seem to be a direct interlocutor in the pre-Hijrah period, but they communicated with the believers indirectly through the polytheist Arabs. The most important point of Arab-Jewish communication and interaction was the fact that Arabs and Jews were engaged in trade, the fairs organized in Mecca, and the active role of the Jews, especially among the Ahl al-kitab, in these fairs. The followers of the Ahl al-kitab, who heard the verses revealed through the aforementioned interaction, albeit indirectly, developed a reflex against the divine messages. This attitude they displayed was mostly negative. Since they could easily manipulate the polytheist Arabs, they also supported their resistance to Islam in the background. Attempts such as asking them to pose various questions to the Prophet from time to time can be considered as developments in the background of revelation's addressing them. Revelation's intervention in this situation was to remind the Jews that their religion and prophets came from the same source as the Muslims and that they should be on the side of the Muslims, not the polytheist Arabs. In this respect, one of the messages given to the Ahl al-kitab groups through the Jews was to remind them of the oppositional attitudes of their ancestors towards the prophets sent to them and to prevent them from falling into similar mistakes. Another divine discourse that serves as a warning is the reminder of the blessings given to the Children of Israel. In addition, they are reminded of the common foundations of the divine religions, and as a manifestation of this fact, the Qur'an is emphasized as a confirmation of the previous books. By pointing out the existence of Jewish scholars among the Ahl al-kitab, who were in a similar situation to those who believed in the Qur'an and the Prophet, evidence was brought from within themselves for their wrong attitude towards revelation. From time to time, this awareness-raising was continued by asking questions and giving answers. The questions posed by the Ahl al-kitab, especially the Jews, to the Prophet through the polytheist Arabs were answered. Similarly, sometimes the polytheist Arabs were directed by revelation to ask questions to the Jews. The information that the Greeks, the Ahl al-kitab, will be victorious can also be evaluated in this regard. The fact that the Qur'an forewarned the relevant societies of extremely important and valuable information emphasizes that there is no doubt about the accuracy of both the Qur'an and the Prophet's mission of prophethood. In addition, this news, which is of the nature of good news, makes it clear that the Ahl al-kitab should be on the side of the Prophet and the believers, not on the side of the polytheists. It is possible to see the fact that these and similar addresses to the Ahl al-kitab started to be seen more clearly, especially in the pre-Hijrah period, as a consciousness-raising that the Ahl al-kitab groups should not be on the side of the polytheists in the tension that would increase after the Hijrah. This is because giving these messages at a time when emigration seemed to be a clear way out can be considered as consciousness-raising about the post-emigration period. In summary, when the relevant verses are evaluated, it is understood that the interlocutors of the period were made aware of their roles in the Islamic society that would be formed after the hijrah in various ways, and especially Muslims were informed to get along well with the believers of the Ahl al-kitab groups, taking into account the same common features. In addition to this, it is also possible to think of this as a message that the Ahl al-kitab groups, who in the past took a negative stance against the divine messages and the

prophets who brought these messages, are likely to take a similar stance against the revelation, and that the Prophet and his followers should act with this awareness. In our study, we will analyze the verses that we have previously identified and which correspond to the pre-Hijrah period, and evaluate the messages given to the Jews specifically about the post-Hijrah period.

NÛH TUFANINA KİTAB-I MUKADDES VE KUR'AN-I KERİM PERSPEKTİFİNDEN KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM

Ramazan Yıldırım

Dr, Müftü Yrd. Gaziantep

abadem06@hotmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-6762-9041>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12 Mart 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 30 Mayıs 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1451372

Nûh Tufanına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

Öz

Üç İbrahimi din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın aynı kaynaktan geldiği kabul edilir. Birbirine yakın coğrafyalarda insanlığa gönderilen bu dinler bazı konularda birbirinden ayrıştıkları halde bazılarında birbirine yakın söylemlere sahiptirler. Yeryüzüne gönderilme tarihleri farklı olsa da bazı konularda ortak söyleme sahip olmaları dikkat çekicidir. Bu dinlerin mevzulara yaklaşımı, onlar hakkındaki ortak ve farklı söylemleri merak konusu olmuştur. Bu bağlamda birçok inanç ve mitolojide izlerine rastladığımız tufan meselesinin bu dinlerdeki anlatımı da öteden beri merak edilen konulardan biridir. Tufan, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına göre iyi bir insan, İslam kaynaklarına göre ise büyük (ulu'l azm) Peygamberlerden biri olarak kabul edilen Nûh döneminde meydana gelmiştir. Bu çalışmanın amacı; Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerime göre *tufan*, *tufanın yeri*, *niteliği*, *felsefesi* ve *geminin akıbeti* gibi soruların izini sürmek, üç semavi dinin kutsal kitaplarında konunun ortak ve farklı yönlerini tespit ederek ortaya çıkarmaktır. Konu mitoloji, edebiyat, tarih, tefsir, hadis gibi farklı disiplinlerde geçtiğinden, yeri geldikçe tufanın bu yönlerine de değinilecektir. Referans aldığımız kaynaklarda tufan, insanları doğru yola iletmeyi amaçlayan bir işaret, ilahi kanunun bir tecellisi, bir mucize ve bir ders olarak görülmektedir. Çalışmada, Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat-Zebur-İncil) metinleri ile Kur'an metni ve onun özgün tefsirlerinden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Tevrat, İncil, Kur'an, Nûh, Tufan.

A Comparative Approach to The Flood of Noah From The Perspective of The Quran and The Bible

Abstract

The three Abrahamic religions -Judaism, Christianity, and Islam- are believed to originate from the same source. Although these religions emerged in geographically proximate regions and display differences in certain aspects, they also share similar narratives on various topics. Despite the different times of their revelation, their commonalities in certain matters are noteworthy. The approach of these religions to various subjects and their similarities and differences have been subjects of interest. One such topic, found in many faiths and mythologies, is the story of the Flood. According to Jewish and Christian sources, the Flood occurred during the time of Noah, who is considered a righteous man. In Islamic sources, Noah is regarded as one of the great prophets (Ulu'l Azm). The purpose of this study is to trace the account of the Flood, its location, nature, philosophy, and the fate of the Ark according to the Bible and the Qur'an. By identifying the common and differing aspects of the story in the sacred texts of these three monotheistic religions, this research aims to provide a comprehensive understanding of the narrative. The topic spans various disciplines such as mythology, literature, history, exegesis, and hadith, and these aspects will be addressed as relevant. In the referenced sources, the Flood is seen as a sign meant to guide humanity to the right path, a manifestation of divine law, a miracle, and a lesson. This study utilizes the texts of the Old and New Testaments (Torah, Psalms, Gospels) from the Holy Bible by the Bible Society and the Qur'anic text along with its authentic exegeses.

Keywords: History of Religions, Torah, Bible, Quran, Noah, Deluge.

GİRİŞ

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinde meydana geldiği kabul edilen tufan olayı neredeyse her kültür ve medeniyet havzasında karşımıza çıkan, neticeleri itibarıyla birçok toplum ve hadiseyi etkilediğinden, o hadiseleri açıklamak için zaman zaman kendisine atıfta bulunulan, adeta insanlığın ortak hafızasının kaydettiği bir olaydır.¹ Bu sebeple tufan, coğrafi konum itibarıyla kendisiyle ilişkili olan -yakında bulunanlar başta olmak üzere- her milletin mitoloji ve tarihinde birbirine yakın cümlelerle anlatılan nadir konulardan biridir.² Bu nadir olay üç semavi dinin kitapları ve beşeri kaynaklarda –*aralarında bazı aykırılık ve farklılıklar olsa da*- birbirine yakın cümlelerle ele alınıp anlatılır. Bu durum hadiseyi daha da anlamlı ve önemli kılmaktadır. Zira hem semavi hem beşeri/mitolojik hem de tarihi kaynakların bir konu hakkında bu oranda örtüşmeleri eşine az rastlanan bir durumdur.³

Kaynakları itibarıyla aynı ilahi kökenden geldiği kabul edilen üç ilahi/semavi/ibrahimi (Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık) dinin kutsal kitaplarına baktığımız zaman bunlardaki, tufan olayının anlatımı ile olaya yaklaşım şeklinin yer yer örtüştüğünü ama bazen de üslup ve muhteva açısından farklılık arz ettiğini görürüz. Bu çalışma, kutsal kabul edilen kitapların konu hakkındaki ifadelerini inceleyerek onlar doğrultusunda, *olayın sebep, sonuç, nerede, nasıl meydana geldiği* gibi soruların cevaplarını bulmayı, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu çalışmanın temel referansı Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim metinleri olmakla beraber diğer literatürlerden de yararlandık. Çalışmada kronolojik sıralama takip edilerek her bir kitaptan soruların cevapları alındıktan sonra ortak ve farklı noktalara dikkat çekilmiştir.

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim metinleri içerisinde tufan hakkındaki detaylı bilgi, olayı mitolojik ve tarih kitabı üslubuyla anlatan Eski Ahit'te (Tevrat) bulunmaktadır. Yeni Ahid (İncil), olaya sembolik bir anlam yükler, kısaca değinerek olayı dolaylı bir şekilde ele alır ve Tevrat söylemiyle çelişen bir şey söylemeden, büyük ölçüde ona katıldığını gösterir. Tufan kavramını iki defa kullanan⁴ Kur'an ise Nûh tufanını farklı surelere serpiştirerek değişik ayetler bağlamında, ibret alınması gereken olağanüstü bir vakia olarak ele alır. Konu kronolojik olarak en eski kabul edilen Eski Ahid'ten başlayarak incelenecektir.

Kitab-ı Mukaddes'te Nûh Tufanı

Tora'da Nûh Tufanı

Yahudilik dininin kutsal kitabı Tora, tufan olayını ilk bölümü Tekvin (Yaratılış) kitabının *altıncı babın* başından *dokuzuncu babın* sonuna kadar olan kısımda anlatır. Altıncı bölümde tufanın meydana gelmesine sebep olan olaylar ve tufan öncesi durum, yedinci bölümde olayın başlangıç ve gelişimi, sekizinci ve dokuzuncu bölümlerde ise tufan sonrası durum ele alınmaktadır.

Tora'da tufanın sebepleri, *ilahi varlıkların, insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle⁵ evlenmesi⁶* ve genel olarak insanlardaki ahlaki çöküntü, insanın sürekli kötülüğe meyletmesi ve yoldan çıkması şeklinde sıralanır: “Rab baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, akli fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu. Yüreği sızladı. “*Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryüzünden silip atacağım*” dedi. “*Çünkü onları yarattığıma pişman oldum.*”⁷ *Yeryüzünün bozulduğunu, zorbalıkla dolduğunu, insanların yoldan çıktığını* gören Tanrı Nûh'a; *insanlığa son vereceğini, onlarla birlikte yeryüzünü de yok edeceğini söyleyerek kendisine gofer⁸ ağacından*

1 Tufan ve bazı medeniyetlerdeki tufan mitleri hakkında detaylı bilgi için: Robert Graves - Raphael Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, çev. Uğur Akpur, (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 164-173

2 Harman, Ömer Faruk. “Tufan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2023).

3 Ruhullah Öz, “Semavi Kitaplarda Tufan Metafor (Oluşu, Gerekçesi, Zamanı ve Etki Alanı)”, *II. Uluslararası Nûh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, (Şırnak, 2021), 283-297.

4 Birincisi Firavun ve Mısır halkına verilen ceza hakkında bkz: Kur'an, el-A'râf, 7/133; İkincisi ise Nûh'un kavmi başına gelen büyük olay için bkz: Kur'an, el-Ankebût, 29/14.

5 KM., Tora, Tekvin, 6:2.

6 Hatta bu evlilikten bazı çocuklar da dünyaya gelmiştir. Tevrat bunları *Nefilim* diye isimlendirir. Bu kelime bazı kaynaklarda melekler için kullanılırken bazı kaynaklarda ise semavi varlıkların insan kızlarıyla birlikteliğinden *doğan çocuklar* için kullanılmıştır. Bernard J. Bamberger, “Nephilim”. *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Second edition, Macmillan Reference, Detroit 2007, 15/86-87.

7 KM., Tora, Tekvin, 6:5, 6:7.

8 Tam olarak ne tür bir ağaç olduğu bilinmiyor. Selvi ağacı olduğu konusunda bazı görüşler vardır. KM., Tora, Tekvin, 6:14, Dipnot, a.

bir gemi yapmasını, içini ve dışını ziftlemesini emreder.⁹ Geminin nasıl inşa edileceği hususunda detaylı bazı teknik bilgileri¹⁰ Nûh'a anlatan Tanrı 'yeryüzüne tufan göndereceğini, göklerin altında soluk alan bütün canlıları yok edip öldüreceğini'¹¹ belirtir.

Ancak Nûh ile bir antlaşma yapan Tanrı, kendisinin oğulları, karısı ve gelinleri ile birlikte gemiye binmelerine izin verir. Kuşlar, hayvanlar, sürüngenler hâsılı her canlı türünden erkek ve dişi olmak üzere birer çift yanlarına almalarını, kendileri ve hayvanların yemeleri için yenebilecek gıda depolamalarını da emreder.¹² Tevrat bundan sonraki cümlelerde gemiye alınacak hayvanların sayısal verilerini bildirir: *Bütün ailenle birlikte gemiye bin, diye emreden Tanrı; yanına temiz sayılan hayvanlardan erkek ve dişi olmak üzere yedişer çift, kirli sayılanlardan birer çift, kuşlardan yedişer çift* almasını emreder.¹³ Nihayet Nûh'un altı yüz yaşında olduğu yılın ikinci ayının on yedinci günü enginlerin kaynakları fişkirir, göklerin kapakları açılır ve yeryüzüne kırk gün kırk gece yağmur yağar.¹⁴ Sular öyle yükselir ki, bütün yüksek dağlar su altında kalır, soluk alan bütün canlılar ölüp silinir gider. Yalnız Nûh ile gemidekiler kalır. Yeryüzü yüz elli gün boyunca suların altında kalır.¹⁵

Yüz elli gün geçtikten sonra sular azalır, gemi yedinci ayın on yedinci günü Ararat dağlarına oturur.¹⁶ Nûh altı yüz bir yaşındayken, birinci ayın birinde sular çekilir, ikinci ayın yirmi yedinci günü toprak tümüyle kuruyunca Tanrı Nûh'a, "karın, oğulların ve gelinlerinle gemiden çık, kendinle birlikte bütün canlıları, kuşları, hayvanları, sürüngenleri de çıkar. Üresinler, verimli olsunlar, yeryüzünde çoğalsınlar," diye emreder.¹⁷ Gemiden inen Nûh Rab'be bir sunak yaparak temiz sayılan hayvanlardan yakmalık sunular sunar. Bunun üzerine güzel kokudan hoşnut olan Rab içinden: "İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insan yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kötüdür. Şimdi yaptığım gibi bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğim. "Dünya durdukça ekin ekmek, biçmek, sıcak, soğuk, yaz, kış, gece, gündüz hep var olacaktır,"¹⁸ der.

Bundan sonra Tanrı, Nûh'u ve oğullarını kutsayarak "verimli olun, çoğalıp yeryüzünü doldurun"¹⁹ der. Bir daha tufanla canlıları yok etmeyeceğini söyleyerek yeryüzünü yok eden tufanın bir daha olmayacağı konusunda bir antlaşma yapar ve "kendisi ile yeryüzündeki canlılar arasında sürdüreceği antlaşma alametinin, bulutlarda yağ'ın görünmesi"²⁰ olduğunu" ifade eder.²¹ Nûh tufandan sonra üç yüz elli yıl daha yaşayarak dokuz yüz elli yaşında ölür. Yeryüzüne yayılan insanlar Nûh'un gemiden çıkan üç oğlu Sam, Ham ve Yafes'ten üreyip çoğalarak²² yeryüzünün farklı taraflarına dağıldı.

Buraya kadar ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız Tevrat'ın ilgili metinleri Tufan'ın nerede meydana geldiğine değinmez ve olay için herhangi bir mekân belirtmez. Ancak tufanın sebeplerini ve nasıl meydana geldiğini detaylı anlatarak tufan sonrasına da biraz değinir. Bu anlatıma göre: Yukarıda bahsi geçtiği gibi hadisenin temel sebebi insan türünün yoldan çıkması ve yaptığı kötülüklerden dolayı Tanrı'nın, onu yarattığına pişman olmasıdır. Yeryüzünün yozlaşarak suçla dolması, insanların gizli olarak işledikleri günahları çekinmeden açıkça işlemeleri ve bu konuda pervasız davranmaları Rab/Tanrı'nın kızmasına ve insanları yok etmesine sebep olmuştur.

Tora metinlerine yapılan bazı yorumlarda, cinsel birtakım sapıklıkların insanlarla sınırlı kalmayıp hayvanlara da sirayet ettiği için bahse konu hayvanların gemiye alınmayarak tufanda yok olmalarının sağlandığı anlatılır. Böylece insanların çarpık cinsel ilişkilerinin hayvanlar arasında yayılmış olması ve onların da kendi türlerini reddederek başkaları ile çiftleşmeleri de tufanın sebepleri arasında sayılır. Mesela aygır dişi eşekle, eril eşek kısırakla, köpek dişi

9 KM., Tora, Tekvin, 6:12-14.

10 "Uzunluğu üç yüz, genişliği elli, yüksekliği otuz arşın olacak. Pencere de yap, boyu yukarıya doğru bir arşını bulsun. Kapıyı geminin yan tarafına koy. Alt, orta ve üst güverteler yap". KM., Tora, Tekvin, 6:15-16.

11 KM., Tora, Tekvin, 6:17.

12 KM., Tora, Tekvin, 6:18-21.

13 KM., Tora, Tekvin, 7:2-3.

14 KM., Tora, Tekvin, 7:11-12.

15 KM., Tora, Tekvin, 7:18-24.

16 KM., Tora, Tekvin, 8:3, 4.

17 KM., Tora, Tekvin, 8:13, 16.

18 KM., Tora, Tekvin, 8:20-22.

19 KM., Tora, Tekvin, 9:2.

20 Yağmurdan sonra ortaya çıkan gökkuşağı kastedilmiştir. İnsanlar gökkuşağını gördükleri zaman tufanı hatırlayarak tövbe (teşuva) edip kendilerine çeki-düzen vermelidir. Zeynep Yiğit, Yahudi ve İslam Kaynaklarına göre Hz. Nûh ve Tufan, *DEÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, (İzmir, 2016)*, 64.

21 KM., Tora, Tekvin, 9:11-17.

22 KM., Tora, Tekvin, 9:18-19, 28-29.

kurtla, yılan kaplumbağa ile çiftleşmişti.²³ Ayrıca *dürüstlük ve hayânın kalmaması, yaratıcının kutsanmaması, an-ne-baba ve komşulara iyilik edilmemesi, zina benzeri günahların yaygınlaşması* da tufanın kopma sebepleri arasında zikredilir.²⁴

Tora'ya göre öfke günü olan tufan zamanında, sular bütün dünyayı istila edip tahrip ederken, özel konumundan dolayı İsrail ülkesine yağmur yağmamış ve temizlenmeye ihtiyaç duyulmadığından orayı sular istila etmemiştir.²⁵ Nitekim tufan hadisesinin başlangıcı üzerinden yüz elli gün geçtikten sonra Nûh'un gemisi *Ararat dağlarına* oturur. Tora'da geçen *r-r-t* harfleri sonraki dönemlerde Ararat şekline dönüşmüş ve bu da Ağrı Dağı'na²⁶ nispet edilmiştir. *Ararat isminin nereden geldiği ve Tevrat'ın bu kelime ile kastettiği yerin neresi olduğu* sorularının cevabı tarih boyunca yapılan birçok araştırmanın konusu olmuştur.²⁷

Bir görüşe göre "*dağlık ülke*" anlamına gelen Ararat ismi, Asurlular tarafından düşmanları Urartu Devletine verilen bir isimdir.²⁸ Ermeni tarihçilere göre *Ararat*²⁹ veya *Urartu* eski Ermenistan'ın değişik adları olup 300 bin kilometre karelik bir alanı ihtiva etmektedir.³⁰ Nitekim kelime 5. yüzyıla kadar *Ararat Ülkesi, Ararat Krallığı* ve *Urartu* adıyla anılmıştır.³¹ Bazı araştırmalara göre Ararat, Ermenistan'a yakın olan, Türkiye'nin doğusunda bulunan Ağrı Dağıdır.³²



Ancak Tevrat'ın *Ararat Dağları*³³ şeklinde çoğul bir ifade kullanması hem *Ağrı Dağı* hem de Kur'an'da geçen *Cudi* bölgesini içine almaktadır, şeklinde görüşler de vardır. Çünkü bu iki dağ *Ararat Dağları* gurubuna dâhil olduk-

23 Yitshak Haleva, *Tora ve Aftara-Bereşit*, çev. Moşe Farsi, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2010), 1/40.

24 Yiğit, *Yahudi ve İslam Kaynaklarına göre Hz. Nûh ve Tufan*, 73.

25 KM., Tora, Hezekiel, 22:24.

26 Hikmet Tanyu, "Ağrı Dağı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 4 Ocak 2024).

27 Detaylı bilgi için bkz: Yasin Meral, "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)", *Milel ve Nihal*, 11/2, (2014), 88-98.

28 Tunç İsmet – Deniz Nuriye, "Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nûh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, (Aralık: 2022), 231-254.

29 İbn-i Aşur, bugün Ararat denilen dağın eski adının Cudi olduğunu ve Irak ile Urmiye arasında bulunduğunu belirtir. İbn-i Aşur, Muhammed bin Tahir, *et-Tahrir ve't Tenvir*, (Tunus: Dar-u Sahnun li'n Neşri ve't Tevzi, 1997), 12/79; Aynı şekilde İbn-i Kesir de Tevrat'ta "Ararat" diye isimlendirilen yerin, Cezire bölgesindeki Diyarbekir yakınında bulunan, Urmiye dağlarının uzantısı Cudi olduğunu söyler. İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n Nihaye*, (y.y, tsz), 1/134; Reşit Rıza, Cudi'nin Tevrat'taki adının Ararat olduğunu belirtir. Tevrat, Ararat ismini kullandığı halde Kur'an Cudi ismini nereden getiriyor? diye sorulan bir soruya: Cudi Dağı civarında Kürtlerin oturduğunu ve onların kendi dilleri ile bu dağı Kardü veya Cardu diye isimlendirdiklerini, Yunanlıların bu ismi alırken Curdiy şekline dönüştürdüklerini ve kelimenin Arapça'ya Cudi olarak geçtiğini söyleyerek cevap verir. Reşit Rıza, Muhammed b. Ali, *Mecellet-u'l Menar*, (y.y., tsz.), 8/771; Ararat kelimesinin İbri asıllı olduğunu ve Akadların kullandığı Urartu kelimesinden geldiğini ifade eden bazı araştırmacılar da Araratın, Asya'da bir dağ bloğu olduğunu, bu bloğun zirvesinin Ararat diye isimlendirildiğini, Urmiye civarının en görkemli yerlerinden biri olduğunu ifade ederler. Bugün Türkiye'de, buranın *Ağrı Dağı* olarak isimlendirildiğini, Musul'un yakınında bulunan Kardü'deki Cudi'nin de Irak'ın kuzeyinde bulunup bu dağın devamı olduğunu, Ararat kelimesinin Asurlular tarafından Urartu olarak kullanıldığını ifade ederler. Cudi kelimesinin ise Babil ve Keldani dillerinde, *yükselme, yukarı çıkma* anlamındaki "Ced" veya "Cudiye" kelimelerinden geldiğini dile getirirler. Komisyon, *Erşif-u Miltaka Ehl-i'l Hadis*, (y.y., 2008), 31/472 (90236).

30 M. Salih Geçit, "Kutsal Kitaplara Göre Hz. Nûh'un Gemisi Nerede Yapıldı, Nereden Kalktı, Nereye İndi", *AİCUSBED, Ağrı*, 2020, 147-171.

31 Geçit, Kutsal Kitaplara Göre Hz. Nûh'un Gemisi Nerede Yapıldı, Nereden Kalktı, Nereye İndi, 149.

32 Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi, III*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş. 2002), 3/447.

33 Ararat ismi her ne kadar son dönemlerde siyasi bazı çağrışımlar yapsa da tarihte ve Osmanlılar dönemindeki harita ve yazışmalarda Ağrı Dağı için kullanılmıştır. Nitekim buraya aldığımız tabloda Osmanlıca harflerle "*Ararat Dağları*" yazılmaktadır. Bkz: Ali Cevad, *Memalik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Lüğati*, (İstanbul: 1314/1896), 7.

ları gibi *Urartu Dağlık* alanları içerisinde bulunmaktadır.³⁴ Öte yandan İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlarla aynı ortamda yaşayan Yahudilerin, Hûd suresinin “*gemi Cudi'ye oturdu*” şeklindeki bilgisine itiraz etmemeleri, o dönem ellerinde bulunan Tevrat nüshalarının bu anlama uygun olduğunu göstermektedir,³⁵ şeklinde yorumlar da yapılmıştır. Kur'an'da geçen “*Cudi*” kavramının, *c-v-d kökünden gelerek “cömert, kaliteli, bereketli ve bol yağmurlu”* anlamlarına geldiği ifade edilmiştir.³⁶ Kur'an'ın sadece Cudi adını zikredip mekânın başka özelliklerinden bahsetmemesi³⁷ İslam'ın ilk dönemlerinde Yahudilerin, Kur'an'da geçen Cudi kelimesine itiraz etmemeleri Tevrat ve Kur'an'da geçen farklı isimlerin aynı yere işaret ettikleri,³⁸ şeklinde anlaşılmaya müsait olduğu söylenmiştir.³⁹

Tufan olayını bir tarih kitabı gibi biraz da *mitolojik* bir üslupla anlatan Tora, bu olayı küresel çapta meydana gelen *kozmetik bir hadise olarak, günahkâr insanlık ailesine verilmiş bir kefarete cezası, hayatı yeniden başlatan ilahi bir temizlik operasyonu* olarak görür. Tora metinlerinde geminin dağa oturmasından sonraki süreçte Nûh ve ailesi hakkında kısmen bilgiler bulunurken, geminin akıbeti hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

İncil'de Nûh Tufanı

İncillerde tufanla ilgili müstakil bir bölüm veya teferruatlı bilgi yoktur. Ancak birkaç yerde Tora'daki anlatımlara atıf yaparak *onun anlattıklarını zımnen onaylar ve kabul* eder. Mesela; Matta'da üç, Luka'da iki, Petrus'un iki mektubunda birer defa, İbranilere Mektup'ta ise bir defa tufan bahsi geçer. İnciller tufanı kendi değerleri üzerinden, sembolik bir dil kullanarak, insanlara yol gösterici bir mesaj şeklinde ele alıp değerlendirir. Matta ve Luka'da *tufanı yıkımın, yok etmenin, insan cahilliği ve umursamazlığının bir sonucu*,⁴⁰ I. Petrus'ta *vaftizin simgesi*⁴¹ olarak gösterir ve bu hadiseden kurtulan sekiz kişiyi öne çıkarır.⁴² II. Petrus'ta da hadiseden bahsedilerek kurtulan kişi sayısı yedi olarak dile getirilir.⁴³

İnciller, Nûh ile ailesinin, imanları ve Tanrıya yönelen temiz vicdanları sayesinde kurtulduklarını söyleyerek⁴⁴ Mesih'in döneceği *son gün ile Nûh'un dönemi arasında bir benzerlik* kurar.⁴⁵ Özetle; İncil metinleri Nûh'un, *ev halkını tufandan korumak için bir gemi yaptığını*,⁴⁶ *tufanın bütün dünyayı etkilediğini*⁴⁷ *tufandan sekiz kişinin kurtulduğunu*,⁴⁸ *tufanın Tanrı tarafından Nûh'a önceden bildirildiğini*⁴⁹ farklı bölümlerinde ve farklı olaylar bağlamında anlatır. Olayın zaman ve mekânından çok içerdiği mesajları dikkatlerimize sunar. İncil'in bu üslubu bir açıdan Kur'an'ın takip ettiği mesaj ağırlıklı üslubuna benzemektedir.

Kur'an'da Nûh Tufanı

Kur'an yirmi sekiz surede Nûh peygamber hakkında bilgi verir ve kırk üç yerde onu ismen zikreder. Buna rağmen

34 Geçit, Kutsal Kitaplara Göre Hz. Nûh'un Gemisi Nerede Yapıldı, Nereden Kalktı, Nereye İndi, 153.

35 Tunç - Deniz, Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nûh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi, 248.

36 Hikmet Tanyu, “Cudi Dağı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 2 Ocak 2024).

37 Ahmet Özdemir, “Hadis Kaynaklarında Cûdî Dağı”, *II. Uluslararası Nûh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 114, (2021), 66-77.

38 Meral, Yahüdi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4), 99.

39 Tefsir ve Hadis kaynaklarının aktardığı bir Hadise göre, İslam Peygamberi Medine'ye geldiği zaman oradaki Yahudilerin Aşure günü oruç tuttıklarını görür ve sebebini sorunca, onlar, bugünde meydana gelen bazı olağanüstü olayları zikrettikten sonra Nûh'un gemisinin o gün Cudi'ye inmesini de oruç tutmanın bir sebebi olarak söylerler. Hadisin bütün rivayetlerinde “*Cudi*” kelimesi geçmesine rağmen o günkü Yahudiler tarafından herhangi bir itiraz olmamıştır. Alusi, Muhammed Ebu'l Fadl, *Ruh-u'l Meani fi Tefsir-i'l Kur'an-i'l Azim ve's Seb'il Mesani*, (Beyrut: Dar-u İhyai't Turas-i'l Arabiyyi, trz), 12/62.

40 KM., İncil, Matta, 24:37-39; Luka, 17:26-27.

41 Hristiyan geleneğine göre; Nûh gibi İsa da günahkâr bir dünyada imanı temsil eder, Nûh'un tufandan canlı çıkıp insanlığı kurtarması gibi İsa da vaftiz suyu ile ölümü yenmektedir. Nûh'un gemisi insanlığı günahahtan kurtaran kiliseye, Nûh'un, tufan sona erdiğinde gönderdiği güvercin de Kutsal Ruh'a karşılık gelmektedir. Ömer Faruk Harman, “Nûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 9 Ocak 2024).

42 KM., İncil, I. Petrus, 3:20-22.

43 KM., İncil, II. Petrus, 2:5.

44 KM., İncil, Petrus, 3:21.

45 KM., İncil, Matta, 24:36-39; Luka 17:22-29.

46 KM., İncil, İbraniler, 11:17.

47 KM., İncil, İbraniler, 11:17; II. Petrus, 2:5; Matta, 24:37-39; Luka, 17:26-27.

48 KM., İncil, I. Petrus, 3:20; II. Petrus, 2:5.

49 KM., İncil, İbraniler, 11:7.

tufanın tarihini ve yerini bildirmez sadece onu doğuran sebepler üzerinde durarak oluş biçimi ve diğer ayrıntılarına kısmen değinir. Zaten genel olarak Kur'an'ın olayları ele alma, onlardan bahsetme şekli süreç ve sonuç bağlamında onlardan ders çıkarmayı nazara vermek tarzındadır.⁵⁰ Kur'an, olayı Tevrat'taki gibi tek bir surede ve tek parça halinde anlatmaz aksine farklı surelerde⁵¹ ve muhatapların ibret almasını netice verecek bir üslupla dile getirir.⁵² Birçok surede Nûh kavminin başına gelen cezalardan bahseden Kur'an'ın Hûd suresinin 25-49'uncu ayetleri arası direkt tufan mevzusunu ele alır. Ayrıca Nûh adını taşıyan 71. sure ise Nûh'un kavmi ile olan diyalog ve nasihatleri üzerinden mesajlarını verir.

Kur'an'a göre tufanın sebepleri; *Nûh'un kavmi içinde ileri gelen inkârcuların zalim, azgın ve fasık olmaları*,⁵³ *Nûh'u yalancılıkla itham etmeleri, peygamberliğini kabul etmemeleri, kendisi ve ona iman edenlerle dalga geçmele-ridir*.⁵⁴ Hatta zaman zaman kendisini rahatsız ederek *dövme, boğazını sıkma, zindana atma* şeklinde şiddet uygulamalarının olduğunu da bazı rivayetlerden okumaktayız.⁵⁵ Nûh'un, uzun yıllar kavmini *gece gündüz tevhide davet etmesi karşısında, onların parmaklarını kulaklarına tıkararak, elbiselerine bürünüp gerisin geriye gitmeleri, inanmamakta inat edip kendisine, kibirli bir eda ile sert bir şekilde karşılık vermeleri* de tufanın sebepleri arasında sayılır.⁵⁶ Nihayet Allah tarafından kendilerine verilebilecek bir cezadan korkmadıklarını söyleyerek *O'na meydan okumaları, atalarının ibadet edegeldikleri putlardan vazgeçmeyeceklerini açıkça ifade etmeleri* bardağı taşıran son damla olur, kavmi (tufan ile) suda boğulur, (ardından cehennem) ateşine atılır, Allah'tan başka bir yardımcı da bulamayacakları⁵⁷ ifade edilir.

Nûh, kavminin ıslah olmayacağını, nasihatlerinin faydasız kaldığını görünce⁵⁸ "*Rabbim, bu inkârculardan yer-yüzünde bir tane dahi bırakma*" şeklinde beddua eder ve tufan vuku bulur.⁵⁹ Allah, Nûh'a *kendi gözetimi altında ve vahyine göre bir gemi yapmasını emrederek zulmedenlerin suda boğulacaklarını*⁶⁰ bildirir. Başka ayette; kavmi, Nûh'un gemi yapmasıyla dalga geçerek, ona yalancı ve deli gibi sıfatlar yakıştırıp onu incitince, O da Rabbine "*ben mağlup oldum, yardımını gönder*" der.⁶¹ Bunun üzerine boşanan bir su ile göğün kapıları açılır, yerden de kaynaklar halinde sular fıskırır, derken su, takdir edilen emir üzere birleşir.⁶² Nihayet emir gelip tandır kaynadığı⁶³ zaman Nûh'a: "*(Hayvanların) her birinden (erkek-dişi) birer çifti, boğulmaları kesinleşmiş olanlar dışında çoluk çocuğunu ve iman edenleri gemiye yükle, diye emredilir*."⁶⁴

Nûh, insan ve hayvan türünden gemiye binmelerine izin verilenlere: *Onun (geminin) yüzüp gitmesi ve demir atıp durması da Allah'ın adıyladır, binin gemiye*, der. Gemi dağlar gibi dalgalar içinde yüzerken Nûh, henüz gemiye binmemiş olan oğluna: *Yavrucuğum! Bizimle beraber gemiye bin, kâfirlerle beraber olma*, diye seslenir. Ancak oğlu: *Hayır, ben dağa tırmanacağım o beni sudan koruyacak*, der. Nûh: *Bugün Allah'ın (azap) emrinden esirgediğinden başka hiçbir korunacak yoktur*, der. ve derken aralarına su dalgası giriverdi o da boğulanlardan olur.⁶⁵ Nihayet, *Ey yeryüzü! Suyunu yut, ey gök! Suyunu tut*, denilince, su çekildi, iş bitirildi ve (gemi de) *Cûdî'ye oturdu* ve zalimler topluluğu için: *Uzak olsunlar (yok olup gitsinler!)* denir. Akabinde *Ey Nûh! Sana ve beraberinde olanlardan (gelecek olan mümin) ümmetlere bizden selamet ve bereketlerle (gemiden) inin*⁶⁶ denir. Bazılarını atlayarak direkt konumuzla

50 Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cuma Karan, "Tarih ve Analiz", *Tekerrürden Tefekküre Tarih*, Editör: Mefail Hızlı (İstanbul: Siyer Akademi Yayınları, 2021), 320. vd.

51 Kur'an, Nûh 71/1-28; el-A'râf 7/59-63; Hûd 11/25-34, 36-44; el-Mu'minûn 23/23-30; el-Kamer 54/9-15; el-Ankebut 29/13-14; et-Tahrîm 66/10.

52 Hüseyin Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nûh Tufanı ve Cudi Dağı*, (Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2014), 34.

53 Kur'an, ez-Zâriyat 51/46; en-Necm 53/52.

54 Kur'an, Hûd 11/27.

55 M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi, (I-II)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 91.

56 Kur'an, Nûh 71/3-9.

57 Kur'an, Nûh 71/3-28.

58 Kur'an, Hûd 11/36.

59 Kur'an, Nûh, 71/26; Ebu'l-A'la Mevdudi, *Tefhim-u'l Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri (I-VIII)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul, 2003), 2/48.

60 Kur'an, Hûd 11/36-37.

61 Kur'an, Kamer 54/10.

62 Kur'an, el-Kamer 54/9-12.

63 Kur'an'ın bu ifadesinden hareketle, bazı muasır tefsirler geminin sıradan bir tekne değil, buharlı bir gemi olduğunu ve bu ifade ile buhar kazanının kaynamasından bahsedildiğini söylemişlerdir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/415.

64 Kur'an, Hûd 11/40.

65 Kur'an, Hûd 11/42-43.

66 Kur'an, Hûd 11/25-49.

alakalı olanlardan kısa mealleri ile buraya aldığımız bu ayetler tufanın başlangıcı, seyri ve sonucu hakkında bizlere bazı ipuçları vermektedir.

Kur'an, *çivilerle perçinli levhalardan oluşan gemi*⁶⁷ cümlesi dışında geminin herhangi bir özelliğinden bahsetmediği gibi seyr u seferini kaç günde tamamladığı hakkında bilgi de vermez. Aynı şekilde Kur'an tufan bağlamında ismi belirtilmeyen bir yüksek dağ⁶⁸ ve ismi veya vasfı Cudi⁶⁹ şeklinde belirtilen bir mekân olmak üzere iki dağdan bahseder. Fakat her ikisinin aynı veya farklı mekanlar olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmaz. Ancak birinin *beni sudan koruyacak, tufan suyunun erişemeyeceği yüksek bir dağ* şeklinde vasfı beyan edilir ki; bu ifade, dağın, çevre dağları arasında en yüksek dağ olma ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca su çekildi, -helak olmaları için- iş bitirildi, *gemi Cudi (dağının) üzerine oturdu*, ifadesinde ise geminin indiği yerin ismini açıkça zikretmektedir.⁷⁰

Kur'an metninin bu şekilde iki dağ (veya mekân) dan bahsetmesi ülkemizde bulunan Ağrı Dağı ile Cudi Dağlarının ikisini de gündeme getirmekte ve farklı bazı yorumlar yapabilmek için elimize birtakım fırsatlar vermektedir. Bu itibarla; Kur'an'da *Ağrı dağının bulunduğu muntika ve etrafı geminin harekete geçtiği ve sular üzerinde yüzmeye başladığı, tufan esnasında suların giderek yükseldiği ve Nüh'un oğlunun yüksekliğine güvendiği mekân olarak düşünülebilir*, çünkü yüksek bir dağın bahsi söz konusudur Kur'an'da. Cudi ise tufan suları çekilip ortalık sakinleşince geminin, üzerinde sükunet bulup durduğu mekân, şeklinde anlaşılabilir.⁷¹ Zaten yapılan araştırmalar, tufanın Yukarı Mezopotamya'da yani Şırnak, Mardin, Diyarbakır, Batman ve Hakkâri'yi içine alan muntıkada meydana gelmiş olabileceği ihtimalinin kuvvetli olduğunu göstermektedir.⁷² Müfessirler ve Müslüman coğrafyacıların büyük çoğunluğu da dikkatleri bu muntıkaya çekerek, tufanın bu topraklarda gerçekleşmiş olma olasılığının yüksek olduğunu ifade etmişlerdir.⁷³

Orijinal hali '*Şehr-i Nüh*' olan Şırnak ismi ve Kur'an'da Cudi isminde bir mekândan bahsedilmesi geminin, Şırnak'taki Cudi dağına inmiş olması yönünde bizlere bir fikir vermiş olsa da bu husus kesin değildir. Zira Cudi kelimesinin tam olarak neyi ifade ettiği konusunda tartışmalar vardır. Eğer bu kelime bir dağ için kullanılıyorsa bu, Cizre'deki meşhur dağ mı yoksa farklı bölgelerde olup aynı ismi taşıyan başka bir mekân mıdır? Bu itibarla, sadece Kur'an metninden hareketle olayın gerçekleştiği mekânı tespit etmek biraz zor görünüyor. Dolayısıyla ancak Kur'an'ın verdiği bilgiler ışığında, bahsi geçen mekânlarda yapılacak arkeolojik vb. çalışmalarla elde edilecek bazı somut delillerin bizleri net bilgiye ulaştıracağını belirtmek durumundayız.

Kur'an ayetlerinde tufanın başlangıç ve bitiş tarihi veya bu ikisi arasında geçen süre, geminin boyutu, kaç kişinin gemiye bindiği, kaç kişinin tufandan kurtulduğu gibi detaylara değinilmemiştir. Ancak bazı Tefsir kaynaklarında geminin kırk gün kırk gece yağın yağmurun ardından, toplamında yüz elli gün⁷⁴ sularda dolaşıp Kabe'yi tavaf ettikten

67 Kur'an, el-Kamer 54/13.

68 Kur'an, Hüd 11/43.

69 Kur'an, Hüd, 11/44. Bu ayetin tefsirini yapan müfessirler, Cudi'nin yeri hakkında farklı mekanlardan bahsederler. Bu dağın; *Musul, Cizre, Amed, Yemen, Hindistan, Şam'da olduğuna dair bazı görüşler* ileri sürerler. Hatta bazı tefsirlerde Cenneteki dağlardan biri olduğu dahi ifade edilmiştir. Ancak genel kanaat bu dağın *Musul-Cezire* bölgesinde bulunan Cudi dağı olduğu şeklindedir. Suyuti, Abdurrahman b. Kemal Celaleddin, *ed-Dürr-ü'l Mensur*, (Beyrut: Dar-u'l Fikr, 1993), 4/426; Tantavi, Muhammed Seyyid, *et-Tefsir-u'l vesit*, (y. y. trz), 1/2211.

70 "Cudi" kelimesinin kökeni hakkında detaylı bilgiler veren İbn-i Manzur, kelimenin, Arapça'da bolluk-bereket, cömertlik, bir işi en iyi şekilde yapmak, her işin hakkını vermek manasındaki "cüd" kökünden gelmiş olabileceğini söyler. Ardından kelimenin başka dillerden Arapça'ya geçmiş olabileceğini kaydettikten sonra, Amed (bugünkü Diyarbakır) veya Cezire yakınında bir dağın adı olduğunu ifade eder ve bu dağın ismi ile kelime için saydığı diğer manalar arasında bir bağlantı kurmaz. İbn-i Manzur, Muhammed b. Mukrim b. Manzur, *Lisan-u'l Arab*, (Beyrut: Dar-u İhyayı't Turas-i'l Arabiyyi, 1996), 3/135; İbn-i Aşur ise eserin bir yerinde *Cudi ve Ararat isimlerinin aynı mekânı ifade ettiklerini* söyler. İbn-i Aşur, 12/79; Aynı müellif adı geçen eserin başka yerinde Cudi'nin, Dicle'nin doğusunda "*Bakirda*" diye bir köyün yanında, *Bilad-ı Ekrad'ta bulunan bir dağ olduğunu*, Urmiye'nin güney sınırına düştüğünü, yaz mevsimi dışında buraya çıkmanın mümkün olmadığını ifade eder. İbn-i Aşur, 20/223; Birçok tefsir ve tarih kitabında geçen "*Baka/irda*" kelimesinin Arapça'da Kürtleri ifade etmek için kullanılan kelimelerden biri olduğunu dile getiren Cuma Karan, bu konudaki kaynakları kitabında gösterir. Bkz: Cuma Karan, *Diyar-ı Bekrin Sosyo-Ekonomik Tarihi (VII-X Yüzyıllar)*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 91; Ayrıca makalesinde bu konuya yer veren Yasin Meral de bu kelime ile Gurti, Gurdı, Gurdo, Corduene, Kardü kelimeleri arasında bir irtibat kurarak, Cudi ile Guti isimleri arasında bir bağın olduğunu ve o dönemde bölgede yaşayan Gutilerin bugünkü Kürtlerin muhtemel ataları olabileceğini dile getirirler. Bkz: Yasin Meral, *Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları* (Tekvin, 8:4), 88-89.

71 Nitekim Cudi'nin üzerinde bulunan dört doruktan biri "*Nüh Peygamber ziyaret tepesi*" ismiyle anılmaktadır. Ahmet Özdemir, *Hadis Kaynaklarında Cûdî Dağı*, 462.

72 Tunç - Deniz, Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nüh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi, 243.

73 Kur'an metninde mekâna dair herhangi bir işaret yoktur. Ancak bazı tefsirlerde Musul, Cezire ve Amed olmak üzere üç yerin ismi geçer ve olayın bunlara yakın bir muntıkada vuku bulduğu ifade edilir. İbn-u'l Cevzi, *Zad-u'l Mesir fi İlm-i't Tefsir*, (Beyrut: el-Mektebet-ul İslami, h.1404), 4/112.

74 Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi, *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavamizi 't-Tenzil ve Uyu'ni'l-Ekavil fi Vücûhi 't-Te'vil*, Nşr: Abdu'r Rezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dar-u İhyayı Turas-il Arabi, trz), 2/377.

ya da dünyanın doğusu ve batısı arasında gidip geldikten sonra Musul veya Cezire topraklarındaki Cudi'ye indiği bildirilmiştir. Yine Nûh'un, gemi yere indiği gün şükür orucu tuttuğunu, beraberindeki bütün canlılara da tutmalarını emrettiğini ve gemiden inenlerin dağın eteğinde Semânin⁷⁵ adında bir köy kurduklarını, burada seksen ayrı dilin meydana geldiğini, bunun sonucunda birbirini anlayamayan insanlar arasında Nûh'un⁷⁶ hakemlik yaparak onları anlaştırdığı⁷⁷ gibi detaylı bilgiler de tefsir kaynakları tarafından aktarılmaktadır.⁷⁸

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Metinlerinin Ortak Yönleri

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kitab-ı Mukaddes metninden Yeni Ahid (İncil)'in Nûh tufanı hakkında anlattıkları Tora'nın anlattıkları ile büyük ölçüde paralellik arz ettiğinden bu çalışmada, metinler arasındaki ortak ve farklı noktaları ele alırken biz daha çok Kur'an ve Tora ikilisi üzerinde duracak, bunlardaki ortak ve farklı noktaları ele alacağız:

1. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an farklı isimlerle dile getirirse de tufan diye bir olayın yaşandığını ve bu olayın, insanlar tarafından işlenen günahların cezası olarak meydana geldiğini kabul ederler.⁷⁹ Bu kutsal kaynakların, olayın meydana gelmesine sebep olarak zikrettikleri hususlar da büyük ölçüde birbirine yakındır.

2. Tufan olayının başından sonuna kadar içerisinde olan Nûh'un yaşam süresi Tora'da dokuzyüz elli sene olarak bildirilir.⁸⁰ Kur'an'da da kavmi arasında 950 yıl kaldığı dile getirilir⁸¹ ki, genel teamüle göre Müslümanlar kendisinin bu kadar yıl yaşadığını kabul ederler. Ancak bu konuda farklı rivayet ve görüşler de vardır.⁸²

3. Tufan esnasında gemiye binenlerin sınırlı sayıda olması ve hayvan neslinin devamı için herbir hayvandan birer çiftin gemiye alınması ve geminin bir müddet dağlar gibi dalgalara sahip suların üzerinde kaldığı gibi hususlar da kutsal metinlerin ortak unsurlarındandır.⁸³

4. Tufan hadisesinin sadece gökten inen yağmur sularıyla değil aynı zamanda yerden fışkıran kaynak sularıyla oluştuğu bilgisi de Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'daki ortak noktalardan biridir.⁸⁴

5. Tufanın sona ermesine dair olan ifadeler de mana ve içerik açısından aralarında bazı farklılıklar bulunsa da Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da birbirine yakın cümlelerle ele alınmıştır.⁸⁵

6. Her iki kutsal metin de geminin tufandan sonra yere demirlediğini, toprakla buluştuğunu ifade ettikten sonra geminin akıbeti hakkında herhangi bir bilgi vermezler. Ancak Kur'an tefsirleri geminin arta parçalarının Cudi üzerinde kaldığını ve bu ümmetin ilk dönemlerindeki insanların onları gördüğünü yazar. Hatta Abbasi döneminde parçaların⁸⁶ ilgili yerde olduğunu ama sonraki yıllarda, kar ve yağmur sularından dolayı çürüyüp gittiğini ifade ederler.⁸⁷

75 Günümüzde yerli halk tarafından, tufandan sonra buraya yerleşenlerin sayısına işaret eden sekiz veya seksenler anlamında (Kürtçe: Heşt/Heştan) kelimesi ile ifade edilen bir köy Şırnak'ta bulunmaktadır. Yiğit, 125; Aynı zamanda birçok tefsir kitabında da Semânin/Seksen adında bir köyün burada kurulduğu anlatılır. Bkz: İbn-i Kesir, Ebu'l-Fida, İmaduddin İsmail b. Şihabuddin Ömer b. Dav' b. Kesir, *Tefsir-ul Kur'an'il Azim*, Tahkik: Sami b. Mahmud Selame, (y. y. Dar-u Taybe li'n Neşri ve't Tevzi, 1999), 4/324.

76 Bazı tefsirler Nûh'un bin elli yıl yaşadığını, tufan bitince evlatları dışında gemideki herkesin öldüğünü ve insan neslinin sadece Nûh'un üç evladından (Sam, Ham, Yafes) çoğaldığını yazarlar. İstanbullu, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Tefsir-u Ruh-u'l Beyan*, (Beyrut: Dar-u İhyayı Turas-il Arabi, trz), 6/330.

77 H. İbrahim Açmaz, "Muhtelif Dinlerde Tufan", Doktora Tezi, (*Kayseri, EÜSBE*, 1991), 50.

78 İbn-i Kesir, 4/323-328. Bu ve benzeri tefsirlerde konu hakkında verilen bazı bilgiler ile Tevrat metni arasında bir paralellik söz konusudur. KM., Tora, Tekvin, 6. 7. 8. Bölümler.

79 KM., Tora, Tekvin, 6. 7. 8. 9. Bölümler; KM., İncil, Matta, 24:37-39; Luka, 17:26-27; I. Petrus, 3:20-22; II. Petrus, 2:5; I. Petrus 3:21; Matta, 24:36-39; Luka, 17:22-29; İbraniler, 11:17; İbraniler, 11:17; II. Petrus, 2:5; Matta, 24:37-39; Luka, 17:26-27; I. Petrus, 3:20; II. Petrus, 2:5; İbraniler, 11:7; Kur'an, el-A'râf 63/69, Yunus 73; Hûd, 40-48; el-Mü'minun 26-28; eş-Şuara 119-120; es-Saffat 82; el-Kamer 9-16; Nûh, 1-28.

80 KM., Tora, Tekvin, 9:28-29.

81 Kur'an, el-Ankebut 29/14.

82 Konu hakkındaki farklı rivayet ve görüşler için bakınız: Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 9 Ocak 2024).

83 KM., Tora, Tekvin, 6:19-20; 7:2-3, 8-9, 15-16; Kur'an, Hûd 11/40, el-Mü'minun,23/27.

84 KM., Tora, Tekvin, 7:11-12; 8:2; Kur'an, Hûd 11/44; Kamer 54/11-12.

85 KM., Tora, Tekvin, 8:17-18, 20; Kur'an, Yunus 10/73; Hûd 11/48, eş-Şuara 26/119-120.

86 İlk dönem meşhur din adamı ve tarihçilerinden Berossus (M.Ö. 290); o tarihlerde bölgede yaşayan Kürtlerin gemiden aldıkları tahta parçalarını yontarak muska amaçlı kullandıklarını kaydetmektedir. Graves - Patai, a. g.e, s. 170

87 İbn-i Aşur, 20/223; Aynı müellif, gemiden arta kalan parçaların yerinde kaldığını ve bu ümmetin ilk dönemlerindeki insanların (Abbasilerin ilk yılları) onları gördüğünü kaydeder ve bunu Buhari'de geçen bir hadis ile destekler. İbn-i Aşur, 17/186; Zemahşeri, 4/436.

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Metinlerinin Farklı Yönleri

1. Kitab-ı Mukaddese göre Nûh, peygamberliği net olmayan ancak kendi zamanının en dürüst ve imanlı bir kişisi olarak kabul edilirken Kur'an'a göre Nûh ileri gelen (ulu'l azm) beş peygamberden biridir.⁸⁸

2. Kitab-ı Mukaddes anlatımında gemi, Tanrı'nın rehberliğinde *gofer* ağacından yapılmış ve genişliği, uzunluğu, yüksekliği, pencere ve kapı yerleri, kat sayıları gibi her detayı ele alınmıştır. Kur'an anlatımında ise geminin, Allah'ın vahyi ile O'nun gözetiminde tahta -bazı rivayetlerde madeni levha- ve çivilerle yapıldığı bilgisi dışında herhangi bir detay bulunmaz.⁸⁹

3. Kitab-ı Mukaddes milliliği ön plana çıkarır tufanda gemiye binip kurtulanların sadece Nûh ile ailesi olduğunu ve Nûh'un tüm ailesinin kurtulduğunu kabul eder. Kur'an, imanı ön plana çıkarır ve sadece inananların kurtulabildiğini ifade eder. İman merkezli bir yaklaşımla *ailesinin iman edenler olduğunu* söyler.⁹⁰ Hatta inanmayan oğlu ve eşinin Nûh'un ehlinden/ailesinden⁹¹ olamayacaklarını bildirerek boğulup helak olduklarını söyler.⁹²

4. Kitab-ı Mukaddes, hadisenin meydana geldiği zamanı detaylandırarak açıklar ve bazı net tarihler bildirirken, Kur'an, tufanın tarihin seyri içerisinde meydana geldiğini kabul eder ancak herhangi bir yer ve tarih detayını belirtmeden mutlak bırakır.

5. Kitab-ı Mukaddes, tufanın gerçekleştiği mekânı net olarak ifade etmez ancak tufan sonunda geminin Ararat dağlarına indiğini söyler. Kur'an da olayın başlangıç veya bitiş yeri hakkında herhangi bir bilgi vermez ama sonunda geminin Cudi'ye indiğini söyleyerek teknik bir ifade kullanır.⁹³

6. Kitab-ı Mukaddes, tufanın evrensel olduğunu, suların *-israil ülkesi hariç-* yeryüzünü kapladığını, bütün canlıların öldüğünü ve her şeyin yok olduğunu⁹⁴ ifade ederken Kur'an'da bu durum hakkında net bir bilgi yoktur. Ancak İslam âlimleri; *Kur'an'da tufanın Nûh'un kavmine bir ceza olarak gönderildiğinin ifade edilmesini*, olayın sadece belli bir bölgede meydana geldiğine delil olarak göstermişlerdir.⁹⁵ Zira bir kavmin işlediği bir suçtan dolayı bütün dünyayı cezalandırmanın adil bir davranış olmayacağını söylemişlerdir. Ayette Nûh'un *'Rabbim yeryüzünde kâfirlerden kimseyi bırakma'* cümlesinde geçen *'yeryüzü'* kelimesini de kavminin yaşadığı bölge şeklinde yorumlamışlardır.⁹⁶ Öte yandan o dönemde insanların sadece Mezopotamya'da yaşadıkları varsayılarak, tufanın fiziki anlamda bölgesel ama mesaj vermek istediği kitle bakımından genel olduğu da söylenmiştir.⁹⁷

7. Kitab-ı Mukaddes'te tufan sonrası kuzgun ve güvercin gibi hayvanların dışarıya gönderilmesi ve dışarıdan zeytin ağacı yaprağının getirilmesi,⁹⁸ bu bağlamda Ben-i İsrail topraklarıyla ilgili yorumların yapılması gibi hususlar Kur'an'da yoktur. İsrail topraklarıyla ilgili yorumlar hariç, dışarıya gönderilen hayvanlar vs. hakkında Kur'an dışındaki literatürde ve tefsir kitaplarında bazı benzer bilgilerle karşılaşmak mümkündür.

8. Kitab-ı Mukaddes, tufan meydan gelip bittikten sonra Tanrı'nın, bir nevi pişmanlık duyduğunu ve insanlarla bir antlaşma yaparak bir daha tufan benzeri olayların olmayacağı garantisini verir. Bugün yağmur yağdıktan sonra ortaya çıkan gökkuşağının bu antlaşmanın bir alameti ve belirtisi olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Ancak Kur'an'da herhangi bir pişmanlık söz konusu olmadığı gibi böyle bir olayın bir daha meydana gelmeyeceğine dair herhangi bir garanti, antlaşma veya alamet de söz konusu değildir.

88 el-A'râf 7/59 vb. Birçok ayet yazılabilir. Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 9 Ocak 2024).

89 KM., Tora, Tekvin, 6:14-16; Kur'an, Hûd 11/37; Kamer, 54/13.

90 Kur'an, Hûd 11/46.

91 Aile kavramı için bkz. Cuma Karan, "Modern Ailenin Çıkılmazları ve İslam Ailesi", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 11, (2020), 127-128, 137-138.

92 KM., Tora, Tekvin, 7:7, 13; 8:16, 18; Kur'an, Hûd 11/43, 45, 46; et-Tahrim 66/10.

93 KM. Tora, Tekvin, 8:4; Kur'an, Hûd 11/44.

94 KM., Tora, Tekvin, 7:21-23.

95 Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar hadisenin lokal olabileceğini ifade ederler. Nitekim Cudi Dağı başında Geminin durduğu yer olan Sefine, Nûh'un kendisine yaptırdığı ev temeli, kilise ve cami temelleri, Cudi Sarnıçları, Cebrail Kapısı (Tor Gabriel), Şeytan Kovuğu, Kurban kesme yeri gibi mekanlarda yapılan kazılar, tufanın burada meydana geldiğine ve lokal olduğuna delil olarak gösterilir. Bkz: Abdullah Yaşın, "Arkeolojik Buluntular ve Cudi Dağı'nda Yapılan Araştırmalar", *Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, (Şırnak, 2013), 515-526.

96 Elmalılı, 4/416; Mevdudi, 5/23.

97 Bahattin Dartma, "Tevrat'ın Nûh Tufanına Dair verilerinin Bilimsel Değeri Üzerine", *III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nûh'un Gemisi Sempozyumu*, (İstanbul, 2011), 65.

98 KM., Tora, Tekvin, 8:7-11.

99 KM., Tora, Tekvin, 9:12-17.

100 KM., Tora, Tekvin, 9:11, 13-17.

Sonuç

Üç semavi dinin kutsal kaynaklarında Nûh tufanı hakkında yapılan bu araştırmanın sonuçlarını aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

Nûh tufanını ayrıntılı şekilde, tarihçi anlatımıyla, biraz da mitoloji katarak anlatan kitap Kitab-ı Mukaddes'in Tora kısmıdır. İncil, olayı Hristiyanlığın kendi argümanları doğrultusunda mistik bir dil ile anlatarak ibret alınması gereken bir hadise şeklinde dile getirir ve Tora'nın anlattıklarını da zımnen onaylar. Kur'an, somut ve sayısal verilere pek değinmez, işin felsefesi üzerinde durarak mesaj dilini kullanır, olayı neden-sonuç ilişkileri bağlamında ele alarak insanlığın dikkatlerine sunar.

Tufan semavi dinlerin kutsal kitaplarında ilahi bir ceza, yeniden bir doğuş, uyanış ve yaratılış öyküsünün habercisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tora ve (kısmen) İncil'in, bu kıssanın özünü oluşturan mesajları mitoloji ile karışık anlatmaları, bu kozmolojik delilin teolojik nassa dönüştürülmesini netice vermiş böylece asıl mesaj kıssalara eklenen gerçek dışı hususlarla buharlaştırılmıştır.

Tufan, Tora'ya göre artan kötülükler üzerine Tanrı'nın insanı yarattığına pişman olması ve onu cezalandırma iradesi sonucu, İncil'e göre günahlarla kirlenen dünyanın vaftiz edilerek arınması, Kuran'a göre ise tevhide terk ederek putlara tapan, aleni bir şekilde günah işleyen ve bunda ısrar eden bir kavmin cezalandırılarak sonraki nesillere ibret olması için Yaratıcı tarafından meydana getirilen bir olay olarak değerlendirilmektedir.

Tora'ya göre gemi Ararat Dağları üzerine oturmuştur. Tora'nın bu yöndeki ifadeleri, genelde Ermeni ya da Batılı araştırmacılar başta olmak üzere, ilim çevreleri tarafından dikkate alınmış ve konu hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Ararat Dağlarının neresi olduğu veya geminin tam olarak bu dağların hangi tarafına/noktasına indiği net olmadığından konu hakkında somut bir netice elde edebilmek için çalışmalar devam etmektedir.

Kur'an, tufan olayının sona ermesiyle geminin Cudi'de (dağında) karaya oturduğunu ifade eder ve Cudi kelimesini/ismini kullanır. Bundan dolayı da İslam âlimleri geminin Cudi'ye indiği noktada hemfikir olmakla beraber Cudi'nin anlamı ve coğrafi konumu hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Bunlardan hareketle Nûh tufanı konusunda dini metin/kutsal kitapların ifade ettikleri elbette önemli ve dikkate alınması gereken hususlardır. Ancak sadece bu metinlerden hareketle böyle bir konuda somut bir neticeye ulaşmak pek mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla bu alanın uzmanı olan teologlarla beraber arkeologlar, antropologlar, tarihçiler, coğrafyacılar, edebiyatçılar gibi diğer disiplinlerin uzmanları tarafından da bilimsel birçok araştırmanın yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, konu hakkında zihinlerde bulunan soruların, net ve somut cevaplarına ulaşmanın ancak ortak bir akılla yapılacak çalışmalar neticesinde ortaya konulacak verilerle mümkün olabileceğini söylemek gerekir.

Kaynakça

- Açmaz, Halil İbrahim, Muhtelif Dinlerde Tufan, *EÜSBE, (Doktora Tezi)* Kayseri, 1991.
- Alusi, Muhammed Ebu'l Fadl, *Ruh-u'l Meani fi Tefsir-i'l Kur'an-i'l Azim ve ş Seb'il Mesani*, Beyrut: Dar-u İhyayı't Turas-i'l Arabiyyi, tsz.
- Bamberger, Bernard J. "Nephilim". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Second edition, Macmillan Reference, Detroit 2007.
- Besalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi III*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş. 2002.
- Dartma, Bahattin, "Tevrat'ın Nûh Tufanına Dair verilerinin Bilimsel Değeri Üzerine", *III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nûh'un Gemisi Sempozyumu*, (İstanbul, 2011), 447-456.
- Geçit, Mehmet Salih, "Kutsal Kitaplara Göre Hz. Nûh'un Gemisi Nerede Yapıldı, Nereden Kalktı, Nereye İndi", *AICUSBED*, 6/2, (2020), 147-171.
- Güneş, Hüseyin, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nûh Tufanı ve Cudi Dağı*, Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 2014.
- Graves Robert – Patai Raphael, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, çev. Uğur Akpur, (İstanbul: Say Yayınları, 2022).
- Haleva, Yitshak, *Tora ve Aftara-Bereşit*, çev. Moşe Farsi, İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nuh>.
- Harman, Ömer Faruk. "Tufan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tufan>.
- İbn-i Aşur, Muhammed b. Tahir, *et-Tahrir ve t Tenvir*, Tunus: Dar-u Sahnun li'n Neşri ve t Tevzi, 1997.
- İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n Nihaye*, y. y., tsz.
- İbn-i Manzur, Muhammed b. Mukrim b. Manzur, *Lisan-u'l 'Arab*, Beyrut: Dar-u İhyayı't Turas-i'l Arabiyyi, 1996.
- İbn-u'l Cevzi, *Zad-u'l Mesir fi İlm-i't Tefsir*, Beyrut: el-Mektebet-ul İslami, (h.1404).
- İstanbuli, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Tefsir-u Ruh-u'l Beyan*, Beyrut: Dar-u İhyayı Turas-il Arabi, tsz.
- Karan, Cuma, "Tarih ve Analiz", *Tekerrürden Tefekkür Tarih*, Editör, Mefail Hızlı, İstanbul: Siyer Akademi Yayınları, 2021.
- Karan, Cuma, "Modern Ailenin Çıkmazları ve İslam Ailesi", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 11, (2020), 125-158.
- Karan, Cuma, *Diyâr-ı Bekr'in Sosyo-Ekonomik Tarihi (VII-X Yüzyıllar)*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Komasyon, *Erşif-u Mültaka Ehl-i'l Hadis*, y. y., 2008.
- Komasyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Köksal, M. Asım, *Peygamberler Tarihi, (I-II)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat-Zebur-İncil)*, İstanbul: Ohan Mat. Ltd. Şti, 2002.
- Meral, Yasin, "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)", *Milel ve Nihal*, 11/2 (2014), 83-101.
- Mevdüdi, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri (I-VIII)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öz, Ruhullah, "Semavi Kitaplarda Tufan Metafor (Oluşu, Gereğesi, Zamanı ve Etki Alanı)", *II. Uluslararası Nûh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, (Şırnak, 2021), 283-297.
- Özdemir, Ahmet, "Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 114, (2021), 66-77.
- Reşit Rıza, Muhammed b. Ali, *Mecellet-u'l Menar*, y. y. tsz.
- Suyuti, Abdurrahman b. Kemal Celaleddin, *ed-Dürr-ü'l Mensur*, Beyrut: Dar-u'l Fikr, 1993.
- Tantavi, Muhammed Seyyid, *et-Tefsir-u'l vesit*, y. y., tsz.
- Tanyu, Hikmet. "Ağrı Dağı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/agri-dagi>.
- Tanyu, Hikmet. "Cudi Dağı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cudi-dagi>.
- Tunç, İsmet; Deniz, Nuriye, "Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nûh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 29, (2022), 231-254.
- Yaşin, Abdullah, "Arkeolojik Buluntular ve Cudi Dağı'nda Yapılan Araştırmalar", *Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, (Şırnak, 2013), 515-526.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, tsz.
- Yiğit, Zeynep, "Yahudi ve İslam Kaynaklarına göre Hz. Nûh ve Tufan", *Dokuz Eylül Üniversitesi SBE*, (Yüksek Lisans Tezi) İzmir, 2016.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi, *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, Nşr: Abdu'r Rezzak el-Mehdi, Beyrut: Dar-u İhyayı Turas-il Arabi, tsz.

Extended Abstract

It is accepted that the three Abrahamic religions sent to humanity one after another -Judaism, Christianity, and Islam- come from the same source and, according to some views, are complementary to each other. Although these religions, sent to people living in geographically close areas, have opposing views on certain issues, they also share similar discourses and opinions on others. Despite their different dates of revelation, the fact that these religions have common discourses on some topics and their approaches to certain issues, as well as their shared and differing statements on these matters, have attracted attention throughout history and have been the subject of some studies. The depiction of the flood, traces of which are found in many beliefs and mythologies, in these religions is also one of the long-standing and intriguing topics that have been focused on.

In the early periods of humanity, the flood occurred during the time of Noah. According to Jewish and Christian sources, Noah is considered the best and most mature person of his time, while Islamic sources regard him as one of the great (ulu'l azm) Prophets. This study aims to address topics such as the flood according to the holy sources of all three religions, the Bible and the Qur'an, its location, nature, philosophy, and the fate of the ark. By doing so, it seeks to identify and reveal the common and different aspects of the subject in the aforementioned holy books. Naturally, the study also touches upon the subject's status in disciplines such as mythology, literature, history, exegesis, and hadith, as necessary. However, the primary references for the study are the texts of the Holy Bible (Old and New Testaments Torah, Psalms, Gospels) from the Bible Society and the Qur'an along with its original exegeses.

In the holy sources referenced in the study, the flood is depicted as a sign aiming to guide people onto the right path, a manifestation of divine law, a miracle, a lesson, a divine punishment, a rebirth, awakening, and a precursor to the story of creation. The Torah portion of the Holy Bible, with its historical narrative and sometimes adding mythology, describes the flood in detail, sometimes accompanied by concrete and numerical data. The Gospel, in line with Christian arguments, presents the event in a mystical language as an incident that should be admonished, largely agreeing with and accepting what the Torah narrates. The Qur'an, on the other hand, hardly touches on concrete and numerical data, focusing on the philosophy of the event and using the language of message, presenting it to humanity's attention in the context of cause and effect relationships, independent of time and place.

The flood, according to the Torah, is seen as a result of God's remorse for creating humanity due to the increasing evils in the world and His will to punish them. According to the Bible, it signifies the cleansing of the world contaminated with sins through baptism with water, while according to the Qur'an, it is considered an event created by the divine power to punish a people who abandoned monotheism, openly committed sins, and persisted in their wrongdoing by worshipping idols, serving as a lesson for future generations. However, the Torah and (partially) the Bible narrate the essence of this story intertwined with mythology, resulting in the theological message being transformed into cosmological evidence, thus evaporating the core message with the addition of unrealistic elements in the narratives.

According to the Torah, the ark came to rest on the mountains of Ararat after the flood. The Torah's statements in this regard have been taken into account by scholarly circles, especially Armenian or Western researchers, and many studies have been conducted on the subject. However, because it is not clear where exactly the mountains of Ararat are located or which side/point of these mountains the ark landed on, research on the subject is still ongoing to obtain concrete results. The Qur'an states that the ark came to rest on Mount Judi (Cudi) after the end of the flood and uses the term/name Judi. Therefore, Islamic scholars agree that the ark landed on Judi, but they have put forward different views regarding the meaning and geographical location of Judi because there are other mountains with the same name on Earth.

The study emphasizes that while the expressions of religious texts/holy books regarding the Noah's flood are important and should be taken into consideration, it is not entirely possible to reach a concrete conclusion solely based on these texts. Therefore, the study highlights the need for scientific research involving theologians as well as experts from other disciplines such as archaeologists, anthropologists, historians, geographers, and literary scholars who specialize in this field. Due to these reasons, the study expresses that finding clear and concrete answers to the questions about the topic can only be possible through collaborative efforts resulting in data derived from scientific research across various disciplines.

SEBİLÜRREŞAD DERGİSİNDE MANEVİYATÇILIK VE ABD İMGESİ ÜZERİNE BİR ANALİZ

Zafer Gürbüz

Ulaştırma ve Altyapı Bakanlığı, Ankara,
zafergurbuz06@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2442-2297>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 13 Mart 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 29 Mayıs 2024
DOI: 10.26791/sarkiat.1451999

Bu çalışma, "II. Dünya Savaşı Sonrası İslamcılık: Sebilürreşad Dergisinin Siyasal Analizi" isimli doktora tezimin bir başlığının geliştirilmesiyle üretilmiştir.

Sebilürreşad Dergisinde Maneviyatçılık ve Abd İmgesi Üzerine Bir Analiz

Öz

II. Dünya Savaşı'nın ardından komünizmi savunan Sovyetler Birliği ile Batı ittifakının temsilcisi konumunda olan ABD arasında Soğuk Savaş dönemi başlamıştır. Bu süreçle beraber dünyada yeni siyasal dinamikler belirmiştir. Değişen siyasal ve toplumsal sistemle birlikte İslamcılık akımının tek parti dönemindeki suskunluğu son bulmuş ve yeniden inkişaf etmiştir. Siyaset sahnesinin yeniden yapılanmasıyla beraber İslamcılık bu dönemde kendisine yeni ifade kanalları bulmaya başlamıştır. Bahsi geçen canlanma daha çok kendisini basın ve yayıncılık alanında göstermiştir. Özellikle bu süreçte süreli yayınların sayısında olağandışı bir artış meydana gelmiştir. İslamcılığın önemli dergilerinden biri olan Sebilürreşad yeniden yayımlanmaya başlanmış ve bu mücadelede maneviyatçı söylemin mümessillerinden biri haline gelmiştir. Zira dergi, yeni koşulları ve dünyadaki kutuplaşmayı "dinsizlik" cephesiyle dindarlar arasındaki mücadele olarak okumaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın amacı, İslamcılığın kendisini yeniden kurduğu şartlarda dinin serbestleşmesi ve hareket alanının genişlemesi amacıyla Batı cephesinin öncüsü konumunda olan Amerika Birleşik Devletleri'ni neden rol model olarak sunduğunu ortaya çıkarmaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak içerik analizi yapılmıştır. Birincil kaynaklar ve bunlardan hareketle yapılan çalışmaların analiz edilmesine dayalı doküman incelemesi yoluyla verilerin toplanması gerçekleştirilmiştir. İhtiyaç duyulan yerlerde ikincil kaynakların kullanımına da yer verilmiştir. İslamcılığın, içerideki katı laiklik anlayışından sıyrılmak amacıyla soğuk savaş döneminde pragmatik ve aktüel eğilimlerle ABD imgesini yücelttiği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Sebilürreşad, Maneviyatçılık, Soğuk Savaş, ABD.

An Analysis on Spiritualism and The Image of The Usa in Sebilürreşad Magazin

Abstract

After World War II, the Cold War period began between the Soviet Union, which defended communism, and the USA, which was the representative of the Western Alliance. With this process, new political dynamics have emerged in the world. With the changing political and social system, the silence of the Islamist movement during the single-party period ended and developed again. With the restructuring of the political scene, Islamism began to find new channels of expression in this period. The mentioned revival has mostly manifested itself in the field of press and publishing. Especially during this period, there was an extraordinary increase in the number of periodicals. Sebilürreşad, one of the important magazines of Islamism, started to be published again and became one of the representatives of the spiritualist discourse in this struggle. Because the magazine reads the new conditions and polarization in the world as a struggle between the "atheism" front and religious people. In this regard, the aim of the research is to reveal why Islamism presents the United States, which is the pioneer of the Western front, as a role model for the liberalization of religion and the expansion of its field of action in the conditions where it re-establishes itself. In the study, content analysis was conducted using the qualitative research method. Data was collected through document review based on analysis of primary sources and studies based on them. The use of secondary sources is also included where required. It could thus be concluded that Islamism glorified the image of the USA with pragmatic and actual tendencies during the Cold War period in order to get rid of the strict secularism within it.

Keywords: Islamism, Sebilürreşad, Spiritualism, Cold War, USA.

GİRİŞ

İslamcılığın geç dönem Osmanlı'daki etkinliğinden sonra, Cumhuriyet'le birlikte siyasal ve toplumsal etkisinin sınırlandığı görülür. Ancak genç Cumhuriyet'in kurulmasının üzerinden geçen yaklaşık çeyrek asırdan sonra hem ülke içindeki gelişmeler hem de dış kaynaklı koşulların sunduğu imkanlarla II. Dünya Savaşı sonrası yeniden filizlenmiştir. Dünyanın iki kampa bölündüğü ve çok partili yaşama geçildiği koşullarda İslamcılığın "ikinci doğumu" gerçekleşmiştir. Demokrasinin koruyucusu olduğu iddiasıyla teşekkül eden "hür dünya"nın saflarında yer alan Türkiye'de bu dönemde Komünizm karşıtlığı güç kazanmış, ABD ile dost/müttefik ilişkisi kurulmuş ve Cumhuriyet'in kuruluş dönemine kıyasla köklü inkılap teşebbüsleri yavaşlamıştır. Siyasal, toplumsal ve iktisadi alanda Dünyadaki yeni siyasal yaklaşımların gündeme geldiği, yeni gelişmelerin olduğu bu dönemde, İslamcılık da tek parti dönemindeki "sessizlik"ten sıyrılıp siyasal, toplumsal ve dini özgürlüklere dayalı talepleriyle gündeme gelmiştir. Yeniden canlanan İslamcılık akımının bu süreçte Türkiye ve Dünya siyasetinin izlerini taşıdığı görülmektedir.

Bu bağlamda, çalışmada öncelikle II. Dünya Savaşı sonrasında canlanmaya başlayan Cumhuriyet İslamcılığının temel eğilimleri ve siyasal/toplumsal meselelere dair tutum ve davranışları üzerinde durulacaktır. Cumhuriyet dönemi İslamcılığını analiz edebilmek, dönemin toplumsal ve siyasal konjonktürünü bilmeyi gerekli kılmaktadır. Savaş sonrası dönemin getirdiği yeni siyasal "gereklilikler" ve çok partili hayat Türkiye siyasal tarihinin kırılma noktalarıdır. Bu doğrultuda, dönemin siyasal panoraması tasvir edildikten sonra II. Dünya Savaşı sonrasında yeniden filizlenen İslamcılık ideolojisinin ana akım dergilerinden biri olan Sebilürreşad dergisinin maneviyatçı yaklaşımı ele alınacaktır. Maneviyatçılık politikasını derginin temel yayın çizgisinden ayrı düşünmek mümkün değildir.

Siyasal ve toplumsal şartların yeniden tanımlandığı dünyada Türkiye, Batı dünyasının (Hür Dünya) yanında yer almayı tercih etmiştir. Karşı kutupta ise komünizmin temsilcisi olan Sovyetler Birliği yer almaktadır. Batı ittifakına yakınlaşmak bir anlamda Sovyetler Birliği'nin ideolojisi olan Komünizme karşıtlık üzerinden anlaşılmıştır. Dönemin ruhuna sinen düşünce veya tarz-ı siyaset antikomünizmdir. Türkiye'de bu raddeden sonra Komünizm karşıtlığı tüm sosyal, kültürel, dini ve iktisadi politikaları değiştirmiş, yeni söylem ve politikaların oluşmasına zemin hazırlamış ve belirleyici bir konuma gelmiştir. İslamcılık da olan biten şeylerden fazlasıyla etkilenmiştir.

Bu dönemde "maneviyatçı" perspektifin ehemmiyet kazanmasıyla birlikte din ve devlet (siyaset) arasındaki ilişki revize edilerek yeniden yorumlanmıştır. Dolayısıyla çalışmanın bir başka boyutu laiklikle ilgilidir. Bu dönemde antikomünist bir perspektifle Sovyetler Birliği'nin rakibi konumunda olan ABD'yi dinin hamisi olarak gören İslamcı eğilim, siyasal bir yaklaşımla çalışma içinde analiz edilecektir. Normatiflikten uzak kalma zorluğu da göz önünde bulundurularak Sebilürreşad'ın manevi boyutununun olabildiğince kişisel yargılardan kaçınmak suretiyle ele alınmaya çalışıldığı bu araştırmada dokümantasyon teknik ve yöntemlerinden yararlanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgu ve veriler, metin tarama yöntemleri çerçevesinde açıklayıcı bir yaklaşımla ortaya konulmaktadır.

1. Cumhuriyet İslamcılığı¹ ve Soğuk Savaş Dönemi

Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte İslamcılık akımı çok yönlü bir şekilde "yıldırma, geriletme ve söndürme politikasına maruz kalmıştır."² Çok partili yaşama geçildikten sonra İslamcılık akımı Türkiye'de yeniden canlanmaya başlamıştır. Dolayısıyla İslamcılık analiz edilirken dikkat edilmesi gereken noktaların başında yaklaşık çeyrek asırdır devam eden siyasal ve toplumsal politikaların bu eğilim üzerindeki etkisi, izi ve gölgesi gelmektedir. Yanı sıra dönemin İslamcılarının gelecekle ilgili tasarımlarında ve meselelere bakışlarında tarihsel olguların etkisiyle beraber Cumhuriyet'in getirdiği derin kırılmalardan, tehditlerden, biçimsizleştirmelerden ve saptırmalardan söz etmek mümkündür.³ Büyük sarsıntı ve kopuşların yaşandığı Cumhuriyet yıllarında ve özellikle Takrir-i Sükûn Kanunu'nun (4 Mart 1925) yürürlüğe girmesinden sonra, İslamcılık bir sistem veya ideoloji/akım olarak görünmesine müsaade edilmeyen, sindirilmiş ve bastırılmış bir düşüncedir. Tek parti döneminde vuku bulmuş ve dinsel tarafı ağır basan *Şeyh Said İsyanı*'nın ardından *Hiyanet-i Vataniye Kanunu*'na eklenen "halkın hissiyat-ı diniyesini alet ittihaz etmek, her ne şekilde olursa olsun yeni yazı yazmak, gazete çıkarmak, icrayı hitabet etmek gibi fiilleri yasaklanmıştır"⁴ mad-

1 Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı* isimli çalışmasında tek parti dönemi sonrası yeşermeye başlayan İslamcılık akımını, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığıyla mukayeseli olarak ele almış ve bu dönemin İslamcılığını Cumhuriyet İslamcılığı olarak kavramsallaştırmıştır. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, (İstanbul: Simavi Yayınları, 1991), 32. Bu noktada aksi belirtilmedikçe Tunaya'nın tasnifine sadık kalarak çalışma içinde geçen İslamcılık kavramı, tek parti dönemi ve II. Dünya Savaşı sonrası dönemde filizlenen Cumhuriyet İslamcılığını kast etmektedir.

2 İsmail Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 348.

3 Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, 20.

4 Mehmet Erken, "1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık", *İslam'ı Uyandırmak Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce*

desi nedeniyle İslamcılık kapsamında değerlendirilebilecek hiçbir görüş açığa vurulamamış, yazılıp çizilememiş ve savunulamamıştır. Yanı sıra, bu kapsamda değerlendirilebilecek herhangi bir toplumsal hareketin ortaya çıkmasına müsaade edilmemiştir.

Bu bağlamda, yazılı bir metnin veya ortaya konulan bir eylemin olmadığı koşullarda İslamcılığın tek parti dönemindeki seyri neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bir anlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılında başlayan İslamcılık düşüncesinin tarihsel gelişiminin 1925 yılı itibarıyla kesintiye uğradığı söylenebilir. Ancak İslamcılığın 40'lı yılların ikinci yarısından itibaren gündeme gelen özgürlük iklimiyle yeniden filizlenip ses vermeye başladığı görülmektedir.⁵ II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan koşullar ve çok partili hayata geçiş İslamcılara aradıkları fırsatı sunmuştur. Siyasal ve toplumsal koşullar İslamcılığın yeniden filizlenip canlanmasının önünü açmıştır. Türkiye'de rüzgârın din hürriyetinden yana esmeye başladığı bu koşullarda dinî hayatın yeniden "ihya ve inşasını" arzulamışlardır. Bu kapsamda, "Türk milletini var kılan bir amil olarak düşündükleri İslâm'ın 'doğru' bir biçimde anlaşılmasını sağlamak temel öncelikleri olmuştur."⁶

Soğuk Savaş döneminin iklimi beraberinde imam hatip liselerinin açılmasını, İslami dergi ve gazetelerin basılmasını, tarikatların yeniden canlanmasını, radyoda dini konuşmaların başlamasını, Hac yolculuklarına izin verilmesini ve dindar kimliği ile tanınan isimlerin milletvekili olmasını getirmiştir. Bu gelişmelerden kaynaklı olarak söz konusu dönem Türkiye'de "İslam'ın yeniden inkişaf ettiği dönem" olarak tanımlanmıştır.⁷

İslamcılığın yeniden inkişaf ettiği bu dönemde, temel eğilimlerini ve karakterini tespit etmek için öncelikle hangi toplumsal ve siyasal koşullarda doğduğunu tespit etmek gerekmektedir. II. Dünya Savaşı'nın ardından komünizmi savunan Sovyetler Birliği ile hür dünya'nın temsilcisi konumunda olan ABD arasında Soğuk Savaş dönemi başlamıştır. En indirgemeci tabirle Soğuk Savaş, "İkinci Dünya Savaşı'nın son bulmasıyla beraber, iki büyük galip devletin ve bu devletlerin etrafında yer alan küçük devletlerin aralarındaki anlaşmazlıkların doğrudan silah kullanmadan devam ettirildiği tarihsel bir kesittir."⁸ Teşekkül eden iki kutuplu dünyada ABD Batı Bloku içinde en güçlü devlet olarak ön plana çıkmıştır. Bu süreçte ABD, kapitalist blokun lideri ve "hür dünyanın" sesi olarak Batı bloğu içinde bir hegemonya tesis ederken, Doğu Bloku ülkelerinin liderliğini ise Sovyetler Birliği üstlenmiştir. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkeleri bir blokta yer alırken ABD, Fransa, İngiltere ve diğer Batı Avrupa ülkeleri öteki blokta yer almışlardır. Bahsi geçen süreçte Sovyet Rusya ve ABD silahlı bir çatışmaya girmemiş, aralarındaki mücadeleyi ve rekabeti "ideolojik mücadele" ve "vekalet savaşları" ile sürdürmüşlerdir. Soğuk Savaş'la beraber siyaset, sanat, bilim, ekonomi, entelektüel düşünce, kültür vb. pek çok alanda değişim yaşanmış; adeta medeniyetler ölçeğinde bir eksen kayması meydana gelmiştir.⁹ İki kutba ayrılan dünyada ülkeler taraflardan birine dahil olmaya zorlanmıştır.

ABD ile Sovyetler Birliği arasındaki mücadelede süreç içinde İslam devletleri de dahil edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Soğuk Savaş döneminde ABD, hegemonik gücünü göstermiş ve İslam dünyasıyla ilk temaslarını kurmuştur. Bu süreçte Türkiye, ABD'nin yanında Batı kampında yer almıştır. Savaştan sonra dünyada yeni bir sistemin kurulmuş olması, otoriter yönetimlere sahip ülkelerin mağlubiyeti, Sovyet yayılması ve bu kapsamda Sovyetler Birliği'nden Türkiye'ye yönelen tehditler, Türkiye'yi Batı dünyasına yakınlaştırmıştır. Türkiye'nin, Batı ittifakına dahil olma gayretinin farklı sebepleri de bulunmaktadır. SSCB ile Türkiye arasındaki gerilim, yalnız kalma endişesi ve dünyadan dışlanma korkusu, Türkiye'nin batı bloğuyla olan tarihsel bağları, ABD'den ekonomik yardım alma çabaları, NATO üzerinden kurulan güvenlik şemsiyesi altına girme isteği ve Türk ordusunu teknik anlamda güçlendirme çabası, bu sebepler arasında yer almaktadır.

Soğuk Savaş'la birlikte Türkiye'nin ekonomisi, toplumsal ve kültürel yapısı, siyaseti, ordusu, iş dünyası, üniversiteleri ve bürokrasisi önemli bir biçimde yeniden şekillenmiştir.¹⁰ Dolayısıyla II. Dünya Savaşı'nın sonlanmasıyla birlikte içine girilen sürecin birçok açıdan Türkiye'yi etkilediği söylenebilir. İktisadi yönüyle, siyasal yönüyle ve dinsel yönüyle ülke meselelerinde yeni bir döneme girilmiştir. İktisadi olarak devletçilik politikası bir tarafa bırakılmış

ve Dergiler, Cilt 1, Ed. Lütfi Sunar, İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2018), 44.

5 Ali Osman Çakmak, *Sebilürreşad ve Büyük Doğu Dergileri Üzerinden 1940-1950 Döneminde Türkiye'de İslamcılık*, (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46.

6 Asım Öz, "Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler", *İslam'ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 2, Ed. Lütfi Sunar, (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2018), 12.

7 Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995).

8 Oral Sander, *Siyasi Tarih, 1918-1994, (Ankara: İmge Kitapevi, 1994), 191.*

9 Tolga Gürakar, "Merkez-Çevre Paradigması Türkiye'nin Siyasetini Açıklamanın Anahtarı Olabilir mi?", *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020), 28.

10 Barış Doster, "Soğuk Savaş Döneminde Türkiye-ABD İlişkileri", *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020), 297.

serbest piyasa ekonomisine geçiş hızlanmış, Marshall Yardımı ve Truman Doktrini ile Batı Bloku'nun yerleştirmeye çalıştığı iktisadi ve mali politikalarla bütünleşme çabasına girilmiştir. Politik yönüyle etkilemiştir; zira “otoriter rejimlerin” yenilmeleri ve savaşın “demokrasi cephesi” nin galibiyetiyle sonuçlanmış olması neticesinde “tek parti, tek şef” rejimini sürdürmenin imkânsızlığını ortaya çıkarmıştır.¹¹ Bu bakımdan Türkiye’de savaşın sonlanmasıyla beraber, içeride “tek parti ve tek şef” sistemine dayalı siyasal rejimin yerine dünyadaki gelişmeler doğrultusunda çok partili yaşama geçilmiş, siyasetin yönü ABD’nin başını çektiği hür dünyaya doğru evrilmiştir. Dinsel bakımdan etkilemiştir, çünkü Türkiye’de bu dönemle beraber siyasetin temel dayanağı antikomünizm çerçevesinde cereyan etmeye başlamıştır. İslamcılık ideolojisi de böylece tekrar canlanmaya başlamıştır.

Bu minvalde, II. Dünya Savaşı sonrası koşulların Türkiye’de İslamcılığın yeniden filizlenmesinde oynadığı anahtar rol, Hegel’in “zeitgeist”¹² kavramına referansla daha açık bir biçimde ortaya çıkar. İslamcı düşüncüyü mümkün kılan koşullar bu kavramla yakından ilintilidir. “Zamanın ruhu”; dönemi, toplumu ve fikirleri etkisi altına almış ve bu olgulara nüfuz etmiştir. İslamcılık da bu bağlam içinde argümanlarını üretmiştir. Soğuk Savaş koşullarının getirdiği koşullar, devletin din politikasının çerçevesini değiştirmiş, tedavüle giren yeni siyasal söylemlerle ve kavramlarla yeniden şekillenmiştir. Cumhuriyet’in kurulmasından itibaren yerleştirilmeye çalışılan laiklik politikası çok partili hayata geçişle beraber eleştirilmeye başlanmış ve uygulanan katı laiklik politikaları gevşemeye başlamıştır.¹³ Bu zeminde, din ve devlet ilişkilerinde günün koşullarında restorasyona gidilmiş, tek parti döneminde kararlılıkla uygulanan katı laiklik politikaları ve seküler toplum yaratma çabası yine bu kişiler tarafından savaş sonrasında tashih ve tadiledilmiştir.¹⁴

Dış politikada yaşanan değişimin, iç politikada başta din eğitimi olmak üzere dini özgürlüklere olumlu anlamda yansması olmuştur. Devletin resmi politikasında da ABD hattına yakınlaşma ve “komünizm tehlikesi” nedeniyle bir dönüşüm gerçekleşmiştir.¹⁵ Dini tedrisatın önünün açılmasına dair atılan adımların arkasında 1947 CHP Kurultayı’nda alınan kararlar yatmaktadır. CHP’nin “kurucu iktidar” olarak 1947’deki kurultayında din ve siyaset arasındaki ilişki uzun uzadıya ve sert tartışmalarla görüşülmüş, ardından çeyrek yüzyıldır süregelen din politikasında değişim sürecine girilmiştir.¹⁶ Bu bağlamda, yeni dönemle birlikte katı laiklik politikaları, dini hayat ve din eğitimi gibi konularda başka dinamiklerle işleyen bir sürece girildiğini söylemek gerekir. Bu kapsamda, Osmanlı döneminde müderislik yapmış olan modernist din alimi Şemsettin Günaltay Başbakanlığa getirilmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı da yine simgesel bir isim olan Ahmet Hamdi Akseki’ye teslim edilmiştir. Yine politik dönüşümün yansması olarak 1949 yılında okul müfredatına iradi din dersleri konulmuş, hacca gitmeye izin verilmiş, Ankara Üniversitesi’nde İlahiyat Fakültesi kurulmuş ve imam hatip kursları açılmıştır. CHP iktidarının son demlerinde “tekke ve zaviye kanunu”yla kapatılan türbelerden bazıları ziyarete açılmıştır. Din politikasında değişim ve süreklilik DP’nin 14 Mayıs 1950 seçimlerinde iktidara gelmesiyle ivme kazanmıştır. Seçimlerden galip çıkan DP’nin ilk icraatı 18 yıldır Türkçe okunan ezan uygulamasını sonlandırarak 16 Haziran 1950 yılında asli haline dönmesine izin vermiş olmasıdır. DP iktidarının ilk yıllarında imam hatip okulları açılmış ve dini eğitimin devlet tarafından verilmesi gerektiğine dair görüşler pekiştirilmiştir. Bu dönemde İslamcılar dinin kamusal hayatta nasıl yaşanabileceğine kafa yormuş; din eğitimi ve cami yapımı gibi meselelerde aktif rol almışlardır.

Söz konusu olan politik dönüşümün sebepleri hakkında birkaç varsayımda bulunmak gerekirse, öncelikle akla gelecek husus, “rejimin çok partili hayatla beraber eski kodlarını muhafaza ederek iktidarını ve çizgisini sürdürme arzusudur. Yanı sıra, Cumhuriyet’le getirilen yenilikleri muhafaza etmenin ve ortaya çıkabilecek ‘sapma’lara rejimin temel mantığına uygun istikametler çizmenin amaçlandığı” varsayılabilir.¹⁷ Ayrıca, inkılaplar sürecinin iyice yerleşerek halka nüfuz ettiği ve Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki gibi yasaklamalara ve sıkı tedbirlere ihtiyaç olmadığı kanaatine varılmış olabilir. Yine vatandaşın talepleri doğrultusunda din adamı ihtiyacının ve din eğitiminin artık devlet tarafından karşılanması gerektiği aksi taktirde, söz konusu boşluğu tarikat ve cemaat yapıları gibi “illegal” unsurların dolduracağına ve “yanlış” bilgilenmelere neden olabileceğine dair düşüncelerin değişimi getirmiş olması muhtemeldir.¹⁸

11 Davut Dursun, *Türkiye’nin Siyasal Hayatı*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2018), 55.

12 Hegel bu ifadeyi “zamanın ruhu” anlamında kullanmaktadır.

13 Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), 12.

14 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2016), 16.

15 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 359.

16 A.g.e. 359.

17 Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, 32.

18 Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, 222.

İslamcılığın yeniden canlanması ve bunu dergiler, dernekler ve siyasal partiler üzerinden izhar etmesi Soğuk Savaş döneminin getirdiği politik iklimle yakından ilgilidir. Bu siyasal koşullarda İslamcı dergi enflasyonu dikkate değerdir. Bu dergilerden biri de yukarıda ifade edildiği üzere Sebilürreşad'dır. Derginin yayımlanmaya başladığı yeni dönemde aktüel siyaset çokça ilgi görmüştür. Ayrıca dinî, ahlaki ve millî konularla birlikte dönemin önemli isimlerinin perspektifiyle siyasal ve toplumsal meseleler ele alınmıştır. Bu bağlamda sonraki başlıkta Sebilürreşad'ın siyasal ve toplumsal meselelere yönelişinde ve tutum alışında maneviyatçılığın etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Maneviyatçılık

II. Dünya Savaşı sonrasında İslamcılığın uzun süren suskunluğu sona ermiş; İslamcılık yeniden inkişaf edeceği bir döneme girmiştir. Özellikle basın-yayın alanında önemli bir canlanma yaşanmış, farklı İslamcı tonlamalarla pek çok gazete ve dergi yayımlanmaya başlamıştır. Siyaset sahnesinin yeniden yapılanması, beraberinde İslamcılarının da seslerini duyurabilecekleri, fikir ve kanaatlerini ortaya koyabilecekleri araçlara sahip olmalarını getirmiştir. Bu süreçte, yayın hayatına başlayan dergilerin içinde en dikkate değer olanlardan biri, tarihsel kimliği göz önüne alındığında Sebilürreşad'dır. Kısmi hürriyet ortamının beslediği yeni koşullarda, 1 Mayıs 1948 tarihinde Eşref Edip tarafından Sebilürreşad ismiyle tekrar yayın hayatına başlayan derginin yazarlarınca II. Dünya Savaşı sonucunda ortaya çıkan yeni dinamikler “Allah'ın bir lütfü”dur ve bu koşullardan istifade edilmelidir.¹⁹ Ancak 27 Mayıs 1960 darbesiyle beraber Demokrat Parti'nin kapatılması ve Adnan Menderes'in idam edilmesinin neticesinde etkisi ve gücü azalmış olan Sebilürreşad 1966 yılında yayın hayatını sonlandırmıştır. Derginin söz konusu olan bu ikinci baharında 362 sayısı yayımlanmıştır.

Dünyanın iki kampa bölündüğü ve Türkiye'de çok partili yaşama geçildiği koşullarda İslamcılığın bir anlamda “ikinci doğumu” gerçekleşmiştir. Yeni dinamikler ve siyasal belirlenimlerle inşa edilen koşullarda Batı ittifakının saflarında yer alan ülkelerin kendilerini tanımlamada ayırt edici özelliklerinin başında manevi değerlere olan bağlılık gelmektedir. Artık; kamplaşma ve kutuplaşma materyalist/maddiyatçı kesimlerle maneviyatçılar arasında *dinsizlik* cephesiyle dindarlar arasındadır. Siyasetin kendisini yeniden kurduğu zeminde Batı Bloku, Doğu Bloku'nun ideolojisi olan komünizme karşı farklı din ve inançlardan teşekkül eden bir maneviyat cephesi yerleştirmeyi amaçlamıştır.²⁰

İslamcılarının fikirlerini izhar edebildikleri zeminin ortaya çıkmasını sağlayan ilk amil bahsi geçen Soğuk Savaş'ın başlaması ise; diğer amil, Türkiye'de çok partili hayata girilmesidir. Zira yeni siyasal sahnede laiklik meselesinin ele alınışı kısmen de olsa değişmeye başlamıştır. Dinin siyasal ve kamusal görünürlüğünün yok edilerek yalnızca “vicdanlarda ve mabetlerde” yaşanmasını öngören erken Cumhuriyet ideolojisine ait laiklik anlayışı bu dönemde yeniden yorumlanarak revize edilmiştir.²¹

Dönemin İslamcılarında laikliğin kendisini değil Türkiye'deki uygulamasını sorun eden İslami bir muhalefet söylemi belirlemiştir. İslamcı yayın organları laikliği ret ve inkâr etmek yerine “hakiki laiklik”ten söz etmeye başlamışlardır. İslamcı çevrelerin laikliğe dair temel yönelimlerinin başında laikliğin din hürriyeti odaklı yeniden yorumlanması gelmektedir. Laikliğin tek parti iktidarınca “mümkünlük” olarak anlaşıldığına işaret eden İslamcı yazarlar laikliğin ülkenin çoğunluğunun mensubu olduğu İslam'a referansla “din hürriyeti” çerçevesinde yeniden yorumlanmasını salık vermişlerdir. Sebilürreşad mecmuasında yer alan makalelerde “hakiki laiklik” şöyle tanımlanmaktadır: “Hakiki laikliğin icabı, dinine sahip olmak, dininin hükümlerini ifade etmekte serbest olmak, dininin inkişaf ve tealisine çalışmakta hür olmak, dinine karşı teaddi ve tecavüzden, her nevi müdahaleden, dininin değiştirilmesinden azade olmaktır.”²²

Laikliğe dair temel itirazlar tek parti dönemindeki uygulamalardır. İslamcılar, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte kurucu felsefenin ülkedeki İslami değerleri bir tehdit olarak algıladığını ve ülkede laikliğin yanlış inşa edildiğini düşünmüşlerdir. Bu uygulamalar nedeniyle din özgürlüğü açık bir saldırıya uğramıştır. Bu söyleme göre, laikliğin dinsizlik olarak anlaşılmasının neticesinde din hürriyeti ülkede ciddi derecede zarar görmüş ve ülke insanların bireysel özgürlük alanı olarak din, yöneticilerin uygulamaları nedeniyle adeta işgale uğramıştır.²³

Söz konusu yeni parametrelerle Türkiye'de de “maneviyatçılık” söylem ve politikası etkisini göstermiş ve Cumhuriyet'in kurulması sonrasında İslamcılık ilk kez sesini duyurabileceği imkanlara kavuşmuştur. Soğuk Savaş dönemi

19 Yusuf Ziya Kösem, “Millî Varlığın Temellerini Sarsanlar”, *Sebilürreşad* 4/86, (Eylül 1950): 169.

20 Cangül Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2015), 320-321.

21 Ahmet Yıldız, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnsel, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 224.

22 “13. Cilde Başlıyoruz”, *Sebilürreşad* 13/ 301, (Ocak 1960): 2.

23 Aynur Demirli, *Demokrat Parti ve Laiklik*, (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2020), 107.

mine girilmesiyle birlikte yeni koşulların getirdiği iklimle Sebilürreşad yazar kadrosu için insanların dine ve maneviyata yönelmesi harbin en hayırlı neticesidir. Bu perspektifle dünyada yıkılmayacak medeniyetlerin din üzerine müesses olduğu ve insanların dine olan ihtiyaçlarının görünür hale geldiği sıkça dile getirilmiştir.²⁴ Dünyanın ahlaki çöküntü yaşadığına ve manevi bir buhran geçirdiğine dair söylem derginin 18 yıl sürecek yeni yayın hayatının temel mottosu olmuştur. Bu doğrultuda, Sebilürreşad'ın yazar kadrosu arasında yer alan Tahir Harimi Balcıoğlu'nun söyledikleri İslamcılığın düşünsel kodlarını tespit etmede önemli veriler sunmaktadır. Savaşın sonuçlarının toplumların üzerindeki etkisinin tahlil edildiği yazıda, Balcıoğlu örtük bir biçimde Komünizm eleştirisi yaparak ortaya çıkan dinamiklerle “içtimai düzenin dayanaklarının, yalnızca galip kuvvetlere göre değil, insanlığın ruhsal hayatını yeniden temiz ve münezzeh esaslara göre inşa edilmesinin bütün insanlık ailesince anlaşıldığını” ifade etmiştir.²⁵

Dergide, maneviyatın gerilediği ve bu nedenle milletleri yok olmaktan (inhilal) koruyacak en büyük kuvvetin din olduğu ve maneviyatın inkişafının sağlanması amacıyla önemli tedbirler alınması gerektiği vurgusu ön plandadır.²⁶ Hayatı yalnız maddeci gözle gören ve manevi değerlere kıymet vermeyen insanların bireysel ve toplumsal hayatta mutlu olamayacaklarına işaret edilmiştir.²⁷ Üzerinde yoğun bir şekilde durulan manevi buhranın sebepleri şöyle sıralanmıştır: “Kökleri hariçte olan ideolojilere bilmeyerek inanmak, insaniyet perdesine bürünen beynelmilel teşekküllere kapılmak ile kardeşlik, din ve ahlak duygularını çürütmek için bu teşekküllerin menfi propagandalarına aldanmaktır.”²⁸ Bu unsurlara ve şedit fikirlere karşı ancak “ahlaki ve dini terbiye ile tarsin edilmiş milli ruh ve mefkûrenin kurtuluşu temin edebileceğinin” altı çizilmiştir. Derginin yazarlarından Yusuf Ziya Kösemenoğlu'na göre, bu ruh ve fikirle yetişmiş akıl ve vicdanlar hiçbir vakit yabancı ve aykırı cereyanlara kapılmayacaktır.²⁹ Bu bağlamda, Sebilürreşad yazarları komünizmle mücadelede dinin ideolojik bir araç olarak kullanılması konusunda konsensusa sahiptirler.

Ordinaryus Profesör Ali Fuad Başgil Soğuk Savaş döneminin başlaması ve çok partili hayata geçişle beraber oluşmaya başlayan demokratik ortamda İslamcı yayınların sıklıkla referans verdiği yazarlar arasındadır. Başgil maneviyatın ehemmiyetine dair yazılarında dinin “insanları içlerinden fethedip fiil ve amellerini kumanda eden, onlara istikamet veren bir nizam” olduğuna işaret ederek “bugün din ve maneviyata karşı duyulan aşk ve ihtiyaç daha şurlu ve daha zaruridir”³⁰ demektedir. Dinin insanları disiplin altına almadaki işlevine atıfla Başgil, dini “insanın iç dünyasının muhtaç olduğu bir disiplin”³¹ olarak tanımlamıştır. Dünyanın boğucu bir buhran geçirdiği, devrin insanların hayati öneme sahip iki şeyi kaybettiklerini ve bunların da maneviyat ve ruh disiplini olduğu tespitinden sonra ortaya çıkardığı ızdırabın sebeplerinin maneviyat eksikliği olduğunu dile getirerek buhranın giderilmesinin siyasal ve iktisadi tedbirlerle yatıştırılamayacağını, ancak maneviyatın takviye edilmesiyle mümkün olabileceğini dile getirmektedir.³² Dönemin İstanbul valisi Fahrettin Kerim Gökay da yine bu paralelde “cemiyetin kutsi mefhumlarını umursamayan, hayati hayvani zevklerden ibaret fizik bir varlık sayan gençlik zümresi bütün cemiyetleri ürküten bir meseledir”³³ diyerek toplumun maneviyata aç olduğu tezini işlemiştir.

Sebilürreşad'da dikkat çeken haberlerden biri bu minvalde Arnold Toynbee'nin verdiği *Medeniyetlerin Yayılmasında Dinin Rolü* konulu konferansın “mühim bir konferans” şerhiyle birlikte nakledilmiş olmasıdır. Toynbee şöyle demektedir: “İnsanların birbirini yemesinden ancak din kurtarabilir, tekniğin terakkisi dini ihtiyacı arttırmıştır.” Bu satırlar Cumhuriyet dönemi İslamcılığının Meşrutiyet İslamcılığından farklılığını ortaya koyup alamet-i farikasını ifşa etmektedir. Yeni dönemde İslamcılık, antikomünizmin üst belirlediği bir zeminde maneviyatçı Batı düşüncesi ve bu düşünceye verilen destekle söylemini inşa etmiştir. Meşrutiyet İslamcılarını Batı'nın kültürüne (hars) değil tekniğine odaklanmışlardı. İçinde Sebilürreşad yazarlarının da bulunduğu Cumhuriyet İslamcılığı maneviyatçı Batı tezine sıkça yer vermiştir. Bu haber ve yazılarda Batı düşüncesinin temelini din ve maneviyata dayandığı dile getirilmiştir. Bu kapsamda, Toynbee'nin modern insanın tabiatüstü bir varlığa inanmasının zaruretine işaret ettiği *Allah Fikrinin İhmali* adlı makalesi *Look* mecmuasından tercüme edilerek dergide yayımlanmıştır. Makalede yer alan ifadeler Batı medeniyetinin temelini coğrafi keşifler, eleştirel düşünce, iktisadi yapı veya siyasi birlik fikri üzerine değil Allah

24 “Dünya Dine Dönüyor”, *Sebilürreşad*, 5/105, (Haziran 1951): 76-77.

25 Tahir Harimi Balcıoğlu, “Dünyada Tek Bir Tehlike: Allahsız Yaşamaya İnanmak!”, *Sebilürreşad* 1/12, (Ağustos 1948): 189.

26 “İfratın Menfur Taasubu”, *Sebilürreşad* 2/32, (Şubat 1949): 101.

27 Fahrettin Kerim Gökay, “Manevi Cephe”, *Sebilürreşad* 10/244, (Mayıs 1957): 290.

28 Tahir Harimi Balcıoğlu, “Diyanet Riyasetinde Mühim Bir Toplantı”, *Sebilürreşad* 1/20, (Kasım 1948): 309.

29 Yusuf Ziya Kösemenoğlu, “Hükümet, Halkın Manevi İhtiyaçlarından Elini Çekemez”, *Sebilürreşad* 1/8, (Temmuz 1948): 120.

30 Ali Fuat Başgil, “İlim ve Din Mücadelesi”, *Sebilürreşad* 6/127, (Mayıs 1952): 19-21. (Milliyet gazetesinden iktibas edilen yazı)

31 Ali Fuat Başgil, “Maneviyat Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Sebilürreşad* 5/114, (Kasım 1951): 216-218.

32 Ali Fuat Başgil, “Maneviyat Buhranı”, *Sebilürreşad* 5/113, (Ekim 1951): 203-204.

33 Fahrettin Kerim Gökay, “Cemiyetimizi Tehdit Eden Manevi Çöküntü”, *Sebilürreşad* 13/305, (Mart 1960): 70-71.

fikrinin kabulü üzerine teşekkül ettiğine işaret etmesi anlamında dikkat çekmektedir.³⁴

Sebilürreşad'da gerek laikliğin uygulanmasına dair pratikler, gerek maneviyatçı düşüncenin ön plana çıkarılması ve gerekse komünizmle mücadeledeki rolüne atıfla referans verilen ülke Batı ittifakının öncüsü konumunda olan ABD'dir. Bu doğrultuda sonraki başlıkta Sebilürreşad'ın muhayyilesindeki ABD imgesi ele alınacaktır.

3. ABD İmgesi

II. Dünya Savaşı sonrası inşa edilen yeni söylemde, İslamcılığın Batı, Batıcılık ve Batı düşüncesi hakkındaki tavır alışını yukarıda yer alan nedenlerden dolayı yeniden üretilmiştir. Bu noktada savaşın son bulmasıyla içine girilen süreçte Batılılaşmaya dair muasır medeniyetin simgesi olarak öne çıkarılan ülkeler değişmiştir. Artık ideal olan ülkeler Fransa ve Almanya değildir. Onlardan boşalan konuma ABD yerleşmiştir.³⁵ Savaşın son bulmasıyla birlikte ABD "hür dünya"nın öncüsü olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte ABD sosyopolitik açıdan taklit edilmesi ve örnek alınması gereken devlet haline gelmiştir. 40'lı yılların ortalarından itibaren ivmelenen Türk-Amerikan ilişkileriyle birlikte ABD, Türkiye'nin önüne bir model olarak konmuş veya model olarak kabul edilmiştir. Siyasal tarihimizde "Küçük Amerika olacağız" sözü, 1950'li yılların Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a mal edilmişse de ilk kez 1949 yılında Başbakan Yardımcısı olan Nihat Erim tarafından telaffuz edilmiştir. Erim, İzmit Halkevi'ndeki konuşmasında Türkiye'nin kalkınması için Marshall Yardımı'ndan geniş ölçüde yararlandığını belirttiikten sonra "eğer bir dış felakete uğramazsak ben memleketin yakın geleceği için çok iyimserim. Çünkü yakın bir gelecekte Türkiye küçük bir Amerika haline gelecektir" demiştir.³⁶

Ancak söz konusu dönüşüm yalnızca çok partili hayat sonrasında iktidara gelen Demokrat Parti özelindeki bir gelişme olmaktan çok neredeyse tüm toplumsal kesimlerin ve siyasal partilerin ittifakla üzerinde durduğu bir "mutlak hakikat" haline gelmiştir. Dönemin İslamcı basınında ABD hakkında haber ve yorumların sayısının azımsanamayacak derecede fazla olduğu görülür. Haritanın kuzeyindeki Sovyetler Birliği ise bu haber ve yazılarda ABD'nin antitezi olarak resmedilmiştir. Burada dikkat çeken husus ise, Sovyetler Birliği'ne beslenen duygularla ABD'ye yaklaşım arasında güçlü bir bağın var olduğudur.³⁷ "Hasta adamı" paylaşım yarışında olan Batılıların yerine artık, "yeni dost Amerika" almıştır. Bir zamanlar kuşkuyla bakılan, öteki olarak görülen Batılı güçlere karşı beslenen duygular siyasetin adeta "bilinçaltına" doğru itilmiştir. Bu momentten sonra kuşkuların üzerinde yoğunlaştığı ve üzerinde şüpheyle durulan esas odak ise Sovyetler Birliği olmuştur. Ancak bu kez Hıristiyan azınlıkların himayecisi olarak değil, kadim düşman ve "Allahsız komünizm" in anayurdu olarak algılanmaya başlanılmıştır.³⁸

Nitekim, İslamcılar dışarıda beliren komünizmin yükselişini fırsat bilerek içerideki tek parti döneminde kendilerine dönük baskının rövanşını almak amacıyla maneviyatçı söylemin ana direği olarak gördükleri ABD'deki uygulamalara dikkat çekmişlerdir.³⁹ Başlangıçta araçsal yaklaşımları söz konusu söylem zamanla ABD'ye yönelik şiddetli bir muhabbete evrilmiştir ki, bu politik söylem "araç" olmaktan çıkıp adeta temel "amaç" haline gelmiştir. İslamcıların gözünde ABD, dini değerlere bağlılığın yanı sıra komünizme karşı mücadelenin bayraktarıdır. Diğer taraftan laikliğin uygulanması ve teşebbüs hürriyetiyle diğer politikalarını bağdaştırmış bir ülke olması nedeniyle Batı dünyasında örnek alınabilecek öncü devlettir. Ayrıca, ABD'nin demokrasi ve çok partili hayat konularındaki uygulamaları da İslamcılarının bu ülkeye duyduğu muhabbeti perçinlemiştir. İslamcı yayınlarda ABD yandaşlığı belirgin bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır ki, bu duyguyu besleyen en temel unsur, komünizm ve SSCB karşıtlığıdır.⁴⁰

Cumhuriyet İslamcılığının etkili kalemlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu dergisinde 1959 yılında yazdığı *Amerika, Dünya ve Biz* isimli makalesi İslamcılarının ABD algısını göstermesi bakımından önemli göstergeler içermektedir. Zira İslamcılarının iki kutuplu bir dünyada neden ABD saflarında yer aldığına en açık itiraflarından

34 Arnold Toynbee, "Allah Fikrinin İhmalı", *Sebilürreşad* 2/26, (Ocak 1949): 8.

35 Tanel Demirel, *Türkiye'nin Uzun On Yılı Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi*, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 134.

36 Ayla Acar, *Soğuk Savaş Yıllarında Amerikan Kültürünün Türkiye'ye Girişinde Basının Rolü (1945-1960)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 70.

37 Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, 322.

38 Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, 322.

39 Maneviyatçı cephenin öncüsü olan ABD'nin bu süreçteki sembollerinden biri 1954 yılında, bayrak törenlerinde okunan sadakat yeminine "tek ulus tek tanrı" ifadesinin eklenmesidir. ABD kongresince madeni ve kâğıt paralarının üzerine "Tanrıya Güveniriz" ("In God We Trust") ifadesi eklenmiştir. İki yıl sonra ise bu ifade resmi düstur haline gelmiştir. Kirby, Dianne'dan aktaran Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, 96.

40 Barış Doster, "Soğuk Savaş Döneminde Türkiye-ABD İlişkileri", *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020), 314-315.

biridir. Kısakürek, “Dünya iki kutba ayrılmıştır. Ya Amerika’yı tutacaksınız ya Sovyet Rusya’yı ya demokrasiyi ya komünizmayı... Bunlardan birine temayül derhal ve kat’i olarak öbürüne aykırılık manasına gelir. Onun için, en küçük Amerikan aleyhtarlığı, hangi zaviyeden olursa olsun, Sovyetleri desteklemek diye anlaşılır... Bu yüzden komünizmaya zıt bir dünya görüşü kerhen de olsa, Amerikan politikasını korumakla mükelleftir... Amerikan siyasetini tutmak, Türkiye hesabına biricik doğru yoldur.”⁴¹ Türkiye’nin üçüncü bir seçeneği de yoktur. Ancak bu politik tutum karşılığında yeterince ödül alınmadığından şikâyet etmektedir. Makalenin devamında yer alan satırlar ise bu durumun reel politik bir yorumla dışa vurulduğu görülmektedir. Evet ABD desteklenmeliydi, ancak bu destek karşılıksız olmamalıydı ve bu ülkeden olabildiğince istifade edilmeliydi. “Bize düşen, kendi kendimize sahip olarak, Amerika’nın ebedi müttefiki, Amerikalının da ‘Sen sensin, ben de ben’ tarzında dostu olmaktır... Amerika’dan nazlı bir sevgili muamelesi görmek biricik dikkatimiz olmalı. Yoksa bir Amerikan bahriyelisinin, iki yana açık bacakları arasında mütalaa ettiği kadından ileri geçemeyiz.”⁴² Kısakürek, Türkiye’nin Amerika’dan “nazlı bir sevgili” muamelesi görememesine üzülmemektedir. ABD ile ortaklıktan elde edilecek çıkarın maksimize edilmesini tavsiye etmektedir.

İslamcıların ABD ile birliktelik kurulmasına dair söylemi yalnızca Kısakürek ve Büyük Doğu mecmuasına mahsus değildir. Soğuk Savaş’la birlikte manevîyatçılık düşüncesinin oynamaya başladığı rolün farkında olan Sebilürreşad dergisinde toplumsal hayatta dinin ve manevîyatın oynadığı rol gündeme geldiğinde “imanlı” Batı’dan örneklere sıklıkla rastlanmaktadır. Batı dünyasında yer alan ülkelerden özellikle ön plana çıkarılanı ise ABD’dir. Bu doğrultuda, Sebilürreşad mecmuasında ABD Başkanlarının sözleri, dua merasimleri ve kilise ziyaretleri haberleştirilmiştir. ABD’deki uygulamalar ve dinin kamusal hayattaki rolü vurgulanarak okuyucuların dikkatine sunulmuştur. Yeni Sabah’tan iktibas edilen bir haberde, ABD Başkanı Eisenhower’ın çok dindar ve itikadı bütün bir Hristiyan olduğunu göstermek amacıyla Eisenhower’ın düşüncelerine yer verilerek kendisinin Allah tarafından dünya sulhunu korumak için vazife edinmiş olduğuna inandığını, İngiltere ve Fransa’yı durdurduğunu ve Sovyetleri de aynı yola sokmak istediği belirtilmiştir.⁴³ Yine Eisenhower’ın *Amerika’nın Sesi* radyosuna yaptığı açıklamaya yer verilerek Doğu Bloku’nda yer alan ülkelere hitaben yayımlanan mesajında *Demirperde* ülkelerindeki halkların Amerikalılarla birlikte düzenlenen dua gününe dünya barışı için duaya davet edildiğine yer verilmiştir.⁴⁴ Sebilürreşad’da, ABD’ye dair verilen örnekler arasında en dikkat çekenleri paralarının üzerinde “Allah’a iman ediyoruz” ibaresinin yer aldığı ve İncil’e el basılarak yemin edildiğidir. ABD devlet başkanlarının dine vurgu yapan açıklamalarına çok sık yer verilmiştir. Bunlardan biri de Eisenhower’ın yılbaşı münasebetiyle verdiği ve manevîyata vurgu yaptığı şu demektir: “Maddi üstünlüğümüz ne kadar açık ve kati olursa olsun manevi ve ruhi faikiyet olmadıkça başarı sağlanamaz. Bununla birlikte hangi dine tabi olursak olalım o dinin manevîyatına dayanmak mecburiyetindeyiz.”⁴⁵ Batı Bloku’nun öncüsü konumunda olan ABD devlet başkanının manevîyata dair söylediği bu ifadeler Sovyetler Birliği’nin dini yok sayan politikalarına karşı savunulan manevîtaçı yaklaşımı göstermektedir.

Sebilürreşad’da dinin kamusal alandaki işlevlerine dair ABD ve Avrupa’da çıkan muhtelif gazetelerden haberler de yer bulmuştur. Dergide Batı’da yayımlanan gazetelerden alıntılar yapılarak ABD’nin komünizmle mücadelesinde manevîyata ne kadar önem verdiği üzerine durulmuştur. Dünyanın en büyük iki laik ülkesi sıfatıyla ABD ve İngiltere’ye dair referanslar üzerinden tek parti dönemi uygulamaları kıyasıya eleştirilmiştir.⁴⁶ Dinin kamusal alandaki uygulamaları konusunda örnek alınarak ön plana çıkarılan söz konusu ülkelerin karşı cephesinde ise menfiliğin, kötülüğün ve şerrin kaynağı olarak Sovyetler Birliği yerleştirilmiştir. Zira derginin yazarlarına göre pratikte “Allah adının resmi ağızlarından tamamen sürüldüğü tek yer Doğu Bloku ülkeleridir.”⁴⁷

ABD imgesinin Sebilürreşad’da nasıl tahayyül edilip inşa edildiğini görmek açısından dergide yer verilen bir haber özellikle dikkat çekmektedir. ABD’den gelen bir mektuba “Amerikalıların Müslüman olmadığı ama adeta Müslüman gibi yaşadıkları” ifade edilerek “din adamlarına duydukları saygıya” dikkat çekilmiş, “pazar günü herkesin kiliseye koştuğu, radyolarda müzik yayını yapılmadığı, ibadet gününde mabetlerin önünden araçların geçmediği, insanların iyilikte bulunduğu”na yer verilmiştir.⁴⁸ Yine buna benzer bir haberde ABD anayasasından ve dini yaşantısından örnekler verilerek ABD’de din hürriyetinin ne kadar gelişmiş olduğu İncil’in Amerika’da en çok satışı yapılan

41 Necip Fazıl Kısakürek, “Amerika, Dünya ve Biz”, *Büyük Doğu* 10/20, (17 Temmuz 1959): 1.

42 A.g.e. 1.

43 “Eisenhower’ın İnanişi”, *Sebilürreşad* 10/235, (Aralık 1956): 159.

44 “İman Kuvveti”, *Sebilürreşad* 8/181, (Eylül 1954): 95.

45 “Cemiyetin Temeli Dindir”, *Sebilürreşad* 6/142, (Ocak 1953): 268-269.

46 “Allah’ın İnanetiyle”, *Sebilürreşad* 5/123, (Mart 1952): 364-368. (Yeni Sabah gazetesinden iktibas edilen makale)

47 “Allah’ın İnanetiyle”, *Sebilürreşad* 5/123, (Mart 1952): 364-368. (Yeni Sabah gazetesinden iktibas edilen makale)

48 Enis Alpaytaç, “Din Adamlarına Saygı”, *Sebilürreşad* 8/178, (Ağustos 1954): 43.

kitap olduğu vurgulanmıştır.⁴⁹

ABD'deki uygulamalara Sebilürreşad'da bu denli yer verilmesinin başka bir yönü ise, Türkiye'de kamusal hayat içinde dini özgürlüklere daha fazla yer verilmesinin istenilmesidir. Cumhuriyet gazetesinden Vala Nureddin "din bir mabet işidir, radyo ise daha ziyade dünya işlerine ait bir icattır. Radyoda dini bahislerin konuşulması doğru değildir. Radyoda konuşulan dini bahislere herkesin saygı duyması münasebetiyle dini bahislerin özel alanda kalması gerekir" sözlerine, Halil Aslangül ABD'den örneklerle *hür dünyada* radyonun dini yayıncılık konusundaki işlevine değinerek gelişmiş bir Batı ülkesindeki uygulamaları dâhildekilerin de benimsemesini talep etmiştir.⁵⁰ Bu vurguların temel amaçlarından birisi yine komünizmle mücadeleyle ilgilidir. Hakkı Şenkon, biliçaltını dışa vurarak "hükümetin acil tedbirlerle Amerika'da tatbik edilmekte olan din ve ahlak terbiyesi hakkındaki kanun ve nizamnamelerin memleketimizde de uygulanmasıyla kızıl tehlikeye karşı halkın din ve ahlak serumuyla aşılması" gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹ İslamcılar nezdinde ABD imgesinin kıymeti onun "kızıl tehlike"nin önündeki en önemli bariyer olması ve "maneviyatçı cephenin" temsilcisi konumunda görülmesiyle ilgilidir. Soğuk Savaş'ta Ortadoğu'nun önem kazanmaya başlamasıyla birlikte maneviyat eksenli politika güç kazanmıştır. "Komünizme karşı dinler buluşması" cazip bir Soğuk Savaş politikasına dönüşmüş, Müslüman din adamlarının da bu mücadeleye ortak edilmesi için birtakım girişimlerde bulunulmuştur.⁵²

Bazen açık bazen de örtük bir biçimde işlenen ve merkezi bir konu olarak varlığını her daim hissettiren "komünizme karşı manevi birleşme" fikri çok revaç bulmuştur. Bu düşünce "mukaddes değerlerin çiğnenmesine karşı" dünyada ve Türkiye'de farklı din ve inançların bir araya gelerek ortaklık kurmasıyla ilgilidir.⁵³ Dönemin siyasal akımları bir anlamda antikomünist mücadelede bir araya getirilmek istenilmiştir. Bu çerçevede, Türk İslam sentezinin sembol isimlerinden biri olan Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver ABD'de düzenlenen *Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi* isimli konferansa katılmıştır. Tanrıöver konferansın amacının "tarihsel olarak uzun bir dönem birbirleriyle karşıtlık içinde olan dinlerin artık müşterek bir tehlike olan komünizme karşı birbirine yardım etmeleri" gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴ Akabinde ise görüş ve değerlendirmelerini Tasvir gazetesinde aktarmıştır. Tanrıöver'in söz konusu konferansa dair söyledikleri dönemin ruhunu anlamak adına önemli işaretler barındırmaktadır:

"Memleketlerimizi iç âlemimize mahsus olan harim iklimi bu sokulgan, sinsi ve meşum fikirlerin hücumundan ve işgalinden masun tutabilir miyiz? Rus fütühatçılığının elinde çok tehlikeli ve müessir bir şer aleti olan komünizme karşı manevi kuvvetlerimizi bir araya getirerek yeni bir cephe kurabilir miyiz?"⁵⁵

Maneviyat cephesini güçlendirmek adına NATO üyeleri arasında Türkiye'nin de davet edildiği maneviyat merkezli konferanslar düzenlenmiştir. Bu çalışmalarda Amerika'daki Katolik, Protestan ve Musevileri temsil eden ruhani heyet ABD Başkanı Eisenhower ve bazı bakanların davet mesajlarını iletmişlerdir.⁵⁶

Sebilürreşad dergisinde yer alan ve bu yönde atılan adımlardan biri de Amerika'da toplanacak manevi silahlanma teşekkülüdür. Oluşumun İstanbul'a gönderdiği tebliğde: "Komünist ideolojinin hür dünyayı tehdit ettiği vurgulanmış, buna karşın manevi destek olmaksızın hür dünyayı kurtarmayı amaçlayan siyasal, askeri ve iktisadi çalışmaların etkisinin ve getirilerinin sınırlı kalacağı" ifade edilmiştir." Maneviyatçılık söylemi demokrasi ile sentezlenmeye çalışılmış, maneviyat merkezli demokrasiden bahsedilir olmuştur.⁵⁷

ABD'nin başını çektiği "maneviyatçı cephe" İslam'a da yoğun ilgi göstermiştir. Bu minvalde, ABD'de İslam üzerine kitaplar yazılmış, İslam hakkında konferans ve seminerler düzenlenmiştir. Princeton üniversitesinde *Bugünkü Dünya Üzerinde İslam Kültürünün Etkisi* isimli konferansta İslam memleketlerinde dini tedrisat, toplumsal ve bilimsel meseleler, arkeoloji, güzel sanatlar ve İslam hukukunun yeniden düzenlenmesi gibi mevzular ele alınmıştır.⁵⁸ Maneviyatçı ittifaka dair Sebilürreşad'da çıkan bir diğer haber ise, dönemin iktidar partisinin başkanı ve Başbakan Menderes'in manevi ittifakı güçlendirmek adına Papa'yla görüşmesidir. Haberde "Gerek Vatikan gerekse Müslüman

49 "Amerika'da Din", *Sebilürreşad* 5/106, (Temmuz 1951): 96.

50 Halil Aslangül, "Radyoda Dini, Ahlakî Konuşmalar", *Sebilürreşad* 8/180, (Eylül 1954): 70-71.

51 Hakkı Şenkon, "Kızıl Tehlikeye Karşı Din ve Ahlak Cephesi", *Sebilürreşad* 2/34, (Mart 1949): 139.

52 Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, 118.

53 Bütün bu girişim ve teşebbüslerin ne kadarının hayata geçtiği bir tarafa, Örnek'in işaret ettiği üzere, ittifak ve birlikteliklerin somutluğundan çok düşünce dünyasında neden olduğu dönüşümdür. Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, 327.

54 "Dinler Arası Konferans", *Sebilürreşad Cilt 1/9*, (Temmuz 1948): 144.

55 Hamdullah Suphi Tanrıöver, "Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi", *Sebilürreşad* 1/11, (Ağustos 1948): 172.

56 "NATO Din Konferansı", *Sebilürreşad* 10/244, (Mayıs 1957): 297.

57 "Allah'ın Rehberliği Hürriyetin En Büyük İstihkâmıdır", *Sebilürreşad* 5/103, (Mayıs 1951): 42.

58 Ali Abdulkadir, "Garpta İslamiyet'e Duyulan Alaka", Terc. Eden Mehmet Şevket, *Sebilürreşad* 8/182, (Ekim 1954): 110-111.

memleketler ‘Allahsız komünizme karşı müşterek bir muhalefet’ hissetmekte olup Katolik âleminin bu bakımdan İslam âleminde daha sıkı münasebetler kurmak istediği bilinmektedir.”⁵⁹

Sebilürreşad’ın maneviyatçılık konusunda üzerinde sıkça durduğu bir diğer husus ise antikomünist mücadelede İslam’ın önemidir. Cevat Rifat Atilhan, “İslamiyet bir medeniyetin kanun ve dünya nizamının mihverinde cereyan etmesini sağlayan en mükemmel umdeleri nefsinde cem etmiş ilahi bir manzumedir” derken,⁶⁰ Balcıoğlu, “Dünya milletleri hakiki müsavat ve hürriyeti İslamiyet’in içinden başka hiçbir yerde bulamazlar” demiştir.⁶¹ Derginin başyazarı Eşref Edip ise, milletlerin kendilerine has özelliklerine vurgu yapmış ve “cemiyetler kendi seciyeleri, kendi mümeyyiz vasıfları kendi kökleri ve kaynakları elhasıl kendi varlıklarıyla mütalaa edilmelidir ki hakikate ulaşılabil-sin”⁶² diyerek maneviyatçı politikada İslam’ın temel unsur olduğuna işaret etmiştir.

Maneviyatın korunmasına dair görüşlerden en çok zikredilene ise derginin en az on sayısında işlenen “Mukaddesâtı Koruma Kanûnu”dur. Dine dair olumsuz yorumların sevgiyle, “mukaddesât”ın himâye altına alınmasını temin edecek bir kanun fikri ortaya atılmıştır. Bu fikrin sözcülüğünü ise Nevşehir Milletvekili hukukçu Münip Hayri Ürgüplü yapacaktır. Ancak bu düşüncenin hayata geçmesi engellenmiştir. TBMM’ye bir “Mukaddesâtı Koruma Kanûnu” teklifi verilmesi planlanmış olmakla birlikte Yusuf Hikmet Bayur ve arkadaşları tarafından engellenmiştir.

Sebilürreşad’da yer alan haber, yazı ve makalelere bakıldığında maneviyatçı düşüncenin derginin ana eksenlerinden biri olduğu görülür. Söz konusu eğilimin arkasındaki itici güç ise Sovyetler Birliği’nin karşısında yer alan ABD’dir. Dergi sıkça Türkiye’de maneviyatın yaygınlaşması, itibar görmesi ve devletçe desteklenmesi adına ABD ve diğer Batı ülkelerindeki uygulamaları gündeme getirmiştir. Böylece hem içerideki din politikalarının dönüşüme uğraması hedeflenmiş hem de Doğu Blokunun karşısında olunması gerektiği mesajı verilmiştir.

Sonuç

II. Dünya Savaşı’nın ortaya çıkardığı yeni koşullar iki kutuplu dünyanın oluşmasına neden olmuştur. Yeni dönemde dünya ölçeğinde kültür-sanattan bilimsel düşünceye, siyasetten ekonomiye kadar birçok alanda değişime gidilmiş medeniyetler ölçeğinde bir eksen kayması yaşanmıştır. Söz konusu dönüşüm dalgası Türkiye gibi tek parti ve tek şef sistemiyle yönetilen ülkelerin siyasal yapısını değiştirmiş ve beraberinde çok partili yaşamı getirmiştir. Sıcak savaşın sonlanmasıyla birlikte içine girilen Soğuk Savaş döneminde Türkiye ilk baştan itibaren ABD’nin başını çektiği Batı ittifakının yanında saf tutmuştur. Önemli bir tarihsel uğrak olan Soğuk Savaş’ın getirdiği düzen, oluşturduğu düşünce, dayattığı davranış biçimi ve yarattığı politik atmosfer Türkiye’yi hem dinsel açıdan hem ekonomik yönüyle hem de siyasal yönleriyle derinden etkilemiştir. Zira, savaş sonrası koşullarda genç Cumhuriyet, yönünü “hür dünya”ya doğru çevirmiş ve dahilinde de çok partili hayata geçilmiştir. Hegelyen anlamda zamanın ruhu (zeitgeist) demokrasinin esas alınmaya başlandığı, piyasa ekonomisinin daha da güçlendiği ve maneviyatçılık vurgusunun ön plana çıkarıldığı koşulları dayatmıştır.

Çalışmanın konusu olan İslamcı düşünce, II. Dünya Savaşı sonrasındaki köklü değişimden fazlasıyla etkilenmiştir. Söz konusu dönemde İslamcılarının ittifaklarının, diyaloglarının, kavgalarının ve çekişmelerinin yönü değişmiştir. Siyasal ve toplumsal söylemleri bir anlamda eksen değiştirmiştir. Yeni dostlar ve yeni düşmanlar kazanmışlardır. Soğuk Savaş dönemine girilmesiyle birlikte ABD’nin öncülük ettiği Batı Bloku, “hür dünya”nın ideolojik çerçevesi doğrultusunda ittifaka katılan yeni ülkelere medeniyetlerini, siyasetlerini ve kültürlerini dayatmıştır. Batı ittifakı içerisinde yer alan Türkiye de tarihsel ve ideolojik saiklerin etkisiyle Batı’nın jeopolitik çıkarlarının tarafında Sovyetler Birliği’nin karşısında yer almıştır.

Batı Bloku, dine hürmetkâr bir ittifak olarak resmedilirken Sovyetler Birliği ise komünist ideolojiden kaynaklı olarak dine muhalif bir devlet olarak değerlendirilmiştir. Bu ülkenin karşısında olmak aynı zamanda onun siyasetine, ideolojisine ve kültürüne de muhalif olunması biçiminde algılanmıştır. Bu bağlamda yeni hegemonik mücadelede mevzi kazanmak isteyen Batı Bloku, komünizme karşı din üzerinden oldukça geniş bir meşruiyet alanı inşa etmiştir. Söz konusu yaklaşım, dinin kurulu düzen tarafından sistemin rıza üretme aracı haline gelmesine ve egemen sınıfların meşruiyet ve hâkimiyet aracı olarak kullanılmasına sebebiyet vermiştir.

Öte yandan, Sebilürreşad yazar kadrosunun zamanın tesirati altında kalmış ve aktüaliteyle fazlasıyla iştilal eden bir ruh hali içinde olduğu görülmektedir. Bu da beraberinde kendi kimliklerini yabancı bir düşmanla karşıtlık içinde

59 “Papa Menderes Görüşmesi”, *Sebilürreşad* 8/190, (Şubat 1955), 236.

60 Cevat Rifat Atilhan, “İslamiyet ve Siyaset”, *Sebilürreşad* Cilt 12/285, (Ocak 1959): 157-158.

61 Tahir Harimi Balcıoğlu, “Milletlerarası Hak ve Hürriyet Prensibini İlk İslamiyet Tanıtmıştır”, *Sebilürreşad* 1/16, (Ekim 1948): 253.

62 Eşref Edip, “Tevfik Fikret, Örnek Adam mı, Hasta Adam mı?”, *Sebilürreşad* 6/132, (Ağustos 1952): 108-110.

tanımlamalarına neden olmuştur. Hâkim resmî ideoloji kalıplarıyla düşünmeye başlayan İslamcıların güçlü dergisi olarak Sebilürreşad, tahlil edildiğinde kendisini anti-komünizm üzerinden kurduğu kolaylıkla fark edilir. Zira her türlü kapıyı açan bir anahtar işlevi gören komünizm karşıtlığı devlet ve İslamcılar arasındaki açık ve örtük mutabakatın öznesi haline gelmiştir. Bu uzlaşıda her kesim için türlü kötülüklerin ve fitnenin arkasında komünizm yer almaktadır. Devlet farklı kesimleri antikomünist cepheye dâhil etme çabasına girmiştir ki, İslamcıların bu mücadelede gönüllü olduğunu söylemek gerekir. Dinin komünizm karşısında en etkili silah olarak görüldüğü bu dönemde İslamcılar komünizmi düşmanlaştırmak adına gönüllü misyonerliğe soyunmuşlardır. Demokrat Parti Antalya Milletvekili Burhanettin Onat'ın dönemin ruhunu yansıtmaya açısından komünizme dair söyledikleri dikkate değerdir: “Kızıl akideyi çözmek ve dağıtmak için dinin gücüne sarılmak şarttır. Komünizm bir yıldırım ise bunun paratoneri dindir. Bir zehirse panzehiri dindir, eğer bir mikropsa serumu ve aşısı yine dindir.”⁶³

63 “BM Meclisinde Dini Müzakereler V”, *Sebilürreşad* 6/105, (Haziran 1951): 72-73.

Kaynakça

- Acar, Ayla. *Soğuk Savaş Yıllarında Amerikan Kültürünün Türkiye'ye Girişinde Basının Rolü (1945-1960)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Barış Doster, "Soğuk Savaş Döneminde Türkiye-ABD İlişkileri", *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020), 314-315.
- Çakmak, Ali Osman. *Sebilürreşad ve Büyük Doğu Dergileri Üzerinden 1940-1950 Döneminde Türkiye'de İslamcılık*, İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Demirel, Tanel. *Türkiye'nin Uzun On Yılı Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, 134.
- Doster, Barış. "Soğuk Savaş Döneminde Türkiye-ABD İlişkileri", *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020.
- Dursun, Davut. *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2018.
- Erken, Mehmet. "1923-1960 Yılları Arası Türkiye'de İslami Yayıncılık", *İslam'ı Uyandırmak Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 1, Ed. Lütfi Sunar, İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2018.
- Gürakar, Tolga. "Merkez-Çevre Paradigması Türkiye'nin Siyasasını Açıklamanın Anahtarı Olabilir mi?", *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni*, Der. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2020.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail. *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Kıskürek, Necip Fazıl. "Amerika, Dünya ve Biz", *Büyük Doğu 10/20*, (17 Temmuz 1959): 1.
- Mert, Nuray. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994.
- Örnek, Cangül. *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2015.
- Öz, Asım. "Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler", *İslam'ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, Cilt 2, Ed. Lütfi Sunar, İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2018.
- Sander, Oral. *Siyasi Tarih*, 1918-1994, Ankara: İmge Kitapevi, 1994.
- Sitembölükbaşı, Şaban. *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Simavi Yayınları, 1991.
- Yıldız, Ahmet. "Kemalist Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, Edt. Ahmet İnel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Sebilürreşad Makaleleri

- "13. Cilde Başlıyoruz", *Sebilürreşad 13/301*, (Ocak 1960): 2.
- "Allah'ın İnayetiyle", *Sebilürreşad 5/123*, (Mart 1952): 364-368. (Yeni Sabah gazetesinden iktibas edilen makale)
- "Allah'ın Rehberliği Hürriyetin En Büyük İstihkâmıdır", *Sebilürreşad 5/103*, (Mayıs 1951): 42.
- "Amerika'da Din", *Sebilürreşad 5/106*, (Temmuz 1951): 96.
- "BM Meclisinde Dini Müzakereler V", *Sebilürreşad 5/105*, (Haziran 1951): 72-73.
- "Cemiyetin Temeli Dindir", *Sebilürreşad 6/142*, (Ocak 1953): 268-269.
- "Dinler Arası Konferans", *Sebilürreşad Cilt 1/9*, (Temmuz 1948): 144.
- "Dünya Dine Dönüyor", *Sebilürreşad, 5/105*, (Haziran 1951): 76-77.
- "İfratın Menfur Taasubu", *Sebilürreşad 2/32*, (Şubat 1949): 101.
- "İman Kuvveti", *Sebilürreşad 8/181*, (Eylül 1954): 95.
- "NATO Din Konferansı", *Sebilürreşad 10/244*, (Mayıs 1957): 297.
- "Papa Menderes Görüşmesi", *Sebilürreşad 8/190*, (Şubat 1955), 236.
- Ali Abdulkadir. "Garpta İslamiyet'e Duyulan Alaka", Terc. Eden Mehmet Şevket, *Sebilürreşad 8/182*, (Ekim 1954): 110-111.
- Alpaytaç, Enis. "Din Adamlarına Saygı", *Sebilürreşad 8/178*, (Ağustos 1954): 43.
- Aslangül, Halil. "Radyoda Dini, Ahlaki Konuşmalar", *Sebilürreşad 8/180*, (Eylül 1954): 70-71.
- Atilhan, Cevat Rifat. "İslamiyet ve Siyaset", *Sebilürreşad Cilt 12/285*, (Ocak 1959): 157-158.

- Balcıoğlu, Tahir Harimi. “Diyanet Riyasetinde Mühim Bir Toplantı”, *Sebilürreşad* 1/20, (Kasım 1948): 309.
- Balcıoğlu, Tahir Harimi. “Dünyada Tek Bir Tehlike: Allahsız Yaşamaya İnanmak!”, *Sebilürreşad* 1/12, (Ağustos 1948): 189.
- Balcıoğlu, Tahir Harimi. “Milletlerarası Hak ve Hürriyet Prensibini İlk İslamiyet Tanıtmıştır”, *Sebilürreşad* 1/16, (Ekim 1948): 253.
- Başgil, Ali Fuat. “İlim ve Din Mücadelesi”, *Sebilürreşad* 6/127, (Mayıs 1952): 19-21. (Milliyet gazetesinden iktibas edilen yazı)
- Başgil, Ali Fuat. “Manevîyat Buhranı”, *Sebilürreşad* 5/113, (Ekim 1951): 203-204.
- Başgil, Ali Fuat. “Manevîyat Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Sebilürreşad* 5/114, (Kasım 1951): 216-218.
- Edip, Eşref. “Tevfik Fikret, Örnek Adam mı, Hasta Adam mı?”, *Sebilürreşad* 6/132, (Ağustos 1952): 108-110.
- “Eisenhower’in İnanışı”, *Sebilürreşad* 10/235, (Aralık 1956): 159.
- Gökay, Fahrettin Kerim. “Cemiyetimizi Tehdit Eden Manevî Çöküntü”, *Sebilürreşad* 13/305, (Mart 1960): 70-71.
- Gökay, Fahrettin Kerim. “Manevî Cephe”, *Sebilürreşad* 10/244, (Mayıs 1957): 290.
- Kösemen, Yusuf Ziya. “Milli Varlığın Temellerini Sarsanlar”, *Sebilürreşad* 4/86, (Eylül 1950): 169.
- Kösemenoğlu, Yusuf Ziya. “Hükümet, Halkın Manevî İhtiyaçlarından Elini Çekemez”, *Sebilürreşad* 1/8, (Temmuz 1948): 120.
- Şenkon, Hakkı. “Kızıl Tehlikeye Karşı Din ve Ahlak Cephesi”, *Sebilürreşad* 2/34, (Mart 1949): 139.
- Suphi Tanrıöver, Hamdullah. “Komünizme Karşı Dünya Din Cephesi”, *Sebilürreşad* 1/11, (Ağustos 1948): 172.
- Toynbee, Arnold. “Allah Fikrinin İhmali”, *Sebilürreşad* 2/26, (Ocak 1949): 8.

Extended Abstract

After the influence of Islamism in the late Ottoman period, its political and social impact was limited with the Republic. However, after about a quarter of a century since the establishment of the young Republic, Islamism sprouted up again after World War II with the opportunities offered by both domestic developments and external conditions. The “second birth” of Islamism took place in conditions when the world was divided into two camps and multi-party life was introduced. In Turkey, which was on the side of the “free world” claiming to be the protector of democracy, anti-Communism gained strength, a friendly/allied relationship was established with the USA, and radical reform initiatives slowed down compared to the founding period of the Republic. In this period of new political approaches and developments in the world in the political, social and economic spheres, Islamism also emerged from the “silence” of the single party period and came to the fore with its demands based on political, social and religious freedoms. It is seen that the revitalized Islamism movement bears the traces of Turkish and world politics in this process.

In this context, the study primarily focuses on the basic tendencies of Republican Islamism, which began to revive after World War II, and its attitudes and behaviors regarding political/social issues. Analyzing Islamism in the Republican period requires an understanding of the social and political conjuncture of the period. The new political “necessities” brought about by the post-war period and multi-party life are the breaking points of Turkish political history. Accordingly, after describing the political panorama of the period, the spiritualist approach of Sebilürreşad, one of the mainstream journals of the Islamist ideology that reemerged after World War II, is discussed. It is not possible to consider the spiritualism policy separately from the basic editorial line of the magazine.

In a world where political and social conditions were redefined, Turkey preferred to side with the Western world (the Free World). On the opposite pole was the Soviet Union, the representative of communism. In a sense, getting closer to the Western alliance was understood through opposition to Communism, the ideology of the Soviet Union. The idea or style of politics that permeated the spirit of the period was anticommunism. After this point, anti-Communism changed all social, cultural, religious and economic policies in Turkey, paved the way for the formation of new discourses and policies, and became decisive. Islamism was also greatly affected by what was happening.

As the “spiritualist” perspective gained importance in this period, the relationship between religion and the state (politics) was revised and reinterpreted. Therefore, another dimension of the study is related to secularism. In this period, the Islamist tendency that sees the United States, which is a rival of the Soviet Union with an anticommunist perspective, as the protector of religion is analyzed in the study with a political approach.

After World War II, the Cold War period began between the Soviet Union, which defended communism, and the United States, which represented the Western alliance. With this process, new political dynamics emerged in the world. With the changing political and social system, the silence of the Islamism movement during the single party period came to an end and it flourished again. With the restructuring of the political scene, Islamism started to find new channels of expression in this period. This revival manifested itself mostly in the field of press and publishing. Especially during this period, there was an extraordinary increase in the number of periodicals. Sebilürreşad, one of the most important journals of Islamism, started to be published again and became one of the representatives of the spiritualist discourse in this struggle. The magazine read the new conditions and the polarization in the world as a struggle between the “irreligious” front and the religious.

Accordingly, the aim of this study is to reveal why Islamism presented the United States of America, the pioneer of the Western front, as a role model for the liberalization of religion and the expansion of its field of action under the conditions in which Islamism reestablished itself. It is concluded that Islamism glorified the image of the United States with pragmatic and actual tendencies during the cold war period in order to get rid of the rigid understanding of secularism at home.

It is seen that the Sebilürreşad writing staff was in a state of mind that was under the influence of the time and engaged too much with actuality. This led them to define their own identity in opposition to a foreign enemy. When Sebilürreşad magazine, the powerful magazine of Islamists who started to think in the mold of the dominant official ideology, is analyzed, it is easily realized that it established itself through anti-communism. Because anti-communism, which functions as a key that opens all kinds of doors, has become the subject of the explicit and implicit reconciliation between the state and Islamists. In this reconciliation, communism is behind all kinds of evil and mischief for all groups. The state endeavored to include different segments in the anticommunist front, and it must be said that Islamists volunteered in this struggle. In this period when religion was seen as the most effective weapon against communism, Islamists became voluntary missionaries in order to demonize communism. Democrat Party Antalya

Deputy Burhanettin Onat's statements on communism are noteworthy in terms of reflecting the spirit of the period: "It is imperative to embrace the power of religion in order to dissolve and dissipate the red creed. If communism is a lightning bolt, its lightning rod is religion. If it is a poison, religion is its antidote; if it is a germ, religion is its serum and vaccine."

TABÂTABÂÎ'NİN ŞÎA HADİS KİTAPLARINI ELEŞTİRİSİ (EL-KÂFÎ'DEKİ MEVZÛ HADİSLER ÖRNEĞİ)

Hasan Selam

Diyanet İşleri Başkanlığı

<https://orcid.org/0009-0002-6888-9494>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15 Mart 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 17 Mayıs 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1453802

Tabâtabâî'nin Şîa Hadis Kitaplarını Eleştirisi (El-Kâfi'deki Mevzû Hadisler Örneği)

Öz

Mustafa el-Hüseynî et-Tabâtabâî, 1935 yılında İran'da dünyaya gelmiştir. Yakın dönem Şîa'nın önde gelen âlimlerinden Âyetullah es-Seyyid Muhammed et-Tabâtabâî ile Ayetullah Mirzâ Ahmed Âşitiyânî'nin torunudur. Şîa hadis kitaplarına ve genel anlamda Şîa itikadına eleştirel yaklaşan âlimlerden biri olarak tanınır. Bu tavrından dolayı birçok defa İran güvenlik güçleri tarafından gözaltına alınmış ve çeşitli eziyetlere maruz kalmıştır. *Hel Yecûzu es-Sucûd li Gayrillâh, Ali Beyne'l-Guluvvi ve'l-Cefâi, er-Rikku fi'l-İslâm, el-Hiyânetu fi Nakdi't-Tarih, el-İslâm ve Asnâmu'l-Garbi, Nakdu'l-Âsâr el-Musteşrikîn, Da'vetu'n-Nasârâ ilâ et-Tevhîd, Fethu'l-Beyân fîmâ Ruviye 'An Aliyyin (as) fi Tefsîri'l-Kurân, Hallu'l-Muşkile Beyne eş-Şîa ve's-Sünne fi Meseleti'l-İmâme* ve üzerinde çalıştığımız *Nakdu Kütübi'l-Hadîs (el-İmâmiyye)* olmak üzere çok sayıda eseri vardır. Tabâtabâî'nin görüşlerinden etkilenen çok sayıda Şîi âlim vardır. Âyetullah Ebu'l-Fadl el-Berkeî (ö.1413/1992) ile Haydar Ali Kalemderân bunlardan bazılarıdır. Tabâtabâî Şîa hadis edebiyatına eleştirel yaklaşmış ve mevzu hadislerin Şîa'nın en temel kitaplarında var olduğunu örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Şîa ulemasının cumhuruna göre Kur'ân'dan sonra en sahih ve benzeri ortaya konulmamış Küleyni'nin *el-Kâfi*'si ile diğer Şîa hadis kitaplarında mevzu hadislerin varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Tabâtabâî, hadisleri sened ve metin yönünden tenkide tabi tutmuştur. Mevzu hadislerin tespit edilebilmesi için takip edilmesi gereken yolları da maddeler halinde sıralamıştır. Yazdığı eserlerin büyük bir kısmı Farsça olarak yayınlanmıştır. İstifade etmeye çalıştığımız *Nakdu Kütübi'l-Hadîs (el-İmâmiyye)* kitabı, Arapça olarak da yayınlanmıştır. Bilindiği gibi Ahbariyyûn'un tamamı ile Usûliyyûn'un cumhuruna göre *el-Kâfi*'deki hadislerin tümü sahihtir. Usûliyyûn'dan bazı âlimler ile günümüz münekkid bazı Şîi âlimleri, *el-Kâfi*'deki hadislerin tümünün sahih olduğunu söylemenin yanlış olacağını ifade etmişlerdir. *el-Kâfi*'de sahih hadislerin yanında zayıf ve mevzu hadislerin de olduğunu söylemişlerdir. Biz bu çalışmamızda günümüz münekkid Şîi âlimlerinden olan Tabâtabâî'nin Şîa hadis kaynaklarına, özelde de *el-Kâfi*'ye yaptığı eleştirileri tahlil ettik. Bu çalışmada *el-Kâfi*'deki rivayetleri tahlil ederken, Şîa kaynaklarından istifade etmeye çalıştık. Ehl-i Sünnet âlimlerinin *el-Kâfi*'ye yaptıkları tenkitleri dikkate almadık. Bu şekilde Şîa âlimlerinin *el-Kâfi* hadisleri ile ilgili değerlendirmelerini objektif olarak sunmaya gayret ettik.

Anahtar Kelimeler: Hadis, el-Kâfi, Mevzu Hadis, Şîa, Sened.

Tabâtabâî's Criticism of Shia Hadith Books (Example of Manufactured Hadiths in Al-Kafi)

Abstract

Mustafa el-Huseynî et-Tabâtabâî was born in Iran in 1935. He is the grandson of Ayatollah es-Sayyid Muhammad et-Tabâtabâî, one of the leading scholars of the recent Shia period, and Ayatollah Mirzâ Ahmed Âshitiyânî. He is known as one of the scholars who are critical of Shia hadith books and the Shia belief in general. Because of this attitude, he was detained many times by Iranian security forces and was subjected to various tortures. *Hel Yecûzu es-Sucûd li Gayrillâh, Ali Beyne'l-Guluvvi ve'l-Cefâi, er-Rikku fi'l-İslâm, el-Hiyânetu fi Nakdi't-Tarih, el-İslâm ve Asnâmu'l-Garbi, Nakdu 'l-Âsâr el-Musteşrikîn, Da'vetu'n-Nasârâ ilâ et-Tevhîd, Fethu'l-Beyân fîmâ Ruviye 'An Aliyyin (as) fi Tefsîri'l-Kurân, Hallu'l-Muşkile Beyne aş-Şîa ve's* He has many works, including *Sunne fi Meseleti'l-İmâme* and *Nakdu Kütübi'l-Hadîs (el-İmâmiyye)*, which we are working on. There are many Shiite scholars who were influenced by Tabâtabâî's views. Ayatollah Ebu'l-Fadl el-Berkeî (d.1413/1992) and Haydar Ali Kalemderân are some of them. Tabatabaî approached Shia hadith literature critically and tried to explain with examples that fabricated hadiths exist in the most basic books of Shia. He tried to prove the existence of fabricated hadiths in Kulayni's al-Kafi and other Shia hadith books, which, according to the majority of Shia scholars, are the most authentic and unprecedented after the Quran. Tabatabaî criticized the hadiths in terms of document and text. He also listed the ways to be followed in order to detect fabricated hadiths. Most of his works were published in Persian. The book *Nakdu Kütübi'l-Hadîs (al-İmâmiyye)*, which we are trying to benefit from, has also been published in Arabic. As it is known, according to the entire Ahbariyyun and the majority of Usûliyyûn, all the hadiths in al-Kâfi are sound. Some scholars from Usûliyyûn and some contemporary Shiite scholars have stated that it would be wrong to say that all the hadiths in al-Kâfi are authentic. They said that in al-Kâfi, there are weak and fabricated hadiths as well as authentic hadiths. In this study, we analyzed the criticisms made by Tabâtabâî, one of today's critical Shiite scholars, against Shiite hadith sources, and in particular al-Kafi. In this study, we tried to benefit from Shia sources while analyzing the narrations in al-Kafi. We did not take into consideration the criticisms made by Ahl al-Sunnah scholars towards al-Kâfi. In this way, we tried to objectively conclude the evaluations of Shia scholars regarding the hadiths of al-Kafi.

Keywords: Hadith, al-Kâfi, Mevzu Hadith, Shia, Sened.

GİRİŞ

İslâmî hükümleri açıklama ve beyan etmede Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer alan Hadis (haberler/eserler), tarih boyunca uydurmalardan ve tahrifattan kurtulamamıştır. Tabâtabâî'ye göre, Rasûlullah (s.a.v.) döneminde hadislerin uydurulmaya başlandığına dair güvenilir vesikalar vardır. Ona göre Rasûlullah (s.a.v.) daha hayattayken bazı kötü niyetliler, insanların kendi taraflarına çekmek için, söylemediği şeyleri ona atfetmeye veya söylediklerini tahrif etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde de kirli emellerine ulaşmayı amaçlamışlardır.¹ Hadis uydurma faaliyetleri, daha sonraki asırlarda hızlanarak devam etmiştir. Hadis uyduranların hedef ve sayısı gün geçtikçe artmıştır. Uydurdukları birçok yalanı Ehl-i Beyt imamları ile Sahâbe-i Kirâma nisbet etmişlerdir. Rasûlullah (s.a.v.), işin bidayetinde, Allah'ın (cc) yardım ve inayetiyle bu durumdan haberdar olmuş ve insanları *مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ* “Kim bilerek benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın”² şeklinde uyarmıştır. Rasûlullah (s.a.v.) bu uyarıları İslâm âlimlerinin bu konuya hassasiyetle eğilmelerine, sünneti kötü insanların şerrinden muhafaza etmek üzere, olağanüstü bir çalışma içine girmelerine sevk etmiştir. Netice itibarıyla bu münekkid âlimler, Rasûlullah'ın (s.a.v.) hadislerinin arasına sokulmaya çalışılan mevzu rivayetleri tespit edip, ayıklamak için büyük bir çaba içine girmişlerdir. Mevzû hadis gerçeğini açıklamak, uyduranların hainlik ve desiselerini deşifre etmek için müstakil eserler telif etmişlerdir. Tabâtabâî'nin mevzu hadislerle ilgili kaleme aldığı eserine geçmeden önce hadis tarihinde bu alanda yazılan eserlerin bir kısmını kronolojik olarak kısaca zikretmekte fayda görüyoruz.

Bu konuda yazılmış en eski eserler Abdurrazzak es-San'ânî el-Yemenî'nin (ö. 211/827), *el-Mevdû'ât* adlı kitabıdır. Diğer önemli bir eser ise *Mevdû'âtü'n-Nekkâş*'dir. Bu kitabın müellifi el-Hâfız Ebû Saîd Muhammed b. Ali b. 'Amr b. Mehdî el-İsbahânî el-Hanbelî (ö. 414/1023)'dir.³ Ebû Hâtim'den takriben iki asır sonra el-Hâfız el-Hüseyn b. İbrâhim el-Cûzekânî el-Hemedânî (ö. 543/1149), *el-Mevdû'ât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfû'ât* kitabını telif etmiştir. Mevdû'ât konusunda yazılmış müstakil ilk eser olarak bilinen⁴ bu kitap, âlimler arasında *el-Ebâtîl li'l-Cûzkânî* ismiyle meşhur olmuştur. Daha sonra Abdurrahman b. el-Cevzî el-Hanbelî el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *el-Mevdû'ât* adlı kitabı telif etmiştir. Bu kitabı telif ederken büyük oranda, daha önce zikri geçen el-Cûzekânî'nin kitabından istifade etmiştir. Onu el-Hasan b. Muhammed es-Sâğânî'nin (ö. 650/1252) *ed-Dürri'l-Mülteka'ti Tebyîni'l-Gala't ve Nefyi'l-Lağat* adlı eseri takip ediyor. es-Sâğânî'den takriben bir asır sonra Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328), *Ehâdisu'l-Kussâs* adında bir eser kaleme almıştır. Bu kitabında çok sayıda yalan ve uydurulmuş rivayete işaret etmiştir. Onu, öğrencisi Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *el-Menârü'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf* adlı eseriyle takip etmiştir. Hicri dokuzuncu asırda ise, es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Leâlî el-Masnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mavdû'a* adında bir kitap telif ettiğini görüyoruz. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Arâk el-Kenânî (ö. 963/1556) de, *Tenzihu's-Şerî'a el-Merfû'a 'ani'l-Ehâdîsi's-Şeni'a el-Mevdû'a* adında değerli bir kitap yazmıştır.⁵ Aynı konuda Nürüddin Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *el-Esrâr el-Merfû'a fi'l-Ahbâr'il-Mevdû'a, el-Hibâtu's-Seniyyât fi Tebyîni'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'ât ve el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'* kitaplarını telif etmişlerdir. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a* kitaplarını telif etmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin mevzu rivayetlerle mücadeleleri, daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Günümüzde de Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (ö. 1420/1999), *Silsiletu'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevdû'a* adlı bir kitap yazmıştır.

Burada işaret etmemiz gereken önemli bir husus, bu alanda kitap yazan âlimlerden hiç birinin Caferiyye İsnâaşe-riyye'den olmamasıdır. Mevzû hadislerle mücadele edenlerin tümünün Ehl-i Sünnet âlimlerinden olması, müteakadimûn ve müteahhirûn Şîa âlimlerinin bu konuda bir çaba içine girmediklerinin göstergesidir. Esas itibarıyla Şîa hadis taksimine bakıldığı vakit, mevzu hadis diye bir hadis çeşidinin olmadığı görülür. Şîa hadis âlimleri mevzû hadisi de zayıf hadis içinde değerlendirmişlerdir.⁶ Belki bu konuda yazılmış tek Şîa eser, günümüz Şîa hadis âlimlerinden biri olan Muhammed Takî et-Tüstürî'nin (ö. 1995) *el-Ahbârü'd-Dehîle* adlı kitabıdır. Ancak et-Tüstürî, kitabında hadisleri uydurma sebepleri ile buna sevk eden etmenlere hiç değinmemiştir. Bunu fark eden Tabâtabâî, Şîa hadis edebiyatındaki söz konusu boşluğu doldurmak üzere, bu kitabı telif ettiğini söylemiştir. Tabâtabâî, kitabında mevzu

1 Seyyid Mustafa el-Hüseynî Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis bahsun havle'l-vad'i ve'l-ehâdîsi'l-mevdû'a fi kütübi'l-hadis (el-İmâmiyye)*, thk. ve çev. Sa'd Rustem, (b.y.: Mektebetü'l-Kalem el-Elektürniyye, 2007), 1.

2 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Cami'u's-Sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır (b.y.: Dâru't-Tavki li'n-Necât, 1422/2001), “İlim”, 38; Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi el-Arabî, ts.) “Zühd”, 72.

3 Ömer b. Hasan Osman Fellâte, *el-Vad'u fi'l-hadis*, (Dimeşk: Mektebetü'l-Gazâlî- Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1981), 3/453.

4 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî el-Yemânî, (Kahire: Matbaatu's-Sünne'l-Muhammediyye, 1380/1960), 5.

5 Ömer b. Hasan Osman Fellâte, *el-Vad'u fi'l-hadis*, 3/471.

6 Ahmed Abdurrida el-Basrî Mâmekânî, *Fâiku'l-mekâl fi'l-hadîsi ve'r-ricâl*, thk. Gulam Muhsin Kayseriyyehâ, (Kum: Dâru'l-hadis, 1422/2001) 25-26; Hasan Selam, *Küleyni'nin el-Kâfî'sine Şîa Eleştirisi*, (İstanbul: Kitap Dünyası 2023) 311.

hadisler konusunu ele almış, Şîi mutemet hadis kitaplarında tahriç edilmiş akaid, Kur'ân tefsiri, fikhî konular, dua ve ziyaretlerle ilgili mevzu ve yalan hadisleri örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Tabâtabâî çok sayıda hadis kitabının içeriğinin sıhhat durumuna bakılmaksızın Farsçaya tercüme edildiğini ve cahil insanların önüne atıldığını vurgulamaktadır.⁷ Hadis mecmualarında geçen rivayetlerin tümünün sahih ve gerçekten Rasûlullah'tan (s.a.v.) veya Ehl-i Beyt İmamlarından (a.s.) sadır olduğunu düşünmenin yanlış olduğuna dikkatleri çekmeye çalışmıştır.⁸

Şunu da ifade edelim ki, bu tür uydurma ve mevzu hadisler ya insanları doğru yoldan saptırmakta veya İslam'ın töhmet altında kalmasına sebep olmaktadır. Diğer yandan bu rivayetler, cahil insanları bid'at ve hurafelere yönlendirmektedir. Mevzu hadislerle mücadele etmek amacıyla yapılacak her türlü ilmi çalışma ve tahkik faaliyeti değerlidir. İslam ve Müslümanlara yapılan değerli bir hizmettir.⁹

Bilindiği gibi Şîa'nın cumhuruna göre Kur'ân-ı Kerim'den sonra en sahih kitap *el-Kâfi*'dir. Ehl-i Sünnet'in, Buharî'nin *Sahih*'ine atfettikleri değerler çok fazlasını Şîa, Küleynî'nin *el-Kâfi*'sine atfetmektedir. Şîa kitaplarının en değerli ve en faydalı olanıdır.¹⁰ İslâm'da ona (*el-Kâfi*) denk ve ona yakın bir kitap tasnif edilmemiştir.¹¹ Şîa ulemasının bir kısmı, *el-Kâfi*'deki rivayetlerin tamamının Masûm imâmdan sadır olduğunun kesin ve sahih olduğu kanaatine sahiptirler. Şîa hadis ve rical kitaplarında, Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında kudsiyyet ifade eden betimlemelerin olduğunu görmek mümkündür. Biz de bu çalışmamızda *el-Kâfi*'de tahriç edilmiş olan hadislerin tümünün sahih olduğunu iddia edenlere muhalefet eden Şîi âlim Tabâtabâî'nin tenkit ve değerlendirmelerini zikredip tahlil etmeye çalıştık. Doktora tez çalışmamızdaki metodu devam ettirerek, *el-Kâfi* rivayetlerini değerlendirirken mümkün merteye Şîi kaynaklardan istifa etmeye gayret ettik. Ehl-i Sünnet âlimlerinin *el-Kâfi* hakkındaki tenkit ve eleştirilerine yer vermedik. Netice itibariyle, et-Tabâtabâî ve onun gibi düşünen Şîi hadis âlimlerinin *el-Kâfi*'de tahriç edilen rivayetlerin sıhhatiyle ilgili görüş ve değerlendirmelerini, tespit edip tahlil etmeye çalıştık.

1. Mevzû Hadislerin Varlığına Delâlet Eden Rivâyetler

Tabâtabâî *el-Kâfi*'deki hadislerin genel durumunu ele almadan önce, Şîa hadisleri arasında yoğun bir şekilde mevzu olan ve tenkit edilebilecek hadislerin varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunun delili, Ehl-i Beyt imamlarının mevzu ve uydurma hadislerin kendilerine isnad edildiğini sarahaten söylemiş olmalarıdır. Öte yandan Ehl-i Beyt İmamlarının bu sözleri sahih yollarla rivayet edilmiş ve mutemet Şîi hadis kitaplarında tahriç edilmiştir. Bu hadislere bakıldığı vakit iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır:

a. Bu rivayetler (hadislerin uydurulduğunu ifade eden) sahih olup mevzu ve yalan hadislerin varlığına delalet etmektedir. Dolayısıyla zikredilen hadisler, Şîa hadisleri arasında mevzu ve uydurma hadislerin var olduğunu ispat ediyor. Netice itibariyle bizim de bu durumu kabullenmemiz gerekiyor.¹²

b. Şîa hadisleri arasında mevzu hadislerin var olduğuna işaret eden bu hadiselerin sahih olmaması ve uydurma olması halidir. Bu durumda da mevzu ve uydurulmuş hadislerin, İmamiyye İsnâaşeriyye hadisleri arasında var olduğunun ispatı olacaktır.¹³ Çünkü zikredilen hadisler, Şîa'nın en mutemet hadis kitaplarında rivayet edilmişlerdir. O zaman Şîa hadis kitaplarında rivayet edilen ve bazı insanların hadis uydurup Rasûlullah (s.a.v.) veya Ehl-i Beytine nisbet ettiklerine delalet eden hadislere bakmak gerekir.

Küleynî'nin *el-Kâfi*'de tahriç ettiği konuyla ilgili bir rivayeti şöyledir: Ali b. İbrahim b. Haşim → An Ebihi → Hammad b. İsa → İbrahim b. Ömer el-Yemânî → Eban b. Ebu Ayyâş → Süleym b. Kays el-Hilâlî şöyle rivâyet eder: “Emîru'l-Müminîn'e (Ali b. Ebû Talib) dedim ki: Selman, Mikdad ve Ebû Zer'den Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili birtakım açıklamaları ve Hz. Peygamberi'nden (s.a.v.) aktardıkları bazı hadisleri dinledim. Bunlar, diğer insanların elinde bulunan tefsir ve hadislerden farklıydı. Sonra seni dinledim, sen de onlardan dinlediklerimi tasdik eder açıklamalarda bulundun. Fakat bu arada insanların ellerinde Kur'ân'ın

7 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 4.

8 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 4.

9 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 4.

10 Muhammed b. en-Nu'mân b. el-Muallim Ebû Abdullah el-Ukberî el-Bağdâdî el-Mufid, *Tashîhu i'tikadât el-İmamiyye*, (Kum: Matbaatu Mehr, 1413/1992) 70.

11 el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-Elkab*, 3/120.

12 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 5.

13 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 5.

tefsiriyle ilgili birçok açıklama ve Allah'ın Peygamberi'nden (s.a.v.) aktarılan çok sayıda hadis olduğunu gördüm. Ancak siz bunlardan farklı bir yaklaşım içindediniz. Sizce insanların ellerinde bulunan açıklama ve hadislerin tümü bâtil midir? Size göre insanlar bilerek Rasûlullah (s.a.v.) adına yalan mı söylüyor? Kur'an'ı bilinçli olarak kendi kişisel görüşleriyle mi tefsir ediyorlar?"

“(Ali) bana döndü ve şöyle dedi: Bir soru sordun, şimdi cevabını iyice anla! Kuşkusuz insanların elinde hak da var, bâtil da, nesh eden de var, nesh edilen de; genel nitelikli hüküm de var, özel nitelikli hüküm de; muhkem de var, müteşabih de; gerçekten orijinalliği korunan da var, orijinal olduğu vehmedilen de... Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken de onun adına yalan söylenmişti. Nitekim bir gün kalkıp şöyle bir konuşma gereği duymuştu: “Ey insanlar! Bana isnat edilen yalanlar çoğaldı. Kim bilerek bana yalan isnat ederse cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın.” Ondan sonra da birtakım yalanlar ona isnat edildi.”¹⁴

Tabâtabâî, *el-Kâfî*'de geçen bu rivâyeti, İmamiyye Şîa'sının hadis kitaplarında mevzu hadislerin varlığına delil olarak getirmiştir. Ancak diyebiliriz ki, hadislerin Rasûlullah (s.a.v.) döneminde uydurulmadığı noktasında, Ehl-i Sünnet âlimlerinden hadisçiler, tarihçiler ve güvenilir fakihlerin cumhuru ittifak etmişlerdir.¹⁵ Muhammed Accac el-Hatib, Mustafa el-A'zamî, Abdulfettah Ebû Gudde, Muhammed Ebû Şehbe gibi, çağımız âlimlerinden bazıları da hadis uydurma faaliyetinin H. 40 yılında başladığını söylemişlerdir.¹⁶ Çağdaş yazarlardan Fellate, hadis uydurma faaliyetlerinin hicri 1. Asrın son üçte birlik kısmında (h. 66'dan sonra) başladığını söyleyerek, bundan önceki karışıklıkların yalan uydurma döneminin bir bakıma 'hazırlık safhası' olarak görmektedir.¹⁷ Bu genel görüşün yanında hadis vaz'ının daha önce başladığını iddia edenler de olmuştur. Bunlara göre hadis uydurma işi, ilk olarak Rasûlullah (s.a.v.) zamanında ortaya çıkmıştır. Günümüz yazarlarından Ahmed Emîn, Zübeyir Sıddıkî, Muhammed Ebû Zehv, el-İdlebî ve benzerleri Büreyde rivayetini, hadis uydurmanın Rasûlullah (s.a.v.) döneminde başladığına delil olarak göstermektedir.¹⁸ Büreyde hadisi için “Münkerdir, hiçbir şekilde sahih değildir”denilmiştir. ez-Zehbî de “Bu hadisin hiçbir tarihi sahih değildir.” demektedir.¹⁹ “Kim bilerek söylemediğim bir şeyi bana isnat ederse, ateşteki (cehennemdeki) yerine hazırlansın.”²⁰ hadisi 70-100 küsur sahabinin rivâyet ettiği, mütevatir bir hadistir. Bütün sünen kitaplarında tahrîç edilmiştir.²¹ Sahâbe'nin Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken ve vefatından sonra hadis uydurduklarına dair, kesin ve müşahhas bir delil yoktur. Bu konudaki rivâyetlerin tümü, sened ve metin yönünden problemlidir. Rivâyetlerdir. Rasûlullah'a (s.a.v.) yalan isnat ettiklerine dair kesin bir delil olmadığı gibi, bu konuda söylenenler, varsayımlardan yola çıkılarak yapılan yorumlardan başka bir şey değildir. Beyheki'nin rivâyet ettiğine göre onlar şöyle diyorlardı: “Her birimiz Rasûlullah'ın (s.a.v.) hadisini işitmiş ve dinlemiş değildir. Bizim işimiz ve meşgalelerimiz vardı. Ancak insanlar yalan konuşmuyorlardı. Hazır olan, gaib olana haber veriyordu.”²² Diğer bir rivâyete göre Enes b. Mâlik (r.a.) bir hadisi rivâyet eder. Bunun üzerine bir adam ona: ‘Sen gerçekten bunu Rasûlullah'tan (s.a.v.) işittin mi? O. “Evet ondan işittim veya yalan konuşmayan biri bana rivâyet etti. Allah'a yemin ederim ki, biz yalan konuşmaz ve yalanın ne olduğunu da bilmezdik.”²³ Sahabenin Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken veya vefatından sonra, söylemediği ve yapmadığı şeyleri ona isnat ederek, iftira attıkları konusunda ileri sürülen iddiaların aslının olmadığı konusunda, Ehl-i Sünnet âlimleri ittifak halindedirler. Ehl-i Sünnet itikadına göre sika, güvenilir ve örnek insanlar olup, birbirlerini yalanlamıyorlardı. Aralarındaki ihtilaflar ise, dini konulardaki değişik bakış açıları ve ictihad farklılıklarından

14 Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kup el-Küleynî, *el-Kâfî*, (Tahrân: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye 1405/1984), “Fadlu'l-İlmi”, Bâbu İhtilâfu'l-Hadisî (1), 1/ 62.

15 Ebû'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevdûât mine'l-ehâdis el-merfûât*, thk. Nûruddin b. Şukrî b. Ali Bûyâcılar, (Riyad: Mektebetü't-tedmuriyye, 1418/1997) 1/50; Mekkî eş-Şâmî, *es-Sunne en-Nebeviyye ve matâinu'l-mubtedaati fihâ*, (Ammân: Dâru Ammâr li'n-neşri ve't-tevzî', 1420/1999) 42.

16 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi (H. İlk Üç Asır)*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009) 121.

17 Fellâte, *el-Vad'u fi'l-Hadisî*, (Dimeşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1401/1981) 1/214.

18 Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, (İstanbul: Rağbet, 2001) 14; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi (H. İlk Üç Asır)*, 120.

19 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi H. İlk Üç Asır*, 120; Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 16; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-tabâeti ve'n-neşr, 1982/1963) 2/293.

20 Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Buhârî, *Sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nâsır, (b.y. Dâru Tavki'n-necât, 1422/2001) Cenâiz 33, h. no: 1291; Muslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, (Beyrut: Dâru İhyai't-turâs el-Arabî, ty.) Mukaddime, 2, h. no: 5; İbn Haneli Ahmed, *Musned*, thk. Şuayb el-Arnaûd- Adil Murşid vb. (b.y: Muessese-tu'r-risâle, 1421/2001) 3/71.

21 Mekkî eş-Şâmî, *es-Sunne en-Nebeviyye ve matâin el-mubtediati fihâ*, (Ammân: Dâru Ammâr li't-tevzîi ve'n-Neşri, 1420/1999) 26-27.

22 Ebu Abdullah el-Hâkim Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeveyhi b. Nu'aym b. el-Hakem ed-Dabbî et-Tahmânî en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Mustedrek ale's-sahiheyn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1990), 1/216.

23 Ebubekir Ahmed b. Amr b. Abdulhalik b. Hallad b. Ubeydullah el-Atekî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, (el-Medînetü'l-Muneverre: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 23/482.

ibaretti. Onlardan her biri hakkı arayıp toplumda hakkı hâkim kılmak için çalışıyordu.²⁴

Tabiîler dönemine baktığımızda ise, kibâr-ı tâbiîn (büyük tabiîler) dönemindeki hadis uydurma işinin siğâr-ı tabiîn dönemine nispeten çok daha az olduğu şüphesizdir. Zira henüz Rasûlullah'a (s.a.v.) gelen vahiy ve peygamberlik makamına olan saygı canlılığını muhafaza ediyordu. Tabiînin birinci dönemindeki takva ve dine bağlılık, siğâr-ı tâbiîn (küçük ve genç tabiîler) döneminkinden daha güçlüdür. Hadis uydurmaya iten siyasi ihtilafların siğâr-ı tâbiîn dönemine göre daha sınırlı ve dar çerçevede olduğu bir gerçektir. Öte yandan Sahabenin varlığı, ilmiyle, adaletiy-le öngörülerıyla temayüz eden ve çıkabilecek problemleri önceden tespit edip çözümler üretebilen kibâr-ı tâbiîn'in varlığı hadis uyduranların önünde büyük bir engel olarak duruyordu. Tüm bu nedenlerden dolayı hadis uydurmaya niyetli olanlar, bu sağlam engeli aşmada ciddi anlamda zorluk çekiyorlardı. Uydurdukları hadisler de kısa bir zaman zarfında tespit edilip etkisiz hale getiriliyordu.²⁵

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında genel kabul gören görüşe göre, siyasi anlaşmazlıklar ile Müslümanlar arasındaki fitne, Hz. Osman (r.a.) ve Hz. Ali (r.a.) hilafetlerinde tohumlarını atmaya başlamıştır. Bu ihtilaflar ise hadis uydurmanın ilk sebebidir. Yine İslam tarihinde ilk olarak hadis uydurma cesaretini gösterenler şüphesiz Şîa'dır. Irak hadis uydurma işinin ilk olarak gerçekleştiği bölgedir.²⁶ Hadis âlimleri bu gerçeğe işaret etmişlerdir. İmam ez-Zuhrî, "Ey Irak Halkı! Hadis yanımızdan bir karış olarak çıkıyor; sizden bize bir zira' olarak dönüyor."²⁷ diyordu. İmam Malik ise Irak'a 'Uydurma Hadislerin Basıldığı Belde' ismini veriyordu. Nasıl ki, para bastırılıp alışveriş için insanlara veriliyorsa, Irak'ta da hadisler uydurulur ve insanlara buradan ihraç edilir."²⁸ demiştir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazılarına göre ise, hicretin 40. yılı, sünnetin saflığını koruduğu, yalandan ve hadis uydurmadan korunduğu ile hadis vaz'ının siyasi amaçlar ve iç çekişmelerde kullanılmaya başlandığı dönem arasındaki sınır çizgisidir.²⁹ Özellikle Hz. Ali (r.a.) ile Hz. Muaviye (r.a.) arasında cereyan eden kanlı savaşlar, Müslümanların parçalanıp grup ve mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bölünme ve parçalanma neticesinde ortaya çıkan fırkalardan her biri, haklılıklarını Kur'ân ve sünnetten deliller getirerek ispatlamaya çalışmışlardır. Bazı fırkalar haklı olduklarını ortaya koymak için Kur'ân ayetlerini ve hadisleri asli anlamlarından uzaklaştırıp kendi istedikleri şekilde tefsir ve te'vil etmişlerdir. Bununla da yetinmeyen bazı grup ve şahsiyetler Rasûlullah'ın (s.a.v.) söylemediğini ve yapmadıklarını ona nispet edip hadis uydurma faaliyeti içine girmişlerdir. Bu noktadan itibaren sahih olan hadisle uydurma olan hadis birbirine karışmaya başlamıştır. İlk olarak şahısların fazileti ile alakalı olarak hadis uydurulmaya başlanmıştır. İnsanlar, İmamların ve hizip başkanlarının faziletini ifade eden hadisleri uydurdular. Bu işi ilk yapanların ise Şîa olduğu rivayet edilir. İbn el-Hadid, Şerhu Nehci'l-Belâğa'da: "Şunu bil ki, şahısların fazileti ile ilgili yalan hadislerin aslı Şîa'ya dayanır. Buna Ehl-i Sünnet cahilleri de hadis uydurmakla karşılık verdiler" ifadesini kullanmıştır.³⁰ Ancak Yüce Allah lütfu ve keremiyle sünneti yalancılardan yalanlarından ve uyduruk rivayetlerinden koruyacak, onlara karşı çetin bir mücadele verecek bilginler müsahhar kılmıştır. Bu âlimler var güçleriyle Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünnetini savunmuşlar, sahih olanı sakiminden ayırmışlar, râvilerin biyografyalarını ve hadis ilmi açısından güvenilirlik derecelerini ölçen müstakil kitaplar telif etmişlerdir. Aynı zamanda zayıf, metruk ve hadis uyduran râvileri konu alan kitaplar tasnif etmişlerdir. Bütün bunlar Yüce Allah'ın (c.c.) Rasûlullah'ın (s.a.v.) sahih sünnetini koruduğu ve muhafaza ettiğinin açık göstergesidir.³¹ Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, Rasûlullah (s.a.v.) sahabeye, kendilerinden sonra gelenlere hadislerini tebliğ etmelerini emrederken, bu uyarıyı yapmıştır.³² Sahih yollarla rivayet edilen hadis şöyledir:

24 İbn el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûat*, 1/50;

25 İbn el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûat*, 1/51.

26 İbn el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûat*, 1/51.

27 Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût v.d. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985) 5/344; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf, (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/499.

28 Ebu'l-Fadl el-Kâdî İyad b. Musa el-Yahsubî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, (el-Muhammediyye (el-Mağrib: Matbaatu Fadâle, 1983), 2/141; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006) 7/ 188.

29 Komisyon, *Difâ'ani'l-hadis en-Nebevî ve tefnidu şubuhâti husûmihi- muşkilâtu'l-Ehâdis*, (Kâhire Mektebetü'l-Mutenebbi ty.) 62; ez-Zehabî, Muhammed b. Matar, *Tedvînu's-Sunneni'n-Nebîyye (Neş'etuhu ve tatavvuruhu min'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti el-karn et-tâsi' el-hicri)*, (Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1428/2007) 31.

30 Mustafa b. Hasenî es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânethâ fi't-teşrîi el-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 76, 254, 156.

31 Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî (Revâi'u'l-Tefsîr)*, (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1422/2001) 1/604-605; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ty.) 1/96-99.

32 Mekki eş-Şâmî, *es-Sunne en-Nebevîyye*, (Ammân: Dâru Ammâr li'n-neşri ve't-tevzi', 1420/1990) 22-23.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «بَلَّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنِّي بِبَيِّنَاتٍ وَإِسْرَائِيلَ وَلَا حَرْجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»

Abdullah b. Amr'dan (ra) rivayet edildiğine göre, Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Benim tarafımdan tebliğ edilen Kur’ân’dan bir âyet bile olsa insanlara ulaştırınız. İsrailoğullarından da haber verebilirsiniz. Bunda bir sakınca yoktur. Kim bile bile bana yalan isnat ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın.”³³ Bu hadis aynı lafızlarla Sünen et-Tirmizî,³⁴ Müsned-i Ahmed³⁵ vb. hadis kitaplarında tahrîç edilmiştir.

Bu hadisin iddia edilen diğer vürûd sebebi ise, senedinde müttehem ve cerh edilmiş râvilerin olduğu zayıf ve münker hadislerde vârid olmuş olup, muteber hadis kitaplarında rivayet edilmemiştir. Tespitimize göre bu anlamdaki hadis üç tarikle ve altı sahâbeden rivayet edilmiştir. Bunlar: 1- Bureyde,³⁶ 2- Sihri b. Eslem,³⁷ 3- Abdullah b. Zübeyr,³⁸ 4- Abdullah b. el-Hâris,³⁹ 5- Abdullah b. Amr,⁴⁰ 6- Usâme b. Zeyd’dir.⁴¹ Ancak bu rivayetlerin senedlerindeki müttehem ve mecruh râvilerin olması yanında, metinlerinde de birbirleriyle çelişen noktalar vardır. Konumuzun anlaşılması için bu tariklerden birini zikredip diğer ikisinin kitaplardaki yerlerine işaret edeceğiz.

Birinci tarik: İbn el-Cevzî à Ali b. Mesharà Salih b. Hayyan à Abdullah b. Bureyde à Babasından şunu rivayet etmiştir: “Medîne’ye iki mil uzaklıkta Leys Oğulları kabilesi vardı. Bir adam cahiliye döneminde onlardan bir kadınla evlenmek istemiş, fakat bu isteği reddedilmişti. Adam üzerinde bir cübbe olduğu halde onlara gidip şunu söyledi: Rasûlullah (s.a.v.) bana bu cübbeyi giydirdi. Mallarınız ve kan davalarınızda hükmetme yetkisini kendine verdiği ni söyleyerek, âşık olduğu kadının evine gitti. Durumdan şüphelenmeleri üzerine adamın durumunu Rasûlullah’a (s.a.v.) haber verdiler. Rasûlullah (s.a.v.) öfkelenerek şöyle buyurdu: “Yalan söylemiş Allah’ın düşmanı.” Daha sonra bir adamı göndererek şunu emretti: “Eğer onu –onu bulacağımı tahmin etmiyorum- sağ olarak yakalarsan, boynunu vur. Yok eğer ölü olarak bulursan onu ateşle yak.” Adam gelince baktı ki bir yıl on sokmuş ve ölmüş. Bunun üzerine -Rasûlullah’ın (s.a.v.) emri gereği- onu yaktı. İşte Rasûlullah (s.a.v.) bunun üzerine şöyle buyurdu: “Kim bile bile bana yalan isnat ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴² Şunu ifade etmemiz gerekir ki, münekkid hadisçiler, zikrettiğimiz hadisin senedinde yer alan Salih b. Hayyan el-Kureşî el-Kûfi’nin zayıf ve mecruh olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.⁴³

İkinci tarik ise şöyledir: İbn el-Cevzî à el-Muâfi b. Zekeriyâ à Muhammed b. Hârûn Ebû Hâmid el-Hadremî à es-Sirrî b. Yazîd el-Hurâsânî...

Bu rivayetin râvilerinden olan Dâvûd b. ez-Zuberkân el-Basrî’nin zayıf olduğu noktasında ittifak vardır. Biz burada âlimlerin kendisiyle ilgili değerlendirmelerini bir bütün olarak zikredemeyiz. Ancak ilgili kaynaklara havale etmekle yetiniyoruz.⁴⁴ Öte yandan Davûd b. Zeberkân bu hadisi, Atâ’ b. es-Sâib’den rivayet etmiştir. Ancak bu Semâ’ Ata’nın ihtilatından sonra olmuştur.⁴⁵ Bilindiği gibi ihtilattan sonra râvînin rivayetleri kabul edilmez.⁴⁶

Üçüncü tarik: et-Tabarânî à Ali b. Abdulaziz à Ebû Naim à Hamza es-Simâlî Sâbit b. Ebû Safiyye à Sâlim b. Ebû l-Ca’ à Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye...

Bu tarikte yer alan râvî Ebû Hamza es-Simâlî el-Kûfi –ismi Sâbit b. Ebû Safiyye’dir- zayıf olduğu hususunda

33 Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Buhârî, *Sahih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dimeşk: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001) 50.

34 Muhammed b. İsa Ebû İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Kutub el-İlmiyye, 1408/1987) 5/39.

35 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *Musned*, thk. Şuayb el-Arnaûd-âdil Murşd vd. (yy: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001) 11/488, h. no: 6888.

36 İbn Teymiyye, es-Sârimu’l-meslûl li şâtimi’r-Resûl, 2/323; İbn Hacer, et-Talhîsu’l-habîr, 4/126-127 h. no: 1925.

37 et-Tabarânî, *Mu’cemu’l-kebir*, 6/277, h. no: 6215.

38 İbn el-Cevzî, *el-Mevdûât*, 1/56; İbn Teymiyye, es-Sârimu’l-meslûl, 2/327-328.

39 er-Rabî’ b. Habîb el-Ezdî, *Musned*, 1/283-284, h. no: 379.

40 et-Tabarânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 2/175, h. no: 2091

41 İbn el-Cevzî, *Mevdûât*, 1/83.

42 İbn el-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevdûât*, 1/50.

43 Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*, 4/275; Ebû Hatim, *el-Cerh ve’l-ta’dîl*, 4/398; el-Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu’l-kemâl fi es-mâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, (Beyrut: Muessesetu’r-risâle, 1400/1980) 13/34-35; ez-Zehabî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 2/292-293.

44 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve’l-ta’dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâ’ et-Turâs el-Arabî, 1271/1952) 3/412-413; ez-Zehabî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 2/7-8; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’l-tehzîb*, 3/160161.

45 İbn Hacer, *Tehzîbu’l-kemâl*, 1/236.

46 Burhanuddin el-Halebî Sibte İbn el-‘Acemî, *el-İğtibât bimen rumiye mine’r-ruvâti bi’l-İhtilat*, (Beyrut Dâru’l-hadîs, 1408/1988) 241; İbn el-Keyyâl, *el-Kevâkibu’n-neyyirât fi ma’rifeti mine’r-ruvâti’s-sikât*, thk. Abdulkayyum Abdurabbî en-Nebî, (Beyrut: Dâru’l-Me’-mûn, 1401/1981) 1/323.

ittifak vardır.⁴⁷ Görüldüğü gibi tariklerin üçünde de zayıf raviler vardır. Zikretmeye çalıştığımız tariklerin üçü de şedidudda'f hükmündedirler. Bu durumda olan hadisler, itibar yoluyla ve tariklerinin çokluğu ile sahih veya hasen seviyesine çıkamaz.⁴⁸ Öte yandan metinlerinde de ızdırıp ve çelişkiler vardır. Birinci tarikte Rasûlullah'ın (s.a.v.) gönderdiği kişi verilen emir gereği onu yakmıştır.⁴⁹ İkinci tarikte, adam çıktıktan sonra Rasûlullah (s.a.v.) onu geri çağırıp, ateşle yakmaktan onu nehyetmiştir.⁵⁰ Üçüncü tarika göre, adam oraya vardığında adamın öldüğünü ve defnedildiğini görür. Bunun üzerine kabirden çıkarılmasını emreder ve onu yakar. Rivayetler arasındaki çelişkiler açıktır. Öte yandan Rasûlullah'ın (s.a.v.) hayatı boyunca ölüleri yakmayı emrettiği vaki değildir. Güvenilir hadis ve siyer kitapları böyle bir kıssayı nakletmemişlerdir. Eğer böyle ciddi bir mesele vuku olmuş olsaydı, çok sayıda sahabenin rivayet etmesi gerekirdi. Çünkü eğer doğru olmuş olsaydı, daha sonraki nesillerde de etkisi olacaktı.⁵¹ Şunu da ifade etmemiz gerekir ki, “من كذب علي” hadisi mütevatir olup yüz civarında sahabe tarafında rivayet edilmiştir. Ancak bu kesrete rağmen iddia edilen sebep-i vürûd tek bir sahih tarikte gelmemiştir. Bu da üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir husustur.

Öte yandan İbn Adî (ö. 365/976), bu eseri *el-Kâmil fi Du'afâ'i-r-Ricâl* adlı kitabında rivayet etmiştir.⁵² İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) de, ondan naklederek *el-Mevdû'ât* adlı kitabında zikretmiştir.⁵³ Abdulfettah Ebu Gudde, bu rivayeti değişik tarikleri ile *Lemehât min Târîhi's-Sünne* adlı kitabında ele almıştır. Sonuç olarak şöyle demiştir: “من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار” hadisin vürûd sebebi ile ilgili olarak rivayet edilen hadis ise, münkerdir, ona iltifat etmek ve dikkat-i nazara almak doğru değildir. Meşhur ve mütevatir olan rivayette hadisin vürûd sebebi vârid olmamıştır.”⁵⁴

Hadisteki şiddetli tehdit ve gözdağının sebebi, Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken birilerinin hadis uydurmasından dolayı değildir. Çünkü akıllı bir insan hayatta olanlara yalan ve iftira isnat etmez. Zira yapılanların deşifre olması mümkündür. Bilindiği gibi vahiy inmeye devam ediyordu, münafıkların yaptıklarını ve kötü niyetlerini yüzlerine vurarak onları deşifre ediyordu. Sahabe ve kibar-ı tabiin döneminde de hadis uydurma işinin yaygın olmadığını söylemek yanlış olmaz. Zira ilim ve takvalarıyla meşhur olan bu insanların hayatta olması, kötü niyetli, hadis uydurucularının işini zorlaştırıyordu. Nitekim Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünneti hakkında derin bilgiye sahip olmaları, plan ve desiselerini deşifre etme ve çalışmalarını kısmen engellemeye yetiyordu.⁵⁵

Tabâtabâî'nin, Şîa hadis kaynaklarında mevzû hadislerin varlığını ispatlamak için işaret ettiği diğer bir rivayet de şöyledir:

Ahmed b. Muhammed ael-Hüseyn b. Said à Zikrettiği şahıstan à Ubeyd b. Zürâre à Muhammed b. Mârid, Ebu Abdullah'a (as) şöyle dediğini rivayet etmiştir:

“Bildikten sonra (iman ettikten sonra) istediğin şekilde amel et” dediğine dair senden bir hadis rivayet ediliyor. O, “doğrudur ben söyledim” dedi. Dedim ki: Onlar zina etseler de, hırsızlık etseler de veya içki içseler de mi?” O bana, innâ lillah ve innâ ileyhi râciûn, vallahi bizim hakkımızda insaflı davranmadılar. Biz kendimizi amel etmekle mükellef kılıp, onlardan sorumluluk kaldırmamışızdır. Ancak ben: “Sen bildikten (iman ettikten) sonra istediğinle amel et. Zira amelin az olsun, çok olsun, senden kabul edilir” dedim.”⁵⁶

Küleynî, *el-Kâfi*'nin *Bâbu Enne'l-Îmâne lâ Yadurru Maahu Seyyiâtun ve'l-Kufru lâ Yanfe'u Ma'ahu Hasenedun* başlığı altında altı hadisi rivayet etmiştir. Bu rivayetlerde, iman edenin günahlarının kendisine zararı olmayacağı vurgusu vardır. Dolayısıyla bu rivayetler, Mürcie fırkasının görüşlerini anımsatıyor.⁵⁷ Şüphesiz bunda günah ve suç işlemeye teşvik vardır. Zira iman ettikten sonra, işlediği günahların uhrevî anlamda bir cezası yoktur.

47 ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/163; İbn Hacer, *Tehzibu'l-Kemâl*, 2/7-8.

48 Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebü Şehbe, *el-Vasît fi ulûm ve mustalahi'l-hadis*, (b.y.: Dâru'l-fikr el-Arabî ty.) 671.

49 Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 1/50.

50 İbn el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdû'ât*, 1/52.

51 Mustafa es-Sibâî, *es-Sunne ve mekânethâ fi't-teşri' el-İslâmî*, (Dimeşk el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985) 138-239.

52 Ebu Ahmed Abdullah b. Âdî el-Curcânî el-Hâfiz İbn Âdî, *el-Kâmil fi du'afâ'i-r-ricâl*, thk. Komisyon, (b.y.: Dâru'l-Fikri, 1984), 4/1371-1372.

53 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât*, 27-28.

54 Abdulfettâh Ebu Gudde, *Lemehâtun min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadis* (Halep: Mektebetü Matbûat el-İslâmiyye, 1984), 29,32.

55 Mustafa es-Sibâî, *es-Sunne ve mekânethâ fi't-teşri' el-İslâmî*, 78.

56 Küleynî, *el-Kâfi*, “Kitâbu'l-îmân ve'l-Kufr”, *Bâbu Enne'l-Îmâne lâ Yadurru Maahu Seyyietun ve'l-Kufru lâ Yanfe'u Ma'ahu Hasenedun*, (5) 2/ 463; Mâzenderânî, Muhammed Salih (ö. 1081/1671), *Şerhu Usûl el-Kâfi*, es-Seyyid Ali Âşûr (thk), Dâru İhyâ' et-Turâs el-Arabî, Beyrut, (5) 10/227.

57 “Kâfire ameli fayda vermediği gibi mümine de işlediği haramlar veya işlemediği farzlardan doğan günahlar zarar vermez” görüşünde olan Mürcie'dir. Bkz. Uludağ, Süleyman, “Amel” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 3/13-16.

Tabâtabâî, Rasûlullah (s.a.v.) ve Ehl-i Beyt İmamları adına hadis uydurulduğunu mutemet Şîa hadis ve ricâl kitaplarından derlediği rivayetlerle ispatlamaya çalışmıştır.⁵⁸ Bu rivayetlerden diğer bir kısmı şunlardır.

1- İmam Sadık'tan rivayet edildiğine göre o şöyle söylemiştir: “Ben bir konuda onlardan birine bir şey söylerim. O ise daha yanımdan ayrılmadan, sözlerimi murat ettiğimin dışında yorumlamaya çalışır. Çünkü onlar bizim hadisimiz ve sevgimizle Allah'ın rızasını aramıyorlar. Bilakis dünyayı istiyorlar. Her biri baş (reis) olarak çağrılmak istiyor.”⁵⁹

2- İmam Sadık'tan şu ifadeler nakledilmiştir: “Bizden rivayet edilip de, Kur'an ve sünnete uygun olmayan hadisleri kabul etmeyin. Rivayet edilenle beraber daha önceki hadislerimizden şahit bulursanız müstesna. Muğîra b. Saîd –Allah kendisine lanet etsin- babamın ashabinin kitaplarına, babamın söylemediği şeyleri soktu. Allah'tan korkun. Bizden rivayet edilip de Rabbimiz'in kavli ve Peygamberimiz'in (sav) Sünnetine aykırı şeyleri kabul etmeyin. Zira biz konuştuğumuz vakit: “Allah Azze ve Celle şöyle dedi, Rasûlullah (sas) şöyle buyurdu.” deriz.⁶⁰

3- İmâm Ali b. Musa er-Rıdâ'nın (as) Hüseyin b. Halid'e şöyle dediği rivayet edilir: “Ey İbn Halid! gulattan olanlar, cebr ve teşbih konusunda söylemediklerimizi bize isnat ettiler.”⁶¹ Yani uydurdular.

4- el-İmâm Ali b. Musa er-Rıdâ'nın (as) İbrahim b. Ebû Muhammed'e şöyle söylediği rivayet edilir: “Muhaliplerimiz faziletimiz ile ilgili üç türlü hadis uydurdular. Birisi bizi övmeye aşırılığı ifade ediyor. İkincisi değerimizi düşürüyor. Üçüncüsü ise düşmanlarımızın selbi yönlerini açıkça ifade ediyor. İnsanlar, bizi övmeye aşırılık ifade eden hadisleri duyunca, şîamızı tekfir edip, bizi ilahlaştırdıklarını söylerler. Değerimizi düşüren rivayetleri işitince gerçekten öyle olduğumuzu zannederler. Düşmanlarımızın selbi yönlerini isimleriyle beraber işitince de bizi ismimizle eleştirmeye başlarlar.⁶² Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Siz, onların ilahlarına hakaret etmeyin; yoksa onlar da haddi aşar ve cahilce Allah'a hakaret ederler.”⁶³

5- el-Keşşî, Yunus b. Abdurrahman'dan şunu söylediğini rivayet etmiştir: “Irak'a gittim ve Ebû Cafer'in (as) ashabından bazılarını buldum. Ebû Abdullah'ın (as) da arkadaşlarının çok olduğunu gördüm. Onları dinledim ve kitaplarını aldım. Daha sonra bu kitapları Ebû'l-Hasan er-Rıdâ'ya arz ettim. Ancak o, bu hadislerin büyük bir kısmının, Ebû Abdullah'ın (as) hadislerinden olabileceğini reddetti.⁶⁴

Tabâtabâî, bu rivayetleri serdettikten sonra şu notu düşmüştür: “Daha önce ifade ettiğimiz gibi – büyük bir kısmı Şîa hadis kaynaklarında var olan – rivâyetler, eğer sahih kabul edilirse, Şîa hadis ve rivayetleri arasında yalan ve mevzu hadislerin İmâmlara nispet edildiğinin ispatı olmuş olur. Eğer bu rivayetleri kabul etmez ve uydurma olduğunu söylersek, bu durumda da uydurma, yalan ve mevzu hadislerin İmâmlara nispet edildiğinin ispatı olmuş olur. Zira bu rivayetler Şîa'nın güvenilir ve mutemet hadis kitaplarında geçmektedir.”⁶⁵

Tabâtabâî, bundan sonra, Şîa'nın büyük hadis âlimlerinin, mevzu hadislerin varlığı ile alakalı sözlerine yer vererek şöyle demiştir: “Şîa hadis kitaplarında, Mevzu ve yalan haberlerin varlığı ile ilgili zikrettiğimiz hadislerden sonra, şimdi de Şîa'nın önde gelen ve güvenilir hadis âlimlerinin bu konudaki sözlerini zikretmek istiyoruz. Bu şekilde okuyucularımız Şîa'nın önde gelen hadis âlimlerinin de Şîa hadis kaynaklarında mevzu ve yalan hadislerin varlığına işaret ettiklerini ve bu konuda Şîileri uyardıklarını anlayacaklardır.”⁶⁶

1.1. el-Kâfi'de Uydurma Hadislerin Varlığını Kabul Eden Şîa Âlimleri

Şîa âlimlerinin *el-Kâfi*'de uydurma hadisler bulunduğu dair görüşlerini aktaran Tabâtabâî, *el-Kâfi*'nin çok sayıda sahih hadis ve rivâyetleri içermekle beraber, batıl ve sahih olmayan hadislerden de hali olmadığını belirtmektedir.⁶⁷

58 et-Tûsî, *İhtiyâr ma'rifetu'r-ricâl (Rical el-Keşşî)*, 195- 257, 258, 259.

59 el-Keşşî, *Ricâl*, 124. Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *İhtiyâr ma'rifetu'r-ricâl (Rical el-Keşşî)*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İs-fahânî, (Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 1426/2005), Zürâre b. A'yen (63), s. 124, n. no: 210, 212.

60 et-Tûsî, *İhtiyâr ma'rifetu'r-ricâl (Rical el-Keşşî)*, el-Muğîra b. S'ad (98), 195- 198, h. no: 399, 400, 401, 402, 404,405.

61 Azîzullah Atârîdî, *Musnedu'l-İmâm er-Ridâ, Muessesetu Tabii ve Neşr Âstân Kuds er-Radavî, 1403/1982*, 1/218; el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-Envâr*, (Beyrut: Muessesetu'l-vefâ, ty.) 2/139, el-Mektebetü's-Şâmile li's-Şîa; el-Meclisî, *Mirâtu'l-Ukûl*, 1/492.

62 es-Sadûk, *Men lâ yahduruhu'l-fakih*, 1/504; es-Sadûk, *'Uyûnu'l-ahbâr*, 2/272.

63 el-En'âm 6/108.

64 el-Keşşî, *Ricâl*, 195.

65 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 10.

66 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 11.

67 Bunun sebebi ise şu şekilde açıklanmaya çalışılmıştır: *el-Kâfi* ve diğer sair İmâmiyye temel hadis kitapları, kendilerine '*el-Usûl el-Erbaa-mie*' ismi verilen daha önceki kitap ve cüzlerden nakledilmişlerdir. Zikredilen cüz ve kitaplar İmâmlardan kat'iyussudur olmadıkları ve aynı zamanda tenkit edilmeyen cinsten olmadıkları içindir. el-Allâme el-Behbehânî bu konuda şunu söylemektedir: eş-Şeyh et-Tûsî'nin el-Fihrist kitabından anlaşıldığına göre Kudemâya göre 'Asillar' katı değildir. Bkz. Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 21.

O, sahih olmayan hadislerden örnekler seçip okuyucularına ve özellikle de bu konuda arayış içinde olan muhterem araştırmacıların dikkatine sunacağını dile getirmektedir.⁶⁸

Şîa'nın önde gelen ve mütekaddimûn âlimlerinden sayılan Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *İ'tikâdât es-Sadûk* kitabına yazdığı şerhte, İmamiyye rivayetleri arasında hak olanların olduğu gibi, batıl olanların da olduğunu ifade etmiştir. Ebu Cafer Muhammed b. Bâbeveyhî el-Kummî'nin (ö. 381/991) kitabında bu konuya riayet etmediğini şöyle dile getirmiştir: “*Ebu Cafer'in bu konuda zikrettikleri sahih değildir. Manaları muhtelif ve çelişkilidir. Bunun sebebi ise zahiri çelişkili olan hadisler ile amel etmiş olmasıdır. Bu konuda dikkatli davranıp, hakkı batıldan ayıran ve hüccetin vacip kıldığı ile amel eden biri değildir. İfade ettiğimiz üzere onu zayıf kategorisinde değerlendirmek gerekiyor.*”⁶⁹ Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (ö. 460/1067) de şu ifâdeleri kullanmıştır: “*Bilinen şu ki, Rasûlullah'tan (s.a.v.) gelen rivayetlerde yalan haberler olduğu gibi, doğru haberlerin de olduğunda şüphe yoktur. Her kim tümünün sahih olduğunu iddia ederse, gerçekten uzaklaşmış demektir.*”⁷⁰ Şîa'nın önde gelen âlimlerinden olup, Şîa rivâyetleri arasında yalan ve uydurma hadislerin olduğunu dile getirenlerden bir diğeri, el-Muhakkik el-Hillî olarak meşhur olan Necmeddin Cafer'dir (ö. 676/1278). el-Hillî, *el-Mu'âbeber* adlı kitabında şunları demiştir: “*Haşevîyye ahad haberle amel etmede aşırı gittiler. Öyle ki, altında yatan çelişkiyi anlamadan her haberi kabul ettiler. Rasûlullah'ın (s.a.v.): “Benden sonra söylemediğim şeyleri bana isnat edenler çoğalacaktır” hadisi ile es-Sâdik'ın: “Her birimize, yalan isnat eden bir adam vardır.”⁷¹ sözü bu söylenenleri teyit eden haberlerdendir.” Mütekaddimûn Şîa âlimlerinin bu ifâdelerinden, Şîa hadisleri arasında yalan ve uydurma hadislerin varlığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Müteahhirûn Şîa hadis âlimlerinin bu konuda söylediklerine, dipnotta kaynaklara işaret etmekle yetiniyoruz.⁷²*

1.2. Tabâtabâî'nin Küleynî ve Kitabı el-Kâfi ile İlgili Görüşleri

Malum olduğu üzere Küleynî, İmamiyye İsnâaşeriyye'nin mütekaddimûn hadis âlimlerinden olup, Şîa nezdinde değeri büyük ve meşhur hadisçilerindendir.⁷³ Tabâtabâî Şîa hadis âlimlerinin Küleynî ve kitabı *el-Kâfi* ile ilgili söylediklerini kısaca serdettikten sonra, şunları söylemiştir: “*Kısacası İmamiyye Şîasının önde gelen bütün âlimleri, el-Kâfi'nin müellifi Küleynî'yi tevsik etmişler; emanet, hıfz ve hadis edası noktalarında ona şahitlik etmişlerdir.*”⁷⁴ Aynı şekilde Şîa âlimlerinin tümü, üç kısma ayırdığı –Usûl, Furû', er-Ravda- *el-Kâfi*'yi övmüşlerdir. Örneğin Şeyh Müfid (ö. 413/1022), bu kitapla alakalı olarak şunları söylemiştir: “*el-Kâfi, Şîa'nın en değerli ve en faydalı kitaplarındandır.*”⁷⁵ Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), “*İmamiyye Şîası, hadiste el-Kâfi gibisini yapmamıştır.*”⁷⁶ demiştir. el-Kerkî: “*el-Kâfi denen büyük kitabın benzeri hadiste yazılmamıştır.*”⁷⁷ ifâdelerini kullanmıştır. Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), “*el-Kâfi en şereflileri, en güvenilirli, en mükemmeli ve camî' olanıdır*”⁷⁸ demiştir. Muhammed Bâkır el-Meclisî ise: “*el-Kâfi kitabı asılların en mazbutu, en câmi' olanı ve Fırka-i Nâciyenin en güzel ve en büyük kitabıdır*”⁷⁹ demiştir.

Şîa İmamiyyesi'nin önde gelen hadis âlimlerinin *el-Kâfi* için sarf ettikleri bu övgü dolu sözlere ek olarak, kitabın mukaddimesinde Küleynî'nin *el-Kâfi*'yi metheden ve içeriğinin tümünün sahih olduğunu ifade etmek için, kendisinden buna benzer bir kitabı telif etmesini isteyen şahsa verdiği cevapta sarf ettiği şu ifâdelerini hatırlatmakta fayda vardır:

“*Dedin ki: Yanımda her şeye yeten (kâfi) bir kitabın olmasını istiyorum. Bu kitapta dini ilimlerin bütün dalları yer almalı. Öyle ki dini öğrenmek isteyen bir kimseye bu kitap yeterli gelmelidir. Doğruyu bulmak isteyen, bu kitaba başvurmalıdır. Dini öğrenmek, Sadıkeyn'in (Muhammed Bâkır ve Cafer Sadık) sahih rivayetleri doğrultusunda dini*

68 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 21.

69 el-Mufid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man el-'Abkerî el-Bağdadî el-Müfid, *Tashihu i'tikâdâtı'l-İmamiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî, (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 49.

70 Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fikhi*, thk. Muhammed Rıda el-Ensârî el-Kummî, (Kum: el-Matbaatu Setâre, 1417/1996), 89-90.

71 Zeynuddin Ebulkasım Cafer b. el-Hasan el-Muhakkik el-Hillî, *el-Mu'âbeber fi şerhi'l-muhtasar*, alfeker.net, 1/29.

72 Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr el-câiati lidureri ahbâri'l-eimmeti'l-athâri*, (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1983), 346; el-Murtaza b. Muhammed Emin eş-Şeyh el-Ensârî, *Ferâidu'l-usûl*, (Kum: Mecmeu'l-Fikr el-İslâmî, 1422/2001), 1/245,246.

73 Selam, Hasan, *Küleynî'nin el-Kâfi'sine Şîa Eleştirisi*, 55.

74 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 20.

75 , Şeyh Müfid, *Tashihu i'tikâdâtı'l-İmamiyye*. 70.

76 Meclisî, *Biharu'l-envâr*, 27/67.

77 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 27/67; Seyyid Akâ Hüseyin Tabâtabâî el-Burûcirdî, *Esânidü kitâbi'l-kâfi*, (Kum: Müessesetü Âyetullah el-Uzma el-Berücerdî, 1385/1965), 1/54-55.

78 Mevlâ Muhammed Muhsin el-Feyd el-Kâşânî, *Kitabu'l-Vâfi*, (Kum: Menşürât el-İmam Emîru'l-Müminîn Ali Aleyhisselâm, 1430/2009), 1/5.

79 Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mîrâtu'l-ukûl fi şerhi ahbâri Âli'r-Rasûl*, (Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1404/1983), 1/3.

yaşamak isteyen kimse bu kitapta aradığını bulmalı, böylece Allah'ın farzlarını ve Peygamber'inin (s.a.v.) sünnetini eksiksiz olarak yerine getirmelidir. Allah istediğini telif etmemi müeyesser kıldı.”⁸⁰

Tabâtabâî, “*el-Kâfi* hakkındaki bütün bu övgülere rağmen eserin, batıl ve sahih olmayan hadislerden hâli olmadığını ifade ederek”⁸¹ şöyle demektedir: Bu bağlamda biz sahih olmayan hadislerden örnekler seçip okuyucularımızın dikkatine sunmaya çalışacağız. Bunları özellikle bu konuda arayış içinde olan muhterem araştırmacıların dikkatine sunacağız.⁸²

Şunu da ifade edelim ki, *el-Kâfi* 16199 rivâyeti ihtivâ etmektedir. Muhammed Bakır el-Meclisî *Mirâtu'l-Ukûl* adlı kitabında bunlardan 9485'nin zayıf, 5072 hadisin ise sahih olduğunu söylemiştir.⁸³ Ağâ Büzürg et-Tahrânî (1875-1970) ile Bahrânî'ye (ö. 1186/1772) göre de el-Kâfi'de yer alan 16000 hadisin sadece 5072'i sahihtir.⁸⁴ Hâşim Marûf el-Hasanî de el-Meclisî'nin verdiği sayıyı olduğu gibi kabul etmiş ve *el-Kâfi*'deki sahih rivayetlerin sayısını 5072 olarak vermiştir.⁸⁵ *el-Kâfi*'de geçen rivayetlerin tetkikini yapmış olanlardan biri de Muhammed Bâkır el-Behbûdî'dir. O, *el-Kâfi*'de geçen sahih hadisleri *Sahîhu'l-Kâfi* adlı kitapta cemetmiştir. Behbûdî bu kitabında *el-Kâfi*'deki 16199 rivâyetten 4428 hadisin sahih olduğuna kanaat getirmiştir.⁸⁶ Bu durumda Behbûdiye göre *el-Kâfi*'deki 11771 rivayet sahih değildir.⁸⁷ Behbûdî yaptığı bu çalışmayla, *el-Kâfi* hadislerinin büyük bir kısmının sahih olmadığını ortaya koymuştur. el-Meclisî'nin *Mirâtu'l-ukûl*'da sahih olduğuna hükmettiği hadisler ile Behbûdî'nin sahih kabul ettikleri arasında büyük bir fark vardır. Bu konu hadis ilmi kriterlerine göre ele alındığı vakit, *el-Kâfi*'deki sahih hadis sayısının düşeceği de kesindir. Zira Behbûdî'nin sahih olarak kabul ettiği bazı rivayetleri, el-Meclisî sahih olarak kabul etmezken, el-Meclisî'nin de sahih olarak kabul ettiği bazı rivayetleri, Behbûdî sahih olarak kabul etmemiştir.⁸⁸ Günümüz Şîa âlimlerden biri olan Ali Ekber Hekemî Zâde (ö. 1407/1987) ise: “*el-Kâfi* hadislerinin sened yönünden sadece yüzde on ikisi sahihtir. Bunların da büyük bir kısmı akıl ve ilimle çelişmektedir” ifadesini kullanmıştır. Ali Ekber Hekemî Zâde bu konuda çok sayıda örnek vermiştir.⁸⁹ Buradan yola çıkarak durumun, *el-Kâfi*'deki hadislerin tümünü sahih gören, araştırma ve ilmi etüd disiplininin uzak anlayışın, zannettiği gibi olmadığını ifade etmek isteriz. İmâmiyye Şîasının bazı âlimlerinin *el-Kâfi* hadislerinin kat'iyussudûr (Masumlar'dan (as) çıktığı kesin) olduğuna inandıkları gibi, yanlış bir yargıya düşülmemesi gerekir.⁹⁰ Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı gibi, *el-Kâfi*'de tahric edilen hadislerin tümünün sahih olduğu iddiası, ilmi gerçeklikten uzaktır. Zira yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Şîa âlimlerinin tespitleri ile Tabâtabâî'nin verdiği örneklerden anlaşıldığı gibi, *el-Kâfi*'deki rivayetler arasında, sened yönünden zayıf ve uydurma hadisler olduğu gibi, metin açısından da sahih addedilmesi mümkün olmayan çok sayıda rivayet vardır.

1.2.1. Tabâtabâî'nin el-Kâfi'de Mevzû Hadisler Olduğuna Dair Tespitleri

Tabâtabâî, *el-Kâfi*'nin, el-Usûl, el-Furû' ve er-Ravda olmak üzere üç kısma ayrıldığına işaret ettikten sonra, *el-Kâfi*'de sened ve metin yönünden mevzû rivayetlerin varlığına delil olmak üzere şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Bu üç bölümden biri olan *Usûl el-Kâfi*'de şöyle bir bâb başlığı vardır:] باب النهي عن الاشراف على قبر النبي صلى الله عليه وسلم (Yüksek Bir Yerden Nebî'nin (s.a.v.) Kabrine Bakmanın Yasak Oluşu Bâbı). Bu bâb başlığı altında sadece bir hadise yer verilmiştir. Bu da şu anlama gelmektedir. Küleynî bu hadise dayanarak, kendi fetvasını yani icthadî görüşünü bâb başlığı yapmıştır. Ancak bu hadis akıl dışıdır. Öyle ki bütün şarihler bu hadisi anlama ve anlatmada zorlanmışlar, hayret içinde kalmışlardır. Hadis şöyledir:

1- İddetun Min Ashâbina à Ahmed b. Muhammed el-Berkî à Ca'fer b. el-Musennâ el-Hatib şöyle rivayet etmiştir: “*Bir ara Medine'deydim, Nebî'nin (s.a.v.) kabrinin üzerindeki tavan çökmüştü. İşçiler çatıya çıkıp iniyorlardı, biz de*

80 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/8.

81 Bunun sebebi ise şu şekilde açıklanmaya çalışılmıştır: *el-Kâfi* ve sair İmamiyye temel hadis kitapları, kendilerine ‘*el-Usûl el-Erbaamie*’ ismi verilen daha önceki kitap ve cüzlerden nakledilmişlerdir. Zikredilen cüz ve kitaplar İmamlardan kat'iyussudur olmadıkları ve aynı zamanda tenkit edilmeyen cinsten olmadıkları içindir. el-Allâme el-Behbehânî bu konuda şunu söylemektedir: eş-Şeyh et-Tûsî'nin *el-Fihrist* kitabından anlaşıldığına üzere Kudemâya göre ‘Asıllar’ katı değillerdi. Bk. Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 21.

82 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 21.

83 el-Meclisî, *Mirâtu'l-ukûl*, c. 2, s. 436.

84 et-Tahrânî, *ez-Zerî'a*, c. 17, s. 245-246; el-Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn...*, s. 276-277.

85 el-Hasanî, Haşim Ma'rûf, *Dirâsât fi'l-Hadis ve'l-Muhaddisîn*, Dârü't-Teâruf li'l-matbûat, İkinci Baskı, Beyrut 1398/1978, s. 136

86 el-Behbûdî, Muhammed el-Bâkır, *Sahîhu'l-Kâfi min silsileti sihâhi el-ehâdîsi inde ş-Şîa' el-İmâmiyye*, ed-Dâru'l-İslâmiyye, Birinci Baskı, ysz. 1981.

87 el-Behbûdî, *Sahîhu'l-Kâfi*, Birinci Baskı, ysz. 1981.

88 Selam, *Küleynî'nin el-Kâfi'sine Şîa Eliştirisi*, s. 313.

89 Hekemî Zâde, *Esrâr elf'âm*, 59.

90 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadis*, 21, 22.

bir cemaattik. Arkadaşlarımıza dedim ki: 'İçimizde bu gece Ebû Abdullah (Ca'fer Sadık)'a gidecek var mı? Mihrab b. Ebû Nasr, 'Ben' dedi. İsmail b. Ammar es-Sayrafi de 'Ben' dedi. Bu ikisine dedik ki: Ona yukarı çıkıp oradan Nebî'nin (s.a.v.) kabrine bakmanın caiz olup olmadığını sorun. Ertesi sabah ikisiyle karşılaştık ve bir yerde toplandık. İsmail dedi ki: Sözüünü ettiğiniz şeyi İmâm'a sorduk, bize şu cevabı verdi: Onların hiçbirinin Nebî'nin (s.a.v.) kabrine yukardan bakmasını istemem. Çünkü gözünü kör edecek bir şeyi veya Nebî'yi (s.a.v.) namaz kılarken ya da bir eşi ile beraber olurken görmesinden emin değilim."⁹¹

Tabâtabâî, hadisi sened ve metin açısından tenkide tabi tutarak, bu hadis şu sebeplerden dolayı metin bakımından batıl, sened açısından da sakıttır demiştir:

a- el-Hatip diye meşhur olan 'Ca'fer b. el-Musennâ İmâm Rıda'nın çağdaşydı. İmâm Ca'fer Sadık zamanında yaşamamıştır. el-Meclisî bu hususu 'Mirâtu'l-'Ukûl' adlı kitabında dile getirerek şunları söylemiştir: "Şüphesiz Ca'fer b. el-Musennâ, er-Rızâ'nın ashabındandır. Ancak es-Sâdik dönemine yetişmemiştir."⁹²

b- Ca'fer b. el-Musennâ Vakıfı⁹³ mezhebine intisap ediyordu.⁹⁴ Şîa ricâl âlimlerinden hiç kimse onu tevsik etmemiştir. Örneğin et-Tûsî (ö. 460/1068), Ricâl adlı kitabında onun Vakıfı olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde el-Mâmekânî (ö. 1351/1932), kitabı Tenkîhu'l-Mekâl'da Vakıfı olduğunu ve tevsik edilmediğini belirtmiştir.⁹⁵

c- Eğer Rasûlullah'ı (s.a.v.) görmekten maksat yer altından cismini görmek ise, bu mümkün değildir. Yok, eğer Rasûlullah'ın (s.a.v.) ruhunu görmek kastediliyorsa, şüphesiz ruh gözle görülen bir varlık değildir. Öyle değilse, Mescid-i Nebevî'nin çökmüş çatısını tamir etmek üzere yukarı çıkan işçilerden her birinin Rasûlullah'ın (s.a.v.) ruhunu görmüş olması ve dolayısıyla kör olmaları gerekiyordu!⁹⁶

d- Eğer Rasûlullah'ın (s.a.v.) kabrini gören kişinin, kör olma riskiyle karşı karşıya gelme durumu varsa, neden Rasûlullah (s.a.v.) insanları bu konuda uyarmamıştır?⁹⁷

Görüldüğü gibi, hadis sened yönünden problemlili olduğu gibi, metni akıl ile izah edilemeyecek içeriklere sahiptir. Küleynî, 'Bâbu Mevlidi'n-Nebî' başlığı altında ilginç bir rivayete daha yer vermiştir. Rivâyet şöyledir:

2- Muhammed b. Yahya → Sa'd b. Abdullah → İbrahim b. Muhammed es-Sakafî → Ali b. el-Mua'llâ → Kardeşi Muhammed → Duruste b. Ebu Mansur → Ali b. Ebu Hamze → Ebu Basir, Ebu Abdullah (Cafer Sadık)'dan şöyle rivayet etmiştir: "Nebî (s.a.v.) doğunca, birkaç gün sütsüz kaldı. Bunun üzerine Ebu Talip, onu göğsüne yaklaştırdı. Allah, Ebu Tâlib'in göğsünden süt akmasını sağladı. Peygamberimiz (s.a.v.), ondan birkaç gün emdikten sonra, Ebu Tâlib, Sa'diye kabilesinden Halime ile karşılaşıncaya, emzirsin diye ona teslim etti."⁹⁸

Tabâtabâî, bu rivayetle ilgili şunları söylemiştir: "Bu rivayet de bir önceki rivayet gibi sened ve metin açısından problemlidir. Muhtemelen cahil olan bir râvi, bu yolla Rasûlullah (s.a.v.) ile Ali (r.a.) arasında süt emzirme ile meydana gelen nesebi ispat için uydurmuştur. Şunu sormak isteriz. Ebu Talib'in göğsünde, yeğeni için süt yaratmaya ne gerek vardır? Örneğin Yüce Allah bu sütü Ebu Tâlib'in genç eşinin göğsünde yaratamaz mıydı? O şefkatli, kerim kadın ki, Muhammed'in (s.a.v.) bakımını Ebu Tâlib'in evinde omuzlamış ve onu tıpkı öz evladı gibi sevmiş, terbiye etmiştir."⁹⁹ Bu durumu bilimsel olarak da izah etmek mümkün değildir. el-Kâfî'de buna benzer akla sığmayan, bilimle açıklanamayan, garip rivayetlerin çokluğunu gözlemlemek zor değildir. İnsanoğlunun olağanüstü olaylara meyyal olması, bu tür rivayetlerin uydurulmasına sebep olmuştur. Arada bir süt kardeşliğini katarak, Rasûlullah (s.a.v.) ile Hz. Ali (r.a.) arasında bir neseb bağının da kurulması amaçlanmış gibi bir durum vardır. Hadisi rivayet eden râvilerin

91 Küleynî, el-Kâfî, "Kitâbu'l-Hucce", Bâbu'n-nehî ani'l-işrâfi 'alâ kabri'n-Nebî (sas) (1), 1/452.

92 el-Meclisî, Mirâtu'l-'ukûl, 5/272.

93 Şîa'dan bir fırkadır. Musa el-Kâzım vefat edince, oğlu Ali b. Musa er-Rıdâ'nın imametini inanmayan ve imametini Musa el-Kazım'da durduğuna inanan fırkadır. Onlar el-Kazım'ın sağ ve rızıklandırıldığına inanırlar. el-Kâim'in (mehdy-i Muntazar) el-Kâzım olduğuna inanırlar. O ölmemiştir. Gaybde olup Allah izin verdiği vakit geri dönecektir. Bkz. Alevî b. Abdulkadir es-Sekkâf, Mevsûatu'l-firaki el-muntesibeti li'l-İslâm, mevkiu'd-durer es-seniyye, dorar.net, 5/264.

94 Vakıfıyye Şîa'dan bir fırka olup, sadece yedi imâmın imâmetine inanırlar. İmâmet Hz. Ali b. Ebû Talip'ten başlayıp el-İmâm Musa el-Kazım ile son bulur. İmâm er-Rızâ ve ondan sonra gelen imâmın imâmetine iman etmezler. Bilakis bunları, İslâm ümmetinin değerli âlimlerinden olduklarına inanırlar. Bk. Tabâtabâî, Nakdu kütübi'l-hadis, 24.

95 et-Tûsî, Ricâl, 353; Şeyh Abdullah el-Mâmekânî, Tenkîhu'l-mekâl fi ilmi'r-ricâl, thk. Muhittin Mamekânî, (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1389/1969), 1/220.

96 Tabâtabâî, Nakdu kütübi'l-hadis, 24.

97 Tabâtabâî, Nakdu kütübi'l-hadis, 24.

98 Küleynî, el-Kâfî, "Kitâbu'l-Hucce", Bâbu Mevlidi'n-Nebî ve vefâtuhu, (27) 1/448.

99 Tabâtabâî, Nakdu kütübi'l-hadis, 24.

durumu tıpkı metni gibidir. Onlar meçhul ve ta'n edilmişlerdir.¹⁰⁰ Örneğin rical âlimleri:

a- Ali b. el-Muallâ için, 'O meçhûlu'l-haldir' demişlerdir.¹⁰¹

b- Aynı şekilde, Duruste b. Ebu Mansur için, "O Vakıfî idi" demiştir.¹⁰² Açıktır ki, akli başında olan ve hikmet sahibinin böyle bir hadisi rivayet etmesi mümkün değildir.¹⁰³

Küleynî 'Bâbu Mevlid-i'n-Nebi ve vefâtuhu' başlığı altında Rasûlullah'ın (s.a.v.) Mî'râcî ile ilgili bir hadisi rivayet etmiştir. Bu rivayet Şîa âlimlerince sened ve metin açısından muvassak sayılmamıştır. Rivayet şöyledir:

3- İddetun Min Ashâbina → Ahmet b. Muhammet → el-Hüseyin b. Said → el-Kâsım b. Muhammed el-Cevherî → Ali b. Ebu Hamza şöyle rivayet etmiştir:

Dedi ki: "İki kere çıkarıldı. Cebrail onu bir yerde durdurdu ve dedi ki: Olduğun yerde dur, Ey Muhammed And olsun, öyle bir yerde duruyorsun ki, daha önce hiçbir melek ve nebi burada durmuş değildir. Rabbin namazdadır."

Dedi ki: "Ey Cebrail! O nasıl namaz kılar?"

Dedi ki: "O şöyle der: Subbûhun, Kuddûsun, Benim. Ben, Meleklerin ve Rûh'un Rabbi. Rahmetim gazabımı geçmiştir." Rasûlullah (s.a.v.) dedi ki: "Allah'ım affını diliyorum, affını."

O sırada Allah'ın da buyurduğu gibi: "İki yay arası kadar, hatta daha yakın..."¹⁰⁴

Ebu Basir dedi ki: "Sana kurban olayım, iki yay arası veya daha yakın olmak ne demektir?" Dedi ki: "Kemanın hilali andıran kısmı ile baş tarafı arasındaki mesafe miktarı demektir." Sonra İmam devam ederek şöyle dedi: "İki-sinin arasında parıldayıp duran bir perde vardı. İmam'ın şöyle dediğinden kuşku duymuyorum: O perde sarı yakuttandı. Rasûlullah (s.a.v.), bir iğne ucundan Allah'ın dilediği şeyleri dilediği kadar seyretti."

Bu sırada Allah Teâla şöyle buyurdu: "Ey Muhammed!"

- "Buyur, Rabbim" dedi.

Buyurdu ki: "Senden sonra ümmetine kim önderlik edecek?"

- "Allah daha iyi bilir." dedi.

Buyurdu ki: "Ali b. Ebu Talib, mü'minlerin emiri, Müslümanların efendisi, ak saçlıların eli ayağı, parlak olanların lideridir."

Sonra Ebu Abdullah (Cafer Sadık), Ebu Basir'e şöyle dedi:

"Ey Ebu Muhammed! Allah'a yemin ederim ki, Ali'nin (as) velâyeti emri yerden gelmemiştir; gökten sözlü olarak gelmiştir."¹⁰⁵

Bu haberin râvilerinden biri "Kasım b. Muhammed el-Cevherî'dir. Meşhur Şîi rical âlimi el-Mâmekânî hakkında şunları demiştir: "Adam ya Vakıfî'dir ve sika değildir veya meçhûlu'l-haldir. Bir grup fakih onun rivayetlerini reddetmiştir." Rivayetlerini reddedenlerden biri de el-Muhakkik'tir ki el-Mu'teber adlı kitabında bunu açıkça dile getirmiştir.¹⁰⁶ Hadisin metni ise, birçok açıdan ma'luldür. Şöyle ki:

a. Rivâyetin zahirine göre Yüce Allah mekânla sınırlıdır. Kur'ân-ı Kerim'in açıkça ifade ettiği gibi Yüce Allah'ın çevrili bir mekânla sınırlı olması mümkün değildir. "İyi bilin ki, onlar Rablerine kavuşma konusunda şüphe içindekiler. İyi bilin ki O, her şeyi kuşatandır."¹⁰⁷

b. 'Allah namaz kılıyor ifadesi' akıl dışı ve hurafedir.

c. "(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu."¹⁰⁸ Ayet Allah ile Peygamber arasındaki mesafeden değil, melek ile Peygamber (s.a.v.) arasındaki mesafeden bahsetmektedir. Ayetlerin siyakı buna işaret etmektedir.

100 Hasan Selam, Küleynî'nin el-Kâfî'sine Şîa Eleştirisi, 425.

101 Mâmekânî, Tenkîhu'l-mekâl, 39/310.

102 Mâmekânî, Tenkîhu'l-mekâl, 39/417.

103 Tabâtabâî, Nakdu kütübi'l-hadis, 25.

104 en-Necm 53/9.

105 Küleynî, el-Kâfî, "Kitâbu'l-Hucce", Bâbu Mevlid-i'n-Nebi ve vefâtuhu, (13), 1/442, 443.

106 el-Mâmekânî, Tenkîhu'l-mekâl, 2/24.

107 el-Fussilet 47/54.

108 en-Necm 53/9.

“(Kur’ân’ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrail) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (aslî suretine girip) doğruldu. Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu.”¹⁰⁹ Buna göre bu rivayetdeki ayet tefsiri Kur’ân’la uyumlu değildir. Bu bile tek başına rivayetin güvenilirliğini yok etmede yeterlidir. ¹¹⁰Ehl-i Sünnet’e ait bazı kaynaklara göre de bu yaklaşma Peygamber ile Allah arası olan bir yaklaşımdır. Bu âlimlerden bazıları Rasûlullah’ın (sas) Yüce Allah’ı (cc) kalbiyle gördüğüne inanırken,¹¹¹ diğer bir kısmı gözüyle gördüğünü iddia etmiştir.¹¹² Ancak Ehl-i Sünnet’in cumhuru bu tefsiri uygun görmemişlerdir.¹¹³ Dolayısıyla bu görüş Ehl-i Sünnet âlimleri arasında şaz kalmıştır. Ru’yetullah daha çok kelami bir mesele olmasından dolayı bu kadarıyla yetiniyoruz.

Küleynî, Usûlu’l-Kâfi’nin ‘Bâbu Mâ ‘İnde el-Eimme Min Silahi Rasûlillah’da (s.a.v.) ‘Ufeyr’ ismindeki eşeğin hikâyesini rivayet etmekte ve bu eşek ile alakalı gülünç bir kıssayı herhangi bir senede dayandırmadan naklederek şöyle demektedir:

4- Emîru’l-Müminîn (Ali b. Ebu Talib as.) der ki: “*Bu hayvanlar içinde en önce ölen, bu ‘Ufeyr adlı eşek oldu. Rasûlullah (s.a.v.) vefat ettiği zaman, ‘Ufeyr adlı eşek yularını kopararak, Kûba’daki Hatme Oğulları kuyusunun başına gelinceye kadar koştu ve kendini bu kuyuya attı. Burası onun kabri oldu.*”

Rivâyet edilir ki, Emîru’l-Müminîn şöyle demiştir: “*Bu eşek (‘Ufeyr) dile geldi, Rasûlullah (s.a.v.) ile konuştu ve dedi ki: Babam, anam sana feda olsun. Babam bana anlattı, o babasından, o dedesinden, o da babasından duymuş ki, babası, Hz. Nuh ile birlikte gemideymiş, Hz. Nuh yerinden kalkmış, onun sırtını sıvazlayarak şöyle demiştir: Bu eşeğin soyundan bir eşek gelecek ki, peygamberlerin efendisi ve sonuncusu ona binecektir. (‘Ufeyr): Bana son peygamberin eşeği olmayı nasip eden Allah’a hamd olsun*” dedi.¹¹⁴

Bu rivâyet mürsel ve maktû’dur. Kimin bu kıssayı Küleynî’ye rivayet ettiği meçhuldür. Ancak ilginç olanı, Küleynî’nin hakkında ‘içinde sahîh eserleri cem ettim’ dediği kitabı *el-Kâfi*’de rivayet etmesidir. Nasıl olurda bu eşekler topluluğu Hz. Nuh’un (as) hadisini hıfzedip nesilden nesile, bir eşekten diğer eşeğe rivayet edebiliyor. O eşeklerin yaşlarının ne kadar uzun olduğunu sormak gerekiyor. Çünkü rivayete göre her bir eşeğin ömrünün yüz yıllar olması gerekiyor. Ki, İslam Peygamberi (s.a.v.) ile Hz. Nuh arasında üç eşek nesli bulunsun. Diğer ilginç taraf ise, son ravi eşek, fusha Arapça konuşmuş ve kıssayı tıpkı hadisçiler gibi rivayet etmiştir. Muhtemelen Küleynî ile şakalaşan biri, ona bu kıssayı rivayet etmiştir. O da kıssayı olduğu gibi kitabına almıştır.¹¹⁵

5- Küleynî’nin kitabında yer verdiği ilginç rivayetlerden biri de şudur: Ali b. İbrahim, babasından şöyle rivayet etmiştir. “*Uzak şehirlerden bir grup Şîî, Ebu Cafer’in (Muhammed b. Ali) yanına girmek için izin istediler. İmam, onlara izin verdi. İçeri girdiler, bir tek oturumda otuz bin soru sordular, o bu soruların tümüne cevap verdi. Kendisi o sırada, on yaşındaydı.*”¹¹⁶

Bu rivayet sened açısından maktû’dur. Çünkü Ebû Ali b. İbrahim’in bu kıssayı kimden işittiği bilinmiyor. Ali b. İbrahim’in babası, İbrahim b. Haşim el-Kummî’dir.¹¹⁷ Özellikle kendisinin o mecliste bulunduğuna işaret etmiyor. Rivayetin metni ise, açıkça uydurma olduğuna işaret ediyor.¹¹⁸ Bir oturumda otuz bin meseleye cevap vermek nasıl mümkün olur? Farz edelim ki, o meselelere cevap vermek İmam açısından kolaydı, soru soranların bir mecliste otuz

109 en-Necm 53/5-9.

110 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi’l-hadis*, 25, 26.

111 Ebulhasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî Mukatil, *Tefsîr Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyâ’ et-Turâs, 1423/2002) 4/160; 5/116.

112 Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik el-Kuşeyrî, *Latâif el-işârât* (Tefsîru’l-Kuşeyrî), thk. İbrahim el-Bisyûnî, (Mısır: el-Heyetu’l-Mısriyye li’l-Kitâbi, ty.) 3/483; el-Vâhidî, Ebulhasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbüri, *el-Vasît fi tefsîr el-Kur’ân el-Mecid*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd., (Beyrut: Dâru’l-Kutub el-ilmîyye, 1415/1994) 4/196.

113 Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmilî et-Tabarî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y.: Muessesetu’r-Risâle, 1420/2000) 16/510514; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Se’lebî, *el-Keşfu ve’l-Beyân ‘an Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed el-Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâ’ et-Turâs el-Arabî, 1422/2002) 9/142-144; el-Mâverdi, Ebulhasan Ali b. Muhammed el-Basrî, *Tefsîru’l-Mâverdi (en-Nuket ve’l-‘Uyûn)*, thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdurrahman, (Beyrut: Dâru’l-Kurub el-İlmîyye, ty.) 5/391.

114 Küleynî, *el-Kâfi*, “Kitâbu’l-Hucce”, Bâbu Mâ ‘İnde el-Eimme min Silâhi Rasûlillah (s.a.v), (9), 1/237.

115 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi’l-hadis*, 26.

116 Küleynî, *el-Kâfi*, “Kitâbu’l-Hucce”, Ebu Cafer Muhammed b. Ali es-Sâni’nin Hayatı Babı, (7), 1/496.

117 Muhammed Salih el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûl el-Kâfi*, thk. Ali ‘Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâ’ et-turâs el-Arabî, ty.) 7/291.

118 el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûl el-Kâfi*, 7/291-292.

bin soru sormaları nasıl mümkün olur? Bu kadar soruyu, sadece sormak bile bir kaç gün ve geceye ihtiyaç duyar.¹¹⁹ İhtisas'ta ise İmamın dokuz yaşında olduğu rivayet edilmiştir. el-Mufid (ö. 423/1022), 'elf' ifadesinin nâsihlerin eklemesi olabilir demiştir.¹²⁰ Bu durumda ise, *el-Kâfi*'ye eklemeler yapılmış olma ihtimali doğuyor.

6- Küleynî'nin rivayet etiği diğer bir hadis ise, *el-Kâfi*'de rivayet ettiği şu hadistir: Ali b. el-Hakem → Hişam b. Salim, Ebu Abdullah (Cafer Sadık)'ın şöyle söylediğini işittim: “*Şüphesiz Cebrail'in (as) Muhammed'e (s.a.v.) getirdiği Kur'an 17000 âyettir.*”¹²¹ Ne var ki, Müslümanların elindeki Kur'an'ın âyetlerinin sayısı 7000'i geçmez. *el-Kâfi*'nin bu rivayetini doğrulayacak olursak, Kur'an'ın yarısından fazlasının yok edilmiş olduğunu kabul etmia şiz demektir. Bu ise esastan batıl bir söz olup, hiçbir temeli olmayan ve aynı zamanda Yüce Allah'ın Kur'an'daki “*Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*”¹²² va'diyle çelişiyor.

Öte yandan el-İmam'dan (as) gelen şu meşhur rivayet ile de çelişmektedir:

“Kur'an'ın bütün âyetleri 6236'dır.”¹²³

el-Kâfi'nin şarihlerinden bazıları, sayılardaki bu farkı, âyetleri saymadaki metot farklılığından kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Ancak bu iddialarını destekleyecek delillerden yoksundurlar. Zira böyle bir durumda, el-İmam es-Sâdık'ın (as) hali hazırdaki Kur'an'ın her bir âyetini üç âyet şeklinde hesaplamış olması gerekiyor. Böyle bir hesaplamanın ise Nebvî hadise aykırı olmanın yanında, batıl bir hesaplama olduğu açıktır. Öte yandan rivayetin senedinde inkıta' vardır. Çünkü Ali el-Hakem Küleynî'nin çağdaşı değildir.¹²⁴ Küleynî, *el-Kâfi*'de Kitabu't-Tevhid'in Nevadir Babında şu rivayete yer vermiştir:

7- Muhammed b. Ebu Abdullah → Muhammed b. İsmâil → el-Hüseyn b. el-Hüseyn → Bekr b. Salih → el-Hasan b. Said → el-Heysen b. Abdullah → Mervan b. Sabbah, Ebû Abdullah (Cafer Sadık)'ın şöyle dediğini rivayet etti: “*Allah, bizi yarattı, ahlâkımızı ve şeklimizi güzel kıldı. Bizi kullarının arasındaki gözleri, halk arasında konuşan dili, kullarının arasında açılan şefkat ve rahmet eli, kendisine giden yolu kıldı. O'nu gösteren kapıları, göklerinin ve yerinin hazinedârları kıldı. Bizimle meyve verir ağaçlar, meyveler olgunlaşır, nehirler akar. Bizim bereketimizle göklerden yağmur yağar, kupkuru yer yeşerir. Bizim ibadetimizle Allah'a ibadet edildi. Eğer biz olmasaydık Allah'a ibadetedilmezdi.*”¹²⁵

Her şeyden önce hadisin senedinde, sika olmayan meçhul râvîler vardır. Örneğin Mervan b. Sabbah için Mâmekânî, “*Ricâl kitaplarında zikredilmemiştir.*”¹²⁶ Bekr b. Salih için, İmamiyye Şîasının önde gelen âlimlerinden el-Allâme el-Hillî, “*Ciddi anlamda zayıftır. Çok sayıda garip hadisleri rivayet etmede teferrüt etmiştir.*”¹²⁷ ifadesini kullanmıştır. Metin açısından ise, bazı kısımları açık bir şekilde Kur'an'ı Kerimle çelişiyor. Örneğin, rivayette “*göklerinin ve yerinin hazinedarları kıldı*” ifadesi geçmiştir. Hâlbuki Yüce Allah Kur'an'ı Kerim'de, “*De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size Ben bir meleğim de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum.*” *De ki: “Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?”*¹²⁸ buyurmaktadır.

Rivayette “*Eğer biz olmasaydık Allah'a ibadetedilmezdi*” ifadesi geçmiştir. Bu ifadeden, daha önceki peygamberler ile kendilerine tabi olan salih insanların Allah'a ibadet etmediği anlamı çıkıyor. Yüce Allah buyuruyor ki: “*Onları bizim emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlar işlemeyi, namazı dosdoğru kılmayı, zekâtı vermeyi vahyettik. Onlar sadece bize ibadet eden kimselerdi.*”¹²⁹ Durum böyle iken nasıl olur da aşırılıklarla dolu olan bu rivayetlere itimat edip “İmamlara ait sahih eserler” diye niteleyebiliriz?¹³⁰

8- Muhammed → Ahmed → İbn Mahbub → Cemil b. Salih → Eban b. Tağlib, Ebu Abdullah'a: “*Dünyanın neyin*

119 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadîs*, 26-27.

120 el-Mufid, Ebû Abdullah Muhammed b. Nu'man el-Abkerî, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî, (Beyrut: Menşûrât el-E'lemî li'l-matbûât, 1430/2009) 107.

121 Küleynî, *el-Kâfi*, “Kitâbu Fadli'l-Kur'an”, Nevâdir Bâbı, (28), 2/634.

122 el-Hicr 15/9.

123 Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Tefsîru mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ku'rân*, (Beyrut: Dâru'l-Murtada, 2006) 29/140; Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadîs*, 27.

124 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadîs*, 27.

125 Küleynî, *el-Kâfi*, “Kitabu't-Tevhid”, Bâbu'n-Nevâdir, (5) 1/144.

126 Abdülhüseyn eş-Şibisterî, *Ashabü'l-İmam es-Sâdık*, 3/235. (b.y.: el-Mektebetü's-Şâmile li's-Şî'a, ts.)

127 Ebu'l-Mansûr el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhir el-Esedî el-Hillî, *Hulâsetu'l-akvâl fi ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Cevad el-Kayyumî, (Kum: Müessesetü Neşri'l-Fekâhe, 1431/2010), 327.

128 el-En'âm 6/50.

129 Enbiyâ, 21/73.

130 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadîs*, 28.

üzerinde olduğunu sordum. O, Dünyanın Hut üzerinde olduğunu söyledi. Ben, Hut (balık) neyin üzerindedir? dedim. O, 'Hut suyun üzerindedir' dedi. Ben, peki su neyin üzerindedir? Dedim. O, 'su kayanın üzerindedir dedi' dedi."¹³¹

Bu hadisin açık bir hurafe olması, açıklama yapmaktan ve tenkide tabi tutmaktan bizleri müstağni kılıyor. Küleynî, Ravda kitabında bu rivayetle irtibatlı bir rivayete daha yer vermiştir ki, kendine göre (İlletu Vukûi'z-Zilzâli fi'l-Ardi) yeryüzünde depremlerin meydana geliş sebebinin açıklanmış oluyor.¹³² Rivayet şöyledir:

9- Ali b. Muhammed → Salih → Bazı arkadaşlarından → Abdussamed b. Beşir, Ebu Abdullah'ın (Cafer Sadık) şöyle dediğini rivayet etti: "Yeri taşıyan Hut (Balık), kendi içinden kendi gücüyle dünyayı taşıdığını söyledi. Yüce Allah bunun üzerine kendisine, bir karıştan küçük, bir fitrden (başparmak ile şehadet parmağının iki ucu arasındaki mesafeden) küçük bir balık gönderdi ve onun genizine girdi. Bunun üzerine yıldırım çarpmışa döndü. Bu şekilde onunla kırk gün kaldı. Ondan sonra Allah (cc) ona acıdı, merhamet etti ve balık çıktı. Yüce Allah bir yerde zelzele dilediği vakit, o (küçük) balığı, o (büyük) balığa gönderir. Onu gördüğü anda debelenir ve bunun neticesinde yer sarsılır(deprem olur)."¹³³

Bu rivayetin durumu bir önceki ile aynıdır. Herhangi bir talik ve tenkide ihtiyaç olmadığı gibi, mevzû oluşu açıktır. Bunlara ilaveten Salih'in rivayette bulunduğu ashabin kimler olduğu bilinmemektedir. Senedinde 'Ba'du Ashabi-na' ifadesi de, meçhul râvilerin olduğunun göstergesidir.

10- Küleynî, Ravdatu'l-Kâfi'de şöyle bir rivayete daha yer vermiştir: Ali b. Muhammed → Salih → el-veşşâ' → Kerrâm → Abdullah b. Talhata Ebu Abdullah (Cafer Sadık)'a vezeğin (Kertenkele) ne olduğunu sordum: Dedi ki: "Necistir. Tümü de mesh (مسح) olmuş. Onu öldürdüğü zaman yıkan." Dedi ki: "Babam, hicrde bir adamla beraber oturuyorken, bir vezeğin (bir çeşit keler) diliyle bir şeyler söylediğini görür. Babam adama: "Bu vezeğin ne dediğini biliyor musun?" dedi. Adam: Hayır. Ne söylediğini bana öğret. Dedi ki: "vezeğ, Allah'a yemin olsun ki, şayet siz Osman'ı söverseniz, ben de siz buradan kalkıncaya kadar Ali'ye söveceğim diyor." Babam dedi ki: "Umeyye oğullarından hiç kimse ölmüş olmasın ki, vezeğe 'ye dönüşmüş olmasın." Dedi ki: "Abdumelik b. Mervan ölünce vezeğe dönüşüp oradakilerin yanından geçti. Orada oğulları vardı. Onu bu şekilde kaybetmeleri kendilerine ağır geldi. Ne yapacaklarını bilemediler. Ondan sonra bir kütüğü adam şekline getirmeye karar verdiler. Bu kütüğe demirden bir zırh geçirip, kefen giydirdiler. Ben ve oğullarından başka kimsenin bu durumdan haberi yoktu."¹³⁴

Bu rivayetin senedinde 'Kerrâm' adında bir râvi vardır. Necâşî'nin kendisi için, Vakıfî mezhebini dediği Abdulkarim b. Amr'dır.¹³⁵ el-Mâmekânî, sened zincirinde bulunan ikinci râvi 'Abdullah b. Talha' için, kendisini hasen seviyesinde olanlara katacak bir ta'dil ile hiç karşılaşmadık' demiştir.¹³⁶

vezeğ'in nâsibî ve Emîru'l-Müminîn Ali b. Ebutalib'e düşman olduğunu ifade eden metinde en garip olan kısım, insanoğlunun inanç ve mezheplerine muttali olabilecek anlayış ve anlama yetisine sahip olduğunu ifade eden kısım-dır. Öyle ki, tarihi vakalar noktasında onlarla tartışmaya girebiliyor ve hilafet konusunda taraf olup Hz. Osman b. Affan'ı (r.a.) destekliyor. Ancak eşeğin hafız bir muhaddis olabildiği *el-Kâfi*'de, vezeğ'in tarihçi olmasında şaşılacak birdurumyoktur.¹³⁷

11- Küleynî *el-Kâfi*'de 'Bâbu Mucaleseti Ehli'l-Meâsi'de rical ilmi açısından senedi sahih olan, ancak metni Kur'an ile uyuşmayan, bu yüzden batıl olduğu ilan edilmesi gereken, lakin bazı önde gelen Şîa âlimlerinin, dayanak olarak kabul ettiği şöyle bir rivayete yer vermiştir: Muhammed b. Yahya → Muhammed b. el-Hüseyin → Ahmed b. Muhammed b. Ebû Nasr → Davud b. Sirhan → Ebu Abdullah (Cafer Sadık), Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet eder:

"Benden sonra, şüphe ve bid'at ehlini görürseniz, onlardan beri olduğunuzu izhar edin ve onları çokça sövün, onlar aleyhinde konuşun, kınayın, iftira atın ki, İslam'da fesat çıkarmaya cesaret etmesinler. İnsanlar da onlardan sakınsın ve onların bid'atlarını öğrenmesinler. Yüce Allah bununla size sevap yazar ve ahirette derecelerinizi yükseltir."¹³⁸

131 Küleynî, *el-Kâfi*, "Kitâbu'r-Ravda", Hadîsu'l-Hûtu Ala Eyyi Şeyin, (5) 8/89.

132 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadîs*, 28.

133 Küleynî, *el-Kâfi*, "Kitâbu'r-Ravda", (305) 8/255.

134 Küleynî, *el-Kâfi*, "Kitâbu'r-Ravda", el-Kibab Hadisi, (305) 8/323.

135 Necâşî, *Ricâl*, 245.

136 Mâmekânî, *Tankihu'l-mekâl fi ilmi'r-ricâl*, 2/190.

137 Tabâtabâî, *Nakdu kütübi'l-hadîs*, 29,30.

138 Küleynî, *el-Kâfi*, "Kitâbu'l-îmân ve'l-Kufr", Bâbu Mucalesetu Ehli'l-Meâsi,(4) 2/ 375.

Şüphesiz, bidatçılar, kınanmayı, eleştirilmeyi ve azarlanmayı hak ederler. Ancak iftira atmak ve ithamda bulunmak ne akla göre ne de İslam hukuna göre caiz değildir. Çünkü:

a- Allah (cc), Kur'ân'ı Kerim'de: {*Sakin bir kavme karşı olan kininiz, sizi adaletli davranmaktan alı koymasın.*}¹³⁹ demektedir.

b- Akıl, bid'at ehline iftira atmanın hiçbir faydasının olmadığına hükmetmektedir. Çünkü atılan iftiraların er veya geç yalan olduğunun ortaya çıkması imkânı vardır. Bu durumda müfterilerin güvenilirlikleri zedelenir ve söylediklerinin hiç biri kabul edilmez hale gelir. Bu ise bidatçıların işine yaramış olur.¹⁴⁰

c- Bid'at ehli ve muhaliflere sövmek, hakaret etmek, onların da aynı üslupla doğru yolda olanlara ve mukaddesatlarına cevap vermelerine sebep olabilir. Bu ise Kur'ân'ı Kerim'in şu âyette işaret ettiği husustur: “*Onların, Allah'ı bırakıp taptiklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler. Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik. Sonra dönüşleri ancak Rablerinedir. O, yapmakta olduklarını kendilerine bildirecektir.*”¹⁴¹

Şunu zikretmemiz gerekir ki, *el-Kâfi*'nin bazı şarihleri, 'باهتوهم' ifadesinden maksadın: 'Onları (bidat ehlini) delillerle, kanıtlarla hayretler içinde bırakın.' olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu yorum, Arap dilinde insicamlı değildir. Her ne kadar sülâsî olan 'بهت' nin anlamı 'şaşırdı ve hayretler içinde sessiz kaldı' şeklinde olsa bile, rivayette kullanılan fiil kipi, 'باهت' lügatte üzerine attığı iftiralarla, yalanlarla şaşırttı ve hayretler içinde bıraktı anlamına gelen 'مفاعلة' babındagelmıştır.¹⁴²

Kısacası, bid'at ehline sövmekle, hakaret etmekle, İslâm'ı savunmak mümkün olmadığı gibi, yapılanlardan sevap elde etmek ve Ahiret günü yüksek mertebelere gelmeyi beklemek de mümkün değildir. İslâm'ı ancak delillerle, kanıtlarla, burhanla savunmak olabilir. İslâm'da 'Amaca ulaşmak için her yol mubahtır' gibi bir kaide ve kural yoktur. Yüce Allah Kur'ân'ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: “*İçlerinde zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin ve (onlara) şöyle deyin: 'Biz, bize indirilene de, size indirilene de inandık. Bizim ilâhımız ve sizin ilâhınız birdir (aynı ilahdır). Biz sadece O'na teslim olmuş kimseleriz.*”¹⁴³ Bir başka âyet-i kerimede de şöyle buyurmaktadır: “*(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.*”¹⁴⁴ Eğer Yüce Allah'ın emri buysa ve İslâm'ın Ehl-i Kitabı davet metodu böyleyse, Müslümanlardan olan, ancak yanlış yolda olan, ehl-i bid'ata karşı da aynı tavrın takınılması gerekiyor diye düşünüyoruz.

Tabâtabâî, “*biz el-Kafi'yi tenkit etmek için bu 10 örnekle yetiniyoruz*”¹⁴⁵ diyerek bu örneklerle iktifa etmiştir. Bundan sonra, metin tenkidinden hareketle mevzu hadislerin nasıl tespit edilebileceği konusu üzerinde durmaya çalışmış ve bunun için şu kriterleri koymuştur.

1.2.2. Tabâtabâî'ye Göre Mevzu Hadisleri Tanıma Kriterleri

Tabâtabâî, kitabın sonunda Mevzu hadislerin tanınmasını sağlayan hususlara işaret ederek, şimdiye kadar zikrettiğimiz mevzu hadisler, yüzlerce belki binlerce hadisten az sayıdaki örneklerdir. Bu binlerce hadisi teker teker Şîa hadis kaynakları arasından ayıklayıp bir araya getirmek zor olacağından, biz sadece bu örneklerle iktifa ederek mevzu hadislerin tanınmasını sağlayan şu genel kuralları ortaya koymaya çalıştık. Mevzu hadisleri tanımamızı sağlayacak külli kaide ve kurallar şunlardır:

1- Kur'ân-ı Kerim: Zira Kur'ân birçok ayette kendisini el-Furkân olarak betimlemiştir. Furkân ise hak ile batılı bir birinden ayıran masdardır. Onunla hak ile batıl birbirinden ayrılır. Bundan hareketle İslam Peygamberi (s.a.v.), “*Ey insanlar, size benden Kur'ân'a uygun bir şey gelirse bilin ki ben söylemişim. Yok eğer size gelen Allah'ın kitabına aykırı bir şey ise ben söylememişim.*”¹⁴⁶ Buyurmuştur. Buna benzer hadisler Ehl-i Sünnet hadis kitaplarında da rivayet edilmektedir: “*Benden bir hadis rivayet edildiği vakit, onu Allah'ın Kitabına arz edin. Ona uygunsuzsa kabul edin. Yok eğer ona muhalif ise reddedin.*” Hattâbî, bu hadisi zındıkların uydurduğunu söylemiştir. eş-Şevkânî de bu rivayetin

139 el-Mâide 5/8.

140 et-Tabâtabâî, *Nakdu Kütübi'l-Hadis*, 30,31.

141 el-En'âm 6/108.

142 Bk. el-Muncid, 'بهت' kelimesi.

143 Ankebût, 29/46.

144 En-Nahl, 16/125.

145 et-Tabâtabâî, *Nakdu Kütübi'l-Hadis*, 31.

146 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 69.

mevzu olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁷ Diğer bir rivayet te şöyledir: “*Benden size gelen şeyi, Allah'ın kitabına arz edin. Ona uygunsuzsa, onu ben söylemişimdir. Ona uygun değilse, ben onu söylememişimdir.*”¹⁴⁸ İmâm eş-Şâfî (ö. 204/820), bu hadis ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “*Bunu, büyük ya da küçük herhangi bir konuda hadisi sabit (kabul edilebilir,) hiç kimse rivâyet etmemiştir. Yine, rivâyet munkatî' olup meçhul bir kişiden gelmiştir. Biz böyle bir rivâyeti, hiçbir şey hakkında kabul etmiyoruz.*”¹⁴⁹ Bu rivayetin mevzu ve uydurma olduğunu söyleyenler arasında İbn Hazm ez-Zâhirî,¹⁵⁰ Suyûtî¹⁵¹ el-Beyhekî¹⁵² İbn es-Sâcî de yer almaktadır. Ali el-Medînî ise bu hadisin aslının olmadığını, zıncıklar tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir.¹⁵³ Yahya b. Maîn de hadisin zıncıklar tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴ İbn Abdulber gibi Ehl-i Sünnet'in önde gelen âlimleri bu rivayetin aslının olmadığı hükmünü vermişlerdir. Abdurrahman b. Mehdî, rivayetin zıncıklar ve Hariciler tarafından uydurulduğunu söylemiştir.¹⁵⁵ Bu ifadeden, Haricilerin zikri geçen hadisin sıhhatine inandıkları anlaşılmaktadır.¹⁵⁶ Tabâtabâî'ye göre, Ehl-i Beyt imamları da birçok vesileyle Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu uyarısını teyit etmişlerdir. Dolayısıyla hadislerin her şeyden önce Kur'an'a arz edilmesi gerekiyor. Kur'an'a uygunsuz kabul edilir, değilse reddedilir.

Günümüz hadisçilerinden bazıları, arz hadisiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmışlardır: “*Arz hadisleri olarak zikretmeye çalıştığımız rivayetlerin büyük çoğunluğu, Ehl-i Sünnet muhaddislerinin ekseriyeti tarafından “mevzû” kabul edilmiştir. verilen referanslardan da anlaşılacağı üzere, bu rivayetlerin çoğunluğu mevzuat kitaplarında zikredilmektedir. Mevzuat kitaplarının dışındaki (ulaşabildiğimiz) kaynaklarda ise, hadis için “mevzu” hükmünün verildiğini görüyoruz. Konuya bu açıdan bakılınca, arz hadislerinin kabul edilmesi mümkün olmadığını ifade etmemiz gerekiyor.*”¹⁵⁷ Bu ifadelerden sonra şu eklemeyi yapmışlardır:

Arz hadislerinden bazıları muteber hadis mecmualarında da zikredilmiş ve tahriç edilmiştir. İmam Ahmed b. Hanbeli¹⁵⁸ İbn Hibbân¹⁵⁹ Buhârî¹⁶⁰ gibi muhaddisler söz konusu arz hadislerinden bazıalarını rivayet etmişlerdir.¹⁶¹ Arz hadislerinin bu şekilde sahih kabul edilerek rivayet edilmesi, bu konudaki hadislerin bütününe birden “mevzû” sayılıp geçilmesinin isabetli olmayacağını bize göstermektedir.¹⁶² Yapılan bu değerlendirmeye şu açıdan katılmak mümkün değildir. Ahmed b. Hanbeli'nin müsnedinde rivayet etmiş olması, sahih olduğu anlamına gelmez. Zira münekidlerin, Müsned-i Ahmed üzerinde yaptıkları çalışmalardan anlıyoruz ki, Müsned'de sahih hadislerin yanında, zayıf ve az da olsa mevzu hadisler de rivayet edilmiştir.¹⁶³ Bu durumu anlamak için tahkikli nüshalarına bakmak yeterli

147 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmû'ah fi'l-ehâdis el-mevdâ*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî el-Yemenî, (Beyrut: Dâru'l-kutub el-İlmiyye, 1960) 291.

148 Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *er-Risâle*, thk. Halit es-Sabu' el-'Alemlî-Zuheyr Şefik el-Kebbî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1429/2008) 170.

149 Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Hurasânî el-Beyhekî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmut'im Emîn Kal'ecî, (Dimeşk: Câmiatu'd-dirâsât el-İslâmiyye, 1991) 1/111.

150 İbn Hazm Hadisin Kur'an'a arz edilmesini emreden hadislerin tümünün uydurma olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ty.) 2/76-81.

151 Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebûbekr es-Suyûtî, *Miftâhu'l-cenneh fi'l-ihcâci bi's-Sunne* (Medine-i Münevvere el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1409/1989) 20-24.

152 Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Hurasânî el-Beyhekî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'ecî, (Keratşî: Câmiatu'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1412/1991) 1/116-117.

153 Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân el-'Ukberî İbn Batta, *el-İbâne el-kübrâ*, thk. Rıda Na'sân Mu'tî, (Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1415/1994) 1/265.

154 Ahmed İbn Hanbel, *Musned*, thk. Şuayb el-Arnâûd-Âdil Murşid vd. (b.y.: Muessestu'r-Risâle, 2001) 28/413.

155 Muhammed en-Nemrî el-Kurtubî İbn Abdulber Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *Câmi'u beyân el-ilmî ve fadlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuhrî, (Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevzî, 1415/1994) 2/1189.

156 Abdulaziz b. Muhammed b. Ali Âl Abdullatif, *İbâdiyye ve hel hum Havâric*, (Tebûk: el-Mudiriyyetu'l-Âmme li'l-matbûâtî bivezâretü'l-İlâm, 1412/1991) 10.

157 Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011) 95.

158 İbn Hanbel, *Müsned*, 25/456.

159 Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Muaz b. Ma'bed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî İbn Hibbân, *el-İhsân fi takribi Sahîh İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâûd, (Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 1408/1988) 1/264.

160 Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 3/474. Buhârî burada hadisin mürsel olduğunu ifade ederek zayıf olduğuna işaret etmiştir.

161 İsmi zikredilen müelliflerin kitaplarında tahriç ettikleri hadisin Kur'an'a arz ile hiçbir alakasının olmadığını ifade etmemiz gerekiyor. Bk. el-Heysemî, Ebulhasan Nuruddîn Ali b. Ebibekr b. Süleyman, *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâid İbn Hibbân*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî-Abduhu Ali el-Küşk, (Dimeşk Dâru's-Sekâfe el-Arabîyye, 1992) 1/190; Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Mevâridü'z-zamân ilâ zevâid İbn Hibbân*, (Riyad: Dâru's-Samîi Linneşri ve't-Tevzî, 1422/2002) 1/125.

162 Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, 96.

163 Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahman b. el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh Şerhu Mukaddimetü İbn Salâh*, thk. Abdurrahman Muham-

olacaktır. İbn Hibban ise, hadis âlimleri arasında mütesâhil olarak bilinmekte olup,¹⁶⁴ Müslim'in şartlarına uygundur demiş olması hadisin sahih olduğu anlamına gelmez. İmam Buhârî ise, onu sahihinde değil, Tarîhu'l-Kebir'de tahrîç etmiştir ki, bu kitapta tahrîç edilen hadislerin tümünün sahih olduğunu iddia eden hadis âlimlerinden kimsenin olmadığı bilinen bir durumdur. Hadisin "mevzu" olduğunu söyleyen âlimler, rivayeti sened yönünden olduğu gibi, metin yönünden de tenkit etmişlerdir. Rivayeti Kur'an'a arz ettiklerini, ancak Kur'an'ın açık hükümleriyle ters düştüğünü tespit ettiklerini ifade etmişlerdir. Zira Kur'an Rasûlullah'a (sas) uymamızı, onun her söylediğini kabul etmemizi bize emrediyor. Bu yönüyle Kur'an âyetlerinin zahirine ve ruhuna aykırıdır demişlerdir. Bu hadisin mevzu olduğunu söyleyen âlimler, sened tenkidi yanında metin tenkidini de yapmışlardır.¹⁶⁵ Makalemizin esas konusu Tabâtabâî'nin Şîa hadislerine eleştirisi olduğu için bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

2- Sahihliği müsellemler olan Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünneti: Zira el-İmâm es-Sâdık (as) konuyla alakalı olarak, "Her şey Kitap ve Sünnet'e red edilir, arz edilir. Allah'ın kitabına muvafık olmayan her hadis, yaldızlı sözden ibarettir."¹⁶⁶ ifâdelerini kullanmıştır.

3- İslâm ümmetinin icmâ: Zira İslam ümmeti batıl üzere icma etmez.¹⁶⁷

4- Akıl: Zira sahih olan bir hadis, akl-ı selime aykırı olamaz.¹⁶⁸

5- Tecrübelerle elde edilmiş kesin bilgi.

6- Sahih ve kesin olan tarihi bilgiler: Eğer bir hadis katî olan tarihi bilgilerle çelişiyorsa, mevzu olduğu anlaşılır.

7- Cem' ve te'lif edilmeleri mümkün olmayan iki mütenakız hadisin var olması: Çünkü sahih hadislerin bu derece birbirleriyle çelişmesi mümkün değildir.

8- Bir hadisin basit ve kolay bir amele, aşırı ve yüksek sevapları vadediyor olması.

9- İnsanları günah işlemeye teşvik ve cesaretlendiren içeriğe sahip olması.

10- Mevzu hadisleri tanıma yollarından bir diğeri de el-İmâm Ali b. Musa er-Ridâ'nın (as) şu sözleridir: "Muhâliflerimiz faziletimiz ile ilgili üç türlü hadis uydurdular. Biri bizi övmeye aşırılığı ifade ediyor. İkinci değerimizi düşürüyor. Üçüncüsü ise düşmanlarımızın selbi yönlerini açıkça ifade ediyor. İnsanlar, bizi övmeye aşırılık ifade eden hadisleri duyunca, şîamızı tekfir edip, bizi ilahlaştırdıklarını söylerler. Değerimizi düşüren rivayetleri işitince gerçekten öyle olduğumuzu zannederler. Düşmanlarımızın selbi yönlerini isimleriyle beraber işitince de bizi ismimizle eleştirmeye başlarlar."¹⁶⁹ Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Siz, onların ilahlarına hakaret etmeyin; yoksa onlar da haddi aşar ve cahilce Allah'a hakaret ederler."¹⁷⁰

Sonuç

Sonuç olarak diye biliriz ki, başta Küleynî'nin *el-Kâfi*'si olmak üzere, *Kütüb-i Erbaa* ve diğer Şîa hadis kitaplarında çok sayıda mevzu hadis vardır. Ehl-i Beyt İmamlarının konuyla alakalı beyanatları bunun açık delilidir. Zira onlar, kötü niyetli, yalancı ve lanetli insanların söylemedikleri hadisleri onlara nispet ettiklerini söylemişlerdir. Bu yüzden çok sayıda râviyi lanetlemişlerdir.¹⁷¹ Müntesiplerini bu konuda uyanık olmaları için uyarmışlardır. Durum böyleyken,

med Osman, (Medine-i Münevvere: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1389/1969) 75; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed Kaymaz ez-Zehbî, *Siyeru A'lâm en-Nubelâ*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1427/2006) 1/89-101.

164 Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî, *et-Ta'likât el-hissân alâ sahih İbn Hibbân*, (Cidde: Dâr İbn vezîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004) 1/7; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâdî el-Hanbelî, es-Sârîmu'l-Munkî fi'r-Reddi Alâ es-Subkî, thk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Muktarî el-Yemânî, (Beyrut: Muessesetu'r-Rayyân, 1424/2003) 103,104; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-idâh*, 95; Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebûbekr b. Osman b. Muhammed es-Sehâvî, Fethu'l-muğîs bişerhi el-fiyyetu'l-hadîs li'l-İrâkî, thk. Ali Hüseyin Ali, (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003) 1/55; Abdurrahman b. Ebûbekr Celâluddî Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerh tekrîb en-nevâvî*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1435/2014) 63.

165 İbn Abdulber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemrî el-Kurtubî, *Câmi'u beyân el-ilm ve fadlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî, (Suûdî Arabistan: Dâr İbn el-Cevzî, 1414/1994) 2/1189; eş-Şâfi, *er-Risâle*, 170-171.

166 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/69.

167 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/96.

168 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/96; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/25.

169 es-Sadûk, *'Uyûn Ahbâr er-Ridâ*, 2/302.

170 el-En'âm 6/108.

171 el-Meclis, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, 5/ 45,46; el- Hûi, *Mu'cemu ricâli'l-Hadîs*, 8/175, 177; et-Tûsî, *İhtiyar Ma'rifeti'r-ricâl*, 136, h. no: 240, 241, 242; Ebû Gâlib er-Râzî, *Târihu Âl Zurâre*, el-Mektebetu's-Şâmile li's-Şîa; 1/ 60, 64; el-Hûi, *Mu'cemu ricâli'l-Hadîs*, 4/197,198; c. 8, s. 247; el-Abtahî, Muhammed Ali el-Muvehhid, *Şerhu Kitabi'r-Ricâl li'n-Necâşî el-Musemmâ Tehzîbu'l-mekâl fi tenkîhi*

özellikle Şîa ulemasından Ahbariyyûn'un tamamı ile Usûliyyûn'un cumhuri tarafından, *el-Kâfi*'deki rivayetlerin tümünün sahih, hatta mütevatir derecesinde addedilmesi üzerinde durulması gereken bir husustur. el-Berkeî, Behbûdî, Tabâtabâî ve et-Tusturî gibi münekkid Şîa âlimlerine göre ise *el-Kâfi*'de çok sayıda hadis, Kur'ân-ı Kerim, akl-ı selim, Şîa'nın temel ilkeleri, Sahih Sünnet, bilimsel gerçekler ve tarihi verilere aykırı olmasından dolayı mevzudur. Buna rağmen Ehl-i Sünnet hadis âlimlerinin gösterdiği çabalara benzer geniş, bilimsel ve kapsamlı bir çalışmanın Şîa hadis âlimleri tarafından yapılmadığı gözlemlenmektedir. Mevzû hadisler özelinde ciddi bir çalışmanın olmadığı bir gerçeklik olarak ortadadır. Bu noktadan hareketle, Tabâtabâî'nin sınırlı olsa bu çalışmasının değerli ve devamının gelmesi gerektiğini ifade etmek isteriz. Zira Tabâtabâî, Şîa hadis kitaplarında bulunan mevzu hadisleri, teker teker tespit etmekten çok, örnekler vererek mevzû hadislerin nasıl tespit edilebileceğini maddeler halinde sıralamıştır.

Tabâtabâî'nin hadislerin Rasûlullah (s.a.v.) döneminde başladığını iddiası ise tartışmalı bir konu olup, Ehl-i Sünnet hadis kitaplarında da benzer rivâyetler vardır. Ancak yüz civarında sahabî'nin rivayet ettiği (من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار) hadisinin vürud sebebi ile ilgili gelen rivayetlerin hiçbiri sahih değildir. Bize göre bu hadis için özel bir sebep aramaya gerek yoktur. Zira bu Rasûlullah'ın (s.a.v.) ileride olabilecekler ile ilgili yaptığı genel bir uyarıdır. Rasûlullah (s.a.v.) ümmetini müstakbelde olacaklar hakkında ikaz etmiştir. Buna benzer bilgilendirme ve ikazları sayamayacağımız kadar çoktur.¹⁷² Ehl-i Sünnet âlimlerinin cumhuruna göre, hadis uydurma işi, Hz. Osman'ın (r.a.) şehadetinden sonra başlamıştır.¹⁷³

Sonuç olarak, söz konusu hadisin sebep-i vürudu ile ilgili gelen rivayetlerin tümü sened yönünden şedidu'dda'f hükmündedirler. Bu rivayetlerin bir kısmının senedinde metruk râvîler varken, diğer bir kısmı ise metin yönünden muzdariptir. Her iki illet de hadisin şedidudda'f sıfatını almasına sebeptir. Bu hadislerde diğer bir illet var ki, o da sahih hadise muhalif olması meselesidir. Zira sahih hadislerde, ister insan olsun, ister hayvan olsun, hiçbir canlı bu dünyada ateşle cezalandırılmaz. Ancak İbn Şahin'in dediği gibi bu rivayetin mensuh olduğu söylenirse durum değişir. Farz-ı muhal bu hadisin sahih olduğu varsayılsa bile, son derece nadirattan olan bir olay olmaktan öteye geçmez. Dolayısıyla bu noktadan hareketle bütün sahabeyi töhmet altında bırakacak şekilde, hadis uydurma işinin Rasûlullah (s.a.v.) döneminde başladığı söylenemez. Bu hadisin sebep-i vürudunun sahih ve sabit olmadığı anlaşıldıktan sonra, bunun üzerine tez inşa etmek mümkün değildir.

Netice itibariyle, Tabâtabâî'nin "*Kim söylemediğim bir şeyi, bile bile bana nisbet ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*" mealindeki mütevatir hadisin sebep-i vürudu ile ilgili zayıf ve uydurma rivayetlerden hareketle, hadis uydurma işinin Rasûlullah (s.a.v.) döneminde başladığıyla ilgili görüşü, isabetli olmamakla beraber, mevzu hadislerle ilgili çalışmaları değerlidir. Zira et-Tüstürî dışında, Şîa hadis âlimlerinin konuyla alakalı çalışmalarının olmadığını görüyoruz. Bundan sonra da Ehl-i Sünnet hadis âlimlerinin sünneti (hadisleri) uyduruk ve mevzu hadislerden temizlemek için, gösterdiği olağanüstü çabanın, Şîa hadis âlimleri tarafından da bir nebze olsun, gösterilmesi gerekiyor. Bu şekilde Edille-i Şeriyye'nin ikincisi olarak kabul ettikleri, Sünnet'e güvenin artması, daha önemlisi intisap ettikleri mezhebi, bid'at ve hurafelerden koruma imkânını bulmuş olurlar. Temel hadis kitaplarını, yapılan eleştiri ve tenkitlerden korumuş, kendilerini akıl dışı inanışlardan azade etmiş olurlar.

Kitâbi'r-Ricâl, Dâru'l-Murtadâ, Beyrut 2018, c. 4, s. 165.

172 *Gazî Mahmud eş-Şemmerî, el-İtticâhu'l-ilmâni el-muâsır fî diraseti's-Sunne en-Nebeviyye*, (Dimeşk: Dâru'n-nevâdir, 1433/2012) 195.

173 eş-Şemmerî, *el-itticâhu'l-ilmâni el-muâsır fâ diraseti's-Sunne en-Nebeviyye*, 195

Kaynakça

- Abdulaziz b. Muhammed b. Ali Âl Abdullatif, *İbâdiyye ve hel hum Havâric*, Tebûk: el-Mudiriyyetu'l-Âmme li'l-matbûâtî bivezâreti'l-i'lâm, Birinci Baskı, 1412/1991
- Abtahî, Muhammed Ali el-Muvehhid, *Şerhu Kitabi'r-Ricâl li'n-Necâşi el-Musemmâ Tehzîbu'l-Mekâl fî Tenkîhi Kitâbi'r-Ricâl*, Dâru'l-Murta-dâ, Beyrut 2018.
- Ali Hekemî Zâde, *Esrâr Elf 'Âm*, www.ijtehadat.com.
- Atâridî, Azîzullah, *Musnedu'l-Îmâm er-Ridâ*, Muessesetu Tabi ve Neşr Âstân Kuds er-Radavî, 1403/1982.
- Behbûdî, Muhammed Bakır, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve târihu neşrihi ve tedvînihi ve sakâfetihi 'inde's-Şîa el-Îmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1. Basım, 2006.
- Behbûdî, Muhammed Bakır. *Sahîhu'l-kâfi min silsileti sihâhi'l-ehâdîsi inde's-Şîa' el-Îmâmiyye*. b.y.: Dâru'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1981.
- Beyhekî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Hurâsânî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*; thk. Abdulmu'tî Emin Kal'ecî, Keratşi: Câmîatu'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1412/1991.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdulhalik b. Hallad b. Ubeydullah el-Atekî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. el-Me-dînetu'l-Munevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Cami'u's-sahih*. nşr. Muhammed Zuheyr b. Nasır. 8 Cilt. b.y.: Dâru't-Tavki Linnecâti, 1. Basım, 1422/2001.
- Burûcirdî, es-Seyyid Âkâ Hüseyin et-Tabâtabâî. *Esânîdi kitâbi'l-kâfi*. Kum: Müessesetu Âyetullah el-'Uzmâ el-Burûcirdî, 1385/1965.
- Cezâirî, Ni'metullah. *el-Envarü'n-nu'maniyye*. Beyrut: Müessesetu el-E'lemî, ts.
- Ebû Gâlib er-Râzî, Târihu Âl Zurâre, el-Mektebetu's-Şâmîle li's-Şîa.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. Lemehât min târihi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs. Halep: Mektebetü Matbûat el-İslâmiyye, 1. Basım, 1984.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Vasît fî 'Ulûm ve Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'l-fikr el-Arabî.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddîn, *et-Ta'likât el-Hissân Alâ Sahîh İbn Hibbân*, Dâr İbn vezîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', Birinci Basım, Cidde 2004.
- Elbânî, *Sahîhu Mevâridü'z-Zamân İlâ Zevâid İbn Hibbân*, Riyad: Dâru's-Samî Linneşri ve't-Tevzîi, 1. Basım, 1422/2002.
- Ensârî, el-Murtaza b. Muhammed Emin. *Ferâidu'l-usûl*, Kum: Mecmeu'l-Fikr el-İslâmî, 23. Basım, 1422/2001.
- Gaffâr, Abdurrasul Abdulhasan. *el-Küleyni ve el-kâfi*. Kum: Müessesetu'n-Neşr el-İslâmî, Birinci Basım, 1416/1995.
- Gıta, Muhammed Hüseyin el-Kaşifu'l-Gıta'. *Aslu's-Şîa' ve usûluha mukarenetun maa mezahibi'l-erbaa*. Beyrut: Müessesetu'l-Âlemî Matba-ası, 1982.
- H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi (H. İlk Üç Asır)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Hâkîm, Ebû Abdullah el-Hâkîm Muhammed b. Abdullah Hamdeveyhî ed-Dabbî et-Tahmânî en-Nisâburî. *el-Mustedrek ale's-sahiheyn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Hasanî, Haşim Ma'rûf, *Dirâsât fî'l-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-matbûat, İkinci Basım, 1398/1978
- Hasanî, Hâşim Ma'rûf. *el-Mevdû'ât fî'l-âsâr ve'l-ahbâr 'ardun ve dirâsetun*. Beyrut: Dâru't-Teârufi, 1. Basım, 1407/1987.
- Heysemî, Ebulhasan Nuruddin Ali b. Ebibekr b. Süleyman (ö. 807/1405), *Mevâridü'z-Zamân İlâ Zevâid İbn Hibbân*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî-Abduhu Ali el-Kûşk, Dimeşk: Dâru's-Sekâfe el-Arabiyye, 1. Basım, 1992, 1/190.
- Hillî, Ebu'l-Mansûr el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhir el-Esedî. Hulâsetu'l-akvâl fi ma'rifeti'r-ricâl. thk. Cevad el-Kayyumî. Kum: Müessesetu Neşri'l-Fekâhe, 4. Basım, 1431/2010.
- Hûî, Ebû'l-Kasım el-Musevi el-Huî. *Mu'cemu ricâli'l-hadîs*. Beyrut: Menşûratu Medîneti'l-İlm, 3. Basım, 1403/1982.
- Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahman b. el-Hüseyn (ö. 806/1404), *et-Takyîd ve'l-İdâh Şerhu Mukaddimetu İbn Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medîn-i Münevvere: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1. Basım, 1389/1969, 75.
- İbn Abdulber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemrî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *Câmi'u Beyân el-İlmi ve Fadlihi*, thk. Ebu'l-Eş-bâl ez-Zuhrî, Dâru İbn el-Cevzî, 1. Basım, Suudi Arabistan 1994.
- İbn Adî, el-Hâfız Ebû Ahmed Abdullah b. Âdî el-Curcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Komisyon. b.y.: Dâru'l-Fikri, 1. Basım, 1984.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân el-'Ukberî (ö. 387/997), *el-İbâne el-Kubrâ*, thk. Rıda Na'sân Mu'tî, Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2. Basım, 1415/1994.
- İbn Dekîk el-'İd. Takiyuddin Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali b. vehb b. Mutî' el-Kuşeyrî. *el-İktirah fî beyani'l-istilâh*. Beyrut: Dâru'l-Kurub el-İlmiyye, ts.
- İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed (ö. 327/939), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru İhyâ' et-Turâs el-Arabî, 1. Basım, 1271/1952.
- İbn el-Keyyâl, *el-Kevâkibu'n-Neyyirât fî Ma'rifeti mine'r-Ruvâti's-Sikât*, thk. Abdulkayyum Abdurabbi en-Nebî, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1.

Basım, Beyrut 1401/1981.

- İbn Hacer, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1. Basım, 1400/1980.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Musned*. thk. Şuayb el-Arneût - Adil Murşid. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ty.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Muaz b. Ma'bed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî (ö. 354/965), *el-İhsân fî Takrîbi Sahîh İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaüd, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1988.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1393), *Tefsîru İbn Receb l-Hanbelî (Revâi'u't-Tefsîr)*, Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1422/200.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî (ö.728/1328), *es-Sârimu'l-meslûl alâ Şâmi'r-Rasûl*, thk. Muhammed Muyiddin Abdulhamîd, Suûdî Rabistan: el-Haras el-Vatanî es-Suûdî, b.y. ty.,
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Kitâbu'l-Mevdû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2008.
- Kâşânî, Muhammed b. Muhsin b. el-Muttaza el-Feyz. *Kitabu'l-Vâfi*. İsfahan: *Mektebetü'l-İmâm Emîri'l-Mü'minîn*, 1991.
- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Komiyon, *Difâ'ani'l-Hadis en-Nebevi ve Tefnidu Şubuhâti Husûmihi- Muşkilâtu'l-Ehâdis*, Kâhira: Mektebetü'l-Mutenebbi, ty.,
- Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kup el-Küleyni er-Razi. *el-Kâfi*. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 8. Basım, 1405/1984.
- Mâmekânî, Ahmed Abdurrîdâ el-Basrî (ö. 1085/1674), *Fâiku'l-mekâl fî'l-Hadîsi ve'r-Ricâl*, thk. Gulamhuseyin Kayseriyyehâ, Kum: Dâru'l-hadîs, 1. Basım, 1422/2001.
- Mâmekânî, eş-Şeyh Abdullah el-Mamekanî (ö. 1351/1932), *Tenkîhu'l-mekâl fî ilmi'r-ricâl*. thk. Muhittin Mâmekânî. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1389/1969.
- Mâzenderânî, Muhammed Salih (ö. 1081/1671), *Şerhu Usûl el-Kâfi*, thk. es-Seyyid Ali Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâ' et-Turâs el-Arabî, ty.
- Meclîsî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali. *Mirâtu'l-ukûl fî şerhi ahbâr-ı âli'r-Rasûl*. Tahran: Daru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1404/1983.
- Meclîsî. *Bihâru'l-envar el-câmi'a lidureri ahbari'l-eimme el-athar*. Kum: el-Kütübü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Mekkî eş-Şâmî, *es-Sunne en-Nebeviyye ve matâinu'l-mubtedaati fihâ*, Ammân: Dâru Ammâr li'n-neşri ve't-tevzî', 1. Basım, 1420/1999.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1. Basım, Beyrut 1400/1980.
- Mufid, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî, Beyrut: Menşûrât el-E'lemî li'l-matbûât, Birinci Baskı, 1430/2009.
- Mufid, Muhammed b. en-Nu'mân b. el-Muallim Ebû Abdullah el-Ukberî el-Bağdâdî, *Tashîhu İ'tikadât el-İmâmiyye*, Kum: Matbaatu Mehr, 1. Basım, 1413/1992.
- Muhammed Hamîdullah, Muhammed Hamîdullah el-Hayder Âbâdî el-Hindî. *Mecmûatu'l-vesâik es-siyâsiyye*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 6. Basım, 1407/1986.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Harîsî Muhammed b. Nu'mân (eş-Şeyh el-Müfid). *el-İfsâh fî'l-imâme*. Kum: el-Mu'temer li'ş-Şeyh el-Müfid, 1413/1992.
- Müfid, Muhammed b. en-Nu'mân b. el-Muallim Ebû Abdullah el-Ukberî el-Bağdâdî, *Tashîhu i'tikadât el-imâmiyye*. thk: Hüseyin Dergahî. Kum: el-Mu'temer el-Âlemî li elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfid, 1. Basım, 1413/1992.
- Müslim, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî el-Arabî, ts.
- Necaşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necaşî. *Ricâl*. thk: Muhammed Cevvat en-Naşîni. Beyrut: Daru'l-Azva Matbaası, 1408/1987.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Babeveyhî el-Kummî. *el-Hisâl*. Kum: Cemaetu'l-Muderrisin Fi'l-Havzeti el-İlmiyye, 1403/1982.
- Sadûk. *İkmâluddîn ve itmâmu'ni'me*. Necef: el-Matbaatu'l-Hayderiyye, h.1389.
- Sadûk. *Men la yahduruhu'l-fekîh*. Kum: Müessesetü'n-Neşri el-İslâmî, 1413/1992.
- Şehâvî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497), *Fethu'l-Muğîs Bişerhi el-Fiyyetu'l-Hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali, Mısır: Mektebetü's-Sunne, 1424/2003.
- Selam, Hasan. *Küleyni'nin el-Kâfi'sine Şîa Eleştirisi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Sibâ'î, Mustafa b. Hasenî. *es-Sünne ve mekânetuhâ fî't-teşrîi el-islâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Sibt İbn el-'Acemî, Burhanuddin el-Halebî (ö. 841/1438), *el-İğtibât Bimen Rumiye mine'r-Ruvâti bi'l-İhtilal*, Beyrut: Dâru'l-hadîs, 1. Basım, 1408/1988.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekir, Celâluddîn es-Suyûtî. *el-Leâlî el-masnûa' fî'l-ehâdisi el-mevdû'a*. Thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekr Celâluddî (ö. 911/1505), *Tedribu'r-Râvî fî Şerh Tekrîb en-Nevâvî*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşîrûn, 1. Basım, 1435/2014.
- Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenneh fî'l-İhticâci bi's-Sunne*, Medine-i Münevvere: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 3. Basım, Medine-i Münevvere 1409/1989.
- Şemmerî, Gazî Mahmud, *el-itticâhu'l-ilmânî el-muâsır fî diraseti's-sunne en-Nebeviyye*, Dimeşk: Dâru'n-nevâdir, 1. Basım, 1433/2012.
- Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdulhâdî el-Hanbelî (ö. 744/1343), *es-Sârimu'l-Munkî fî'r-Reddi Alâ es-Subkî*, thk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Muktarî el-Yemânî, Beyrut: Muessesetu'r-Rayyân, 424/2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidu'l-mecmûa fî'l-ehâdis'l-mevdû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemî el-Yemânî, Kahire: Matbaatu's-Sünne'l-Muhammediyye, 1380/1960.
- Şibisterî, Abdülhüseyn. *Ashab el-İmam es-Sâdik*. b.y.: el-Mektebetü's-şâmile li's-Şî'a, ts.
- Tabâtabâî, es-Seyyid Mustafa el-Hüseynî. *Nakdu kütübi'l-hadîsi bahsun havle'l-vad'i ve'l-ehâdis el-mevdû'a fî kütübi'l-hadîs (el-İmâmye)*. thk ve çev. Sa'd Rustem. b.y.: Mektebetü'l-Kalem el-Elekrüniyye. 1. Basım, 2007.
- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Tefsîru mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ku'rân*. Beyrut: Dâru'l-Murtada, 2006.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhak Ebû İsa. el-Câmiu'l-kebir (Sunen et-Tirmizî). thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi el-İslâmî, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Tehzibu'l-ahkâm fî şerhi el-muknia*. Beyrut: Daru'l-Azva' Matbaası, 1412/1991.
- Tûsî. *el-'Udde fî usûli'l-fikhi*. thk. Muhammed Rıda el-Ensârî el-Kummî. Kum: el-Matbaatu Setâre, 1. Basım, 1417/1996.
- Tûsî. *el-İstibsar fîma uhtulife mine'l-ahbar*. thk. Ali Ekber el-Gıfârî. Kum: Dâru'l-Hadîs Li't-Tabâeti ve'n-Neşri, 1. Basım, 1380/1960.
- Tûsî. *Ricâl*. thk. Cevvâd el-Kayyûmî el-İsfahanî. Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 5. Basım, 1415/1994.
- Tüstürî, el-Hac eş-Şeyh Muhammed Takî. *el-Ahbâr ed-Dahîle*. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 2. Basım, 1401/1981.
- Uludağ, Süleyman, "Amel" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lam'in-nubelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî. *Mizanu'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1995.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. Beyrut: Daru'l-Kitap el-Arabî, 1. Basım, 1992.
- Zehrânî, Muhammed b. Matar, *Tedvînu's-Sunneh en-Nebîyye (Neş'etuhu ve Tatavvuruhu min'l-karni'l-evvel ilâ Nihâyeti el-Karn et-Tâsi' el-Hicrî)*, Riyad: Mektebetu Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1428/2007.
- Yahsubî, Ebu'l-Fadl el-Kâdî İyad b. Musa. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, (el-Muhammediyye) el-Mağrib: Matbaatu Fadâle, 1983.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet, 2001.

Extended Abstract

es-Sayyid Mustafâ el-Huseynî et-Tabâtabâî was born in Iran in 1354/1935 and is one of the leading scholars of Shia in the recent period. He belongs to the Tabatabai family, from which many scholars grew up, and his grandfather on his father's side had the title of Ayatollah. Likewise, his maternal grandfather, Ayatollah Mirzâ Ahmed Âşitiyânî, is also famous for his knowledge in the Shia world. et-Tabâtabâî is one of the most important Shia scholars of our age who is critical of the Shia Ithnaashariyya hadith books and the Shia belief doctrine in general. It can be said that he is one of the most important Shia scholars who have a critical approach to Shia hadith books and basic belief criteria. For this purpose, tawhid, hadith, history, etc. He has authored many books in various fields. Tabâtabâî's, *Hel Yecûzu es-Sucûd li Gayrillâh*, *Ali Beyne'l-Guluvvi ve'l-Cefâi*, *er-Rikku fi'l-İslâm*, *el-Hiyânetu fi Nakdi't-Tarih*, *el-İslâm ve Asnâmu'l -Garbi*, *Nakdu'l- Âsâr el-Musteşrikîn*, *Da'vetu'n-Nasârâ ilâ et-Tevhîd*, *Fethu'l-Beyân fimâ Ruviye 'An Aliyyin (as) fi Tefsîri'l-Kurân*, *Hallu'l-Muşkile Beyne* He has many works, including *al-Shia ve's-Sunne fi Meseleti'l-İmâme* and *Nakdu Kütü'bi'l-Hadîs (el-İmâmiyye)*, which we are working on. Many contemporary Shia scholars were influenced by his ideas. Küleynî's book is the author of the book *Kesru's-Sanem ev Nakdu Kitab Usûl el-Kâfî*, which is famous for its criticisms of el-Kâfî, es-Sayyid Ebû'l-Fadl İbn ie-Ridâ el-Berke'î and Haydar Ali Kalemderân are among them. are some. His oppositional stance and influencing people with his ideas disturbed the Iranian administration, and as a result, he was detained many times by the regime forces and was subjected to various tortures. According to the information we obtained from the Iranian press, es-Tabâtabâî, approximately 86 years old, was detained without any official reason on 09/04/2021 and taken to an unknown place. et-Tabâtabâî criticized the Shia hadith literature and tried to explain with examples that fabricated hadiths exist in the most reliable basic source books. According to the entire Akhbariyyu and the majority of the Usulis, he tried to prove the existence of fabricated, weak and unfounded narrations in Kulayni's al-Kafî and other Shiite hadith books, which are the most authentic and unparalleled after the Quran. et-Tabâtabâî approached the Shiite hadith narrations critically and criticized the texts as well as the documents. The book *Nakdu Kütü'bi'l-Hadîs (al-İmâmiyye)*, which we tried to benefit from in our study, was translated from Persian into Arabic. He stated that saying that all the hadiths in al-Kâfî are authentic is wrong and incompatible with scientific facts. In this study, we tried to identify and analyze Tabatabai's criticisms of Shia hadith sources and especially Kulayni's al-Kafî. In this study, we tried to benefit from Shia sources while analyzing the narrations in al-Kâfî. We did not take into consideration the criticisms and critiques made by non-Shiite scholars to al-Kâfî. We tried to objectively present the evaluations of Shiite scholars regarding al-Kafî narrations.

According to et-Tabâtabâî, hadith (news/works) have been subjected to distortions and various attacks throughout history. According to him, there is reliable evidence that hadiths began to be forged during the time of the Prophet Muhammad (pbuh). In order to support this thesis, he included hadiths that he claimed were narrated from the Prophet Muhammad (pbuh) and the imams of Ahl al-Bayt. However, according to the conclusion we reached in our research, there is no authentic narration proving that the hadiths were fabricated during the time of the Prophet Muhammad (pbuh). His opinion that there were those who forged hadiths, especially among the Companions, is completely unrealistic and based on personal guesses. Just as the Messenger of Allah (pbuh) warned his ummah about many issues that may happen in the future, he also warned that there may be people who will fabricate hadiths in the future. "Whoever accuses me of something that I deliberately did not say should prepare for his place in hell." We believe that we should evaluate the hadith within this scope. We tried to mention and analyze different opinions about the authentic reason of the hadith. We tried to explain that we do not agree with et-Tabatabai and those who think like him. In our study, we tried to summarize the works of Ahl al-Sunnah scholars on fabricated narrations and the books they wrote on this subject in chronological order. As we have pointed out before, all of those who struggle with false hadiths are among the Ahl al-Sunnah scholars, and the advanced Shia scholars have not made any efforts in the field in question. In this sense, the works of at-Tabatabai, one of the recent Shia scholars, regarding fabricated hadiths are important. Essentially, it would be appropriate to state that there is no such thing as fabricated hadith in the Shia hadith division.

et-Tabâtabâî tried to criticize and analyze the Shia hadith books in his book "Nakdu Kütü'bi'l-Hadîs (al-İmâmiyye)". In the introduction, he included narrations indicating the existence of fabricated hadiths in Shia hadith books. According to him, some of these narrations are narrations that indicate that the hadiths were fabricated, and they are authentic and recorded in reliable Shia hadith books. Based on these narrations, al-Tabatabai tried to prove that there are fabricated hadiths in Shia hadith books. Because, if these hadiths are not authentic, it will be evidence of the existence of fabricated hadiths in the Shia Ithnaashariyya hadith books. Because the hadiths mentioned are narrated in the most valid and reliable hadith books of Shia. et-Tabâtabâî cited many narrations as examples to strengthen this thesis. In order to support his view on fabricated hadiths, al-Tabâtabâî also mentioned the names of Shiite

scholars who accepted the existence of fabricated hadiths in al-Kâfî. al-Mufîd, Ebû Cafer Muhammed b. Bâbeveyhî el-Kummî, Ebû Cafer Muhammed b. He also included the statements of el-Hasan et-Tûsî, el-Muhakkik el-Hillî and some other scholars on the subject. At-Tabâtabâî first criticized the narrations in al-Kâfî in terms of their origins and pointed out the majority of weak and ambiguous narrators among them. As an example of weak narrators, Ca'fer b., who adhered to the Vakîfî sect. el-Musenna, Ali b. al-Muallâ, Durust b. Abu Mansur and Kasım b. It is possible to give Muhammed el-Cevherî.

Just as et-Tabâtabâî criticized the sources of the narrations in al-Kâfî, he also criticized their texts. By presenting the texts of the hadiths to the Holy Quran, he said that many hadiths were contrary to the Quran. As an example, it is possible to give the narration stating that there are seventeen thousand verses of the Quran. Because in this case, two-thirds of the Quran must have been destroyed. This is contrary to the verse of Almighty Allah (cc): "Indeed, we have sent down the remembrance (the Quran), and we are the ones who will preserve it." Almighty Allah has undertaken the preservation of the Quran and has decreed that it cannot be distorted in any way. This and many similar narrations of al-Kafî state that the Quran has been distorted. Another method that al-Tabataba tries to use while criticizing the hadiths is to present them to common sense. He explained with examples that there are many irrational narrations. Apart from this, he also pointed out narratives that were contrary to historical information and scientific facts and emphasized that these were fabricated. At the end of the book, he lists the criteria for recognizing fabricated hadiths. According to et-Tabâtabâî, it is possible to determine whether the hadith is authentic or not by presenting the hadith text to the Holy Quran, sound reason, historical information, sound sunnah and scientific facts, without looking at the isnads and narrators. We believe that this book of al-Tabâtabâî is valuable as it is a first in Shia hadith literature, and that it should be continued in a more comprehensive way. Because it is clear that there is a great need in this regard in Shia hadith literature.

DAVID THE INVICIBLE’NİN EISAGOGE ŞERHİ

Alaattin Tekin

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri/ Mantık Anabilim Dalı,
alaatekin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7007-7746>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16 Mart 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 20 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1453889

David The invincible'nin Eisagoge Şerhi

Öz

Beşinci ve altıncı asırlar arasında İskenderiye'de Hermias oğlu Ammonius öncülüğünde başta Platon ve Aristoteles'in eserleri üzerine ciddi bir şerh çalışması ortaya konulmuştur. Ammonius ile başlayan felsefi şerh tedrisatı İskenderiye Felsefe Okulunda yetiştirdiği Simplicius, Philoponus, Olympiodorus ve onun öğrencileri David ve Elias gibi şarihler tarafından sürdürülerek belli bir müfredat çerçevesinde bir geleneğin oluşumuna katkı sağlamışlardır. Aynı şekilde gelenekten beslenen öğrenciler sadece Atina ve İskenderiye bölgesinde kendilerini sınırlamayıp çeşitli sebeplerden ötürü İran ve Ermenistan bölgelerine doğru yayılarak İskenderiye/Helenistik şerh geleneğini buralarda etkili bir şekilde sürdürmüşlerdir. Bu hususta altıncı asrın ikinci yarısında geleneği takip ederek kendini yetiştiren David The Invincible, örnek olarak verilebilir. Kendisi Atina, İskenderiye ve Eski Ermenistan bölgesinde felsefe ve mantık alanında şöhret bulmuştur. Özellikle ömrünün sonlarına doğru Ermenistan bölgesine giderek burada Antik çağ Helenistik mirasının çeşitli eserlerini Eski Ermeniceye çevirerek felsefi düşünce kanalının bu bölgeye intikal etmesine aracılık etmiştir. Mantık alanında dört tane şerh çalışması olmakla birlikte bunlardan en önemlisi Porphyrios'un *Eisagoge* adlı eserine yazmış olduğu *The Commentary on Porphyry's Isagoge*'dir. Eser, ilk dönem şerhlerinden biri olmasının yanında Grekçe ve Ermenice yazma nüshaları karşılaştırılarak ortaya konulması açısından da önemlidir. Bizde bu çalışmamızı sadece David'in metnine bağlı kalarak ortaya koymaya gayret ettik.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Şerh, Aristoteles, Porphyrios, David The Invincible, *Eisagoge*.

David The Invincible's Commentary on Eisagoge

Abstract

Between the fifth and sixth centuries, under the leadership of Ammonius son of Hermias, a serious work of commentary on the works of Plato and Aristotle was produced in Alexandria. The teaching of philosophical commentary that began with Ammonius was continued by Simplicius, Philoponus, Olympiodorus, and his students David and Elias, whom he trained at the Alexandrian School of Philosophy, and they contributed to the formation of a tradition within the framework of a certain curriculum. Likewise, the students who fed on the tradition did not limit themselves only in Athens and Alexandria, but for various reasons they spread to Persia and Armenia and continued the Alexandrian/Hellenistic commentary tradition effectively in these regions. David the Invincible, who followed the tradition in the second half of the sixth century, is a case in point. He became famous in the fields of philosophy and logic in Athens, Alexandria and Ancient Armenia. Especially towards the end of his life, he travelled to Armenia, where he translated various works of the ancient Hellenistic heritage into Old Armenian and mediated the transmission of philosophical thought to this region. Although he wrote four commentaries in the field of logic, the most important of these is *The Commentary on Porphyry's Isagoge*, which he wrote on Porphyrios' *Eisagoge*. The work is important as it is one of the first commentaries of the first period to be produced by comparing Greek and Armenian manuscripts. We have endeavored to present this study based solely on David's text.

Keywords: Logic, Commentary, Aristotle, *Porphyry*, David The Invincible, *Eisagoge*.

GİRİŞ

DavidThe Invincible (ö. y. 6. Asır)

Ammonius'un (ö. y. 517/526) öncülüğünü yaptığı İskenderiye Felsefe Okulunun temsilcisi olan David, altıncı asrın ikinci yarısında yaşayan Olympiodorus'un (ö. y. 565) yetiştirdiği öğrencilerinden biridir. Felsefe ve mantık alanında kendini geliştirmesi sayesinde Atina, İskenderiye ve Eski Ermenistan bölgesinde meşhur olmuştur. Ömrünün sonlarına doğru Ermenistan bölgesine giderek burada Helenistik düşüncenin yayılması için tercüme faaliyetlerinde aktif rol oynamıştır.¹ Tarihte Ermeni din adamı ya da felsefeci diye meşhur olan David The Invincible ile Antikçağda yaşayan David'in aynı şahıslar olması konusunda tartışmalar mevcuttur. Ayrıca Grekçeden Eski Ermeniceye yapılan çeviriler sayesinde Ermeni edebiyatının klasikleri haline gelen Yunan şarihin adını taşıyan hayali bir karaktere dönüştüğü de ifade edilmektedir.² Fakat Ermeni geleneğinde David önemli bir filozof olarak kabul edilmektedir. Hatta Atina ve Konstantinopolis'te çeşitli bilimsel yarışmaları kazanmasından ötürü kendisine "Invincible/Yenilmez" lakabı atfedilmiş ve bununla tanınır hale gelmiştir.³

David'in Helenistik şarihi olarak bilinmesi ya da Ermeni geleneğinde farklı bir karakter olarak sunulması problemli olsa da netice itibarıyla her iki gelenekte mantığa yönelik şerh ve çevirilerinin olması ve bunların günümüze intikal etmesi asıl üzerinde durulması gereken başlıca konulardan biridir. Ayrıca onun dört metninin Eski Ermeniceye çevrilmesi Ermenistan bölgesinde mantık ve felsefenin oradaki varlığı adına yeni bir gelişmeydi ve bu gelişmeden yararlanarak Ermenistan bölgesinde Helenistik bir kültürün ortaya çıkmasına katkı sağladı. Bu çaba sayesinde David, felsefe tarihinde önemli bir figür haline geldi.⁴

David, mantık alanında, *The Prolegomena to Philosophy (Felsefeye Giriş)*, *The Commentary on Porphyry's Isagoge (Porphyrios'un Eisagoge'si Üzerine Şerhi)*, *The Commentaries on Aristotle's Categories*⁵ (*Aristoteles'in Kategorileri Üzerine Şerh*) ve *The Commentary on Aristotle's Prior Analytics (Aristoteles'in Birinci Analitikleri Üzerine Şerhi)* adlı eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. *İkinci Analitikler* üzerine yazdığı yorumun ise kayıp olduğu ifade edilmektedir. Onun mevcut eserleri hem İskenderiye hem de Ermeni geleneğinde yer almaktadır. David'in *Commentary on Porphyry's Isagoge Şerhi* CAG (*Commentaria in Aristotelem Graeca*) serisi kapsamında *Davidis in Porphyrii Isagogen Commentarium in Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium* adıyla Adolfus Busse tarafından 1904 yılında tenkitli neşri yapıldı. Gohar Muradyan ise metnin Grekçe aslıyla birlikte Eski Ermenice nüshasını baz alarak 2015 yılında Eski Ermenice-İngilizce olarak tenkitli neşri yapmıştır.⁶ David'in bir diğer eseri *Prolegomena (Introduction to Philosophy)*'dir. Eser, felsefeye giriş olarak Ammonius'un *Eisagoge Şerhi*'ndeki bölümün geniş bir şerhidir ve Sebastian Gertz tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır.⁷ *The Commentary on Aristotle's Prior Analytics* şerhi Grekçe aslıyla birlikte Eski Ermenice yazmaları belirlenerek 2010 yılında Eski Ermenice-İngilizce olarak eleştirmeli neşri Aram Topchyan tarafından yapılmıştır.⁸

Porphyrios'un (ö. 305) Aristoteles'in (ö. MÖ 322) *Kategoriler*'ine giriş amacıyla *Eisagôgê*, *İsagoge* veya *İsâgûcî*⁹ adında eser yazdığı herkes tarafından kabul edilmektedir. Eser üzerine Grekçe şerhler, İskenderiye felsefe okulunda yetişen şarihler tarafından ortaya konulmuştur.¹⁰ Günümüze ulaşan en eski şerh, Ammonius'un *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms (Porphyrios'un Aristoteles'in Beş Terime Girişinin Yorumu)* eseridir. Daha sonra ise İskenderiye Okuluna mensup olan Ammonius'un talebeleri başta *Eisagoge* olmak üzere Aristoteles'in

1 Jonathan Barnes, "David and Greek Tradition", *L'oeuvre de David l'invincible et la transmission de la pensée Grecque dans la tradition Arménienne et Syriaque* (Leiden: Brill, 2009), 3.

2 Richard Sorabji (ed.), *Aristoteles'in Dönüşümü Antik Şarihler ve Etkileri*, çev. M. Fatih Kılıç (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023), 443-444; Valentina Calzolari - Jonathan Barnes (ed.), *L'oeuvre de David l'invincible et la transmission de la pensée Grecque dans la tradition Arménienne et Syriaque* (Leiden: Brill, 2009), Vol. 1/90-91.

3 Gohar Muradyan, *Introduction, David Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge* (Brill, 2015), 1-3; Micheal Griffin, "Ammonius and the Alexandrian School", *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. Andrea Falcon (London: Brill, 2016), 411.

4 Jonathan Barnes, "David and Greek Tradition", 14.

5 Manea Erna Shirinian, "The Armenian version of David The Invincible's Commentary On Aristotle's Categories", *L'oeuvre de David l'invincible et la transmission de la pensée Grecque dans la tradition Arménienne et Syriaque* (Leiden: Brill, 2009), 89-102.)

6 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, çev. Gohar Muradyan (London: Brill, 2015).

7 David, *Introductions to Philosophy*, çev. Sebastian Gertz (London: Bloomsbury, 2018).

8 David The Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, çev. Aram Topchyan (Leiden: Brill, 2010).

9 Biz çalışmamız boyunca *Eisagoge* başlığını kullanacağız.

10 Julie Brumberg-Chaumont, "Orta Çağlarda Antik Dönem Mantık Mirası", çev. Ahmet Kayacık, *Orta Çağda Mantık El Kitabı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 35-36.

teles'in mantık eserlerine şerhler kaleme almışlardır.¹¹ John Philoponus'un (ö. y. 570) *Eisagoge*'ye bir şerh yazdığı belirtilmektedir. Bu şerhin bazı parçaları Süryanice çevirisiyle birlikte günümüze ulaşabilmiştir. Ammonius'un talebesi Olympiodorus'un da bir şerh yazdığı lakin günümüze ulaşan Elias (ö. y. VI. Asır) ve David'in şerhlerinin ortak kaynağını oluşturan bu şerhin kayıp olduğu belirtilmiştir. Elias'a nispet edilen ve anonim bir şerh olan Pseudo-Elias (ö. 6. yy. sonları) ile David'in şerhleri ise günümüze ulaşmıştır.¹²

David The Invincible'nin Eisagoge Şerhi

David'in *Eisagoge Şerhi*'nin Grekçe el yazmaları, Urbinas, Parisinus, Ambrosianus, Marcianus, Monacensis ve Vaticanus kodexlerinde yer almaktadır. Adolfus Busse bu kodexleri inceleyerek David'in *Eisagoge Şerhi*'ni neşretmiştir. Ayrıca eserin Klasik Ermenice el yazmalarından elli tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunların kırk altı tanesi Erivan'daki Mashtots Matenadaran Enstitüsü'nde, iki tanesi Fransa'daki Bibliothèque Nationale Kütüphanesinde diğer ikisi ise Viyana'daki Mekhitharist Kütüphanesi'ndedir. Gohar Muradyan'a göre bu nüshalar üzerinde yapılan çalışmalarda kâtip hatasından kaynaklı olarak farklı okumalar ortaya çıkmıştır. Fakat yazma nüshaların ders bölümlenmelerinde herhangi bir farklılık söz konusu değildir.¹³

Eski Ermenice tercümesi Yunanca aslıyla karşılaştırıldığında, birebir çeviri olmakla birlikte asıl metinde var olan bölümlerin çeviri metninde olmadığı görülmektedir. Bu durum dikkate alındığında asıl metnin yaklaşık yüzde yirmilik kısmının çevrilmediği fark edilebilir. Fakat Gohar Muradyan bu durumun farkında olduğu için çeviri metninde olmayıp da asıl metinde olan bölümleri dipnotlarla ve sayfanın sonunda ilgili konunun asıl metindeki kısımlarını eklemesiyle metni yeniden yapılandırıp nitelikli bir metin ortaya koyduğu söylenebilir.

David şerhini ortaya koyarken Porphyrios'un *Eisagoge* metnini ilgili konu çerçevesinde doğrudan alıntılanmadığı bunun yerine metnin kısa bir cümlesine atıf yaparak şerhini ortaya koyduğu söylenebilir. Ayrıca şerh bir bütün olarak incelendiğinde ders kitabı olacak şekilde basit bir anlatımla ortaya konulduğu görülmektedir. Zira hem paganist kültürden hem de Hıristiyan cemaatinden öğrencileri olduğu için şerhini girift ve kapalı ifadeler kullanmaktan ziyade onların anlayabileceği seviyede ele almıştır. Yine de kendisi Hıristiyan olmakla birlikte pagan İskenderiye Felsefe geleneğini benimseyerek çalışmalarını sürdürmesi dikkate değer bir husustur. Bununla birlikte kendisi metnin girişine Tanrı'nın inayetiyle başladığı ve her bir bölümün sonunda Tanrı'nın inayetiyle konuyu tamamladığını belirterek dinî kişiliğini metin boyunca yansıtmaya çalıştığını da söyleyebiliriz.

Şerh, yirmi dokuz bölümden meydana gelmektedir. İlk on bölümde sekiz ilke ve tümeller konusu ele alınmaktadır. On bir ile on dördüncü bölümde cins, on beşinci ile on dokuzuncu bölümler arası tür, yirminci ile yirmi yedinci bölümler arası ayırım, yirmi sekizinci bölümde hassa ve yirmi dokuzuncu bölümde ise araz ve beş tümelin aralarındaki ortaklıklar ve farklılıklar incelenerek şerh tamamlanır.

David *Eisagoge Şerhi*'nin girişinde öğrencinin okuyacağı metnin ana hatlarına vakıf olabilmesi adına başlamadan önce *amaç, fayda, başlık, kitabın mertebesi, bölümlenmesi, yazarı, öğretim yöntemi ve hangi ilim dalına ait olduğu* şeklinde sekiz ilkeyi ele almaktadır.¹⁴ David mezkûr sekiz ilkeyi şerhinde ne eksik ne fazla bir bütün olarak ele almıştır. Fakat şarihler arasında bu ilkelerin ele alındığı eserler, sayılar ve sıralamalar konusunda farklılıklar bulunmaktadır.¹⁵

1. SEKİZ İLKE

1.1. Amaç

David'e göre beş tümelin (*terimin*) kendisi hakkında bir uzlaşma söz konusu iken beş tümelin amacı hakkında üç farklı görüş vardır: (i) Bazıları Porphyrios'un beş tümeli, kendisi bunlardan ortaya çıkan şeyi kanıtlarken; diğer şeyler için bu kadar fayda sağlamadığını belirtirler. (ii) Bazıları da beş tümelin amacının Aristoteles'in *Kategorileri*'ne bir giriş olması gerektiğini ileri sürerler. Zira *Kategoriler*, beş tümel açısından bizim için yararlı olan tüm varlıkları

11 Micheal Griffin, "Ammonius and the Alexandrian School", 394-418.

12 Pseudo-Elias, *Lectures on Porphyry's Isagoge*, ed. L.G. Westerink (Amsterdam, 1967).

13 Gohar Muradyan, *Introduction, David Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge*, 8-15.

14 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 57-91.

15 Ayrıntılı bilgi için bkz. Alaattin Tekin, *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Tayyib'in Eisagoge ve Kategorias Şerhi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 62-66.

öğretir. (iii) Son olarak bazıları da beş tümelin bütün felsefe için faydalı olduğunu iddia ederler. Onlar, Aristoteles'in bütün varlıkları bu on kategori altında düzenlemesi gibi felsefi terimlerin de bu beş terim altında düzenlendiğini belirtirler. Bütün felsefi terimler de bu beş terimden ibarettir. David bunun beş terim olmasını anlaşılır bir şekilde şöyle açıklamaktadır: Ona göre ses (*sound*) ya sözlü ya da sözsüz olarak incelenir. Sözlü olana insan, sözsüz olana ise hayvandan çıkan sesler örnek verilebilir. Bu iki kısım da anlamlı ve anlamsız olması açısından iki şekilde incelenebilir. Sözlü ve anlamlı olanlara kartal ve keçi, sözlü ve anlamsız olanlara ise at-maymun ya da keçi-geyik gibi kavramlar örnek verilebilir. Sözsüz ve anlamlı ise köpeğin havlaması gibidir. Sözsüz ve anlamsız olana da ağacın ya da taşın sesi örnek verilebilir. David'in burada ses/sound şeklindeki kavramı kullanması ilginçtir. Zira bu kavramın lafız/kelime şeklindeki anlama daha yakın durduğu görülmektedir.

1.2. Fayda

David'e göre fayda; öğrenciye kitaptan öğrenilen şeyleri, bu kitabın dışında kalan şeyle ilgili sağladığı yararır.¹⁶ Bu hususta kendisi *Eisagoge Kitabı*'nın faydasını (i) kategorileri, (ii) felsefeyi ve (iii) diyalektik yöntemleri anlama olmak üzere üç kısımda ele alır.¹⁷ Kendisi kitabın faydasını daha çok kategorileri, felsefeyi ve diyalektik yöntemleri anlamada faydalı olduğunu belirtir.¹⁸ Bu yöntemler; bölme, tanım, burhân ve tahlil ile ortaya çıkar.

1.3. Başlık

Başlığın bilinmesi durumunda kitabın amacı ortaya çıkar ki eserin bu açıdan okunup okunmayacağı netlik kazanır.¹⁹ Porphyrios'un beş tümelleri anlamaya yönelik ortaya koyduğu kitabın başlığı *Eisagôgê*'dir. *Eisagôgê* Grekçe olup *Îsâgûcî* ise telaffuz değişikliğinden dolayı Arapçada aynı anlama sahiptir. *Eisagôgê*'nin Arapça karşılığı ise *Medhal*'dir. *Eisagoge*, Türkçe *Giriş* ve İngilizce *Introduction* olarak karşılık bulur. David ve Ammonius'a göre eser Aristoteles'in tüm felsefesini incelemeye yönelik bir giriştir.²⁰

1.4. Kitabın Mertebesi

Eisagoge kitabı *Kategorileri* anlamaya yönelik yazılmış bir giriş kitabı olduğu için Aristoteles'in felsefesi arasında ilk sırada yer alır. Zira Aristoteles'in *Kategorileri*'ne katkıda bulunan şey, onlardan önce gelir ve zorunlu olarak onlardan önce gelen şey de tüm felsefeden öncedir.²¹

1.5. Kitabın Bölümlenmesi

David'e göre *Eisagoge*, birinci bölümde beş tümel ikinci bölümde ise bunların aralarındaki ortaklık ve farklılıkların incelenmesi şeklinde iki kısımda incelenir.²²

1.6. Kitabın Yazarı

David'e göre kitapların yazarlarının bilinmesini dört sebeple incelenir. Ona göre kitapların (i) ya homonim (eşadlı) isimlerden dolayı kitabın ya da müellifin aynı isme sahip olmaları (ii) ya kibirli insanların kendilerini yüceltme konusunda meşhur olan eserlere isimlerini vermeleri (iii) ya kralların aşırı hırsları (iv) ya da talebelerin hocalarına karşı saygı duymalarından kaynaklı olabilir. Bundan dolayı eserlerin yazarlarının tespit edilmesi ve mevcut eserlerin sahte olmasının önüne geçilmesi amaçlanır. Netice itibarıyla eser, Plotinus'un (ö. 270) öğrencisi Surlu Porphyrios'a aittir. Bu durum Porphyrios'un üslubundan, onun öğrencisi Chyrsaorius'un Aristoteles'in *Kategoriler Kitabı*'nı anla-

16 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 57.

17 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 75-77.

18 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 77; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, çev. M. Chase (London: Bloomsbury, 2019), 44-45.

19 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 57; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, çev. M. Chase (New York: Duckworth and Cornell University Press, 2003), 24; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, çev. G. B. Matthews S. M. Cohen (London: Bloomsbury, 2014), 15; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 34.

20 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 77; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 35.

21 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 89, 300.

22 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 89, 300.

maya yönelik talebinden ve şarihlerin görüşlerinden açığa çıkmaktadır.²³

1.7. Öğretim Yöntemi

David, kitabın dört öğretim metodu üzerinden incelendiğini belirtir. Kendisi yeni başlayacak olan bir öğrenciye nasıl bir öğretim tarzı uygulanması gerektiğini kısa bir şekilde aktarmaya çalışır. Bu sayede öğrenci eğitim hayatı boyunca bir yönetime bağlı kalarak ilmî bir disipline kavuşur.²⁴

1.8. Kitabın Hangi İlim Dalına Ait Olduğu

Öğrencinin son sırada okuyacağı metnin hangi ilim dalına ait olduğunu bilmelidir. *Eisagoge*, *Kategorilere* giriş olarak yazılmış bir metin olmakla birlikte her iki metnin de ait olduğu ilim dalı felsefenin bir aleti olan mantık sanatıdır.²⁵

2. BEŞ TÜMEL

David, Porphyrios'un öğrencisi Chrysagorios'a hitaben, başlangıçta amaç, fayda ve öğretim yöntemini takip etmesi gerektiğini ve Porphyrios'un da bunları dengeli bir şekilde ele aldığını belirterek beşinci bölümden itibaren konuyu incelemeye başlar.²⁶ Kendisi şerhini ortaya koymasındaki amacını Platon'un (ö. MÖ 347) "Tüm iyi öğütler aynı şekilde başlar; bir adam soruşturmanın ne hakkında olduğunu bilmelidir, yoksa mutlaka yoldan sapacaktır." sözünü delil göstererek belirlemeye çalışır. Bu açıdan kitabın sadece Aristoteles'in kategorilerini değil, tüm felsefesini ve tartışma metodunu bilme konusunda yararlı olduğunu ifade eder.²⁷

Şarihimiz beş tümelin sıralamasına geçmeden önce tikel ve tümelin öncelik-sonralık konusunu inceler. Ona göre varlıklar tikel ve tümel olarak ayrılırlar. Tikeller ve ona bağlı şeyler her zaman aynı şekilde davranacak bir doğaya sahip değildir ama tümeler daha üstün oldukları için her zaman aynı şekilde davranacak bir doğaya sahiptirler. Bundan dolayı felsefe, doğayı taklit ederek her zaman aynı şekilde davranacak bir doğaya sahip olan tümel şeylerle ilgilenir. Birey olarak adlandırılan tikeller de her zaman ve aynı şekilde olmadıkları için felsefe onlar tarafından ortaya konulmaz ve bu açıdan felsefe onlar tarafından oluşturulmaz.²⁸ Bu sebepten ötürü tümeler daha üstün oldukları için tikellerden önce gelmeleri gerekir. Ayrıca cins daha tümel olduğu için ayırım ve türden önce gelmesi icap eder. Zira bir kimse akıllı (*ayırım*) ise hayvandır ama hayvan olması (*cins*) onun akıllı olmasını gerektirmiyor. Aynı şekilde ayırımın da türden önce olması gerekir. Bir kimse insan ise akıllıdır ama bir kimsenin akıllı olması onun insan olmasını gerektirmiyor. Çünkü melekler (*angel*) ve şeytanlar (*demon*) da akıllıdır. Türün hassa ve ayırımdan önce olması da türün özsel olması açısından ve özsel olan şeyler özsel olmayan şeylerden daha üstündür. David bu hususta bazılarının "bilme ve düşünceyi idrak etme" örneğinde olduğu üzere hassanın özsel olan şeylerde bulunabileceği konusunda şüpheye düştüklerini ifade eder. Kendisi türün hassanın tersine her zaman özsel olup özsel sonrası olarak yer alması gerektiğini düşünür. Bu sayede özsel olan özsel olmayandan önce gelir. Hassa ya bazen özsel şeylerde yer alması ya da döndürme özelliğine sahip olması açısından arazdan önce gelir. Bu tasnif ışığında beş tümelin öncelik-sonralık açısından sıralaması; cins, ayırım, tür (*substantial/özsel*) hassa ve araz (*post-substantial/özsel sonrası*) şeklinde vuku bulur.²⁹

David, Porphyrios'un öğrencisi "Chrysagorios'a hitaben bilmek zorunludur."³⁰ ifadesiyle altıncı bölüme giriş yapar.

23 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 59-62; 87-89.

24 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 57.

25 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 91; Mantık, felsefenin bir kısmı mı, bir aleti mi yoksa hem bir kısmı hem de bir aleti mi şeklinde vuku bulan tartışmalar için bkz. Alaattin Tekin, "Antik Çağdan İslâm Dünyasına: Mantığın Felsefe Karşısındaki Konumuna Dair Tartışmalar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 126-138.

26 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 91.

27 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 93-95.

28 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 95-96.

29 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 302; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 41-43.

30 Porphyrios, *İsâgûcî*, çev. Ebu Osman ed-Dîmeşkî, - nşr. A. Fuat Ehvâni (Kahire, 1952), 67; Porphyrios, *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986), 31.

Kendisi “zorunlu” (*necessary*) ifadesini zorunlu öncelikle iyi ve yararlı olarak iki kısımda inceler. Yararlı olma ise cinsle eşanlamlı olan yararlılık ve zorunlu olan yararlılık olmak üzere ikiye ayrılır. Mümkün olanın karşısı olarak temyiz edilen ve onsuz var olmanın söz konusu mümkün olmayan olarak tanımlanır ve bu nefes almak gibi zorunlu ya da elbise giymek gibi yararlı manasında kullanılır. Aynı şekilde zorunlu ifadesinin altı anlamı vardır: (i) Ya gemi yapımıcısı için kalasların ve çömlekçi için kilin zorunlu olması gibi madde olarak (ii) ya insan için aklın zorunlu olduğunu belirtmemiz gibi bir ayırım olarak (iii) ya ortadan kesilen birinin zorunlu bir şekilde ölmesi gibi zorunlu bir şekilde (iv) ya zorunlu olarak bir sonucun öncüllerden çıktığını söylediğimizde olduğu gibi müteakip olması şeklinde (v) ya neşter gibi aynı zamanda kendi iyiliği için kaçınılması gereken ama başka bir şeyin iyiliği için seçilmesi gereken şey için de kullanılması gibi. Zira insanın bazen acıya neden olacağı için neşterden sakınması gerektiği gibi bazen de sağlığını sürdürebilmesi için onu tercih etmesi gibi iki açıdan değerlendirilebilir. (vi) Ya da zorunlu kavramı, sağlık gibi hem kendi iyiliği hem de başka bir şeyin iyiliği için seçilmesi gereken şey için de kullanılması gibidir. David bu son anlamı esas alarak mevcut kitabın hem beş terimden her biri hem kendi iyiliği hem de başka şeylerin iyiliği için de tercih edilmesi gerektiğini savunur. Kısacası bu kitap, beş terimi esas aldığı için hem Aristoteles’in kategorilerini hem de tüm felsefesini anlamayı gerekli kılar.³¹

Tümellerin Ontolojik Varlığı

David, tümellerin varlığı konusunda antiklerden Platonun çağdaşı ve öğrencisi Kinik Antisthenes’in (ö. MÖ 366) nominalizmini ve Stoacıların realistik düşüncelerini ele alır. Öncelikle Antisthenes tümelleri kabul etmediğini, bunların sadece birer isimden ibaret olduğunu savunur. Antisthenes’in bu konudaki ifadeleri şunlardır: “Atı görüyorum ama atlığı göremiyorum.” ve “İnsanı görüyorum ama insanlığı göremiyorum.” David buna ek olarak “Boğayı görüyorum ama boğalığı göremiyorum.” der. David, tüm varlıkların duyuların nesnesi olmadığını savunarak Antisthenes’in düşüncelerini çürütmeye çalışır. Ona göre sadece duyuların nesnesi olan varlıklar olsaydı o zaman tanrısal akıl ve ruh duyuların nesnesi olamayacağı için onların varlık olabilmeleri söz konusu olmayacaktı. Ayrıca, onlar duyuların hakikatini net bir şekilde aktarmadıklarından ötürü itibar edilmemesi gerekir. Zira güneş, dünyadan daha büyük olmasına karşın, çok küçük boyutta ya da bir kaşığın suda kırılmış izlenimini vermesi gibi duyular insanı hataya sevk edebilir.³² Bu yüzden David ve yorumcular tikelin bilgisini duyuların kaynağı olarak kabul etmezler.

David, beş tümelin niçin cisim olamayacağını Ermenice metninde dört argümanla Grekçe metninde ise bunlara ek olarak iki tane daha argüman ortaya koyarak konuyu altı argümanla incelemeye çalışır. Ona göre; (i) cisim olarak filin kafası ile karıncanın kafası büyüklük ve küçüklük konusunda farklılaşırken beş tümelde bu farklılık söz konusu değildir. (ii) Bütün olan bir cisim hiçbir zaman bütününe pay vermezken beş tümel tüm varlığa bir bütün olarak pay verir. (iii) Cisme ilave edilen her şey mevcut ilave edilen şeyin hacmini artırırken beş tümelde böyle bir ilaveden bahsedilmez. (iv) Aynı cisim hiçbir zaman aynı anda pek çok şeyde idrak edilmezken tümel aynı anda pek çok şeyde idrak edilebilir. (v) Cisimlerin bölünmeleri durumunda aynı sûret ve nicelik korunmazken beş tümel aynı sûreti ve aynı niceliği korur. (vi) Eğer her cisim, madde ve sûretten meydana geliyorsa cins ile tür cisim olur ki bu durumda türlerin madde ve sûretten oluştuğu görülecektir ki bu da saçmadır. Çünkü hiçbir cismin bir türün sûretinden oluştuğu söylenemez.³³ Bu sebeplerden ötürü beş tümelin cisim olmaları mümkün değildir.

David “Felsefenin adını, isimlerin ihtişamıyla süslemeselerdi, paylaşmaya bile layık olmazlardı.” diyerek Stoacıların bu görüşlerini kinayeli bir şekilde eleştirir.³⁴

David tümellerin “çoklukta önce”, “çoklukta” ve “çoklukta sonra” şeklinde üçlü tasnifini sekizinci bölümde inceler. Kendisi “çoklukta önce” Tanrı’nın yaratışının nedeni olan şey, “çoklukta”, konuda kabul edilen şey ve “çoklukta sonra” ise bizim düşüncemizin bilişine ulaşan şey olduğunu belirtir.³⁵ Bu tasnif ilk defa hocası Ammonius tarafından ortaya konulmuştur.³⁶ David hocası gibi konuyu öncelikle Achilleus (Aşil) ya da cesur bir adamın kabartmasının olduğu mühür yüzüğün balmumu tablet üzerinde bıraktığı iz açısından incelemeye çalışır. Balmumu, üzerindeki izlerden önce olduğundan dolayı altın mühür yüzüğünün “çoklukta önce”, balmumu üzerindeki izler “çoklukta” ve bu izleri gören ve onları zihninde değerlendiren kişinin “çoklukta sonra” olduğu söylenir. Kısacası

31 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 101-103, 303.

32 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 109-111; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 48.

33 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 113,117, 308.

34 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 113.

35 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 117-118.

36 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 47-51.

“çokluktan önce”yi temsil eden ve savunanlar Platoncular, “çoklukta” görüşünü savunanlar Aristotelesçiler ve son olarak “çokluktan sonra” ise genel olarak mantıksal cins ve tür olarak kabul edilir.

David dokuzuncu bölümde tümellerin, bazıları tarafından (i) var olmadıklarını ama soyut düşüncede olduklarını, (ii) cisimsiz değil de cisim olduklarını ve (iii) “çokluktan önce” ve “çoklukta” olmadıklarını ama “çokluktan sonra” olduklarını belirterek üç muhalif görüş belirtir. Ardından kendisi bu görüşleri reddeder.

David birinci iddiaya karşı; tümellerin zihnimizde var olan sùretler olduğunu belirtir. Salt düşüncede var olan keçi-geyik gibi varlıklar dış dünyada olmasa bile zihinde onların varlığı söz konusudur. İkinci iddiaya karşı olarak tümel “çokluktan sonra” zihnimizde var olduğu için ister cisim ister cisimsiz olsun çok da bir önemi yoktur. Üçüncü iddiaya karşı da tümellerin Aristoteles’in dediği gibi Tanrı’nın bilgisi dışında var olmadıklarını söyledikleri için onun “çokluktan önce” olmadığı söz konusudur. “Çoklukta” var olması ve bilginin içerisinde olması söz konusu değildir. Çünkü bilgi ya bizim içimizdedir ya da “çokluktan önce” olan yaratıcının içindedir.³⁷

David onuncu bölümden itibaren cins ve geri kalan tümelleri incelemeye geçer.

2. 1. Cins

David’e göre Porphyrios’un tümelleri anlattığı pasajda sadece cins ve türü zikretmesinin nedenini bunların diğer üç tümeli de kuşatmasıdır. Zira ayırımın ve arazın oluşumu cins ve türe bağılyken hassanın oluşumu da hassası olduğu türe bağılıdır. Bundan ötürü Porphyrios burada sadece cins ve türü zikreder. Ayrıca David ve Ammonius’a göre, Porphyrios’un “diğer şeyler” ifadesi zaten ayırım, hassa ve araza delalet eder.³⁸

David beş tümeli diyalektik metot yönünden ele alarak hocası gibi lafızları; (i) cins, (ii) tür, (iii) ayırım, (iv) hassa ve (v) araz olarak beş tümele ardından (vi) tikel olmak üzere altı anlamlı lafza son olarak (vii) sese ve keçi-geyik gibi anlamsız lafızlara taksim eder.³⁹ Ona göre mantıççı sadece anlamlı lafızlarla ilgilendiği için anlamsız lafızlarla ilgilenmez ve tikellerin de nihayetsiz olmalarından dolayı da bilgilerine güvenilmez. Geriye sadece anlamlı lafızlara delalet eden beş tümel kalır.

Cinsin Anlamları

David, Porphyrios’un cinsi öncelikle (i) cinsin mevcut anlamları, (ii) söz konusu anlamların neler olduğu ve son olarak da (iii) konunun ilgili olduğu şeyin betimini ve tanımını yapmak şeklinde üç aşamada incelediğini belirtir.⁴⁰

Kendisi cinsin on iki anlama sahip olduğunu ifade eder. İlki, cins, adını bir şeyden alan ve kökeni bir şeye dayanan şeydir. Örneğin Heraklidler adını Herkül’den almıştır ve kökenleri Herkül’e dayanır. David’e göre cinsin bu ilk anlamı (i) Herkül’ün Heraklideslerin çokluğuyla, (ii) Heraklideslerin çokluğunun Herkül’le ve (iii) Heraklideslerin birbirleriyle ilişkileri şeklinde üç tane ilişki ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Grekçe metinde ise David bu üç ilişki bağlamında dört ilişkinin daha açığa çıktığını belirtir. Babanın oğluyla ilişkisi gibi doğal, arkadaşın arkadaşıyla olan ilişkisi gibi amaçsal; öğretmenin öğrencisiyle olan ilişkisi gibi sanatsal ve efendinin hizmetçisiyle olan ilişkisi gibi şans/kısmettir.⁴² Ammonius’un konu hakkındaki görüşleriyle benzerdir.⁴³

Cinsin ikinci anlamı, herkesin doğduğu yer anlamındadır.⁴⁴ David doğumun kökenini ya baba ya da anavatan olarak isimlendirmektedir. Bu da anavatan olmak üzere yakın ve uzak şeklinde iki aşamalıdır.⁴⁵

Cinsin üçüncü anlamı, hayvan gibi birden fazla şeyi kapsaması durumunda felsefî anlamda kullanılan cinstir.⁴⁶ İlk üç anlam Porphyrios tarafından belirlenen anlamlar olmakla birlikte David Grekçe metninde dokuz anlam daha ilave

37 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 123-127.

38 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 127-129; Ammonius, *Interpretation of Porphyry’s Introduction to Aristotle’s Five Terms*, 52.

39 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 145; Ammonius, *Interpretation of Porphyry’s Introduction to Aristotle’s Five Terms*, 62-63.

40 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 133.

41 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 135.

42 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 315.

43 Ammonius, *Interpretation of Porphyry’s Introduction to Aristotle’s Five Terms*, 56.

44 Porphyrios, *İsâgûcî*, 68; Porphyrios, *Isagoge*, 32.

45 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 135-315.

46 David The Invincible, *Commentary on Porphyry’s Isagoge*, 139.

ederek cinsin on iki anlamını açığa çıkarır. David'e göre Platon'un var olanların geneli için varlık, aynılık, başkalık, durağanlık ve hareket olmak üzere cinsin beş anlamına karşılık gelir.⁴⁷ Bu konu Platon'un *Sofist* adlı eserinde yer alır.⁴⁸ David, maddenin cins anlamında ve geri kalanlar ise eril, dişil, eril ve dişil olmayan şeklinde dilciler tarafından kullanılmaktadır.⁴⁹

Şarihimiz, Porphyrios'un "Ne cins ne de tür basit bir şekilde söylenmediği görülür." ifadesini aktardıktan sonra, "basit bir şekilde" (*simply*) ifadesini çözümlenmeye çalışır. Ona göre "basit bir şekilde" kelimesi, cinslerin tek bir mana üzerine söylenmediği aksine bunların pek çok manaya sahip oldukları söylenir. David'in Grekçe şerhinde basit bir şekilde ifadesinin (i) mutlak, (ii) genel olarak ve olduğu gibi, (iii) bir anlamın yerine ve (iv) karmaşık olmaksızın şeklinde dört anlama gelebileceğini ifade eder.⁵⁰ Öncesinde benzer bir yaklaşım da Ammonius tarafından görülmektedir. Ona göre, "basit" ifadesinin (i) retorikçilerin kullandığı gibi genel anlamda, (ii) basit bir şekilde konuşma anlamında, (iii) herhangi bir neden olmaksızın boş yere ve (iv) bir açıdan gibi dört anlama delalet eder.⁵¹

Cinsin Betimleri

David cinsin betimlerine geçmeden önce on ikinci bölümde başta cins olmak üzere geri kalan tümellerin Porphyrios tarafından betim (*delineation*) mi yoksa tanım (*definition*) mı şeklinde kullanıldığını inceler. Tartışmanın başlangıç noktası Porphyrios'un beş tümeli açıklarken *tanım* ifadesini kullanmasıyla başlar. Bu eleştiriye yönelik David tanımın betimden farklı olduğunu öncelikle ortaya koymaya çalışır. Ona göre tanım, cins ve ayırmadan yani özsel tümellerden oluşurken betim özsel sonrası şeylerden meydana gelir. Ayrıca tanım her zaman olan bir şeye uygulanmak için alınırken betim "O nedir?" ve "O ne değildir?" soruları üzerinden şeylere uygulanır. Bundan dolayı cinslerin cinsi, genel olması bakımından tektir ve onun üstünde herhangi bir cins yer almadığı için tanımı değil de betimi yapılır. Ayrıca beş tümel eşadlı isimler olduğu için onların tanımı değil de betimi yapılır. Nitekim böyle bir ayırımın ilk defa Ammonius tarafından ortaya konulduğu, ardından diğerleri tarafından da incelendiği görülür.⁵² David ise Porphyrios'un betim değil de tanımı kullandığını savunmaktadır. Ona göre bir betimde yer alan ifadelerin çıkarılması durumunda betim korunurken bir tanımda yer alan ifadelerin çıkarılması durumunda tanım ortadan kalkar.⁵³

Şarihimiz on üçüncü bölümde Porphyrios'a bağlı kalarak, cinsi "Tür olarak birbirinden farklı pek çok şeye "o nedir?" sorusu yoluyla yüklenendir." şeklinde betimler.⁵⁴

David, tanımın değeri tanımlanan şeye döndürülmesiyle açığa çıktığını belirterek mevcut tanımdaki kavramları tek incelemeye geçer. Lafız (*sound-ses*) keçi-geyik gibi anlamsız ve tümel-tikel gibi anlamlı kısımlara ayrılır. Tümel anlamlı lafızlar da beş tümeldir. Cins ise bu beş tümelden biri olup "yüklenilen" ifadesiyle onu anlamsız lafızlardan ayırır. Çünkü anlamsız lafızlar hiçbir şeye yüklenmez. "Pek çok şey" ifadesi de tümellerin tikellerden ayrılmasıdır. "O nedir?" ifadesi cinsi; ayırım, hassa ve arazdan ayırmak için kullanılır. "Tür olarak birbirinden farklı" ifadesi de onu türden ayırmak içindir. Bu sayede ortaya konan bu tanım sadece cinse has olup onu diğer dört tümelden ayırır.⁵⁵ Cinsye yönelik ortaya konan bu tanımın bazıları tarafından Platon'un beş cinsini de kapsadığını belirtmişlerdir. Kendisi cinsin "O nedir?" sorusu aracılığıyla Platon'un cinsleri de "O hangi şeydir? sorusu aracılığıyla yüklendiğini belirterek onların bu görüşünü reddeder. Çünkü "O hangi şeydir?" sorusu niteliğe ait olduğu için Platon'un cinslerini bu açıdan kuşatır.⁵⁶

Şarihimiz on dördüncü bölümde cinsin "Tür olarak birbirinden farklı pek çok şeye "o nedir?" sorusu yoluyla yüklenendir." şeklindeki tanımına ve açıklamasına yönelik kesinlik olmasına rağmen bazıları tarafından kuşku bir şekilde incelendiğini belirtir. Kendisi bunların görüşlerini sıralar ve ardından onları reddedecek şekilde çözümlenmeye çalışır.⁵⁷

47 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 313; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 57-58.

48 Platon, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: MEB, 1998), 249d-255e.

49 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 313; Eliae, *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae Commentaria*, ed. Adolfus Busse (Berlin: Reimer, 1990), XIII.1/53.

50 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 313.

51 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 55.

52 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 141-143, 316; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 59-61.

53 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 159.

54 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 145.

55 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 145-149; Jonathan Barnes, *Porphyry Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 85-86.

56 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 149.

57 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 151-153.

(i) David'e göre birileri yukarıda verilen tanımda yüklem, cins olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu durumda, yüklem cinsten daha üstün olduğu ve sunulan tanımın onu kapsamadığı ileri sürülmektedir. Kendisi ise burada zikredilen "tanım" ifadesini tanımının yalnızca başkalarını değil kendisini de tanımlaması gibi, burada da sunulan tanımın yalnızca kendisini değil aynı zamanda tümeli ve üstündekileri de kapsadığını belirterek onların bu iddiasını çürütmektedir.

(ii) Bazıları Porphyrios'un mezkûr tanımın kusurlu olduğunu fakat tanımın "Cins, yalnızca tür olarak değil cins olarak da farklılık gösteren pek şeyin "o nedir?" sorusuna yanıt olarak yüklendiği şeydir." şeklinde revize edilmesiyle problemin ortadan kalkacağını belirtirler. Örneğin cevher, cisim ve cisim olmayana, cisim de canlı ve cansız olana yüklenir. Bu durumda cisim ve cisim olmayan sadece tür olarak değil, cins olarak da birbirinden farklılaşır. Çünkü beden canlıların, cisimsizler ise ruh ve zihnin cinsidir. Kendisi Porphyrios'un sunduğu tanımın, üstün olsun ya da olmasın bütün her şeyi kuşattığını fakat onların ileri sürdüğü tanımın tüm cinsleri kuşatmadığını belirtir. Zira hayvan, cins olması durumunda akıllı ve akılsız tüm varlıklara yüklenebilir. Şayet tür olsalardı cins olarak değil de tür olarak birbirlerinden farklılaşırlardı. Çünkü bunların cins olmaları söz konusu değildir. Bundan dolayı David, Porphyrios'un ortaya koyduğu tanımın her şeye uyduğu için daha mükemmel ve daha net olduğunu savunur.

(iii) Cinsine yönelik mevcut tanımın; tür, ayırım ve diğer terimlere uygun olduğu için doğru olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüşlerdir. Yani cinsin tanımı diğer geri kalan tümellere uygun olduğu varsayıldığı için mevcut tanımın doğruluğu konusunda bir şüphenin olduğu ifade edilmektedir. Çünkü genel anlamda tür ve ayırım, türlerde farklılık gösteren pek çok şeye yüklenir. Aynı şekilde hassa ve araza da bu şekilde yüklenmektedir. Kendisi, genel anlamda türün, tür olarak farklılık gösteren pek çok şeye yüklenmiş olsa bile bir tür olarak değil de bir cins dönüşmüş gibi yüklendiğini belirtir. Ayrıca buradaki yüklemlemenin tür olarak değil de genel bir nispet açısından olduğunu ifade ederek onların bu görüşünü kabul etmez.⁵⁸

2.2. Tür

Tür konusu on beş ile on dokuzuncu bölümlerde incelenir.

Porphyrios türü, ilk olarak her tekilin görünen şekli ya da sûreti manasında kullanır. Ona göre "Sûret, ilk olarak krala layıktır." ifadesindeki gibi, her şeyin sûretine yüklenir.⁵⁹ Yunanlılar işlerinin sorumluluğunu bir krala emanet etmek istediklerinde şair Euripides'in Agamemnon'a söylediği şu söz buna delil gösterilir. "Sizin 'türünüz' ilk önce Kral'a layıktır." bu cümledeki "türünüzden" kastedilen şey, görünen sûret ya da şekildir.⁶⁰

Porphyrios'a göre türün ikinci betimi: "Tür, cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir."⁶¹ Kendisi bu tanımdan hareketle türün ayırımdan önce gelmesini türün göreliliğine bağlar. Ayrıca türlerden genellikle cinsin, pek çok türe yüklenmesi ve cins bölümünde sıklıkla türe referansla bahsedilmesi gibi durumlardan ötürü cinsin hemen ardından türle başlaması konuya pedagojik açıdan daha uygun olduğu söylenebilir.⁶²

David Porphyrios'un türe yönelik (i) cins altında sıralanan, (ii) cinsi kendi üzerine yüklenen ve (iii) sayısal bakımdan birbirinden farklılaşan çokluğa "o nedir?" yoluyla yüklenen şekilde üç betimini aktarır.⁶³ Bu betimlerin ilk ikisi türlerin türü ve bağlı türlerle ilişkilidir. Üçüncü betim ise yalnızca türün türüne aittir. Kendisi burada Porphyrios'un niçin cinsi tek bir şekilde betimlediğini, fakat türü üç şekilde betimlediğini inceler. Ona göre böyle bir yaklaşımın cinsin sadece altındaki türlerle tek bir nispeti olması sebebiyle bir tane betiminin olmasıdır. Fakat (i) türün cins, (ii) cinsin türe son olarak (iii) tüm tekillere nispeti açısından üç ilişki ortaya çıkar. Bu ilişki ağı içerisinde bir varlık hiyerarşisi açığa çıkmaktadır. David'e göre, cevher, cisim ve cisimsiz; cisim, canlı ve cansız; canlı hayvan, bitkisel hayvan (*zoophyte*) ve bitki; hayvan da akıllı ve akılsız; akıllı, ölümlü ve ölümsüz ve son olarak ölümlü de insana bölünür. Bu durumda üstünde herhangi bir cins yoksa buna üstün cins, altında herhangi bir tür yoksa özel tür ve hem cins hem tür olanlara da bağlı ya da muvavassıt denir.⁶⁴

Şarihimiz bu hiyerarşi içerisinde canlıyı; hayvan, bitkisel hayvan ve bitki şeklinde üç kısma ayırması dikkate

58 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 151-153.

59 Porphyrios, *Isagoge*, 34; Porphyrios, *İsâgûcî*, 71. Ebu Osman ed-Dimeşki'nin tercümesinde 'Kral' ibaresi geçmez.

60 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 163; Jonathan Barnes, *Porphyry Introduction*, 93.

61 Porphyrios, *İsâgûcî*, 71; Porphyrios, *Isagoge*, 35.

62 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 161.

63 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 163.

64 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 163-169.

değerdir. Ancak böyle bir ayırım ilk defa Ammonius tarafından ortaya konulmuştur.⁶⁵ David, bu tasnife bağlı kalarak bitkinin; üreme, büyüme ve beslenme özelliklerine sahip olduğunu bunun yanında bitkisel hayvanın bu üç özelliğe ek olarak dokuma duyusuna haiz olduğunu ve son olarak hayvanın da mezkûr dört özelliğe ek olarak hareket etme özelliğine sahip olduğunu belirtir. Fakat hayvanda yer alan hareket özelliği duyuyla birlikte var olan bir harekettir. David hareketin duyuyla birlikte olması gerektiğini belirtir. Ona göre hareket duyusu olmasaydı hayvanların yok olmaları ya da kayalardan veya uçurumlardan düşmeleri gerekirdi. Bazen de doğa/Tanrı yüksekte düşüp yok olmalarına engel olmak için duyusu olmayan solucanları kemiksiz ve yumuşak yaratmıştır. Bu açıklamalardan sonra kendisi hayvanı, “Canlı, idrak eden ve kendi kendine hareket eden bir cevherdir.” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁶

Varlığın Cins Olup Olmaması Meselesi

David, on yedinci bölümde Porphyrios’a şöyle bir kuşkunun olabileceğini belirtir: Bu nedenle bazı insanlar, cins olarak varlığın en genel cinslere, yani on kategoriye yüklem olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüşlerdir.⁶⁷

Şarihimiz konuyu varlık kavramını altı bölme yönteminde olduğu gibi bu mezkûr yöntemlerden tüm varlıkları eşadlı bir ismin farklı manalara taksim edilmesi dışında diğer bölme türleri tarafından bölünmeleriyle mümkün olmayacağı şeklinde cevap vererek açıklar. Öncelikle bölme yöntemleri şunlardır; (i) cinsin türlere, (ii) türlerin fertlere, (iii) bütünü benzer olan parçaya ya da bütünü benzer olmayan parçalara, (iv) eşadlı kelimelerin farklı anlamlara, (v) cevherin araza ve son olarak (vi) arazın cevhere bölünmeleri şeklinde altı bölme yöntemi vardır. David bunları Grekçe metninde inceler.⁶⁸

David’e göre varlık bir tür gibi bölünmez, çünkü bir tür bireylere bölünür ve bireyler tek bir doğaya işaret eder. Ancak en genel cinsler birçok doğaya işaret eder, dolayısıyla her şekilde varlık bir tür gibi bireylere bölünmez. Belki bir bütün olarak parçalara bölünebilir? Bütün, benzer ya da benzer olmayan parçalara bölündüğü için bu mümkün değildir. Tıpkı tahtanın tahta parçalarına bölünmesi gibi benzer parçalara sahip olan şeyler ve Sokrates’in baş, eller ve ayaklar olarak bölünmesi gibi benzer olmayan parçalara bölünürler. Varlık, benzer parçalara sahip şeylere değil de en genel cinslere bölünür. Çünkü benzer parçalara sahip olan şeyler, benzer parçalara sahip olan şeylere bölünen şeylerle hem ismi hem de konuyu paylaşır. Fakat genel cinslerin çoğu varlık ile ismi paylaşırsa da konuyu paylaşmadıkları için bölünmez. Varlık, bütünü benzer olmayan parçalara bölünmesi gibi bölünmez. Çünkü bütünü benzer olmayan parçalar gibi bölünenler ne ismi ne de konuyu paylaşır. Oysa en genel cinsler konuyu değil de ismi paylaştıkları için onlara varlık denir. Varlık eşadlı bir sözcük gibi de bölünmez çünkü eşadlı bir sözcük yalnızca isimden pay verir. Eşadlı bir sözcük kendi altındakilere eşit pay verirken, varlık en genel cinslere payını bu şekilde vermez. Aynı şekilde varlığın, cevherin araza ya da arazın cevhere göre bölünmesi gibi de bölünmesi söz konusu değildir. Son olarak varlık, cinsin türlere bölünmesi gibi de bölünmez.⁶⁹ David bu nedenlerden ötürü varlığın bir cins olamayacağını belirterek konuyu hem Aristoteles hem de Platon özelinde yorumlamaya çalışır.⁷⁰

David Aristoteles’in, varlığın bir cins değil de en genel cinslere sadece isimde ortak olduğunu belirterek eşadlı bir sözcük olduğunu belirtir. Platon ise varlığın gerçekten bir cins olması durumunda hem isimden hem de konudan pay alması gerektiğini fakat bunu yapamadığı için cins olamayacağını savunur. Çünkü varlık en genel on cinsin cinsidir. David, felsefeyi gün ışığına çıkaran Platon’un görüşünü göz ardı etmemek gerektiğinden, onun varlığa cins demesiyle ilgili bazı iddiaları ortaya koymaya çalışır. Platon, isim ve konu bakımından belirli tümel şeylerle ortaklığı olan şeye cins denildiği için varlığın bir cins olduğunu söyler. Kendisine göre varlığın en genel on cinsle isim ve konu bakımından ortaklığa sahip olması durumunda, onun cins olması apaçıktır. Fakat en özel türler aracılığıyla tümel şeylerle ortaklığı olduğu söylendiği için tekillerle hem isimde hem de konuda ortak olmalarından dolayı da cins değildir.

David varlığın, Aristoteles’in dediği gibi, yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı bir cins olmadığını ve Platon’un da dediği gibi eşadlı bir sözcük olamayacağını belirtir. Kendisi filozofların her biri uç noktaları, yani şeyden türeyen bir şeyi ve bir şeyle ilgili bir şeyi işaret ettikleri için birbirinden farklılaştıklarını belirtir. Ona göre varlık, eşanlamlı kavramlar gibi azlık-çokluğa sahip olmadıkları için gerçek anlamda eşanlamlı olmaları söz konusu değildir. Aynı şekilde eşanlamlılar isme ve konuya eşit bir pay verirler, ancak varlık bunu eşit olarak vermez. Çünkü

65 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 170-171; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 77.

66 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 171.

67 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 173-181.

68 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 326. Ermenice metnin on sekizinci bölümünde bu bölme türlerinden farklı olarak üç bölme türünün olduğu Platon’a atıfla incelenir.

69 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 173-175.

70 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 177-181.

cevher hem isim hem de konu bakımından diğer kategorilerden daha fazla varlığa sahiptir. Bu durumda varlık ne eşanlımlı ne de eşadlı olabilir, ancak bir şeyden türetilen bir şey ve bir şeyle ilgili bir şey gibi olabilir. Yani tıbbî bir neşter ve tıbbî bir kitabın tek bir şeyden türemiş olduğu söylenir. Fakat kullanım sahaları farklı oldukları için neşter ve kitap farklı şeylerdir. Dolayısıyla her ikisinin de ortaya çıkmasında etkili olan şey tıp sanatıdır. ve söylenen şey, şifa neşteri ve şifa kitabı gibi tek bir amaca yönelik olduğunda “tek bir şeyle ilgili” denir. Neşter sağlıktan meydana geldiği için değil, sağlık ürettiği için böyle adlandırılır. Aynı şekilde kitap da sağlıktan meydana geldiği için değil de amacı sağlığa yönelmek olan bir şey olduğu için şifa olarak adlandırılır. Bu durumda varlık da bir şeyden türeyen ve bir şeyle ilişkili olan şeyler gibi on cins ayrılır. Bu minvalde varlığın kendisiyle ilgili olarak, en genel cinslerin her biri bir varlık olmayı ve böyle adlandırılmayı arzuladıkları için bir varlıktan türetilmiş olarak, en genel on cins varlık olarak adlandırılır.⁷¹

Porphyrios'a göre sonsuz türler doğası açısından sonlu fakat bizim açımızdan sonsuzdur. David burada tekilerin bilfiil değil de bilkuvve sonsuz olduklarını belirtir.⁷² Nitekim Aristoteles'e göre sonsuzluk bilfiil değil de bilkuvvedir.⁷³

David'e göre varlık, (i) bilgi ve doğa tarafından sonlu veya sonsuz, (ii) doğa tarafından sonsuz ve bilgi tarafından sonlu ya da (iii) bilgi tarafından sonsuz ve doğa tarafından sonludur. En genel cinsler on tane olmasından dolayı doğa ve bilgi bakımından sonludur. Bireyler ise doğaları ve bilgileri gereği sonsuzdur. Türler doğaları gereği sonlu, bilgileri gereği sonsuzdur. Bu açıdan denizin derinliklerinde, geçit vermez dağların üzerinde ve hala isimlendirilmeyen şeylerin var olmasından ötürü bilinmeyen pek çok tür vardır. Kısacası varlık, en genel şeyler, bireyler ve türler olarak üç anlama sahiptir. Benzer görüşler Ammonius tarafından da incelenmektedir.⁷⁴

Kendisi on dokuzuncu bölümde mantığın kökünü ve temelini oluşturan konu ve yüklemi inceler. Ona göre mantığın amacı burhândır ve burhân kıyaslardan, kıyaslar öncüllerden ve öncüller de yüklem ve konudan meydana gelir. “Her insan ölümlüdür.” önermesinde insan konu, ölümlü ise yüklemdir. Bu durumda yüklem ya genel ya eşit olmalı ama asla ondan daha özel olmamalıdır. Çünkü cevher sadece yüklemdir, bireyler ise konudur ve bağlı olanlar ise hem konu hem de yüklem, ancak en özel şey, sadece bireylere yüklenir ve üstündeki her şeye tabidir ve onların altında yer aldıkları için de yüklemden ziyade konudur. Bağlı şeyler ise konudan ziyade yüklemdir. David'e göre bazıları sadece cevherin yüklem olamayacağı ve beyazın, yani bir arazın bir cevhere yüklendiği ortadadır diyerek bu görüşü eleştirirler. Onlara göre süt bir cevherdir, beyaz ise bir araz olduğu için cevherin arazlara tabi olduğuna dikkat çekmek için cevherin yalnızca yüklem olduğunu söylemek doğru değildir. David ise onun tüm varlıklara değil, yalnızca kendisine tabi olanlara yüklendiğini söyleyerek onların görüşlerini reddeder.⁷⁵

David Porphyrios'un tekili, “Başka hiçbir şeyde asla aynı şekilde bulunmayacak olan uygun özelliklerin bir araya gelmesiyle oluşan şeydir.” şeklinde tanımladığını belirtir. Sokrates bir birey olarak uygun özelliklerden, yani kelliğten, çıkık bir göbekten, zekâdan ve Sophroniscus'un oğlu olmaktan oluşur ve bunların bir araya gelmesi başka hiç kimsede asla aynı olmayacaktır.⁷⁶ Kendisi Meşşâilerin, Porphyrios'un bir bireyin arazlar tarafından tamamlandığını söyleyerek iki şekilde hata yapmış olması karşısında şaşkınlığa düştüklerini belirtir. Çünkü Aristoteles *Kategoriler* adlı eserinde bireyin en şerefli ve en yetkin cevher olduğunu söyler.⁷⁷ Bundan dolayı Porphyrios'un bu konularda büyük bir hata yaptığı açıktır. Çünkü özsel şeyler özsel sonrası şeyler tarafından değil de doğrudan özsel şeyler tarafından tamamlanır. Fakat kendinde kâim olan cevherler başka bir şeyde kâim olan cevherleri tamamlar, ancak Porphyrios'a göre başka bir şeyde kâim olan cevherler kendinde kâim olan cevherleri tamamlar ki bu da imkânsızdır. Çünkü Porphyrios arazi “Konuları yok olmadan gelip giden şeylerdir.” şeklinde belirtmiştir. Kendisi eğer bir birey arazlardan oluşuyorsa, arazların yok olması durumunda konunun da yok olması gerektiğini belirtir. Platoncular buna cevap olarak, onun bir bireyin arazlardan oluştuğunu iddia etmediğini, ancak onlar tarafından tanındığını söyleyerek kendilerini savunurlar.⁷⁸

David'e göre Meşşâiler ise arazların bir cevheri tamamlamasının ve bir açıdan cevher bir açıdan araz olmasının garip olmadığını belirtirler. Tıpkı ateşteki sıcaklığın hem cevher hem de araz olduğunun söylenmesi gibi. Çünkü nitelsiz bir cisim söz konusu olduğunda bu arazdır, ateş söz konusu olduğunda ise cevherdir; zira ateşin cevheri onun

71 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 177-181.

72 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 181.

73 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitapevi, 2017), 518.

74 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 181; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 83-86.

75 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 189-191.

76 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 193.

77 Aristoteles, *Orrganon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: MEB, 1989), 9.

78 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 193-195.

sıcaklığıdır. Bu durumda kellik, insana ait olması durumunda araz, Sokrates'e ait olması durumunda ise cevher olur. Netice itibarıyla bir şeyin bir açıdan cevher başka bir açıdan araz olma durumu söz konusudur. Kendisi Porphyrios'un cinsin bir tür olarak bütün ve bireyin de bir parça olduğunu ve bundan dolayı yalnızca yüklenen şeyin bütüne ve bireyin de parçaya yüklendiğini belirtir. Ayrıca bütün ve yalnızca yüklenen şeyler birbirlerinden nasıl farklı olabilirler? Kendisi el, ayak ve baş gibi parçaların bir bütünün betimini kabul etmediği ama bireyler cevherî bir betimlemeyi kabul ettiğini belirtir.⁷⁹ Burada kendisi tekil, birey ve fert kavramının, bölünemeyen anlamında kullanıldığını ve bunun üç anlama gelebileceğini ifade eder. (i) Ân ve işaret olarak bölünemez bireyler vardır. Çünkü ân, şimdiki zaman için bir birey ve işaret ise geometriciler için bir bireydir. (ii) Elmas ve benzeri şeyler gibi zor bölünen şeyler de bireydir. (iii) Sokrates ve Alcibiades de bireydir, doğaları gereği bölünmedikleri için değil de bölünmeden sonra kendi türlerini koruyamadıkları için bölünmez olarak söylenir.⁸⁰

2.3. Ayrım

Ayrım konusu yirmi ile yirmi yedinci bölümler arasında incelenir.

David, cins ve türün "O nedir?" sorusuyla ayrım, hassa ve arazların ise "O hangi şeydir?" sorusuyla belirlendiğini aktarır. Bundan dolayı her biri belirlenen soru edatlarıyla incelenir. Ayrımın hassa ve arazdan önce incelenmesi ayrımın özsel, diğerlerinin ilintisel olması açısından dır. David'e göre Porphyrios cinsten sonra ayrımı ele alsaydı, muhtemelen görelî şeylerin öğretimini, aynı zamanda "Hangi şeydir?" sorusuna yanıt veren şeylerin öğretilimiyle bölmüş olurdu. Bundan dolayı cins ve tür gibi görelî olanlar "O nedir?", ayrım, hassa ve araz da "O hangi şeydir?" sorusuyla ortaya konur.⁸¹

Aristoteles "Cinse yüklenen her özel ayrım bir türü oluşturur."⁸² diyerek bir türün tek bir ayrıma sahip olması gerektiğini düşünür. Fakat başta Porphyrios olmak üzere çeşitli şarihlerin farklı ayrımlar ortaya koydukları görülmektedir.

Kendisi Porphyrios'un öncelikle ayrımı (i) genel, (ii) özel ve (iii) en özel olmak üzere üç kısma taksim ettiğini belirtir.⁸³ Genel ayrım, beyazlık ve siyahlık gibi ayrılabilir araz; özel ayrım, mavi gözlü gibi ayrılmaz ayrım; ve akıllı olma gibi en özel ayrım da cevherî olan ayrımdır. David ayrımların ne eksik ne fazla bu şekilde taksim edildiğini belirtir. Ardından ayrımı ayrılabilir ve ayrılmaz yönünü baz alarak başka (*other*)-başkalık (*otherlike*) üzerinden altı bir aşamada inceler. Burada başka cevher için ve başkalık da araz için kullanılır. Bu durumda birbirine karşıt olanlar ve başkalık-ayrılabilir olan çiftlerin birleşmeleri söz konusu değildir. Geri kalanlar ise başkalık-ayrılabilir; genel ayrımı, başkalık-ayrılmaz; özel ayrımı ve başka-ayrılmaz ise en özel ayrımı oluştururlar. Genel ayrımlar sürekli olmasa da karşıtları kabul ettiği için bu şekilde isimlendirilmiştir. Çünkü beyaz, farklı zamanlarda siyah da olabilir ve hareket halindeki bir nesne farklı bir zamanda da hareketsiz olabilir. Özel ayrımlar tek ve aynı cevherde karşıtlıkları gözlemlenmediği için bu isimle isimlendirilir. Kellik ve tüylülük aynı kısımda gözlenmez ve kellik konusundan asla ayrılmadığı için buna özel ayrım denir. En özel ayrım da akıllı olmanın ne zihinde ne de hariçte bilfiil konusundan ayrılmadığı için bu şekilde adlandırılır. Zira mavi gözlü bir insanın zihinde siyah gözlü olduğunu düşünmek mümkün iken akıllı olmayan bir insanın insan olarak düşünülmesi imkansızdır.⁸⁴

David ayrılabilir arazların bazılarının hareket etmek ve durmak gibi kolaylıkla ve bazılarının da bir çocuğun yetişkin bir birey olması gibi ayrılması şeklinde iki aşamaya sahip olduğunu belirtir. Ayrılmaz arazlar da birinin mavi gözlü ve kancalı burunlu olmasının doğuştan var olması gibi, diğerinin ise kellik veya yaranın sertleşmiş izi gibi geçici olması açısından iki yönlüdür. Aynı şekilde en özel ayrımların bazıları bölücü, bazıları da kurucudur. Bölücü olan, akıllı ve akıllı olmayan gibi karşıtlardır; kurucu olan ise aynıdır fakat akıllı ve ölümlü gibi alt öğeleri içerirler.⁸⁵ Kendisi yirmi birinci bölümde Porphyrios'un varlıkların bazıları ayrılabilir ve ayrılmaz şeklindeki bölmenin eksik olduğunu belirterek konuyu biraz daha açar. Kendisi cevher (*substance*) ile cevherî olan (*substantial*), araz ve cevher sonrası (*post-substantial*) arasındaki ayrımı inceleyerek mezkûr bölmeyi tamamlaya çalışır. Ona göre cevher, cevherî olandan farklıdır. Çünkü cevherî olan araz durumunda da uygulanırken cevher asla onlara uygulanmaz. Bundan dolayı cevher ve cevherî olan aynı olsalardı cevherin olduğu yerde cevherî olan şeylerin de gözlenmesi gerekirdi.

79 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 195.

80 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 331; Jonathan Barnes, *Porphyry Introduction*, 78.

81 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 199, 303.

82 Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB, 1967), 185.

83 Porphyrios, *İsâgûcî*, 77.

84 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 199-203.

85 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 205.

Bu konuda kendisi arazın cevherî şeylere nasıl uygulandığını şu şekilde açıklamaya çalışır; Ona göre renk bir arazdır ve beyazın cinsidir ve bu açıdan renk beyaza cevherî olarak yüklenir. Çünkü kişi ne zihninde ne de fiilen beyazı renksiz düşünemiyorsa, rengin beyaza cevherî bir şekilde yüklendiği açıktır. Bundan dolayı ne zihinde ne de fiilen birbirinden ayrılamayan şeyler de bu şekilde yüklenebilecek nitelikte olacağı için birbirlerinden ayrılamazlar. Şimdi cevherin gözlemlenemediği yerde cevherî gözlemlenirse, bunların aynı olmadığı kabul edilir. Aynı şekilde, cevher sonrası şeyler de arazlardan farklıdır. Çünkü cevher sonrası cevher olanlara yüklenirken Sokrates'in beyaz olması ve beyazın Sokrates'te olduğu şekilde yüklendiğini düşündüğümüz durumlar hariç, hiçbir arazın cevhere yüklenmesi söz konusu değildir. Bundan dolayı hiçbir araz cevhere yüklem olmaz. Fakat cevher sonrası şeyler nasıl cevhere yüklenebilir? Böyle bir yükleme insanın hizmetliye ve efendiye yüklenmesi gibi olabilir. Zira hayvan, insana yüklendiği gibi insanın da hizmetliye ve efendiye yüklenmesi mümkündür.⁸⁶

David bu bölümlmeyi yaptıktan sonra genel, özel ve en özel ayrımların aralarında üç farklılığın olduğunu belirtir. Ona göre (i) en özel ayırım, azlık-çokluğa sahip olmadığından dolayı genel ve özel ayırımdan ayrışır. Çünkü genel ve özel ayrımlar azlık-çokluğa sahiptir. (ii) En özel ayırımın tanımları yapılırken genel ve özel ayrımların betimlemeleri yapıldığından en özel ayırım, genel ve özel ayırımdan farklılaşır. Çünkü en özel ayırım cevherlerden meydana geldiği için tanımı yapılırken diğerleri araz olduklarından dolayı betimlemeleri yapılır. (iii) Genel ve özel ayrımlar bir şeyi başkasına benzetirken en özel ayrımlar onu başkası yapmasından dolayı onlardan farklılaşır.⁸⁷

Porphyrios'a göre özsel ayrımlar da kendi içlerinde kurucu ve bölücü ayrımlar şeklinde iki kısımdır. David bu görüşü benimsemekle birlikte kurucu ve bölücü ayrımların aynı olmadıklarını yirmi ikinci bölümde yedi maddede ortaya koymaya çalışır.⁸⁸

(i) En genel cinslerin kurucu ayrımları olmadığı için tanımlanamazlar. Çünkü tanım cins ve kurucu ayrımlardan meydana gelir. Bu sebepten ötürü David, Platon'un en özel türlerinin de tanımlanamayacağını belirtir. (ii) Bölücü ayrımlar yalnızca cinsler içindir ve kurucu ayrımlar da yalnızca türler içindir. (iii) Onların aynı olmadıkları da oldukça açıktır, çünkü hayvan söz konusu olduğunda kurucu ayrımları cevher, canlı ve idrak edicidir. Hayvanın bölücü ayrımları ise akıllı ve akıllı olmamadır. Bundan dolayı hem kurucu hem de bölücü ayrımların aynı oldukları söz konusu değildir. (iv) Her zaman kurucu ayrımlar bölücü ayrımlardan meydana geldikleri için aynıdırlar ama aynı durumunda gözlemlenemezler. Çünkü insanın kurucu ayrımları, akıllı ve ölümlü gibi bölücü ayrımlardır. (v) Kurucu ayrımlar daha tümel, bölücü ayrımlar ise daha tikel. (vi) Bölücü ayrımlar bir yıkıma neden olurken kurucu ayrımlar ise bir oluşuma neden olur. Örneğin hayvanın akıllı ve akılsız olarak bölünmesi bir yıkımın izlenimini ortaya koyarken başka bir şeyin de kurucusunu oluşturur. (vii) Bölücü ayrımlar akıllı ve akılsız gibi karşıt şeylerde gözlemlenirken, kurucu ayrımlar asla gözlemlenmez. Çünkü kimse insanın akıllı ve akılsız bir hayvan olduğunu söylemez.⁸⁹ David'e göre kurucu ayırım bölücü ayrımlardan daha üstün olduğundan bölücü, kurucu olarak isimlendirilir. Bunu da iki kısımda ele alır. (i) Kurucu ayırım daha tümel, bölücü ayırım ise daha tikel olduğundan kurucu ayırım bölücü ayırımdan daha üstündür. Çünkü tümel bir şey, tikel bir şeyden daha üstündür. (ii) Bölücü ayırımın bilkuvve, kurucu ayırımın ise bilfiil olması hasebiyle bilfiil olan bilkuvve olandan daha üstündür. Zira hayvan bilkuvve olarak kendi içinde akıllı ve ölümlü bölücü ayrımlarına sahiptir. Oysa insan bilfiil bunlara doğrudan sahiptir. Bu sebepten ötürü kurucu ayrımlar bölücü ayrımlardan daha üstündür.⁹⁰

David yirmi üçüncü bölümde akıllı-akılsız, ölümlü-ölümsüz gibi kurucu ayrımlar ile canlı-duyarlı ve cansız-duyarsız gibi bölücü ayrımları cinsin türlere bölünmesi şeklinde inceler. Ona göre akıllı-ölümlü, akılsız-ölümsüz, akıllı-ölümsüz ve akılsız-ölümlü gibi kurucu ayrımlar bir türü meydana getirmektedir. Bu durumda David ve Ammonius'a göre altılı bir diyagram oluşur. Ancak akıllı-akılsız ve ölümlü-ölümsüz gibi karşıt olanların birleşmeleri mümkün değildir. Geriye sadece dördümlü bir diyagram kalır ki Porphyrios Meşşâî öğretiyeye bağlı kalarak akılsız-ölümsüz gibi bir doğanın birleşmesinin imkânsız olduğunu belirterek bu birleşmeyi üçe indirir.⁹¹ Kendisi, Platon'un akılsız-ölümlünün birleşmesini mümkün olduğunu belirterek dördümlü birleşmeden yana tavrını ortaya koyduğunu belirtir. Ammonius'a göre bu birleşmeden cin ya da şeytan gibi bir doğa meydana gelir. Akıllı-ölümlü; insanı, akıllı-ölümsüz; meleği ve akılsız-ölümlü; akılsız hayvanları meydana getirir. Kendileri bölücü ayrımlar için ortaya konulan bu görüşü aynı şekilde canlı-duygulu ve cansız-duygusuz gibi kurucu ayrımlar için de uygularlar. Canlı-duygulu; hayvanı, can-

86 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 209-211.

87 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 209-215.

88 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 215-217.

89 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 215-217; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 97-99.

90 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 217-219.

91 Porphyrios, *İsâgûcî*, 78-79; Porphyrios, *Isagoge*, 42-43.

lı-duygusuz; bitkiyi, cansız-duygusuz; madenleri ve cansız-duygulu ise birleşiminden herhangi bir tür sadır olmaz. Bundan dolayı sadece üçlü bir diyagram elde edilir.⁹²

Yirmi dördüncü bölümden itibaren ayrımların betimleri incelenir.

David'e göre ayırım, bir türün kendi cinsini aşmasına denir. Çünkü ayrımlar türde aşılır ama cinste asla aşılmaz. Zira bir cins, bir cins olarak bölünemez olduğundan, hiçbir ayırımı yoktur.

Ayırımın ilk betimi cins ve türe nispetle ortaya konulduğu görülmektedir. Bu durumda betimin türlerin ayrımla birlikte meydana gelmekle birlikte cinste ayırımın var olup olmadığı meselesi ortaya çıkar. Şayet ayırım cinste var olmuyorsa cinsin türlere bölünmesi nasıl mümkün olabilir? David ve Ammonius bu meseleyi karşıt ayrımların bir ve aynı şeyde birleşmelerinin mümkün olmadığını ve hiçten hiçbir şey çıkmadığını belirterek ayırımın cinste bilkuvve mi yoksa bilfiil mi var olduğu ve aynı zamanda karşıt ayrımların da aynı şeyde birleşmelerinin de bilkuvve mi yoksa bilfiil mi olduğu şeklinde Platoncu-Aristotelesçi görüşleri bağlamında incelerler.⁹³

Platon'a göre hiçbir zaman ve hiçbir yerde olmayan şeylerin zihinde ve hariçte var olmaları mümkün değildir. Keçi-geyik zihinde ve bilfiil olmadığı için varlığı söz konusu değildir. Aristoteles'e göre ise varlıkların bazıları zihinde var olabilirken onların bilfiil var olmaları söz konusu değildir. Bu durumda Platon ayırımın cinslerde bulunmasını bilfiil, Aristoteles ise bilkuvve olarak kabul eder. Kısacası bilkuvve olan şey ile bilfiil olan şeyler farklı zamanlarda gerçekleşebilir. Bir çocuğun gramer alanında uzman olması ve soğuk olan bir şeyin sığağa dönüşmesi bilkuvve olarak ifade edilebilir. Süreç içerisinde çocuğun gelişimiyle birlikte gramere olan ilgisinin artması ve soğuk suyun ısıtılmasıyla sıcak hale gelmesi bilfiil hale dönüşür. Bu durumda karşıt ayrımların aynı anda bir şeyde var olmaları bilkuvve mümkün iken bilfiil mümkün değildir. Bundan dolayı ayrımların birbirlerine karşıt olmalarına rağmen, bilkuvve olarak cinslerde gözlemlenebileceği sonucuna varabiliriz.⁹⁴

David yirmi beşinci bölümde, Platoncuların ayrımların cinslerde bilkuvve değil de bilfiil var olması gerektiğine yönelik savundukları dört argümanı belirttikten sonra onların argümanlarını sırasıyla eleştirir.⁹⁵

(i) Onlar cinslerde bilkuvve halinde olan ayrımlardan söz etmekten kaçınırlar. Çünkü ayrımlar cinslerde bilkuvve ve türlerde ise bilfiil olduğu kabul edilirse türlerin cinslerden daha üstün olacağı açığa çıkar ki bu kabul edilecek bir şey değildir. Bu durumda bilfiil olan bir şeyin bilkuvve olandan daha üstün olduğu netleşir. David'e göre bir insanın akıllı olduğu ifade edilirse başka kanıtlar aracılığıyla onun akıllı olmadığını gösterme imkânı varsa onlar bu konuda suçlanmamalıdır. Çünkü David, Aristotelesçilerin türlerin cinslerden ve bireylerin türlerden üstün olduğunu benimsedikleri için Platoncuların mevcut görüşlerinin yetersizliğinden dolayı onlarla "Neden türler cinslerden daha üstündür?" şeklinde bir tartışmaya girilmemesi gerektiğini belirtir.⁹⁶

(ii) Ayrımlar birbirlerine karşıt değildir. Çünkü akıllı ve akılsız olan şeyler cevher olduklarından dolayı onların karşıtlığı yoktur. Şayet bunlar karşıt olsalardı, aynı şeyde bilfiil gözlemlenemezlerdi. Fakat akıllı ve akılsız insanda gözlenmekle birlikte birbirlerini ortadan kaldırmaları gerekirken birbirlerini ortadan kaldırmadıkları görülür. Bundan dolayı ayrımların cinste bilfiil olmaları gerekir. David bu argümana şu şekilde karşı çıkar; Ona göre cevheri ayrımlar ve arazi ayrımlar birbirlerine karşıt olsalar bile tek bir konuda ve aynı anda birlikte gözlemlenmeleri söz konusu değildir. Çünkü akıllı-akılsız ve soğuk-sıcak gibi karşıt ayrımlar bir nesnede bilfiil aynı anda gözlemlenmezler.

(iii) Şayet ayrımlar birbirlerine karşıt olsalardı, aynı şeyde gözlemlenmeleri gerekirdi. Zira soğukluk-sıcaklık, beyaz-siyah ve tüm türler şekilsiz maddede gözlemlendiği için ayırımın cinste bilfiil olması gerekir. David karşıtlıkların şekilsiz maddede bilfiil değil de bilkuvve gözlemlendiğini ifade ederek onlara karşı çıkar.⁹⁷

(iv) Birbirine karşıt şeylerin de bulunduğu algıların kendileri bir ve aynı olarak gözlemlenir. Çünkü görme eylemi siyah ve beyaz gibi karşıtları birlikte kavrar. Bu durum da siyah ve beyaz rengin papirüsteki harflerin ayırt edilmesinden anlaşılır.⁹⁸ David'e göre Platoncuların ortaya koyduğu bu argüman kendi içerisinde başka problemleri açığa

92 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 221-222; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 97-99.

93 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 239; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 101.

94 Gohar Muradyan, *Introduction, David Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge*, 231-233.

95 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 231-237; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 100-103.

96 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 235.

97 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 236.

98 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 233-234.

çıkardığından dolayı kabul edilmesi söz konusu değildir. Çünkü görme eylemi cisim olmayan nesnelere söz konusu olduğunda karşıtları bilfiil gözlemlerken cisimler söz konusu olduğunda gözlemlenmez. David bu sebepten görme eylemi üzerinden ortaya konan bu argümanın daha ayrıntılı bir inceleme gerektirdiğini belirterek konuyu burada bitirir.

Platon'un ayırımın cinste bilfiil ve Aristoteles'in ise bilkuvve olması gerektiğini savunmaları sonraki süreçte bilkuvve-bilfiil kavramlarının ikili anlamlara sahip olduğu üzerinden sunularak onların görüşleri uzlaştırılmaya çalışılmaktadır.⁹⁹

Bilkuvvenin birinci anlamı; bilkuvve gramerci olan birine çocuk denilebilir. Çünkü çocuk, zamanın darlığı olmadığı sürece bütün gramer bilgilerini öğrenebilir. Bilkuvvenin ikinci anlamı; bir şey yapma eğilimine sahip olup da eylemde bulunmayan kişi şeklindedir. Bilfiilin birinci anlamı; bilfiil gramerci olmaya muktedir olduğu halde uyuyan ve gramerci olarak hareket etmek istemeyen kişi olarak ifade edilebilir. Bilfiilin ikinci anlamı ise; eğilimi olması bakımından bilfiil öğreten birine gramerci denilebilir. Burada ikinci anlamdaki bilkuvve ile birinci anlamdaki bilfiilliğin aynı anlamlara sahip olduğu görülür. Çünkü bir eğilimi olan ancak hiçbir zaman eyleme geçmeyen gramerciye ikinci anlamda bilkuvve denilir. Onlar Platon ve Aristoteles'in ikinci anlamdaki bilkuvve ile birinci anlamdaki bilfiilin aynı olduğu konusunda hemfikir olduklarını belirtirler.

David'e göre ise bazıları doğru bir şekilde bu görüşe karşı çıkararak, gramerci olarak hareket etme eğilimine sahip olmanın gramerci olarak hareket etmekle aynı şey olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü eğilimi gereği gramerci olan birine bir kişi, eylemde bulunan birine de başka bir kişi denilmesi söz konusu değildir. Zira ikisi de aynı kişilerdir. Bu durumda bunlar aynı şeyler ise, o zaman bilfiil bir şeydir ve bilkuvve başka bir şeydir sonucu ortaya çıkar. Ayrıca Aristoteles, hemen eyleme geçtiği için eğilimle olmayana bilkuvve derken, Platon eğilimle olana bilfiil der. Zira bilkuvve olan bir şey bilfiil hale geldiğinde aynı olması söz konusu değildir. Bilkuvve gramerci olan çocuk, bilkuvve hareket etmeye başladığında aynı kalmaz.¹⁰⁰

David ayırma yönelik geri kalan betimleri de yirmi altı ve yirmi yedinci bölümde inceler.

Ayırma yönelik yapılan ikinci betim de şu şekildedir; "O hangi şeydir? sorusuna cevap olarak türler açısından farklılık gösteren pek çok şeye yüklenendir." Burada soru edatı olan "O hangi şeydir?" sorusu bir şeyi ayırt etmek için kullanılır. David, betimde kullanılan ayırımın tikele ve tümele işaret edebileceğini fakat tümelliğe doğrudan delalet eden "pek çok şey" ifadesinin kullanımını doğru bulur. Çünkü Sokrates'in kelliğinden bahsedilirse tikel, insandaki ve melekteki akıllılıktan bahsedilirse tümel olur. Bu nedenle betim, bir ayırım olarak değil, tümel bir şey olarak pek çokşeyyüklenmektedir.¹⁰¹

Ayırımın üçüncü betimi ise "Doğası gereği akıllı ve akılsız gibi aynı cins altında bulunan şeyler arasında ayırım yapmasıdır." Bu ikisi hayvanın altındaki türleri ayırt eder. David, bu betime "özel" ifadesini ekleyerek hassayı devre dışı bırakır.¹⁰²

Dördüncü betim ise şöyledir: Ayırım, "Cinste farklılaşmayan şeylerin kendisiyle farklılaştığı şeydir." Yani insan ve eşek, hayvan cinsine ait olma noktasında ortak olurken akıllı olma gibi bir ayırımla insan, eşek olan varlıktan ayrışır.

Son olarak kendisi ayırma yönelik ortaya konan bu dört betimin ne eksik ne fazla olması gerektiğini vurgular. Ona göre birinci betim hem kurucu hem de bölücü ayırımları içerirken ikinci betim sadece kurucu ayırımları, üçüncü betim sadece bölücü ayırımları ve dördüncü betim de sadece genel ayırımları içerir.¹⁰³

2.4. Hassa

David hassanın arazdan önce gelmesini (i) hassanın özel şeylere benzemesi, (ii) hassanın ayırım ve araz arasında müşahede edilmesi ve (iii) özel tümellerin betimlenmesi ve bunların hassa gibi döndürülmelerinden ötürü hassadan önce gelmesi gerektiğini belirtir.¹⁰⁴ Kendisinin ortaya koymaya çalıştığı bu sebepler netice itibarıyla hassanın özel sonrası olmasından ötürü özel şeylerden sonra gelmesi şeklinde ortaya konabilir. Ammonius da bu durumun farkında olduğu için hassanın özel sonrası gelmesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁵

99 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 239-241.

100 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 239-241.

101 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 241.

102 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 245.

103 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 245-247.

104 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 239.

105 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 103.

Hassa, (i) iki ayaklı olma gibi tek bir türe ama hepsine ait olmayan, (ii) kel olma gibi hepsine ama tek bir türe ait olmayan, (iii) saçların ağarması gibi tek bir türe ve hepsine ama belirli bir zamanda ait olması ve son olarak (iv) tek bir türe ve hepsine ama bilkuvve olarak her zaman ait olan şekilde dört anlamı mevcuttur.¹⁰⁶ Kendisi bu dört anlamı öncelik-sonralık açısından şöyle ele alır: Hassa bir türe ait olmakla birlikte ikincinin birinciden, üçüncünün diğer ikisinden ve dördüncünün diğer üçünden daha önce geldiği apaçıktır. Bunun da sebebi hassanın döndürülme özelliğine sahip olmasından dolayıdır. Çünkü öncekiler bu özelliğe sahip değildirler.¹⁰⁷

David'e göre bazıları, gülmenin insanın doğasına ait olmasını belirterek akıl gibi gülme eyleminin insanın özünü oluşturması gerektiğini ileri sürerler. Zira insan gülme dahi bilkuvve ona sahiptir. Kendisi onların bu iddialarını dört argümanla çürütmeye çalışır. (i) Ona göre gülme cevher değil cevher sonrasıdır. Şayet gülme cevher olsaydı insanın bu vasıf sayesinde mükemmel olması gerekirdi. Fakat insanın bazı durumlarda gülmesi engellenebilir ya da gülmesini gerektirecek bir durum söz konusu olmayabilir. Bu açıdan gülmenin cevher olması söz konusu değildir. (ii) Ölümlü-ölümsüz ve akıllı-akılsız gibi karşıt ayrımlar asla aynı şeyi meydana getirmezler. Eğer gülme insan için özsel olsaydı ağlama/yas tutma eylemi de özsel olurdu ki bu iki özellik sadece insana hastır. Fakat gülme-ağlama gibi karşıt ayrımlar aynı türü meydana getirdikleri için onların cevher sonrası olmaları gerekir. (iii) Akıllı olanın büyürken insanı yok etmemesi gibi cevher büyürken, yüklendikleri cevherleri de asla yok etmezler. Fakat gülme eylemi aşırı bir kakhaha şeklinde gerçekleşmesi durumunda yüklendiği insanı ortadan kaldırabilir. Zira Persler mahkûmları kakhahalarla öldürmeyi icat etmişlerdir. (iv) Bazen de insan bilkuvve gülme potansiyeline sahip olmayabilir. Çünkü Tanrı veya Daimon olarak bilinen Antikçağın mitolojik kahramanı Trophonius'un inşa ettiği korkunç mağaranın yanından geçenler, sonrasında sonsuza dek gülmeden yaşamlarını sürdürmeye devam etmişlerdir.¹⁰⁸

2.5. Araz

David ve Ammonius'a göre Porphyrios, arazı ilk olarak betimlemiş ardından farklı anlamlarını tespit etmeye çalışmıştır. Porphyrios'a göre araz, "Konusunun bozuluşu olmaksızın oluşan ve ortadan kalkan şeydir."¹⁰⁹ şeklinde betimlenir. Bir şeyde var olan arazî sûretler bu niteliğe sahip oldukları için özsel olmaları söz konusu değildir. Çünkü araz olanlar ortadan kalktığında, konusunun özünde bir etkide bulunmaz. Bu betimler ışığında araz (i) yürüme ve koşma gibi ayrılabilir olanlar ile (ii) kancalı burun ve mavi gözlere sahip olma gibi özellikler ayrılamayan arazlar şeklinde iki kısma ayrılır. Fakat ayrılamayan arazlar varlıkta konusunda ayrılması söz konusu değilken zihinde ondan ayrılması mümkündür.¹¹⁰ Kendisi arazın mezkûr betimini yüksek ateş örneği üzerinden çürütmeye çalışmaktadır. Zira ateşin ıssısı cevher, cismi ise araz olarak kabul edilir. Yüksek ateşin kendisi ilintisi olduğu bedeni etkilediğinde organların zarar görmesine neden olur ve organlar çürümeye başladıktan sonra ondan ayrılabilir. Bundan dolayı ateş ortadan kalkmadıkça konusu yok olmayacaktır.¹¹¹

David'e göre bu betime "gerçekte ile düşüncede" kayıtları eklenirse doğruluk değerine erişir. Ona göre arazların bir kısmı bilfiil konudan ve düşünceden ayrılabilirken bazıları da sadece düşüncede ayrılır. Ayrılabilir arazlar hem düşüncede hem de gerçekte ayrılabilirken ayrılmaz arazlar ise yalnızca düşüncede ayrılır.¹¹² Buna benzer bir yaklaşımın Ammonius tarafından da yapıldığı görülmektedir.¹¹³

Arazın ikinci betimi ise, "Aynı konuya ait olabilen ve ait olamayan şey olmasıdır."¹¹⁴ David bu betimi kabul etmez ve betimin doğru olabilmesi için ilk betimde olduğu gibi "gerçekte ile düşüncede" ifadelerinin eklenmesi gerektiğini ileri sürer.¹¹⁵ Ammonius ise bu betimin ayrılmaz arazlar için uygun olduğunu belirtir.¹¹⁶

Üçüncü betim ise ilk olarak Aristoteles tarafından ne cins, ne ayırım, ne tür ne de hassa olan ama her zaman bir ko-

106 Porphyrios, *İsâgûcî*, 81-82; Porphyrios, *Isagoge*, 45.

107 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 255-257.

108 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 259-261.

109 Porphyrios, *İsâgûcî*, 81-82; Porphyrios, *Isagoge*, 45.

110 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 265-273; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 108-112.

111 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 269; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 109.

112 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 267.

113 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 109.

114 Aristoteles, *Organon V Topikler*, 10; Porphyrios, *Isagoge*, 45-46.

115 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 271.

116 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 112.

nuda bulunan şeydir.”¹¹⁷ şeklinde olumsuzlama yoluyla ortaya konulmuştur. Ammonius betimde yer alan “her zaman bir konuda bulunan” ifadesinin arazın, keçi-geyik gibi şeylerden ayrılması için ifade edildiğini belirtir.¹¹⁸

3. BEŞ TÜMEL ARASINDAKİ ORTAKLIK VE FARKLILIKLAR

David, Porphyrios'un tek ortaklığına ek olarak (i) beş tümelin tümünün eşadlı olması (ii) bunların her birinin tek bir yüklemde gözlemlenmesi, (iii) beş tümel sayesinde felsefi terimlerin sınırlarının belirlenmesi ve son olarak (iv) beş tümelin birbirlerini belirlemede ve eksiltmede gözlemlenmeleri şeklinde dört ortaklık aktarır.¹¹⁹

Kendisi beş tümel konusunda (i) cins, ayırım ve arazın; türlere yüklenmeleri ile türün ve hassanın şahıslara yüklenmeleri gibi, konu çokluğuna yüklenmelerin aynı sürette olmaması, (ii) farklı soru edatlarıyla birbirlerine yüklenmeleri (iii) her birinin farklı tanımlara sahip olmaları, (iv) her birinin bölünmelerinin farklı olması ve son olarak (v) farklı terimler açısından birbirlerine delalet etmeleri şeklinde beş açıdan birbirinden farklılaştığını belirtir. Ona göre beş tümelin “bir konu çokluğuna yüklenmesi gerektiği” ortaklığı aynı zamanda onlar arasında vuku bulan ilk farklılıktır ki Porphyrios bunun farkına varmamıştır.¹²⁰

3.1. Cins ve Ayırım Arasındaki Ortaklık ve Farklılıklar

David, Porphyrios'un cins ve ayırım arasında üç ortaklığın olduğunu belirterek bunlara cinsin ve ayırımın birleşmesi durumunda tanımı oluşturması ve onların basit olmaları şeklinde iki tane daha ortaklık ekler.¹²¹ Ammonius ise cins ve ayırımın cevher olma ve altındaki şeylere eşit anlamlı olarak yüklenme hususlarında ortak olduklarını belirtir.¹²²

David, Porphyrios'un cins ve ayırım arasında altı tane farklılığa ek olarak şu iki farklılığı belirtir. (i) Ayırımın olmadığı yerlerde cinsler ilerlemez fakat ayırım öncesinde bir cinsle sahip olması durumunda ilerler ve (ii) cinsin hem isim ve hem konuya pay aktarması söz konusu iken ayırım sadece konuya pay aktarması açısından birbirlerinden farklılaşırlar.¹²³ Ammonius ise cinsin başka bir cinsle birleşmesi durumunda bunlardan başka bir şeyin meydana gelmediğini fakat ayırımın başka bir ayırımla birleşmesi durumunda ondan yeni bir şeyin meydana gelmesi gerektiğini belirtir.¹²⁴

3.2. Cins ve Tür Arasındaki Ortaklık ve Farklılıklar

David, Porphyrios'un cins ile tür arasında üç ortaklığına ek olarak (i) cins ve türün hem cins ve hem de tür olabileme özelliklerinin olması, (ii) birbirlerine eşit anlamlı olarak yüklenebilmeleri son olarak (iii) “O nedir?” sorusu yoluyla birbirlerine yüklenebilmeleri açısından üç ortaklık daha aktarır.¹²⁵

Porphyrios'un cins ve tür arasında belirlediği beş tane farklılığa ek olarak cinsin hem doğası hem de bilgisi açısından tanımlandığını fakat türün sadece doğası açısından tanımlanması gerektiğini belirterek yeni bir farklılık daha ortaya koyar.¹²⁶

3.3. Cins ve Hassa Arasındaki Ortaklık ve Farklılıklar

David, Porphyrios'un cins ve hassa arasındaki ortaklığı konusunda hem fikirken bunların aralarındaki farklılıklara ek olarak cins, cins olması açısından şahıslarda gözlenirken hassa ise hassa olarak değil de bir araz olarak şahıslarda gözlendiğini belirtir.¹²⁷

117 Aristoteles, *Organon V Topikler*, 10.

118 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 112.

119 Porphyrios, *İsâgûcî*, 73; Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 114; David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 277.

120 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 277-281.

121 Porphyrios, *İsâgûcî*, 84; Porphyrios, *Isagoge*, 47; David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 340.

122 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 117.

123 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 340; Porphyrios, *İsâgûcî*, 84-85; Porphyrios, *Isagoge*, 48.

124 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 117.

125 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 342; Porphyrios, *İsâgûcî*, 84-85; Porphyrios, *Isagoge*, 48-49.

126 David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 342.

127 Porphyrios, *İsâgûcî*, 87; Porphyrios, *Isagoge*, 50. David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 345.

3.4. Cins ve Araz Arasındaki Ortaklık ve Farklılıklar

Porphyrios, cins ve arazın sadece pek çok şeye yüklenmeleri hususunda ortak olduklarını belirtmesine rağmen David cinsin ve arazın türlere ve şahıslara yüklenmeleri konusunda ortak olduğunu belirterek bu ortaklıkları ikiye çıkarır. Yine de bunlar cins ve arazın aralarındaki farklılıkları konusunda ortaklardır.¹²⁸

David geri kalan konularda Porphyrios'un belirlediği ortaklık ve farklılıklar konusunda hem fikir olduğu için burada bunları belirtmeye gerek olmadığı kanaatindeyiz.¹²⁹

Sonuç

David konuya başlamadan önce bir talebenin bilmesi gerekli olan sekiz ilkeyi aktarması ve bunları şerhine uygulaması dikkate değer bir husustur. Beş tümeli cevher ve cevher sonrası şeklinde sınıflandırması, Porphyrios'un zorunlu ifadesinin altı anlama sahip olduğunu belirtmesi ve sağlık gibi hem kendi iyiliği hem de başka bir şeyin iyiliği için seçilmesi gereken şey için de kullanılması şeklindeki zorunlu kavramının son anlamını mevcut kitabın hem beş terimden her biri hem kendi iyiliği hem de başka şeylerin iyiliği için de tercih edilmesi gerektiği şeklinde ele alması dikkate değerdir. Çünkü bu son anlam sayesinde beş tümel hem Aristoteles'in kategorilerini hem de tüm felsefesini anlamaya yöneliktir.

David, tümellerin varlığı konusunda antiklerden Platonun çağdaşı ve öğrencisi Kinik Antisthenes'in nominalizmini tikelin bilgisini kabul etmeyerek ve Stoacıların beş tümelin cisim olamayacağını altı argümanla ortaya koyması dikkate değer bir husustur. Cinsin üç anlamı dışında dokuz anlama da sahip olduğunu belirterek on iki anlamını da ifade etmesi, tanım ve betim arasındaki farklılıklara değinmesi, cinsten hemen sonra göreceli olması açısından türü incelemesi ve türün üç betime sahip olması sayesinde türün cinse, cinsin türe ve son olarak tüm tekillere nispeti açısından üç ilişkiye sahip olduğunu belirtmesi önemlidir. Ayrıca varlık kavramının cins olup olmaması meselesini bölme türleri üzerinden anlatarak cins olamayacağını belirtmesi ve son kısımda, bir şeyden türetilen bir şey ve bir şeyle ilgili bir şey gibi olabileceğini belirterek konuyu çözüme kavuşturması da ilginçtir. David tekil, birey ve fert kavramının, bölünemeyen anlamında kullanıldığını ve bunun üç anlama gelebileceğini ifade etmesi de önemli bir husustur.

David, özsel ayrımların kurucu ve bölücü ayrımlarının aynı olmadıklarını yedi maddede ortaya koyması, akıllı-akılsız, ölümlü-ölümsüz gibi kurucu ayrımlar ile canlı-duygulu ve cansız-duygusuz gibi bölücü ayrımları cinsin türlere bölünmesi şeklinde incelemesi, ayrımın cinste bilfiil mi bilkuvve mi bulunması meselesini Platoncu ve Aristotelesçi görüşler bağlamında ele alması ve özellikle Platoncuların ayrımların cinslerde bilkuvve değil de bilfiil var olması gerektiğine yönelik savundukları dört argümanı belirtmesi ve onları sırayla eleştirmesi dikkate değerdir. Ayrıca betimin ne eksik ne fazla olması gerektiğini vurgulaması ve birinci betimin hem kurucu hem de bölücü ayrımları içermesi ikinci betimin sadece kurucu ayrımları, üçüncü betimin sadece bölücü ayrımları ve dördüncü betimin ise sadece genel ayrımları içermesi gerektiğini açıklaması onun konuya bütüncül yaklaşığını da gösterir.

Kendisi cevher sonrası olarak ifade ettiği hassanın dört mevcut anlamını verdikten sonra bir türe ait olmakla birlikte ikincinin birinciden daha net üçüncünün diğer ikisinden daha net ve dördüncünün diğer üçünden daha net olduğunu belirterek mantıkta dördüncü anlamın kullanılması gerektiğini belirtmesi önemlidir. Zira dördüncü anlam döndürülme özelliğine sahiptir.

David, hassanın son anlamı için verilen gülme örneğini bazılarının insanın özseli olarak savunduklarını belirterek onların bu görüşünü dört argümanla çürütmeye çalışması ilginç bir husustur. David arazın betimini yüksek ateş örneği üzerinden çürütmesi ve betime "gerçekte ile düşüncede" kayıtlarının eklenmesi gerektiğini belirtmesi dikkate değer bir husustur.

Şarihimiz beş tümeli bitirdikten sonra beş tümelin aralarındaki ortaklık ve farklılıkları incelemeye geçer. Porphyrios beş tümel konusunda bir tane ortaklığına ek dört tane ortaklık ve beş tane de farklılık belirtmesi dikkate değerdir. David, cins ve ayırım arasında iki tane daha ortaklık ile iki tane daha farklılık belirtmesi; cins ile tür arasında üç tane ortaklık ile bir tane farklılık ilave etmesi; cins ve hasa arasında bir tane farklılık ifade etmesi ve son olarak cins ve araz arasında bir tane ortaklık daha ilave etmesi onun bu alanda yaptığı önemli katkılardan bazıları olarak değerlendirilebilir.

128 Porphyrios, *İsâgûcî*, 88; Porphyrios, *Isagoge*, 51; David The Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, 291.

129 Porphyrios, *İsâgûcî*, 89-93; Porphyrios, *Isagoge*, 53-56.

Sonuç itibariyle David'in bu şerhi hem Antikçağ hem de Ermenistan bölgesinde basit bir düzeyde öğrencilere okutulan bir ders kitabı hüviyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Helenistik düşüncenin Ermenistan bölgesinde tercüme faaliyetleri sonucu yayılması bu dilde metinlerin günümüze kadar intikali daha ayrıntılı bir çalışmayı gerektirdiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Alaattin Tekin. "Antik Çağdan İslâm Dünyasına: Mantığın Felsefe Karşısındaki Konumuna Dair Tartışmalar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 126-138.
- Alaattin Tekin. *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.
- Ammonius. *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*. çev. M. Chase. London: Bloomsbury, 2019.
- Ammonius. *On Aristotle's Categories*. çev. G. B. Matthews S. M. Cohen. London: Bloomsbury, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitapevi, 2017.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB, 1967.
- Aristoteles. *Orrganon I Kategoriyalar*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: MEB, 1989.
- David. *Introductions to Philosophy*. çev. Sebastian Gertz. London: Bloomsbury, 2018.
- David The Invincible. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. çev. Aram Topchyan. Leiden: Brill, 2010.
- David The Invincible. *Commentary on Porphyry's Isagoge*. çev. Gohar Muradyan. London: Brill, 2015.
- Eliac. *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*. ed. Adolfus Busse. Berlin: Reimer, 1990.
- Gohar Muradyan. *Introduction, David Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge*. Brill, 2015.
- Jonathan Barnes. "David And Greek Tradition". *L'oeuvre de David l'invincible et la transmission de la pensée Gecque dans la tradition Arménienne et Syriaque*. 3-14. Leiden: Brill, 2009.
- Jonathan Barnes. *Porphyry Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Julie Brumberg-Chaumont. "Orta Çağlarda Antik Dönem Mantık Mirası". çev. Ahmet Kayacık. *Orta Çağda Mantık El Kitabı*. 31-54. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Manea Erna Shirinian. "The Armenian version of David The Invincible's Commentary On Aristotle's Categories". *L'oeuvre de David l'invincible et la transmission de la pensée Gecque dans la tradition Arménienne et Syriaque*. 89-102. Leiden: Brill, 2009.
- Micheal Griffin. "Ammonius and the Alexandrian School". *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. ed. Andrea Falcon. 395-418. London: Brill, 2016.
- Platon. *Sofist*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB, 1998.
- Porphyrios. *Isagoge*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986.
- Porphyrios. *İsâgûcî*. çev. Ebu Osman ed-Dımeşkî, - nşr. A. Fuat Ehvâni. Kahire, 1952.
- Pseudo-Elias. *Lectures on Porphyry's Isagoge*. ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1967.
- Richard Sorabji (ed.). *Aristoteles'in Dönüşümü Antik Şarihler ve Etkileri*. çev. M. Fatih Kılıç. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023.
- Simplicius. *On Aristotle's Categories 1-4*. çev. M. Chase. New York: Duckworth and Cornell University Press, 2003.
- Valentina Calzolari - Jonathan Barnes (ed.). *L'oeuvre de David l'invincible et la transmission de la pensée Gecque dans la tradition Arménienne et Syriaque*. Leiden: Brill, 2009.

Extended Abstract

David, a representative of the Alexandrian School of Philosophy pioneered by Ammonius (d. c. 517/526), was one of the students trained by Olympiodorus (d. c. 565), who lived in the second half of the sixth century. He became famous in Athens, Alexandria and the region of Ancient Armenia thanks to his development in philosophy and logic. Towards the end of his life, he travelled to Armenia and played an active role in translation activities for the spread of Hellenistic thought. There is some controversy as to whether David the Invincible, who was famous in history as an Armenian religious leader or philosopher, and David of Antiquity were the same person. It has also been suggested that the Greek commentator, whose translations from Greek into Old Armenian have become classics of Armenian literature, was transformed into a fictitious character bearing his name. However, in the Armenian tradition, David is recognised as an important philosopher. In fact, due to his winning various scientific competitions in Athens and Constantinople, the nickname “Invincible” was attributed to him and he became known with this nickname. Although it is problematic that David is known as a Hellenistic commentator or that he is presented as a different character in the Armenian tradition, the fact that he had commentaries and translations on logic in both traditions and that these have survived to the present day is one of the main issues that should be emphasised. In addition, the translation of his four texts into Old Armenian was a new development for the presence of logic and philosophy in the Armenian region and contributed to the emergence of a Hellenistic culture in the Armenian region. Thanks to this endeavour, David became an important figure in the history of philosophy. It can be said that David did not directly cite Porphyrios' Eisagoge text within the framework of the relevant subject while he was putting forward his commentary, but instead he put forward his commentary by referring to a short sentence of the text. In addition, when the commentary is analysed as a whole, it is seen that it is presented in a simple narrative in a way to be a textbook. Because he had students from both the paganist culture and the Christian community, he handled his commentary at a level that they could understand rather than using intricate and closed expressions. Nevertheless, it is noteworthy that, although he was a Christian, he continued his work by adopting the pagan Alexandrian philosophical tradition. However, we can also say that he tried to reflect his religious personality throughout the text by stating that he begins the introduction of the text with God's grace and concludes the subject with God's grace at the end of each chapter. The commentary consists of twenty-nine chapters. The first ten chapters deal with the eight principles and universals. Chapters eleven to fourteen deal with genus, chapters fifteen to nineteen with species, chapters twentieth to twenty-seventh with distinction, and chapter twenty-eight with property and in the twenty-ninth chapter, accident and the commentary is completed by analysing the commonalities and differences between the five universals. In conclusion, we can say that David's commentary has the character of a textbook taught to students at a basic level both in Antiquity and in the Armenian region. In addition, we believe that the spread of Hellenistic thought in the Armenian region as a result of translation activities and the transmission of texts in this language to the present day require a more detailed study.

OSMANLI YEZİDİLERİNİN GÜNEY KAFKASYA'YA GÖÇÜ (TARİHSEL SÜREÇTE GÜRCİSTAN VE ERMENİSTAN YEZİDİLERİ / EZİDİLERİ)

Metin BOZAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
metinbozan@hotmail.com, metin.bozan@dicle.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 7 Nisan 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 22 Mayıs 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1466484

Osmanlı Yezidilerinin Güney Kafkasya'ya Göçü (Tarihsel Süreçte Gürcistan ve Ermenistan Yezidileri / Ezidileri)

Öz

Yezidiler / Ezidiler, isimleri, kökenleri ve inançları etrafında yoğun tartışmaların yaşandığı batini dini bir yapılanmanın mensuplarıdır. Adem'e secde etmeyen meleğin (Melek Tavus), Tanrının faal ve icracı yardımcısı olduğuna inanmaları, Yezidiler'in çevrelerinde "şeytana tapanlar" olarak tanınmasına sebep olmuştur. Bu durum Yezidiler'in itikadı bozuk taife olarak ilan edilmelerine ve çevreleriyle sürekli gerilim içerisinde bulunmalarına yol açmıştır. Ayrıca kimi zaman merkezi ve yerel yönetimlerle itaat-isyan ikileminde gerilimler yaşamışlardır. 19. Yüzyıl Osmanlı modernleşmesi döneminde geleneksel askerlik yöntemlerinden zorunlu askerliğe geçiş Yezidiler'i de etkilemiştir. Öte yandan aynı yüzyılın başlarında Rusların Doğu Anadolu'yu kontrolleri altına aldıkları dönemden itibaren Osmanlı'ya karşı Ruslarla iş birliğine gitmişlerdir. I. Dünya savaşı ve sonrasında da Ermeniler'e destek vermişlerdir. Söz konusu ithamlar, gerilimler ve iş birlikleri nedeniyle Osmanlı ve diğer Kürtlerle araları açılmış; bu nedenle Osmanlı hakimiyetindeki bölgelerden göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda 19. Yüzyılın ilk yarısında bazı Yezidi aşiretler, Rusların işgal ettiği Kars ve çevresindeki bölgelere sığınmışlardır. Ekim 1917 ihtilalinden sonra Rusların bölgeden ayrılmaları üzerine iş birliği yaptıkları diğer bir kesim olan Ermeniler'le birlikte Revan (Erivan) ve çevresine çekilmişlerdir. Az bir kısmıysa Tiflis ve çevresine intikal etmişlerdir. Çalışmada Yezidiler'in göç etme nedenleri, nerelerden göç ettikleri, yerleştikleri yerler ve sözkonu dönemdeki nüfusları hakkında bilgi verilecek; SSCB dönemi ve dağılmasından sonraki durumları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yezidiler / Ezidiler, Yezidilik, Göç, Gürcistan, Ermenistan, Güney Kafkasya

The Migration of Ottoman Yazidis to South Caucasus (Yazidis / Ezidis of Georgia and Armenia in The Historical Process)

Abstract

Yazidis / Ezidis are the members of a batini religious structure which intense debates occur around their names, origins and beliefs. Their belief that the angel (Malak Tawus) who did not prostrate to Adam was God's active and executive deputy, caused Yazidis to be known as "devil worshipers" around them. This situation lay behind the Yazidis to be declared as a disbelieving community and to be in constant tension with their environment. In the 19th century, Ottoman modernization period, the transition from traditional military methods to compulsory military service also affected the Yazidis. On the other hand, at the beginning of the same century, they cooperated with the Russians against the Ottoman Empire from the time when the Russians took Eastern Anatolia under their control. They supported the Armenians during World War I and right after. For this reason, they had to migrate from the regions under Ottoman rule. In the study, the information will be given about the reasons for Yazidis' migration to Transcaucasia, where they migrated from, the places they settled and their population in that period. The Union of Soviet Socialist Republics and their situations in the period after its dissolution will be discussed

Keywords: Yazidis/Ezidis, Yezidism Migration, Georgia, Armenia, South Caucasus

1. XIX. Yüzyıl Öncesi Yezidiliğe / Ezidiliğe Genel Bir bakış

Yezidiliğin / Ezidiliğin inanç ve ritüelleri tetkik edildiğinde Zerdüştlük, Gnostisizm, Hinduizm ve kısmen Hıristiyanlığın yanı sıra İslam'ın özellikle de sufizmin güçlü izlerini görmek mümkündür. Bu yönüyle aynı coğrafyada mevcut diğer senkretik batini dini yapılanmalarla paralellikler göstermektedirler.¹ Ancak kendilerine özgü inanış ve semboller de söz konusudur. Yezidiliğe özgü inanışların başında (yanlış anlaşılacak veya çarpıtılarak şeytana tapma ile itham edilmelerine sebep olan) Melek Tavus inancı ve ona yüklenen anlamlar gelmektedir.²

Yezidiler, her ne kadar inançsal kökenlerini Hz. Adem'e kadar götürüyorlarsa da onların klasik kaynaklarda tespit edilebilen en eski tarihleri 'Adî b. Müsafir'e (ö. 555/1160) kadar gidebilmektedir. Anayurtları da 'Adî b. Müsafir'in türbesinin bulunduğu Laleş'tir.³ Şeyh 'Adî b. Müsafir'in ününün yayılması ile birlikte müridleri çoğalmış ve süreç içerisinde Makû'den Haleb'e kadar geniş bir alanda müntesipleri oluşmuştur.⁴ Bu bağlamda, Hakkari dağ silsilesine paralel olarak günümüz Van ile Urmiye gölü arasında kalan bölgelere de yayılmışlardır.⁵

Yezidiler'in tarihsel seyri incelendiğinde buldukları coğrafyalarda mevcut yönetimler ve yaşayan halklarla çeşitli gerilimler yaşadıkları görülmektedir. Bunlardan bazıları dini ve kültürel iken bazıları ise sosyal, ekonomik ve politik faktörlerden kaynaklanmıştır. Bu gerilim ve çatışmaların tarihi çok erken dönemlere kadar gitmektedir. Nitekim Erbilli bir alimin Şeyh 'Adî b. Müsafir'in müridleri aleyhine verdiği bir fetva daha sonraları 627/1229 tarihinde söz konusu alimin kabrinin tahrip edilmesiyle sonuçlanan çatışmalara yol açmıştır.⁶ Yine o dönemlerde tarikatin üçüncü halifesi Şeyh Hasan'ın etkin siyasi faaliyetlerinin Moğolların Musul valisi tarafından tehdit olarak algılanması üzerine Şeyh Hasan 644/1246 yılında idam edilmiştir.⁷ Bu idam aynı zamanda beraberinde ilk ciddi göçü de getirmiş; Şeyh Hasan'ın oğlu Şerafuddin ailesinin önemli bir kısmını da alıp ana yurdunu terk ederek Suriye taraflarına intikal etmiştir.⁸ Daha sonraki dönemlerde de Yezidiler, gerek inançları gerekse siyasi ya da ekonomik nedenlerle çeşitli gerilimler yaşayacak; Karakoyun, Akkoyun, Safeviler ve Osmanlılarla kimi zaman itaat kimi zaman da isyan şeklinde münasebetleri olacaktır.⁹ Öte yandan yaşadıkları coğrafyadaki yerel beylikler ve aşiretlerle münasebetlerinde de tetikte olmak durumunda kalacaklardır. Bu durum onların kimi zaman uzlaşmasına kimi zaman savaşmasına kimi zaman da göç etmelerine neden olmuştur. 19. Yüzyıl boyunca süren ve I. Dünya savaşı sonrasında yoğunlaşarak doruk noktaya ulaşan Güney Kafkasya'ya intikal de bu göçlerden birisidir.

2. Yezidiler'in / Ezidiler'in Osmanlı Coğrafyasından Güney Kafkasya'ya Göç Etme Nedenleri

Yezidilerin diğer topluluk ve aşiretler gibi çok erken dönemlerden itibaren Güney Kafkasya ile temasa geçtikleri ya da buraya intikal ettikleri düşünülmektedir. Bu bağlamda Tiflis'le ticari ilişki kuran Yezidiler'den söz edilmektedir.¹⁰ Yine yerleşme amacıyla Tiflis, Revan, Karabağ ile Sürmeli çukurunun¹¹ doğu tarafında bulunan yerlere yerleşen

1 *Bu makale 2 Haziran 2022 tarihinde, INCSOS VII Karabağ Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan "Güney Kafkasya Yezidiler'i" adlı bildiri metninin genişletilmiş hâlidir.

İnançları ile ilişkili bkz. Metin Bozan, "XVI. Asırda Yezidiler'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Sâlih el-Kürdî'nin Bir Fetvası ile Mevlânâ Muhammed Berkal'î'nin Ta'liki", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2020), 224-253.

2 Yezidiler senkretic doğası gereği sufizm, gulat şia, İslam öncesi inançlar, Gnostisizm vb. dini yapıardan unsurlar alması ile ilgili krş. Victoria Arakelova, "Ethno-Religious Communities: To The Problem of Identity Markers", *Iran and Caucasus* 14 (2010), 3.

3 Laleş, Musul'un 50 km. kuzeyinde Hakkari dağ silsileleri içerisinde bulunmaktadır.

4 *Adî b. Musafir*'in hayatı için bkz. Metin Bozan, *Şeyh Adî b. Musafir, Hayatı, Menkabevi Yönü ve Yezidi İnançındaki Yeri*, 1. Bs. (İstanbul: Nubihar, 2012).

5 Krş. Roger Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Avesta, 2001), 115-117.

6 Bkz. Mübarek b. Ahmed b. Mübarek el-Lahmi İbnu'l-Müstevfî (637/1239), *Târihu Erbil*, thk. Sakkâr Sami B. Hammâs (Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1980), 1/117.

7 Bkz. Muhammed b. Şâkir Küttübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1973), 13/335.

Yuhannâ Mâr Grigoriyus Abû'l-Farac (ö. 685/1286), *Târih*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 2/563. Ayrıca bkz. es-Siddik Demlûcî, *el-Yezidiyye* (Musul, 1949), 144.

8 Bkz. Abû'l-Farac (ö. 685/1286), *Târih*, 144.

9 Bkz. Şerefeddin b. Şemseddin Bidlisî Şeref Hân (1012/1603), *Şerefnâme* (İstanbul: Avesta, 2007), 209, 293, 355, 368-369.

10 Bkz. Svodka (Bilanço) No 23-24, 1912-:7'den Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, çev. Ezizê Cewo (İstanbul: Weşanxanaya Do, 2011), 116.

11 Refik Turan'ın verdiği bilgilere göre Sürmeli, büyük bölümü kuzeyde bugünkü Ermenistan sınırları içerisinde kalan ve Kuzeyde Alagöz

konar göçer Yezidi ve Müslüman Kürt aşiretler olduğu nakledilmektedir.¹² Ancak 19. Yüzyıl boyunca kahir ekseriyeti Osmanlı sınırları içerisinde, az bir kısmıysa İran topraklarında yaşayan Yezidiler'in dikkate değer göçü, Rusların Doğu Anadolu'yu da kapsayacak şekilde Güney Kafkasya (Transkafkasya)'ya inmesi¹³ ve başta Revan (Erivan)¹⁴ Hanlığı olmak üzere Güney Kafkasya'daki hanlıkları ele geçirmesiyle oldu.¹⁵

Kuşkusuz Yezidiler'in günümüz Ermenistan ve Gürcistan topraklarına yerleşmeleriyle sonuçlanan Güney Kafkasya'ya göç etmelerinin arka planında bazı etkenler sözkonusudur. Bunları dini baskılar, otorite boşluğu, zorunlu askerlik meselesi ile Yezidiler'in Ruslar ve daha sonraları Ermenilerle siyasi ve askeri alanlarda iş birlikleri olarak sıralamak mümkündür.¹⁶

2.1. Dini Baskılar: Tanımlanamayan Dini Statü ve İslama Döndürme Faaliyetleri

Yezidiler'de / Ezidiler'de kendilerine yönelik tehdit algısına yol açan ve kimi zaman göç etmelerine sebep olan başlıca etkenlerden birisi yaşadıkları coğrafyalardaki dini statüleridir. Dini statülerine dair ilk yargılamalar ve aleyhlerinde verilen fetvalar 13. Asra kadar gitmektedir. 15. Asırdan itibaren Yezidiler, 'Adı b. Müsafır'ı tanılaştırmakla suçlanmışlardır. Daha sonraki dönemlerde ise şeytana tapma ile itham edilmişlerdir. Söz konusu inanışlarından dolayı aleyhlerinde verilen *mürted* (dinden çıkarlar) olduklarına dair fetvalar, çevrelerinde onlara karşı uygulanan şiddetin dozunu arttırmıştır.¹⁷

Osmanlılar, bölgeyi hakimiyetleri altına aldıklarında orada bulunan Yezidiler'e karşı tutumları, konjonktüre uygun değişiklikler arz etmiştir. Nitekim ilk başlarda Osmanlı hükümdarları tarafından kendilerine Kilis ve Erbil beylikleri teslim edilmiştir.¹⁸ Yine IV. Murat dönemi Bağdat seferi (1638) örneğinde olduğu gibi kendileri zaman zaman Osmanlı ordusuna katılmışlardır.¹⁹ Ancak genel anlamda 19. yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük oranda devletin siyasi ve idari nüfuzunun dışında kalan tebaa olarak yaşamışlardır.²⁰ Dini açıdan ise Osmanlı onları ne tam müslüman olarak görmüş ne de Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi bir statü vermiştir.²¹ Dolayısıyla Yezidiler, Müslüman millete (cemaat) üyelikten tam anlamıyla istifade edememişlerdir. Öte yandan Müslüman egemenliği altında yaşayan

Dağı (4094 m) ve Kuzeydoğuda Büyük Akdağ'a (3570 m) kadar uzanan alanı kapsayan Surmalu Çukuru olarak adlandırılan ova üzerinde yer almaktadır. Surmalu Çukuru güneyden de bugün Ağrı ili ve İran ile arasındaki sınırı da belirleyen Durak Dağı (2811 m), Zor Dağı (3196 m), Pamuk Dağı (2639 m) Büyük Ağrı Dağı (5137 m) ve Küçük Ağrı Dağı (3896 m) ile çevrilidir. Dağların oluşturduğu bu hat yüzyıllar boyunca önce Osmanlı-İran, daha sonra da Osmanlı-Rus sınırını da oluşturmuştur. Alpaslan Ceylan söz konusu geniş ovanın Türkiye'de kalan kısmının "İğdir Ovası", Ermenistan'da kalan kısmının ise "Revan Ovası" olarak adlandırıldığını söylemektedir. Bkz. Refik Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", *Akademik Bakış Dergisi* 65 (2018), 55. Alpaslan Ceylan - Gökhan Kalmış, "Sürekli Çukuru'nda Önemli Bir Merkez; Suveren Kalesi ve Yerleşmeleri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2019), 620.

12 Bkz. John S. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, çev. İbrahim Bingöl (İstanbul: Avesta, 2001), 332. Keremê Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", çev. Eziz Bawermend, *The International Journal of Kurdi Studies* 19/1-2 (2005), 58. Metin Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", *The 7th INCSOS International Congress of Social Sciences Tam Metin Kitabı*, ed. Mehmet Dursun Erdem (Elazığ: Asos Yayınları, 2022), 64 vd.

13 Bkz. Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 56. Murteza Hasanoğlu - Nesrin Süleymanlı, "Ermenistan Devleti'nin Oluşum Sürecinde Güney Kafkasya'da Nüfuz Mücadelesi ve Azerbaycan", *Avrasya İncelemeleri Dergisi* 2/2 (2013), 292-293.

14 Bkz. Hasanoğlu - Süleymanlı, "Ermenistan Devleti'nin Oluşum Sürecinde Güney Kafkasya'da Nüfuz Mücadelesi ve Azerbaycan", 290. Okan Yeşilot, "Türkmençay Antlaşması ve Sonuçları", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 188 vd.

15 Bkz. Yeşilot, "Türkmençay Antlaşması ve Sonuçları", 188 vd.

16 Bkz. Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 64 vd.

17 Aleyhlerine verilen fetvalara Şeyh Sâlih (ö. 627/1229 öncesi), Ebû Hâmid Muhammed b. Yunus (XIII. Yy.), Ebû Firâs (658/1259-1260), Ali Efendi (XVII. yy.), Molla Salih el-Kürdi, Rebetki (Rubteki/Rabteki?), Hayyâtzade (VXII. yy.) ve Molla Yâsin el-'Umerî (XVIII. yy?)'nin fetvaları örnek olarak verilebilir. Bkz. Bozan, "XVI. Asırda Yezidiler'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Sâlih el-Kürdi'nin Bir Fetvası ile Mevlânâ Muhammed Berkalî'nin Ta'liki", 228 vd.

18 Bkz. Şeref Hân (1012/1603), *Şerefnâme*, 209, 355, 368-369.

19 IV. Murat'ın Bağdat kuşatmasına katılan Dasnili Yezidiler ve komutanları için bkz. Mustafa Efendi Naima, *Naima Tarihi*, çev. Zuhuri Danışman (İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1969), 5/2130. Değerlendirmeler için bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 93.

20 Krş. Edip Gölbaşı, "Heretik aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 9 (2009), 103.

21 Nitekim gayrı-müslimlerden istenen *cizye-i şeriyeye* Yezidiler'den talep edilmemiştir. Bu hususuta bkz. İlber Ortaylı, "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 64. Değerlendirmeler için bkz. Güneş Murat Tezcür vd., "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide", *Kurds and Yezidis in the Middle East* (London: Bloomsbury Publishing, 2022), 2.

gayr-ı müslimlere (zimmi) tanınan haklardan da yararlanamamışlardır.²² Bu bağlamda Osmanlı'da Yezidilerin dini statüsü belirsizlikler barındırmıştır.²³

Klasik kaynaklar tetkik edildiğinde irtidat ettiklerine (dinden çıktıklarına) inanılan Yezidiler'in İslam'a dönme/döndürülme faaliyetlerinin bir süreklilik arz ettiği görülmektedir. Nitekim Bitlis Kürt Bey'i Şeref Han'ın (ö. 1597) telif ettiği *Şerefname*'de Mahmudi, Dünbeli ve Sipkan gibi önde gelen Yezidi aşiretlerinin pek çok mensubunun İslamiyete dönmesine değinilmektedir.²⁴ Bu faaliyetler kimi zaman gönüllü olarak kimi zaman ise cebren gerçekleştirilmiştir.²⁵

Osmanlı arşiv belgelerinde Muş, Diyarbakır, Midyat, Garzan örneklerinde olduğu gibi Yezidiler'in itikatlarını değiştirmeleri yaygın olarak *İhtida* kavramıyla ifade edilmiştir.²⁶ Ancak Musul ve çevresinde durum biraz farklıdır.²⁷ Bu coğrafyada Osmanlı yönetimi tarafından özellikle *tashih-i itikat* kavramının kullanılmasına ve bu faaliyetin icrasına büyük özen gösterilmiştir.²⁸ Bu kavramla aslında Yezidiler'in ayrı bir dinin mensubu kimseler olmadıkları *hak yoldan sapmış, itikadı bozuk taife* yani *heretik* Müslümanlar oldukları ve sahih İslam inancına döndürülmelerine vurgu yapılmak istenmiştir.²⁹ Osmanlı'nın öylesi bir çabanın içine girmesi ve bu kavramı kullanmaya özen göstermesinin arka planında Batılıların ve Rusya'nın³⁰ doğu vilayetlerinde casusluk³¹ ve misyonerlik faaliyetlerini yürütmelerinin³² ve bu bağlamda etnik ya da dini azınlıklara özel ilgi göstermelerinin etkisi olmalıdır. ³³ Bu durum hadiseyi stratejik önemi haiz hale getirmiş ve Osmanlı da karşı strateji olarak İslam'a döndürme faaliyetlerine girişmiştir.³⁴ Bu bağlamda Yezidileri *nasihat* yoluyla *ihtida* ettirmeyi amaçlayan *Heyet-i Tefhimiye*; daha sonra da bu topluluğun ıslahını şiddet ve baskıyla gerçekleştirmeye çalışan *Fırka-i Islahiye* tesis edilmiştir.³⁵ Yetkililer Laleş'te bulunan Yezidiler'in

22 Bu husustaki bir kafa karışıklığı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ekrem Akman, "İtaat, İtikat ve Askerlik Üçgeninde Osmanlı'da Devlet-Yezidi İlişkileri", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 131.

23 Bkz. Ortaylı, "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", 64.

24 Bkz. Şeref Hân (1012/1603), *Şerefnâme*, 368, 398, 401.

25 Bkz. Ortaylı, "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", 64.

26 Osmanlı arşiv belgelerinde de *ihtida*nın yani Yezidiler'in itikatlarını değiştirmelerinin pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Nitekim Muş, Diyarbakır, Midyat, Garzan'daki İslama döndürülme faaliyetleri için *ihtida* kavramı kullanılmıştır. Muş için bkz. BOA, İ.MVL., 286/11312, H. 03-01-1270, Midyat ve bazı köylerindeki için bkz. BOA, Y.A.HUS., 324/1, H. 14/10-1312, Bitlis Vilayeti, Siird Sancağı, Garzan Nahiyesi Batri köyü için bkz. BOA, A.}MKT.MHM, 495/21, H. 29-02-1305. Yine Kastamonu'ya sürülen Yezidi ümerasından Ali Paşa için de *ihtida* kavramı kullanılmıştır. BOA, BEO, 99/7384, H. 03-04-1370. Bu durumda *ihtida* kavramının (gayr-ı müslim statüsünde sayılmayan) dini statüsü belirsiz Yezidiler için pek çok bölgede yaygın olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bkz. Ortaylı, "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", 65.

27 Bu vesileyle Ortaylı'nın, "Yezidiler söz konusu olduğunda Osmanlı idarecilerinin *tashih-i akaid* terimini kullanmadıkları" yönündeki iddiasının oldukça tartışmalı olduğu söylenebilir. Bkz. Ortaylı, "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi", 65.

28 BOA, DH.MKT., 2012/117, H. 28-03-1310. İhtida başka bir dinden İslam'a girenler için de kullanılırken *tashih-i itikat* sadece inançtaki yanlışlıkların düzeltilmesi anlamına gelmektedir.

29 Bkz. Gölbaşı, "'Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 90. "Yezidilerin bu sûretle fırka-i dâlle'den ihtida edip tashih-i itikat etmeleri hususunda bkz. BOA, DH.MKT., 2012/117, H. 28.03.1310. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Ufuk Gülsoy, "Sıradışı Bir Dini Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3/7 (2002), 144.

30 Rusya Devleti'nin, Erzurum-Harput arasındaki Alevileri veyahut Erzurum-Van arasındaki Yezidi Kürtlerini Hıristiyanlaştırma faaliyetleri bkz. BOA, HR.SFR., 2/6, M. 05-07-1859.

31 Nitekim İngiltere ve diğer konsolosluk casuslarının Şeyhan'daki takibatları için bkz. BOA, Y.A.HUS., 269/45, H. 12-07-1310.

32 Mardin Amerikan ABCFM misyonunun, Sincar Dağı Yezidileri ve Siverek'te sonuçlar aldığına dair bilgiler için bkz. Oktay Bozan, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Mardin'de Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12, 21 (2014), 36. Vi-ranşehir'de bulunan American Misyoner Cemiyeti'nin Yezidiler'i ailelerini Protestanlaştırma girişimleri için bkz. DH.EUM.THR., 5/29, H. 10-09-1327. Konsoloslukların İslam'a dönenlere/döndürülenlere dair problemlere müdahalesi endişesini konu alan belgeler söz konusudur. Bu hususta bkz. BOA, BEO, 86/6379, H. 13-03-1310.

33 Özel ilgi göstermelerine dair bir örnek olarak bkz. BOA, HR.MKT., 59/30, H. 24-07-1269. Kaiser'in naklettiğine göre Britanya Viskonsülü Matthews de benzer gerekçeleri söylemektedir. Buna göre misyonerler, mevcut ortamı fırsat bilerek Yezidiler'e yönelik faaliyetlere girişmiştir. Buna karşı bir tedbir olarak Osmanlı da misyonerlik faaliyetlerinin önüne geçmek için Yezidiler'in Müslüman olduğunu beyan etmiştir. Değerlendirmeler için bkz. Hilmar Kaiser, "Ezidi Aşiretleri ve Şehirli Elitler", çev. Erkan Ünal, *Mardin ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı Mardin Tebliğleri* (İstanbul: Hrant Dink Vakfı yayınları, 2013), 212-214.

34 İlgili arşiv belgeleri için bkz. Yurdaer Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 75-78. Ayrıca bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 107-108, 171. Söz konusu polikanın sadece Yezidiler'e değil diğer Kızıllaşlar, Nusayriler vb. uygulandığına dair bir değerlendirme için bkz. *Selim Deringil, The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876- 1909, I.B. Londra ve New York, Tauris, 1999 bölüm 3, s. 68-92'dan* Gölbaşı, "'Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 90.

35 Bkz. Gölbaşı, "'Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 90. 1892'de Musul'da bu faaliyetlerin boyutu pek çok Yezidi'nin öldürülmesine, Laleş'teki kutsal mekanlarının medreseye dö-

kutsal mekanını medreseye tahvil etmiş, kutsal dini eşyalarına el koymuş, Yezidi köylerinde camiler inşa etmişlerdir. Yezidi toplumunun ileri gelenlerini de sahih İslam'a dönmeye zorlamışlardır.³⁶ Ancak daha sonraları Osman Nuri Paşa ve Süleyman Nazif valilikleri döneminde bu politikadan vazgeçilmiş; 1914'te vakıf ve arazilerin tasarruf hakkı Yezidiler'e geri verilmiştir.³⁷

Ihtida siyasetine maruz kalan Yezidiler'in bir kısmının itikatlarını terkedip İslam'a dönmelerine karşın diğer bir kısmının Osmanlı idaresine ciddi itirazlarda bulduklarına şahit olmaktayız.³⁸ Bu bağlamda bir kısım Yezidi'nin Yezidi kimliklerini terketmedikleri; tezkire (nüfus cüzdanı)³⁹ ve pasaportlarına Yezidi ifadesinin yazılmasını özellikle talep ettiklerine dair kayıtlar mevcuttur.⁴⁰ Söz konusu gerilimler ve sürtüşmeler altında bulunan bazı Yezidiler'in ise Rusların hakimiyeti altındaki bölgelere kaçtıkları görülmektedir. Nitekim Yezidi araştırmacı Askerê Boyik, dedelerinin göç sebepleri arasında Yezidiler'in müslümanlaştırılmaya çalışmalarını da zikretmektedir.⁴¹ Bir diğer eserinde de Osmanlı ve Farsların olduğu yerlerde dini azınlıklara baskı yapıldığı oysa Hıristiyan olan Rusların hakimiyetlerindeki bölgelerde böyle bir sorunun olmadığı tespitini yapmaktadır.⁴²

2.2. Otorite Boşluğu ve Asayiş Problemleri

Osmanlı devletinin gerileme döneminden itibaren özellikle merkezden uzak bölgelerde otorite boşluğu oluşmuş; bunu fırsat bilen kimi mahalli yetkililer ya da güçler keyfi tasarruflarda bulunmuşlardır.⁴³ Bu durum pek çok sorunun yanı sıra asayişin de bozulmasına yol açmıştır. Söz konusu ortamda aşiretler arasında karşılıklı saldırılar ve yağmalamalar vuku bulmuştur.⁴⁴ Bu bağlamda Osmanlı arşiv belgelerinde diğer Kürt aşiretlerle Yezidi aşiretlerin karşılıklı saldırıları ve yağmalamalarına dair kayıtlar da mevcuttur.⁴⁵ Öte yandan Yezidiler'in bazı Kürt beyleriyle gerilimler yaşadığına dair nakiller de söz konusudur. Bu çerçevede 18. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Kürt beyleri ile Yezidi Kürt aşiretleri arasındaki münasebetler genelde olumlu bir seyir izlememiştir.⁴⁶ Öte yandan otorite boşluğundan yararlanan diğer kimi aşiretler gibi bazı Yezidi aşiretleri'nin de Osmanlı'ya itaat hususunda pek de istekli oldukları söylenemez. Nitekim arşiv belgeleri ve kaynaklarda bazı Yezidi aşiretlerin merkezi otoriteye tabi olmaktan kaçındığı, siyasi ve askeri nüfuzunun dışında yaşamayı tercih ettiği bildirilmekte; zaman zaman kervanları soyma⁴⁷ gibi asayiş problemlerine sebep oldukları nakledilmektedir. Yezidi aşiretlerin saldırı ve talanlarının ihbarı üzerine kendilerine askeri sevkiyat yapıldığı⁴⁸ ya da başta Sincar bölgesi olmak üzere Yezidiler'e karşı kervanların korunma tedbirlerinin artırıldığı bildirilmektedir.⁴⁹

Yezidiler'in asayiş konu olan hadiselere katılmanın ötesinde bizzat kendilerinin başlattığı ya da aktif olarak

nüştürülmesine ve kutsal dini eşyalara el konulmasına, Yezidi köylerinde camiler inşa edilmesine, toplumun ileri gelenlerinin zorla din değiştirilmesine kadar vardırılmıştır. Krş. Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*, 83-84. Tezcür vd., "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide", 2. Ancak daha sonraları bu politikadan vazgeçilerek kutsal mekanları tekrar kendilerine iade edilecektir. Bkz. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 161-162.

36 Deringil, Selim. *The well-protected domains: ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London: I.B.Tauris, 1999, 71 den Tezcür vd., "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide", 2.

37 Bkz. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 159-162.

38 Bkz. Gölbaşı, "'Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 90.

39 Tezkirlerine "İslam" yazılmasına itirazları ve mezhep hanesine "Yezidi" yazılması taleplerine dair belge ve yazışmalar için bkz. BOA, DH.MKT., 2818/75, H. 29-04-1327; Tezkirelerine İslam yazılmasına dair talimat için bkz. BOA, BEO, 2884/216234, h. 13-06-1324.

40 Musul'da pasaportlarına Yezidi olarak not düşülmesi talebi ile ilgili bkz. BOA, DH.MKT., 2825/9, H. 07-05-1327.

41 Bkz. Askerê Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê* (Diyarbakır: J&J Yayınları, 2016), 19.

42 Bkz. Askerê Boyik, *Êzdi û Bâweriyâ Wan* (Van: Sıtav Yayınları, 2021), 318.

43 Bkz. Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 66.

44 Bayezid, Diyadin, Eleşkird ve Şelve sancakbeyleri arasında dönem dönem büyük çatışmalar meydana gelmekteydi. Bu çatışmalara kimi Yezidi aşiretlerinde katılmasıyla ilgili Bkz. Hakan Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2021), 974.

45 BOA, DH.TMİK.M., 184/53, H. 13-08-1322; BOA, BEO, 1299/97413, H. 13-12-1316. Rus-İran savaşı öncesinde 1828 Hesenî aşiretleri ile Heyderan aşiretleri arasındaki çatışma için bkz. Bkz. Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, 31-32.

46 İlgili arşiv belgeleri ve değerlendirmeler için bkz. Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", 973-984.

47 Söz gelimi Tournefort adlı seyyah Erzurum Eyaleti'nde bulunan Yezidi aşiretlerin kervan soygunlarından bahsetmektedir. Ayrıca Yezidiler'in karıştığı bazı kervan soygunları için bkz. Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, ed. Stefanos Yeramıs, çev. Teoman Tunçdoğan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 2/134.

48 Detaylar için bkz. Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", 979.

49 Bkz. Tezcür vd., "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide", 2.

destek verdikleri isyanlar da söz konusu olmuştur.⁵⁰ Bu bağlamda 18. yüzyılın ilk yarısında Erzurum Eyaleti'ne bağlı sancaklarda meydana gelen isyanlarda Yezidi Roziki/Zorbey aşiretinin yer alması merkezi otoriteyi zor durumda bırakmıştır.⁵¹ Ayrıca Yezidiler'in Osmanlı'ya isyan eden veya azledilen yöneticilerin safında yer aldığı da bildirilmektedir.⁵² Yine başta Yezdanshir,⁵³ Şeyh Ubeydullah⁵⁴ ve Bedirhanilerden Hüseyin Bey⁵⁵ gibi bazı Kürt beylerinin isyanlarına katılmışlardır.⁵⁶ Yukarıda sayılan gerekçelerle Yezidiler'e karşı Askeri müdahaleler yapılmış ve onlara yönelik seferler düzenlenmiştir.⁵⁷

Yukarıda zikredilen hususlar çerçevesinde hem Osmanlı'nın onları itaat ettirme girişimleri hem de yerel dinamiklerden gelen tehditler bazı Yezidiler'i arayışlara yöneltmiştir. Bu durum kimi Yezidi aşiretlerin kendileri açısından daha güvende olabileceklerini düşündükleri Ruslar'ın kontrolündeki bölgelere göç etmelerine sebep olmuştur.⁵⁸

2.3. Zorunlu Askerlik Meselesi

19. Yüzyılda Osmanlı modenleşmesi, merkezi devlet otoritesinin imparatorluğun ücra köşelerine yansıtılmasını ve beraberinde tebaanın vatandaşlık statüsüne dönüştürülmesini getirmiştir. Bunun bir yansıması olarak geleneksel yöntemlerle orduya asker toplamaktan vazgeçilmiş; askerlik, vatandaşlık için zorunlu bir göreve dönüştürülmüştür.⁵⁹ Aslında bu şekilde yeniçeri ocağının lağvedilmesiyle ortaya çıkan boşluk da doldurulmaya çalışılmıştır.⁶⁰ Askerliğe dair yeni gelişmeler toplumun pek çok katmanı gibi Yezidiler'i de derinden etkilemiş; anayurtlarını terk etmelerinin özel sebeplerinden birisi olmuştur.

Yezidiler, o güne kadar defacto bir statüyle devletin etki alanından belirli bir derece uzak kalmayı becerebilmiş; askere alınma gibi bir durumla muhatap olmamışlardı. Zorunlu askerlik, kendileri için bir barınak/sığınak olmanın ötesinde bir şeyler ifade eden yurtlarından ayrılma anlamına gelmekteydi. Öte yandan ailelerini geride bırakmanın beraberinde getireceği ekonomik, sosyal ve çevresel rekabetlerden kaynaklanan güvenlik endişeleri vardı.⁶¹ Bunların da ötesinde askerlik ortamında dini görevlerini ifa edememe ve haram olan renkteki kıyafetleri giymek zorunda olma, Melek Tavus ile özdeşleştirilen varlığa lanet edilmesi vb. söz ve davranışlara maruz kalma gibi hususlar da söz konusuydu. Yezidiler, tüm bunları mazeret göstererek askerlikten muaf tutulmayı talep ettiler.⁶² Şayet askerlikten muaf tutulmasalar da "Haric-i mezhep" oldukları iddiasını gerekçe göstererek Yahudi ve Hıristiyan tebaa gibi Bedel-i Nakdi ödemeyi önerdiler. Ancak Osmanlı devleti, Yezidiler'in gayr-ı müslim statüsünde olmadıklarına vurgu yaparak bu taleplerini reddetmiştir.⁶³

50 Bkz. Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, 112-114. Mehmet Nuri Şanda, "XIX. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Yezidi Aşiretler", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2023), 196.

51 Değerlendirmeler için bkz. Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", 984.

52 Sancakbeyliğinden azledilen Osman Paşa'ya Yezidi aşiretlerin desteği için bkz. Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", 978.

53 1855 yılındaki Yezdanshir isyanına destek veren Yezidiler için bkz. P.İ. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşlarında Kürtler 1801-1900* (Ankara: Sipan Yayınları, 1995), 84.

54 Hakkari-Şemdinli yöresinde büyük nüfuz sahibi Şeyh Ubeydullah'ın isyan girişimi için bkz. Fatih Ünal, "Rusların Kürt Aşiretlerini Osmanlı Devleti'ne Karşı Kullanma Çabaları", *Karadeniz Araştırmaları* 5/17 (2008), 138.

55 Bedirhanilerin 1878 yılındaki isyanı ve Yezidiler'in desteği için bkz. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşlarında Kürtler 1801-1900*, 122.

56 Bkz. Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", 976-979.

57 Bkz. Pir Dima, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 74. 1715 yılında Van beylerbeyi Murtaza Paşa'nın Yezidi aşiretlerini tedibi için bkz. İbn-i Nuh, *Van Tarihi*, thk. Zeki Tekin (Van: Ahenk Yayınevi, 2003), 87 vd.

58 Bkz. Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 68.

59 Tezcür vd., "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide", 5. Zorunlu askerlik Fransız Devrimiyle ortaya çıkmış ve ardından Prusya'da uygulanmıştır. Bkz. Gölbaşı, "'Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 93.

60 Bkz. Özgün Çağlar, "Ezidiler: Mezopotamya'nın dağılan tespih taneleri" (Erişim 24 Mayıs 2022).

61 Söz konusu endişeler sadece Yezidiler'de değildi; aksine oldukça yaygındı. Osmanlı tebaasının pek çok kesimi askerlik ortamının olumsuz koşulları nedeniyle oldukça isteksizdi. Bkz. Gölbaşı, "'Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 92-93, 103.

62 Hatta bu nedenle neden askere gidemeyeceklerini içeren mektuplar yazmışlar; dini ve diğer gerekçelerini sıralamışlardır. Bunlar içerisinde kutsal mekanlarını belirli zamanlarda ziyaret etmelerinin gerekliliği, günlük ibadetlerini gizli yapmak zorunda oldukları, Melek Tavus'a lanet edilmesi, haram olan bazı söz, giyecek ve yiyecekler gibi hususlar yer almaktadır. Bkz. Muhammed Zuhrî b. Ahmed Efendi Hayyâtzâde, *Feridetu's-Seniyye fî Beyâni Akâid ve Ze'âimi Tâifeti'l-Yezidiyye* (Yazma Eserler Kataloğu, A 320 Koleksiyonu, 297. 4), 8b.

63 Bkz. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138-139.

Bedel-i askerî, 1855'de cizyenin yerine ikame edilmiştir. Askerlik yapmayan Osmanlı gayr-ı müslimlerinin ödemekle mükellef oldukları bu

Yezidiler'in askere alınması girişiminin arka planında dini motivasyondan ziyade başta Irak bölgesi olmak üzere yurt topraklarını güvence altına alma endişesi yatıyordu.⁶⁴ Zira XVII. Yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere, Fransa ve Rusya gibi devletler, Musul başta olmak üzere Doğu vileyetlerine gönderdikleri araştırmacı, arkeolog ve diplomatlar kanalıyla Yezidiler hakkında sürekli bilgi topluyorlardı. Öte yandan yabancı temsilciliklerin ve misyonerlerin artan varlığı Osmanlı devletinde tehdit olarak görülüyordu.⁶⁵

1849 yılında bir dönem Yezidiler'den belirli bir miktar askere alınmalar söz konusu oldu.⁶⁶ Ancak Yezidiler'in ısrarlı talepleri, Sadrazamlık makamına yazdıkları mektup (1848) ve aynı tarihte İngiliz konsoloslukunu devreye sokmaları etkisini gösterecektir.⁶⁷ Zira 1849-1872 tarihleri arasında mevcut politik ortama göre askere alınmalar olsa da arada Bedel-i Nakdi ödemeleri de kabul edilmiştir.⁶⁸ Ancak 1872 yılında alınan Kura Kanunu gereği tekrar zorunlu askerlik yükümlülüğü ile karşı karşıya kalmışlardır.⁶⁹ Fakat Yezidiler, tekrar mektuplar yazmıştır. Musul ulemasının olumsuz görüş bildirmesine ve Yezidiler'in neden askere alınmaları gerektiğine dair müstakil risaleler yazmalarına⁷⁰ rağmen Yezidiler'in bu talepleri 1875 yılında kabul edilmiştir.⁷¹

Osmanlı Yezidi ilişkileri açısından Sultan II. Abdulhamit dönemi ise bir kırılma noktası olacaktır. Zira II. Abdulhamit'in Askere alma politikası, diğer batını gruplarla birlikte Yezidiler'e ilişkin stratejik bir politikanın parçasına dönüşecektir. II. Abdulhamit, Yezidilerin sadık tebaa haline getirilmesini sağlayacak olan İslâm'a kazandırılma sürecinde "Tashih-i itikat" faaliyetlerinin bir parçası olarak askere alma yöntemini de kullanmıştır. Zira askerlik ortamında alacakları "dinî telkinât" ve "doğal etkileşim" sayesinde İslam'a ısındırma, ehlileştirme, inançlarını düzeltme (tashih-i itikad) sayesinde kolaylıkla Müslümanlığa döndürülebilecek⁷² ve bu sayede Batılı devletlerin Yezidiler'e yönelik faaliyetleri boşa çıkarılabilecekti.

Askere alınma ile ilgili güçlü irade karşısında Yezidiler, ara çözüm olarak Hamidiye alaylarına müstakil alay ya da birlikler olarak katılmayı;⁷³ aşiret yapısı içerisinde asker olmayı önerdiler.⁷⁴ Bu şekilde en azından inanç ve yaşayış açısından kendilerini koruyabileceklerdi. Ayrıca müstakil alay ya da birlik olmanın siyasi statü ve hukuki avantajlarından da yararlanabilecek ve çevredeki aşiretler arasında görece bağımsız hareket edebileceklerdi.⁷⁵ Bu taleplerinin

"askerlik vergisi" 1909'da kaldırılmıştır. Bkz. Ufuk Gülsoy, "Osmanlı Gayr-i Müslimlerinin Askerlikten Muafiyet vergisi: Bedel-i Askerî", *Tarih Dergisi* 37 (2002), 93-118.

64 Krş. Tezcür vd., "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide", 2.

65 Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138, 160-161. Akman, "İtaat, İtikat ve Askerlik Üçgeninde Osmanlı'da Devlet-Yezidi İlişkileri", 125 vd. Batıların azınlıklar üzerinden Osmanlı devletinin içişlerine müdahaleye dini statüleri belirsiz olan Yezidiler'i de işin içine katma arzusu vardı. Yezidiler yalnız İngiltere, Fransa ve İran'ın değil, Rusların da ilgi odağıydı. Osmanlı hükümeti, bu kararıyla Yezidilere siyaset gereği "Müslüman muamelesi" yapmış oluyordu. Bkz. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138. Öte yandan onları *Bedel-i Nakdi*'den istifade ettirmenin Kürd aşiretlerinin de askere alınmasının zorlaşacağını düşünüyorlardı. Bkz. BOA, İ.MMS., 20/895, H. 01-05-1277. Belge ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ortaylı, s. 64-65.

66 1849 yılında bu uygulama sonucu, Diyarbekir sancağında meskun Yezidiler arasından nüfus kayıtlarına göre belirlenen 55 kişi askere alınmıştır. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138.

67 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 190. Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, 116. Yezidilerin 1849 yılında Sultan Abdülmecit döneminde İngiliz büyükelçisi Stradfor'un ve Musul konsolos yardımcısı Rassam'ın aracılığıyla *zorunlu askerlikten bedel ödemek şartıyla muaf tutulmaları* batılı devletlerle ilişkilerini ortaya koyması açısından önemlidir. Bkz. Lescot, 116; Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*, 79.

68 Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*, 79-80; Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 141.

69 Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*, 79-80. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 141.

70 Hayyâtzâde, *Feridetu's-Seniyye fî Beyâni Akâid ve Ze'âimi Tâifeti'l-Yezidiyye* (A 320 Koleksiyonu, 297. 4), 4a vd.

71 1872 yılında Miralay Tahir Bey'in Şeyhan Yezidilerine gidip çabalarının sonuçsuz kalması, Rauf Paşa'nın tavsiyesiyle askere gitmeye engel mazeretlerini içeren dilekçe yazmalarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Harun Aktaş, *XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Yezidi Toplumu* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 142.

72 Askere alma politikasında benzer değerlendirmeler için bkz. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 161.

73 Bkz. Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*, 99. Hakkari sancağı dahilinde bir kısım Yezidi bu alaylara katılmak için başvurmuşlardır. BOA., Y.EE., 139/13 H. 21-08-1309.

74 Gölbaşı, "Heretik" aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 99.

75 Hamidiye alaylarına katılmak, yerel sivil yöneticiler ve düzenli ordu komutanlarının sınırlamalarından kurtarmakta; yüksek düzeyde hukuki dokunulmazlıklar kazandırmaktaydı. Değerlendirmeler için bkz. Gölbaşı, "Heretik" aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 101.

alt yapısı önceden vardı. Zira daha önceden ihtida eden Hamidiye Binbaşısı Hüseyin Kanco (Hısenê Kanco)⁷⁶ ile yine Sipkanlı aşiretinden ihtida eden Yezidiler'den⁷⁷ oluşan müstakil Hamidiye alay ya da birlikleri vardı. Öte yandan daha sonraları Erivan'a kaçacak olan Yezidi Cangir Ağa da aşiretiyle bir zamanlar Hamidiye alaylarına katılmıştı.⁷⁸ Diyarbakir Vilayeti'nde ise Hamidiye Süvari Alayları'nda bir kısım Yezidi de vardı. Öte yandan Musul'da bulunan en az bir Redif Alayının çoğunluğu Yezidiler'den oluşmaktaydı. Ancak genel olarak Osmanlı yöneticileri sadece Yezidiler'den müteşekkil birliklerin kurulmasını stratejik açıdan sakıncalı görmüş ve bu taleplerini reddetmiştir.⁷⁹

1892'de tedbirlerin arttırılıp Yezidiler'e bazı sert yaptırımlar uygulandığı ve askerlik hususunda itaat etmeyen Yezidiler'e karşı şiddete başvurulduğu nakledilmektedir.⁸⁰ Ancak dini alandaki politikalar gibi zorunlu askerlik meselesinde de Osman Nuri Paşa ve Süleyman Nazif valilikleri döneminde baskıcı politikalardan vazgeçilecek; Yezidiler ile olumlu ilişkiler kurulmaya çalışılacaktır.⁸¹

Askere alınma girişiminin Yezidilerde çok ciddi sorunlara yol açtığı anlaşılmaktadır. Zira askerlik ortamında dini vecibelerini ifa etme güçlüklerinin ötesinde İslamlaştırma faaliyetlerine maruz kalabileceklerdir. Askere gitmemek için ödemeleri gereken bedel-i nakdi ise onlara oldukça ağır bir yük getirmiştir.⁸² Diğer bir problem de eli silah tutanları askere göndermenin aşiretleri için ortaya çıkaracağı güvenlik zaafiyetidir.

Durum her ne olursa olsun Yezidiler'in bir kısmı Osmanlı'nın taleplerini kabul etmiş bir kısmıysa firar etmiştir.⁸³ Ancak diğer bir kısım Yezidi daha ilk başlardan itibaren askere gitmemek ya da bedel ödememek için Ruslar'ın hakimiyetindeki bölgelere göç etmişlerdir. Yezidiler'in Rus coğrafyasına intikali ile ilgili ilk kayıtların askerliğin zorunlu kılınmasının başladığı yıllara kadar gittiğinden söz edilmektedir. Nitekim askerlik hizmetinden kurtulmak isteyen bin hanelik büyük bir Yezidi topluluğunun Rusya hakimiyeti altındaki topraklara geçtikleri aktarılmaktadır.⁸⁴ Daha sonraki dönemlerde Rusya hakimiyeti altındaki topraklara göç edenlerin bir kısmının memleketlerine dönmeleri talebi olduysa da bunların sınırlı sayıda kalmış olması muhtemeldir. Gidenler büyük oranda orada kalmış; önceleri Ruslarla ardından da Ermeniler ile iş birliğine girmişlerdir.⁸⁵

2.4. Ruslar ve Ermenilerle İş Birlikleri

2.4.1. Osmanlı-Rus Savaşları Sırasında Yezidiler / Ezidiler

18. yüzyılın sonları ve 19. Yüzyılın başlarından itibaren Ruslar, İran'ın yanı sıra boğazlar ile Doğu Anadolu'yu ele geçirmeyi hedeflemiş ve bu bağlamda Güney Kafkasya'da hakimiyetini arttırmıştır.⁸⁶ İran'la imzalanan Gülistan (1813) ve Türkmen çayı (1828) Antlaşmalarıyla Kafkasya, Revan ve Nahçıvan Hanlıkları'nı da kendi topraklarına katmıştır. Bu bağlamda bölgedeki Talış, Şirvan, Kuba, Bakü, Derbent, Gence, Karabağ ve Şeki Hanlıklarını hakimiyeti altına almıştır.⁸⁷ Ardından Revan Hanlığını lağvedip yerine (Ermenistan'ın zeminini oluşturan⁸⁸) Erivan

76 İslam'ı kabul ederek, aşiretiyle birlikte Hamidiye Alayları'na katılan ve Miralay rütbesi alan Hüseyin Kanco için bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 241.

77 Erzurum vilayetinde bulunan oniki aşiretten on tanesi Hamidiye Teşkilatına iştirak etmiştir. Bunlar içerisinde Yezidi iken ihtida eden Sipkanlı aşireti mensupları da vardır. Bkz. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 135.

78 Hamidiye Alaylarına aşiretiyle katılan Yezidiler'den birisi, Van bölgesi Yezidi aşiretlerinin önde gelen liderlerinden Cangir/Cahangir Ağa'dır. Cangir/Cahangir Ağa daha sonraları aşiretiyle birlikte Ermenistan'a kaçacaktır. Bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 109.

79 Gölbaşı, "Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 97, 99-100, 102-103.

80 Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*, 83-84.

81 Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 161-162.

82 Bkz. Gölbaşı, "Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 97.

83 Yezidiler özelinde imtina ve firar etme pratiklerine dönüşmüştür. Bkz. Gölbaşı, "Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", 93.

84 Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138-139.

85 Rus hakimiyetindeki bölgelere göç etmiş ancak geri dönmek isteyen Yezidiler için bkz. BOA, A. }MKT.MHM.,353-66, H. 28-11-1282.

86 Hasanoğlu - Süleymanlı, "Ermenistan Devleti'nin Oluşum Sürecinde Güney Kafkasya'da Nüfuz Mücadelesi ve Azerbaycan", 292-293.

87 "Gülüstan Anlaşması" (Erişim 15 Mart 2024). Ayrıca bkz. Yeşilot, "Türkmençay Antlaşması ve Sonuçları", 188 vd.

88 Yeşilot, "Türkmençay Antlaşması ve Sonuçları", 188 vd.

Guberniyasını (1850) kurmuş;⁸⁹ Anadolu, Güney Azerbaycan ve İran'daki Ermeniler'i buraya göç etmeye teşvik etmiştir.⁹⁰ Nitekim İran'dan 40 bin, Osmanlı topraklarından 90 bin olmak üzere toplam 130 bin Ermeni'nin buraya göç ettiği nakledilmektedir.⁹¹ Buna karşılık çoğunluğu oluşturan Müslüman halkın bir kısmı bu bölgeden göç etmiş/göç ettirilmiştir.

19. Yüzyılın ortalarından itibaren sözkonusu bölgelerde başta Ermeniler olmak üzere Hristiyan nüfusun çoğunluğu ele geçirmesi⁹² Ruslar'ın dini bağ üzerinden halk bazında da kendisine bir dayanak oluşturması ve varlığını güçlendirmesi imkanını vermiştir.⁹³

19. Yüzyılda Osmanlıyla sınırdaş olan Ruslar, Osmanlı hakimiyeti altındaki bölgelerde yaşayan Kürt yerel güçlerle iş birliği imkanlarını da araştırmışlardır. Rusların amacı özellikle İran ve Osmanlı ile tam bir bağ kuramamış hudut bölgesindeki nüfuzlu Kürt aşiretlerinin desteğini elde etmek ya da en azından onların tarafsız kalmalarını sağlayabilmektir.⁹⁴ Bu çerçevede o dönemde büyük bir kısmı Erzurum sancağı altında bulunan Kars, Sürmeli Çukuru ve Beyazıt⁹⁵ mıntukasında yaşayan Yezidiler ile de temasa geçmişlerdir.⁹⁶ Erivan Kuvvetleri Genel Komutanı Albay Lihotin (Lixotin), temasları sonrasında sunduğu raporda Müslüman Kürtler ile Hristiyan ahaliden ziyade bölgede yaşayan Yezidiler'in kendilerine sadakatinin daha sağlam olduğunu ve iş birliği hususunda onlara daha fazla güvenilebileceğini ifade etmiştir.⁹⁷ Gerçekten de Rusların kendilerini Osmanlı ve bölgedeki yerel unsurlara karşı himaye edeceğini düşünen⁹⁸ bazı Yezidiler, Osmanlı ile rekabet halinde olan Rus İmparatorluğunu kendileri için güvenli bir sığınak olarak görmüş; ikballerini Ruslar'a bağlamışlardır.⁹⁹ Bu bağlamda bazen daha önceleri de iş birliği içerisinde oldukları Ermeniler aracılığıyla bazen de direkt olarak Ruslarla temasa geçmişler ve Osmanlı'ya karşı onların safında yer almışlardır.¹⁰⁰

Yezidiler'in destek ve iş birlikleri tekliflerinin somut örneklerine daha Rusların ilk geldiği zamanlarda rastlanmaktadır. Şayet Albay Lihotin (Lixotin)'in verdiği bilgiler doğruysa Yezidiler, Türk birlikleri hakkında kendilerine gönüllü istihbari bilgi sağlamışlardır.¹⁰¹ Öte yandan Bitlis vilayetine bağlı Rıdvan kazası civarlarındaki Yezidiler'in lideri Mirza Ağa 1830 yılında General Paskeviç'e Bitlis'e yönelmeleri durumunda 1500 süvari ve 5000 piyadeyle kendi emirleri altında hizmet edebileceklerine dair mektup yazmıştır.¹⁰² Yine Van taraflarında yaşayan Zuquri aşireti lideri Cangir (Cihangir) Ağa bağlılıklarını bildirmiş ve kardeşini Rus ordusunda görev almak üzere onlara göndermiştir.¹⁰³ 1828-1829 Rus-Osmanlı Savaşında Yezidiler bir müfreze olarak savaşa katılmış ve Ruslar tarafından hatırı

89 1868 yılında yapılan idari taksimatla bölge Erivan, Gümrü, Nahçıvan, Yeni Bayazıt, Surmalı, Daralegez ve Eçmiyazdın'den ibaret yedi kazaya ayrılmıştır. Bkz. Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 56.

90 Bkz. Yeşilot, "Türkmençay Antlaşması ve Sonuçları", 188 vd. Hasanoğlu - Süleymanlı, "Ermenistan Devleti'nin Oluşum Sürecinde Güney Kafkasya'da Nüfuz Mücadelesi ve Azerbaycan", 290.

91 Hasanoğlu - Süleymanlı, "Ermenistan Devleti'nin Oluşum Sürecinde Güney Kafkasya'da Nüfuz Mücadelesi ve Azerbaycan", 294.

92 20 asrın başlarında ise mübadele ve zorla göç ettirme ve diğer nedenlerle nüfus yapısı Ermenilerin lehinde oldukça değişecektir. Krş. Yıldız Devenci Bozkuş, "Ermenistan'ın Demografik Yapısı ve Ermenistan'da Azınlıklar", *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 23-24 (2006).

93 Hasanoğlu - Süleymanlı, "Ermenistan Devleti'nin Oluşum Sürecinde Güney Kafkasya'da Nüfuz Mücadelesi ve Azerbaycan", 290.

94 Ünal, "Rusların Kürt Aşiretlerini Osmanlı Devleti'ne Karşı Kullanma Çabaları", 134.

95 1854 yılında bölgeyi ziyaret eden Albay Lihotin'in verdiği bilgiye göre Bayazıt Paşalığında 1000 Yezidi hanesi vardı. Bkz. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 57.

96 Xanna Omerxali, *Êzdiyati, Civak, Sembol Ritüel* (İstanbul: Avesta, 2007), 28.

97 Bkz. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 57-58. Yezidi din adamı Pîr Dîma'nın bu hususu destekler mahiyetteki bilgileri için bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 73.

98 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 90.

99 Ermenistan ve Gürcistanlı Yezidi araştırmacıların benzer değerlendirmeleri için bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 72. Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, 158. Pîr Dîma, 1900 yılların ilk yarısında Rusların Erivan ve Gürcistan'a inmesinin bazı Kürd ve Yezidi aşiretlerin Ruslar'a destek vermesine yol açtığını; müslümanların olumsuz tavrının da Yezidiler'in Rus ordusuna destek verme nedenlerinden birisi olduğunu ifade eder. Bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 66-68.

100 Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, 131. Bu bağlamda zaman zaman Ermeniler aracılığıyla Ruslardan silah temin etmişlerdir. Bkz. Askerê Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, s. 131.

101 Söz konusu raporda Yezidiler'in Türk birlikleri hakkında bir menfaat olmaksızın istihbarat verdikleri belirtilmektedir. Bkz. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 57-58.

102 Avyarov'un aktardığına göre 1830 yılında Rıdvan (Ridvan) kenti civarlarında ikamet eden Diyarbekir ve çevresindeki Yezidilerin lideri Mirza Ağa, Petros Hazaro (Xezaro) adında bir yabancıyı o sıralar Tiflis'te bulunan general Paskeviç'e elçi olarak gönderip Ruslar'ın Erzurum'dan Bitlis'e hareket etmeleri halinde kendilerine destek vereceklerini bildirmiştir. Ancak Mirza Ağa tarafından gönderilen ilk heyet Osmanlı askerleri tarafından öldürülmüş ve bunun için bu teklif tehir edilmiştir. Bkz. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 44.

103 Askerê Boyik, Yezidi Zuquri aşiretinin lideri Cihangir Ağa'nın Ruslar'a kendilerine katılma teklifinde bulunduğunu aktarır. Bu bağlamda

sayılı bir meblağla taltif edilmişlerdir.¹⁰⁴ 1831 ve 1835 tarihlerinde Sürmeli çukuru bölgesi Yezidileri,¹⁰⁵ 1856 Kırım savaşı sırasında da Cafer Ağa ve Ahmet Ağa liderliğindeki Yezidiler, Rus ordusunda görev almışlardır.¹⁰⁶ 93 Harbi olarak bilinen (1877-1878) Osmanlı-Rus savaşı sürecinde de Yezidiler savaşa fiili olarak katılmış; diğer bazı Kürt aşiretleriyle birlikte Osmanlı'ya karşı Rusların safında savaşmışlardır.¹⁰⁷ Osmanlı Arşiv belgeleri de Yezidiler'i *Mesele-i Zâile* (93 Harbi)¹⁰⁸ esnasında Ruslara yardım ederek Osmanlı'ya ihanet edenler şeklinde tavsif etmektedir.¹⁰⁹ Bunların (Rusların çekildiği) Beyazıd ve çevresinden Ruslarla birlikte kaçarken Osmanlı askerleriyle çatışmaya girdikleri nakledilmektedir.¹¹⁰ Yine arşiv belgelerinde Rusların hakimiyetindeki bölgelere kaçan bir kısım Yezidi'nin dönmelerine izin verilmediği¹¹¹ bunların casusluk maksadıyla geldiklerinden şüphelenildiği kaydedilmiştir.¹¹² Savaş sonrasında da 1883-1884 yıllarında Sürmeli'nin Rusların hakimiyetindeki sınır bölgesinde komuta görevinin bir Yezidi aşiret liderine verildiği aktarılmaktadır.¹¹³

1876-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan Berlin Antlaşmasıyla (1878) Kars, Ardahan ve Batum Rus İmparatorluğu'na verilmek zorunda kalınmıştır. Ruslar, sözkonusu şehirleri kapsayan bölgede Kafkasya genel valiliğine bağlı olarak Karskaya Oblast yönetim birimi oluşturmuşlardır.¹¹⁴ Karskaya Oblastının kurulmasından sonra hakimiyetlerini sağlamlaştırmak için bölgenin demografik yapısına müdahale etmiş; bir yandan Müslümanlar buradan göç etmek zorunda bırakılırken diğer yandan Hristiyan unsurlar gelmiş ya da getirilmiştir. Nitekim mevcut Ermeniler'e ilaveten Malakanlar, Asuriler, Ruslar ve Almanlar ile Anadolu'da yaşayan Ermeniler ve Karadeniz bölgesinden Pontus Rumlar bölgeye yerleştirilmiştir.¹¹⁵ Bu arada, bölgedeki mevcut Yezidiler'e ilaveten pek çok Yezidi aşiret de buralara akın etmiştir. Bu şekilde binlerle ifade edilen Yezidi nüfus Rus İmparatorluğu'nun tebaası olmuştur.¹¹⁶

Rus hakimiyetine geçtikten sonra Yezidiler'in intikal ettikleri bir diğer bölgede de büyük bir bölümü bugünkü Ermenistan sınırları içerisinde kalan Sürmeli Çukurudur. İğdır-Tuzluca'yı da kapsayan bölgede Erivan Guberniyası'na bağlı olarak Surmalı Uyezdi (Sürmeli Kazası) kurulmuştur. Yezidiler burada ağırlıklı olarak Osmanlı sınırına yakın Rus hakimiyeti altındaki bölgede ikamet etmişlerdir.¹¹⁷

kardeşini Rus ordusunda hizmete göndermiştir. Bkz. Boyik, *Bi Kurtayı Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, 131.

104 Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 31. Ünal, "Rusların Kürt Aşiretlerini Osmanlı Devleti'ne Karşı Kullanma Çabaları", 134-135. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dini Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138. Puşkin de *Erzurum'a yolculuk* adlı eserinde Rus ordusunda hizmet eden ve doğuda şeytana tapanlar olarak bilinen bu Yezidilerin Ağrı'nın eteğinde yaşayan 300'e yakın aile olduğunu ve Rusların egemenliğini tanıdıklarını ifade eder. Bkz. Aleksander Sergeyeviç Puşkin, *Erzurum Yoculuğu*, çev. Zeki Baştımar (İstanbul: Yaba Yayınları, 1961), 51.

105 Puşkin, *Erzurum Yoculuğu*, 51. Moritz Wagner (1846) sy., 123, s. 977'den Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 324.

106 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 326. Ünal, "Rusların Kürt Aşiretlerini Osmanlı Devleti'ne Karşı Kullanma Çabaları", 137.

107 Nitekim Avyarof, 1877-1878 harbinde teşkil edilen dördüncü birliğin de Elegez (Alagöz) taraflarında oturan Yezidi ve müslüman Kürtler'den oluştuğunu ifade eder. Bkz. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 118-119.

108 *Mesele-i Zâile* kavramının kullanımı için bkz. BOA, BEO, 336/25176, H. 24-06-1311. *Mesele-i Zâile*'den kastedilen 93 Harbi'dir. Bu savaş açıkça ifade edilmeyerek *Mesele-i Zâile* şeklinde nitelendirilmiştir. Bu kullanımdaki kasıt öncelikle muhacirlerin kopup geldikleri coğrafyalarla ilgilidir. Bkz. Derya Derin Paşaoğlu, "Muhacir Komisyonu Maruzatı'na Göre (1877-78) 93 Harbi Sonrası Muhacir İşkânı", *History Studies* 5/2 (2013), 355.

109 BOA, Y.E.E., 139/70, H. 21-06-1311.

110 Rusya'ya kaçarken kendilerine mani olmaya çalışan askerlerle çatışan Diyardın kazasından yirmi kişilik Yezidi grubundan dördünün ölü, birinin de canlı olarak yakalandığı, diğerlerinin Rusya tarafına kaçtıklarına dair bkz. BOA, DH.MKT., 619/26, H. 04-09-1320. Bu savaş sırasında Rus hakimiyeti altındaki bölgelere kaçan Yezidiler'in kimisinin zaman zaman Osmanlı hakimiyetindeki bölgelerde yaşayan aşiretlere saldırdığı da görülmüştür. Arşiv belgesinde Bayezid'de meskun Celali Aşireti ile Rusya Yezidileri arasında çatışma çıktığı aktarılır. Bkz. BOA, Y.MTV., 23/13, H. 03-12-1303.

111 Savaş sebebiyle Rusya'ya kaçan Yezidiler'in geri dönüşlerine izin verilmemiştir. Bkz. BOA, BEO, 336/25176, H. 24-06-1311; BOA, DH.MKT., 284/28, H. 16-03-1312.

112 BOA, Y.E.E., 139/70, H. 21-06-1311.

113 Pir Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 99-100.

114 Kars ve çevresini Ruslar 1828-1829 ve 1853-1856 savaşlarında ele geçirmişseler de 1829 Edirne Barış Antlaşması 1856 Paris Antlaşmalarıyla Osmanlı'ya geri vermişlerdir. Ancak 1876-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan Berlin Antlaşmasıyla (1878) Kars, Ardahan ve Batum Rus İmparatorluğu'na verilmek zorunda kalınmıştır. Bkz. Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 738-739.

115 Bürkan Serbest - N. Savaş Demirci, "Kars ve Çevresinde Rus Yönetimi (Karskaya Oblast 1878-1917)" (Erişim 25 Mayıs 2022).

116 Tezcür vd., "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide", 5.

117 Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 57, 60. Nitekim Devitskiy'nin burada misafir olduğu bir Yezidi topluluğundan söz edilir. Devitskiy, Abbasgöl-Tavusgün civarlarında çadır kurarak yaylacılık yapan bölgedeki Yezidilerin dini lideri durumundaki Gassan Ağa'ya misafir olmuş ve gezi notlarında Yezidilerin inançları, gelenekleri ve yaşam tarzları hakkında nispeten ayrıntılı bilgi ve değerlendirmelere yer vermiştir. Bkz. Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve

I. Dünya Savaşı esnasında da Yezidiler Ruslarla çok yakın iş birliğine girmişlerdir. Ancak 1917 Bolşevik İhtilalinin ardından Rus ordusu çekilince Osmanlı ordusu ve bazı yerel Kürt beylerinin kendilerinden intikam almasından korkan Yezidiler, Osmanlı hakimiyeti dışında kalan Tiflis, Batum ve Revan (Erivan) gibi bölgelere çekilmişlerdir.¹¹⁸

2.4.2. Yezidiler'in / Ezidiler'in Ermenilerle İş Birlikleri

Yezidiler'in Ruslar'ın yanısıra Ruslar'la birlikte hareket eden Ermeniler ile de iş birliği yaptığı görülmektedir. Nitekim I. Dünya Savaşı'nın öncesinde ve savaş esnasındaki iç karışıklıklarda Müslüman ahaliyle Ermeniler arasında vuku bulan kimi hadiselerde Yezidiler, Ermeniler'den yana tavır koymuşlardır.¹¹⁹ Sözgelimi 1918'de Kars'a bağlı Soruxlyê de Ermeniler ile Müslüman Kürtler arasında çıkan çatışmada Yezidi Sipki aşireti Ermeniler'in safında yer almıştır.¹²⁰ Ama Ermenilerle asıl iş birlikleri ve dayanışmaları I. Dünya savaşının sonlarına doğrudur.

1917 yılındaki Ekim Devrimiyle Ruslar'ın Doğu Anadolu'da işgal ettiği yerlerden çekilmesi Ruslar'ın hakimiyeti altındaki bölgelerde yaşayan Yezidiler açısından da çok kritiktir. Yezidiler'in durumunu zikretmeden önce bu dönemdeki gelişmelere değinmek gerekmektedir. Rusların geri çekilmesiyle Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan topraklarını içeren Transkafkasya Federal Cumhuriyeti kurulmuştur. Bu yeni devletin zayıf olmasından yararlanarak Osmanlı ordusu, Batum ve Kars'ı alıp Gümrü'ye yönelmiş; Tebriz yolu üzerindeki kritik önemi haiz Gümrü-Cülfa demiryolunun kontrolünü ele geçirmek istemiştir. Osmanlı ordusunun ilerlemesini engellemek isteyen Ermeni birlikleri¹²¹ bu süreçte mukavemete geçerek Erivan ile Aras nehri arasındaki Serdarabad mevkiinde Osmanlı birlikleriyle karşı karşı gelmişlerdir. Mayıs 1918'de gerçekleşen savaşta zaten zor koşullarda savaşan Osmanlı ordusunun ilerleyişi durmuş ve sonuçta Osmanlı birlikleri Aras nehrinin doğusuna çekilmek zorunda kalmışlardır. Ermenistan devletinin kurulmasının zeminini oluşturan bu savaş Ermeniler, büyük bir zafer olarak nitelendirmektedirler.¹²²

Yukarıda bahsi geçen hadiselerde Yezidiler, Ermeniler'e çok kritik yardımlarda bulunmuşlardır. Nitekim Yezidiler'in yaklaşık bin kadar kişiyle Osmanlı'ya karşı sınırlarda gözetim yaptığı,¹²³ Serdarabad savaşı öncesinde de Osmanlı Ordusunun birleşmesini engellemek için stratejik önemi haiz bir köprüyü uçurdular,¹²⁴ söz konusu savaşta da Ermeni kuvvetlerine katıldıkları nakledilmektedir.¹²⁵ Savaşın bir uzantısı olan Baş Aparan mevkiindeki çatışmalarda da Yezidi Zuquri aşiretinin lideri Cihangir Ağa¹²⁶ birkaç yüz askeriyle birlikte Ermeniler'in safında savaşmıştır.¹²⁷ Ermeniler için çok kritik olan bu destek sayesinde Osmanlı Ordusu geri çekilmek zorunda kalmış;¹²⁸ Gümrü-Cülfa demiryolunun kontrolünü ele geçirmeyi başaramamıştır.¹²⁹ Bu nedendir ki Ermeniler Yezidiler'in bu desteğini anmak için Aparan kasabasında Cihangir Ağa ve Yezidiler onuruna bir anıt dikmişlerdir.¹³⁰

Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 61.

118 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 115.

119 Abca, *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidiler*, 108.

120 Bu hadisenin ardından Osmanlı kuvvetleri Yezidiler'i de cezalandırmıştır. bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 92.

121 Ermeni ordusunun kurulmasına öncülük eden Rusya, 1914 ve 1915 yıllarında Ermenilerden oluşan toplam dokuz adet gönüllü birlik kurmuştur. Bu gönüllü birlikler Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında doğu bölgesinde Rusya'nın en önemli destekçisi olmuştur. Bkz. Ebru Güher - Erdal Açıkse, "Birinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Kafkas Cephesinde Rusların Ermeni Politikası", *Türk Dünyası Araştırmaları* 113/223 (2016), 83.

122 Hatta diaspora Ermeni kiliseleri bugünü kutlanacak kutsal günler arasına almışlardır. Musa Gürbüz, "1917 Rus İhtilali Sonrası Kafkasya'da Türk Askeri Faaliyetleri: Serdarabad Savaşları ve Siyasi Sonuçları", *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 25 (2007).

123 Bin kadar Yezidi ve birkaç Ermeni'nin Eçmiyazın civarında sınırdan toplandıkları ve Ermenilerin sınırın önemli noktalarına asker sevk ettiklerine dair belge için bkz. BOA, HR.SYS., 2460/53, H. 28-10-1918.

124 Christine Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", *History and Memory*, 2013, 25/156.

125 "The Human Rights Situation of The Yezidi Minority in The Transcaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan) A Writenet (independent analysis) Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS)", 2008, 8-9.

126 1874 doğumlu Cangir/Cahangir Ağa, Van Gölü ile İran sınırı arasında büyümüştür. Rus hakimiyeti döneminde aşiretiyle birlikte Kars bölgesine geçmiştir. Orada Ruslar ve Ermeni kuvvetleriyle iş birliği içerisinde olmuştur. Sardarabad'dan önce, Türk kollarının birleşmesini önlemek için Araklar üzerindeki bir köprüyü havaya uçurarak kendini çoktan ayırmıştı. Bash Aparan'daki rolü, nesillerdir bu semtte yaşayan Yezidi köylerinin sakinleri tarafından büyük bir kurtuluş olarak hatırlanır. Zaferden sonra Cahangir Ağa oraya, Cerceris (Dêrik) köyüne yerleşir. Bkz. Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", 25/156.

127 Burada Ermeni Ordusu emrinde Cihangir Ağa komutasında 700 süvari bulunmaktaydı. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 330.

128 Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", 25/155. Tosinê Reşîd, "Kurdên yekitiya sov-yêtê: Berê Nuha" (Erişim 05 Mart 2022).

129 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 330.

130 Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", 25/156.

Ermenistan'ın kuruluş sürecinde etkin katkılarının yanı sıra Musul civarındaki Yezidiler, Ermeni tehcirinde onları himaye etmiş ve onlarla iş birliği yapmışlardır.¹³¹ Yezidiler'in Emiri İsmail Beg Çol, diğer Hıristiyanlarla birlikte Ermeniler'e de yardım ettiklerini ve bu süreçte yaklaşık toplamda 20 bin Hıristiyan'a kucak açtıklarını iddia etmektedir.¹³² Ermeni araştırmacılar da bu hususu teyit etmekte ve Yezidiler'in 6.000 Ermeni'yi Osmanlı'dan saklayıp himaye ettiklerini belirtmektedir.¹³³ Bu durum Osmanlı ordusuyla Yezidiler arasında gerilimlere sebep olmuştur.¹³⁴ Nitekim Osmanlı arşivinde, kaçan Ermeniler ile onlara destek veren Yezidiler'in Osmanlı askerleriyle çatıştığına dair belgeler mevcuttur.¹³⁵ Osmanlı ordusu, özellikle Musul ve civarında İngilizlerin talebiyle Ermeniler'i himaye eden Yezidiler'in oluşturduğu tehdidi bertaraf etmiştir.¹³⁶

Görülmektedir ki, özellikle Serhad bölgesindeki bazı Yezidiler, Ruslar ve Ermeniler ile iş birliği yapmışlardır. Bu durum Ruslar'ın Ekim Devrimi'nden sonra bölgeyi boşaltmaları üzerine kaçan Ermeniler ile birlikte Serhad bölgesindeki Yezidiler'in de Osmanlı topraklarından çekilip Ermenistan ve Gürcistan'a göç etmelerine yol açmıştır.

3. Nüfus Hareketleri ve Yerleşilen Yerler

Yezidiler'in ana yurdu Irak'ın kuzeyinde bulunan Laleş'tir. Tanrı'nın tecellisi olarak kabul ettikleri Şeyh 'Adî b. Müsafır'in türbesinin bulunduğu Laleş, Musul'un kuzeyinde Hakkari dağ silsilesi içerisinde yer almaktadır. Şeyh 'Adî b. Müsafır'in ününün yayılması ile birlikte müridleri çoğalmış ve süreç içerisinde Makû'den Haleb'e kadar geniş bir alanda müntesipleri oluşmuştur.¹³⁷ Bu bağlamda tarikat, Hakkari dağ silsilesine paralel olarak günümüz Van ile Urmiye gölü arasında kalan bölgelere de yayılmıştır.¹³⁸ Kahir ekseriyeti Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan sözkonusu Yezidiler'den bazı aşiretlerin çok erken dönemlerden itibaren Kafkasya ile temasa geçtiklerine dair kayıtlar vardır. Nitekim bir rapora göre Van taraflarında bir kısmı Rusça bilen Yezidilerin ticaret maksadıyla Tiflis'e gittiği nakledilmektedir.¹³⁹ Kimi Yezidiler'in ise diğer bazı konar göçer Müslüman Kürtler ile birlikte 15. ve 16. yüzyıllarda¹⁴⁰ Tiflis, Revan ve Karabağ taraflarına geçtikleri ya da Sürmeli'nin doğu tarafında bulunan Aragats (Elegez/Alagöz), Eledağ, Ağrı (Ararat) yaylalarında yaşamlarını sürdürdüklerine dair sözlü gelenekte anlatılar vardır.¹⁴¹ O dönemlerde Ağrı dağı civarından, İran yönetiminde olan Aragats Dağı civarına giden Hesenî (Hasanlı) aşireti bu anlatılara örnek olarak verilebilir.¹⁴² Şayet rivayetler doğruysa Çoban Ağa liderliğindeki aynı aşiret 1762'den 1798 yılına kadar Gürcistan'a göçmüş; ancak bazı sorunlar nedeniyle tekrar Aragats'a dönmüşlerdir.¹⁴³

Yezidilerin Güney Kafkasya'ya dikkate değer göçü ise Rusların 19. Yüzyılın başlarında burayı işgal girişimleriyle başlamıştır. Yezidiler'in intikali 19. Yüzyıl boyunca sürmüştür; I. Dünya Savaşı ve hemen sonrasında doruk noktasına ulaşmıştır.¹⁴⁴

131 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 299-303. Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, 115-117. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 159-160. The Human Rights Situation of The Yezidi Minority in The Transcaucasus, 6. Yezidiler'in Ermeniler'i himaye ettiklerine dair bir ihbarı tahkikatı içeren belge için bkz. BOA, DH.ŞFR., 545/73, R. 31-11-1332.

132 Bkz. Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, 117.

133 Jamal Sadakhyan, "Yezidi in Armenia", 1999.

134 Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, 117.

Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 303-304.

135 Bkz. BOA, DH.ŞFR., 545-73, R. 31-11-1332.

136 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 303-304. İngilizler'in talebiyle Yezidiler'in Ermeniler'i himayesi için bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 299-303; Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, 115-117. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 159-160.

137 Krş. Lescot, *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, 115-117; *Adi b. Musafir*'in hayatı ve yezidiliğın yayıldığı bölgeler hususunda bkz. Bozan, *Şeyh Adî b. Musafir*, 33-73.

138 Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 71.

139 Svodka (Bilanço) No 23-24, 1912-:7'den Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 116.

140 Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 71; Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 58. Göçebe Yezidiler'in yazlık kışlık olarak mekan değiştirdiğine dair bilgiler sözkonusudur. Nitekim Arşiv belgelerinde Yezidi aşiretlerin yoğun oldukları güney bölgelerden (Halep, Şam, Rakka, Diyarbekir) yaylak dolayısıyla doğuya (Bingöl, Erzurum, Kars, Bayezid, Revan) doğru göç etmişlerdir. Bkz. Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", 976.

141 Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 58.

142 Bazı anlatılarda Çoban Ağa (Kok Ağa)'nın liderliğindeki Hesenî Aşiretine mensup Mala Kok Ağa (Kok Ağa ailesi) Hoşap civarlarında yaşamaktaydı. Bkz. Askerê Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, 25 vd.

143 Bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 332.

144 Turan, bunu 18. Yüzyılın sonlarından itibaren başlatır. Bkz. Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 56.

I. Dünya Savaşı sonrasına kadar olan Yezidi göçünü iki aşamalı olarak ele almak gerekmektedir. Bunlardan ilki Rusların Güney Kafkasya'daki hakimiyeti döneminde, diğeryse I. Dünya Savaşı akabinde Ruslar'ın çekilmesiyle Gürcistan ve Ermenistan'a intikal şeklinde gerçekleşmiştir.

3.1. Rusların İşgali Altındaki Bölgelere Göç

Rusların Güney Kafkasya'ya inışı Yezidiler için alternatif bir ortam hazırlamıştır. Nitekim kimi Yezidi aşiretlerin sıkıştıklarında sığındıkları bir melce' olmuştur.¹⁴⁵ Ayrıca yerleşmek amacıyla bir tercih olarak da Ruslar'ın hakimiyetindeki bölgelere yönelmişlerdir.¹⁴⁶ Ulaşabildiğimiz kaynaklarda Yezidiler'in resmi olarak belgelenebilen ilk Kafkasya göçü 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşının akabinde olmuştur.¹⁴⁷ Bu savaşta Ruslarla ittifak yapan Hasan Ağa liderliğindeki bazı Hesenîlerin (Hasanlı Aşireti) Ağrı dağı civarından Sürmeli Çukurundaki Aragats Dağı civarına (Sinek Yaylası?) Rusların Osmanlı'ya sınırının hemen iç kısmında yer alan bölgeye yerleştirildiği nakledilmektedir.¹⁴⁸ Dikkate değer bir göç de 1830'lu yıllarda Osmanlı'ya karşı girişilen Kürt isyanları akabinde olmuştur. İsyanlara destek veren bazı Yezidi aşiretler, Rusların hakimiyeti altındaki bölgelere kaçmışlardır.¹⁴⁹ 1840 tarihli Rus maliye bakanlığına ait bir raporda ise 324 kişiden oluşan altmış yedi Yezidi ailenin Aras nehrinin sağ kıyısında yer alan Sürmeli yakınlarında yaşadıkları bilgisi verilir.¹⁵⁰ Daha sonraki yıllarda da Yezidiler'in Güney Kafkasya'ya, özellikle de Ermeniler'in yoğun olarak yaşadıkları bölgelere intikali devam etmiştir. Nitekim 1853-1856'daki Rus-Osmanlı savaşı sırasında Sîpkî Aşiretine mensup bazı Yezidiler Doğu Ermenistan'daki Aparan bölgesine gitmişlerdir.¹⁵¹

Rusların işgali, 1877-1878 savaşı (93 Harbi) sonrası Osmanlı ile yapılan Berlin anlaşmasıyla resmi bir hüviyet kazanmıştır. Ruslar, Kars bölgesinde Karskaya Oblastı ile Erivan Guberniyasına bağlı Surmalu Uyezdi idari bölgelerini kurmuşlardır. Bu gelişmelerden sonra bölge gayr-ı müslim tebaa kadar bazı Yezidi aşiretleri için de cazibe merkezi olmuştur. Nitekim diğer bölgelerden Rusların hakimiyeti altındaki bölgelere Yezidi göçü belirgin bir şekilde artmıştır.¹⁵² 1877-1878 savaşında Ruslardan izin alarak Karskaya oblastına yerleşenler arasında Sipkî,¹⁵³ Axbaran¹⁵⁴ ve Rojkî gibi Yezidi aşiretleri de vardır.¹⁵⁵ Ruslar'ın Sipkî aşiretine Kağızman, Digor, Sûsüz¹⁵⁶ ve civarda yaklaşık 16 köy verdiği ve toplam nüfuslarının 1733 kişi olduğu kaydedilmiştir.¹⁵⁷

145 Askerê Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, s. 158.

146 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 120-121; Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 95.

147 Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 56. Bazı Yezidilerin, 1828-1829'da Anadolu'dan çekilen Rus güçlerini izlediğine ve 1828 Türkmençay Antlaşması'nın (Erivan ve Nahçıvan hanlıkları) Rusya'nın eline geçen topraklara yerleştirildiğine dair kanıtlar bulunmaktadır. Bkz. The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus, 7.

148 Puşkin, *Erzurum Yoculuğu*, 51. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşlar'ında Kürtler 1801-1900*, 31. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 323. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 95. Boyik, *Êzdî û Bâweriyâ Wan*, 319. Bunlar Hasan Ağa liderliğindeki Hesenî (Hasanlı) aşiretidir. Osmanlı ile savaşta Hesenî Aşireti Ruslar'a destek vermiştir. Surmalu'da Sinek Dağına yerleşirler ki geç zamanlara kadar bu dağa Hesinya denirdi. Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşlar'ında Kürtler 1801-1900*, 31. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 121. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 95. Tosinê Reşid, *Êzdiyati Oleke Hê Ji Nenaskirî* (İstanbul: Lîs Yayınları, 2010), 219. Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 57-62.

149 1830'lu yıllarda Reşid Paşa'ya karşı giriştikleri savaş sonrasında bazıları Kars ve Axbaran bölgelerine göçmüşlerdir. Bkz. Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 63. 1830'lu yıllardaki göçler için ayrıca bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 324. Philip G. Kreyenbroek, *Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor*, çev. Hikmet İlhan (İstanbul: Avesta, 2011), 43.

150 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 323.

151 Xanna Omerxalî, "On The Structure of the Yezidi Clan and Tribal System and its Terminology among the Yezidis of the Caucasus", *The Journal of Kurdish Studies* 6 (2008), 114.

152 Omerxalî, "On the Structure of the Yezidi Clan and Tribal System and its Terminology among the Yezidis of the Caucasus", 114. Yezidiler'in sıkıştıklarında Rus hakimiyeti altında bulunan Serhad Bölgesine kaçışları ile ilgili Ermenistan Yezidisi araştırmacının notları için bkz. Askerê Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, 158.

153 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 90; Askerê Boyik, *Êzdî û Bâweriyâ Wan*, 319. Sipkî aşireti önceleri genel olarak Yezidi iken 15. yüzyıldan itibaren süreç içerisinde Müslüman olanların sayısı gittikçe artmıştır. Ağrı, Kars, Van ve İğdir çevresine göç ettikleri düşünülmektedir. Bkz. Mehmet Hurşit Paşa, *Seyâhatnâme-i Hudûd* (İstanbul: Simurg, 1997), 263-264.

154 Axbaranlar için bkz. Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 55.

155 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 328. Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 55. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 73, 90-91. Tosinê Reşid, *Êzdiyati Oleke Hê Ji Nenaskirî*, 219; Çağlar, "Ezidiler: Mezopotamya'nın dağılan tespah taneleri".

156 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 91.

157 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 90-91. Tosinê Reşid, *Êzdiyati Oleke Hê Ji Nenaskirî*, s. 219. Ayrıca bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, s. 328. Sipkî aşireti 1879-1882 yılları arasında da Hasan Ağa liderliğinde Kağızman'a yerleşir. Ruslar onlara 14 veya 16 köy verir. Toplam nüfuslarının 1733 kişi olduğu kaydedilmiştir. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, s. 328; Tosinê Reşid, *Êzdiyati Oleke Hê Ji Nenaskirî*, s. 219. Pîr Dîma onların Eleşgirt civarından geldiklerini söyler. Ayrıca bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 73.

Surmeli Uyezdi'ne ise daha önceleri bölgeye yerleşen Hesenî (1828)¹⁵⁸ ve Sîpkî (1853-1856)¹⁵⁹ aşiretlerine ilaveten 1877-1878 savaşında Ruslara destek veren Beyazıt, Van¹⁶⁰ ve Ağrı dağı yamaçlarındaki¹⁶¹ bir kısım Yezidi de gelmiştir.¹⁶² Bunlar arasında Beyazıt Sancağından Mirza Mir Beg'in oğlu Ali Beg önderliğinde 3 bin Yezidi'den söz edilmektedir.¹⁶³ Osmanlı ordusunun kendilerini cezalandırmasından korkup kaçan söz konusu Yezidiler'in bir kısmı yurtlarına geri dönmek istemiştir.¹⁶⁴ Ancak bunların girişlerine güvenlik gerekçesiyle izin verilmemiştir.¹⁶⁵ Arazilerine de oluşturulan Muhacirin Komisyonu aracılığıyla¹⁶⁶ Rusların hakimiyeti altındaki bölgelerden hicret eden müslüman muhacirler iskân edilmiştir.¹⁶⁷

1894 yılında Ruslar'ın hakimiyetindeki bölgeleri ziyaret eden Erivan Öğretmen Semineryası öğretmenlerinden V. Devitskiy, Karskaya, Erivan ve Gence'de 2000-3000 kişi kadar Yezidi olduğunu ve bunların daha ziyade Osmanlı sınırına yakın bölgelerde yaşadıklarını yazmıştır.¹⁶⁸

3.2. Birinci Dünya Savaşı Akabinde Gürcistan ve Ermenistan'a Çekilme

1917 Rus İhtilali sonrasında başta Kars olmak üzere Ruslar'ın çekildiği yerlere Osmanlı ordusu girmeye başlamıştır. Osmanlı ordusunun gelişyle birlikte tıpkı Ermeniler gibi Ruslarla iş birliği yapan Yezidiler de kaçmış, Osmanlı hakimiyeti dışındaki Hristiyanların yaşadıkları bölgelere çekilmişlerdir.¹⁶⁹ Bu kapsamda Yezidiler'in önemli bir kısmı Ermenistan'ı, az bir kısmı ise Gürcistan'ı tercih etmiştir.¹⁷⁰

Ermenistan ve Gürcistan'a göç eden Yezidiler'in bir kısmı zaten önceden Rusların hakimiyeti altındaki topraklarda yaşayanlardır. Bu bağlamda kökenleri Diyarbakır, Siirt,¹⁷¹ Hakkari,¹⁷² hatta Suriye¹⁷³ olanlar vardır. Bunların çoğu

158 Avyarov (Averyanov ?), *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*, 31. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 121; Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 95; Tosinê Reşid, *Êzdiyati Oleke Hê Ji Nenaskirî*, 219

159 Omerxalî, "On the Structure of the Yezidi Clan and Tribal System and its Terminology among the Yezidis of the Caucasus", 114.

160 Askerê Boyik, *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzdiyên Ermenistanê*, s. 158.

161 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 120-121.

162 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 326.

163 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, s. 327. İlgili belgede Bâyezid sancağı Yezidilerinin 1877'de Osmanlı Devletine ihanet ederek Rusya'ya kaçtığı ifade edilmektedir. bkz. BOA, Y.E.E., 139/70, H. 21-06-1311. Değerlendirmeler için bkz. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138.

164 BOA, DH.MKT., 284/28, H. 16-03-1312; BOA, Y.E.E., 139/70, H. 21-06-1311. Belge ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Gülsoy, "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)", 138.

165 BOA, BEO, 336/25176, H. 24-06-1311. Savaş sebebiyle Rusya'ya hicretle yeniden birer ikişer avdete başlayan Yezidilerin kabul edilmesi hususunda bkz. BOA, DH.MKT., 284/28, H. 16-03-1312.

166 BOA, DH.MKT., 1373/37, H. 21-01-1304.

167 BOA, Y.A.HUS., 290/7, H. 02-08-1311. Bu bağlamda Kars ve çevresine yerleştirildikleri görülmektedir. Ayrıca Karaçoban'da bulunan vadideki "Geliyê Berezan" bazı köyler ile Karayazıya bağlı Kopal (Kopalan) köyü/yaylası gibi yerlere gelmişlerdir. Ünlü Dengbej Resulo sözkonusu muhacirlerden Kopalan köyüne yerleşen ailelerdendir.

168 Turan, "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu", 61-62.

169 Bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 330; "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan) A Writenet (independent analysis) Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS)", 8-9. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 115.

170 Kreyenbroek, *Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor*, 43. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 74-75, 91, 103-105, 116; Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 55-59. Omerxalî, "On the Structure of the Yezidi Clan and Tribal System and its Terminology among the Yezidis of the Caucasus", 114. Tosinê Reşid, "Kurdên yekitiya sov-yêtê: Berê û Niha". "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan) A Writenet (independent analysis) Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS)", 8-9.

171 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 74-75. Yezidiler'in azımsanmayacak bir kısmı Diyarbakır ve Beşiri-Siirt civarından olmalıdır. Xaltı olarak isimlendirilen bu bölge yezidilerinin bir kısmı önce Van Gölünün kuzey taraflarına gelirler. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 74-75.

172 Göç alanlarından birisi Yezidiler'in yerleşik olduğu Hakkari dağı silsilesindedir. Bunlar muhtemelen kuzeye doğru önce Van'a oradan da Beyazıt ve Kars bölgelerine intikal etmişlerdir. Bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 75. Ayrıca bkz. <https://m.bianet.org/bianet/toplum/158122-ezidiler-o-y-harfi-yuzunden-hep-katliama-ugradi>. (Erişim Tarihi 22.01.2022).

173 Günümüz Ermenistanında kendilerini Suriyeli Dasniler olarak tanımlayanlar da olduğu nakledilir. Halit M., Ordinance, p. 127, ca. 2'dan Tork Dalalyan, "Construction of Kurdish and Yezidi Identities among the Kurmanj-Speaking Population of the Republic of Armenia", *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia*, ed. Sophia Khutsishivili - John Horan, thk. Viktor Voronkov (Tbilisi: Heinrich Böll Stiftung, 2011), 190.

önceden Rus hakimiyetindeki bölgelere gelmişlerdi. Ancak ağırlıklı olarak kaçanlar Kars, Van¹⁷⁴ Beyazıd ile Sürmeli'nin Osmanlı hakimiyetinde olan kısmında yaşayanlardı.¹⁷⁵ Bu kapsamda Ermenistan'a yaklaşık 12 bin, Gürcistan'a ise yaklaşık 3 bin Yezidinin göç ettiği iddia edilmektedir.¹⁷⁶ O dönemde Gürcistan'dakiler daha ziyade şehirlere yerleşirken Ermenistandakilerin çoğunluğu kırsala¹⁷⁷ önemli ölçüde de Müslüman Kürt ve Türkler'in terketmek zorunda kaldığı Osmanlı'nın sınırına yakın bölgelerdeki köylere yerleştirilmişlerdir.¹⁷⁸

Yezidiler'in Ermenistan'da yerleştikleri köyler büyük ölçüde günümüzde idari merkezi Aşarak olan Aragatsotn ile Hoktemberyan ya da Serdarabat isimleriyle de bilinen Armavir idari bölgeleridir.¹⁷⁹

Armavir (Hoktemberyan/Serdarabad), idari bölgesinde (Marz) Eçmiadzin (Eçmiyazin), Qurû Erez ve bağlı köylerdedirler.¹⁸⁰ Bu bölgede yerleşilen köylerden bazıları Arazap, Cırat (Qarhûna), Fêrik (Kûrekend), Gêxanist (Gokumbeyt), Gêtab, (Hâcî Xijlax), Zvartnôtsê (Qamişlû)'dır.¹⁸¹ Aragatsotn idari bölgesinde(Marz) ise Aparan (Axbaran) ile Ararat ovasındaki Talin, Aşarak (Eşterek) ve köylerinde ikamet etmektedirler.¹⁸² Talindekiler daha sonraları diğer köylere dağılmışlar ve Ermenilerle birlikte yaşamışlardır.¹⁸³ Ayrıca Kotayk idari bölgesinde Axtayê (Hrazdan), Proşyan (Sovxoz) gibi yerleşim yerlerinde de mevcuttular.¹⁸⁴

Gürcistan'a göçenler ise daha ziyade Tiflis¹⁸⁵ ve Batum¹⁸⁶ şehir merkezlerini tercih etmişlerdir.¹⁸⁷ Tiflis'te daha çok belirli mahallelerde kümeleşmiş 4.000 Yezidi aile mecuttu.¹⁸⁸ Bu bağlamda Yezidiler, yerleştikleri semt ve mahallelerin isimlerini (resmi isimlerinin dışında ayrıca) yerleşen aşiret isimleri ile de tanımlamaktadırlar.¹⁸⁹ Batum'da da az sayıda Yezidi bulunmaktadır. Tiflis'te yaşayan Pîr Dîma, Sipki, Dawudi, Rojki ve bazı pir ailelerinin Batum'da ikamet ettiğini söylemektedir.¹⁹⁰ Yezidiler, ayrıca bazı büyük kasabalara da yerleşmişlerdir.¹⁹¹

Yezidi yerleşimiyle ilgili dikkat çekici bir husus da Gürcistan ve Ermenistan arasında yaşanan göçlerdir. Göçlerin önemli bir kısmı Tiflis üzerinden Erivan'a doğru olmuştur.¹⁹² Diğer bir kısmının ise Erivan'dan Tiflis bölgesine doğru

174 Van gölünün doğu taraflarında Eleşgirt, Diyadin, Beyazıd, Çaldıran (Ebexê), Muradiye (Bargirî) bugünkü Eski Rusya, İran ve Türkiye sınırlarının kesiştiği bölgede bulunan Ava Reş çevresinden Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 84, 103-104,105.

175 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 74, 91, 103-105; Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 55-59. Omerxali, "On the Structure of the Yezidi Clan ...", 114; Kreyenbroek, *Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor*, 43.

176 "The Virtually Unknown Genocide of Yezidis by the Turks along with the Armenians, Assyrians, and Greeks" (Erişim 05 Mart 2024).

177 Kreyenbroek, *Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor*, 39-40.

178 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 331; Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 105-106, 109 vd. Tosinê Reşid, "Kurdên yekitiya sovyêtê: Berê û Niha". Ayrıca bkz. Deveci Bozkuş, "Ermenistan'ın Demografik Yapısı ve Ermenistan'da Azınlıklar". Ruslarla iş birliği yapan Müslüman Kürt aşiretleri de Ermenistan'a göç etmişlerdir. Ancak bunların önemli bir kısmı daha sonraları güvenlik gerekçeyle SSCB'nin diğer ülkelerine sürülmüşlerdir. Bkz. "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan) A Writenet (independent analysis) Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS)", 9.

179 Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 71-72.

180 Xanna Omerxali, "Tawis (Senceq) Di Ermenistanê'de", *Lalish* 28 (2008), 35.

181 Xanna Omerxali, *Analîza Qewlên Êzdiyan* (İstanbul: Avesta, 2009), 32.

182 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 117.

183 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, s. 117.

184 Omerxali, *Analîza Qewlên Êzdiyan*, 32; Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 71-72.

185 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 117-118; Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 59. Omerxali, *Analîza Qewlên Êzdiyan*, 32; Têmûrê Xelîl, *Antolojiya 35 Helbestvan û Niviskarên Kurd ên Sovyetiya Berê* (İzmir: Na Yayıncıları, 2014), 16. Tosinê Reşid, "Kurdên yekitiya sovyêtê: Berê û Niha".

186 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 118.

187 Kreyenbroek, *Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor*, 39-40.

188 Yezidilerden birkaç yüz kişi önceleri Gürcistan'da Türkiye sınırına yakın yerleri tercih etmişlerdir. Ancak I. Dünya Savaşı esnasında Gürcistan'ın başkentine Tiflis'e göçmüşlerdir. Bkz. Têmûrê Xelîl, *Antolojiya 35 Helbestvan û Niviskarên Kurd ên Sovyetiya Berê*, 16.

189 Gürcistan'da ise Mendika, Maseka, Bendûra, Çuxreşâ aşiretleri vardır. Yezidiler'in burada Gürcüce ikamet ettikleri yerlerin isimlerini aşiretlere göre isimlendirdiği görülmektedir. Söz gelimi Vorontsov Meydanını Mendikalıların Semti olarak isimlendirmekteydiler. Bkz. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 117.

190 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 118.

191 Kaheti bölgesinde Tianêtê, Gardabaniyê, Ozürgêti (Maxaradzê) şehirlerinde de bulunmaktadır. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 118; Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 71.

192 Têmûrê Xelîl, *Antolojiya 35 Helbestvan û Niviskarên Kurd ên Sovyetiya Berê*, 16. Omerxali, "On the Structure of the Yezidi Clan and Tribal System and its Terminology among the Yezidis of the Caucasus", 115. Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 116; "Dengê Xeribiyê Talînê Gundê Arteni | Mévan Gulîzera Kaçax" (Erişim 22 Ocak 2022).

olduğu tespit edilmiştir. 1920, 1930-1950, 1960'lı yıllarda Ermenistan kırsalında bulunan Yezidiler'den bir kısmının gerek iş bulma gerek evlilik yoluyla Gürcistan'a göç ettiği aktarılmaktadır¹⁹³

Kafkasya'da Yezidi nüfus sayımına dayanan bilgiler 19. Yüzyılın ilk yarısına kadar gitmektedir. Göçlerin yaşandığı I. Dünya savaşı sonrasına kadar Kafkasya'daki Yezidi nüfusta sürekli bir atış olduğu görülmektedir. 1840 tarihli Rus maliye bakanlığına ait bir raporda 324 kişilik altmış yedi Yezidi ailesinin Aras nehrinin sağ kıyısında yer alan Sürmeli yakınlarında yaşadıkları bilgisini verilir.¹⁹⁴ 1877'de kaçıp Gümrü'ye yerleşen Yezidiler'le birlikte Erivan eyaletinde Yezidi nüfus 8 bin olarak kaydedilmiştir.¹⁹⁵ 1897 yılında yapılan nüfus sayımında ise Rus Çarı'nın uyuğu 14.726 Yezidinin bölgede yaşadığı tespit edilmiştir.¹⁹⁶ 1912'de 24.508, 1916'da yani 4 yıl sonra 40.822 Yezidi nüfustan söz edilmektedir.¹⁹⁷ Ermenistan ve Gürcistan dışında ise sadece 24 Yezidi resmi olarak kaydedilmiştir ki, bunların 23'ü Azerbeycan'dadır.¹⁹⁸ XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ise Kafkaslardaki Yezidi nüfusu 40 bini geçecektir.¹⁹⁹

4. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği Döneminde Yezidiler / Ezidiler

Bolşevik ihtilali olarak da bilinen 1917'deki Ekim devrimiyle oluşan kaotik dönemin ardından 1918 yılında kurulan Transkafkasya Demokratik Federatif Cumhuriyeti çok kısa sürede dağılmış ve Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan devletleri ortaya çıkmıştır. Sözkonusu devletlerde Parlamentolar teşkil edilmiştir. Bu bağlamda 1918-1920 yılları arasında Ermenistan Demokratik Cumhuriyeti'nin de parlemantosunu oluşturulmuştur. Ermenistan'ın bu ilk parlemantosunda Ermenistan'ın kurulmasında kritik destekleri olan Yezidiler'e de bir kontenjan verilmiş;²⁰⁰ Yezidi lider Hasan Ağanın oğlu Yusuf Beg parlamenter olmuştur.²⁰¹ Ne var ki 1921'de Ruslar bölgeyi tekrar işgal etmiş ve kısa süre bağımsızlık elde eden diğer iki cumhuriyet ile birlikte Ermenistan Demokratik Cumhuriyeti'ni de yeni Sovyetler Birliğine dahil etmişlerdir.²⁰²

Sovyetler Birliği, ilk başlarda etnik, sosyal ve kültürel haklara önem veren bir politika izlemiş; topluluklara kendi dilleriyle eğitim imkanı sağlamış; ana dillerinde gazete ve kitaplar basılması fırsatı vermiştir. Bu haklardan Kürtler ve dolayısıyla Yezidiler de istifade etmişlerdir. Nitekim Kürtler bir ulus olarak tanınmış, Kürtlerin dili ve tarihi hakkında araştırma enstitüleri kurulmuştur. Kürtçe yayın evleri kurularak Latin harfleriyle Kürtçe kitaplar basılmış; Kürtçe müfredatı içeren okullar açılmıştır.²⁰³ Yine Kürtçe yayın yapan Erivan Radyosu ile Ermenistan Komünist Partisinin Kürtçe yayın organı olarak *Rya Teze* gazetesi latin harfleriyle yayın hayatına başlamıştır. 1923 yılında (1929 yılına kadar varlığını sürdüren) Laçin merkezli Kürdistan Uyezdi kurulmuştur.²⁰⁴ Bu bağlamda Yezidiler'e de özel bir önem verilmiş; 1920'li yıllarda Ermenistan ve Gürcistan'da Kürtler'in yanısıra özel anlamda Yezidi kongreleri yapılmıştır.²⁰⁵

Eğitim alanında bu olumlu faaliyetler yaşanırken aynı yıllarda Sovyetler Birliği'nin toprakların millileştirilmesi kararnameyi Yezidiler'i sıkıntıya sokmuştur. Zira dayatılan yeni toprak reformu ile Kolhoz ve Sovhoz sistemleri özellikle Ermenistan'da toprak merkezli aşiret hiyerarşisine dayanan köylü Yezidilerin geleneksel yaşantısını sars-

193 Nodar Mossaki, "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", çev. İbrahim Bingöl, *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*, ed. Xanna Omerxali (İstanbul: Avesta, 2014), 181-182. Anqosı, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 59. Omerxali, "On the Structure of the Yezidi Clan and Tribal System and its Terminology among the Yezidis of the Caucasus", 115.

194 Chopin (1841), s.16-20'den Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 323.

195 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, s. 327; Kreyenbroek, *Avrupa'da Yezidilik...*, s. 43.

196 Garnik Asatryan - Victoria Arakelova, *The Ethnic Minorities of Armenia* (Yerevan, 2002). http://www.osce.org/documents/oy/2002/01/148_en.pdf, s. 11'den Deveci Bozkuş, "Ermenistan'ın Demografik Yapısı ve Ermenistan'da Azınlıklar". Guest, *Yezidilerin Tarihi*, s. 328. 1897 yılındaki nüfus sayımında 53,012 erkek ve 46,937 kadın olmak üzere toplam 99,949 Kürt kaydedildi. https://tr.wikipedia.org/wiki/Sovyetler_Birli%C4%9Fi%27nde_K%C3%BCrtler.

197 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 328. 1910 larda Nikitin Kafkasya'daki Yezidi sayısını 25 bin olarak vermektedir. Bazil Nikitin, *Kürtler*, çev. H.D. - A.S. (İstanbul: Özgürlük Yolu Yayınları, 1978), 2/53. Mossaki, "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", 171-174.

198 Mossaki, "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", 171-174.

199 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 323-329. Ayrıca bkz. Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 72.

200 Pîr Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 101; Asatryan - Arakelova, *The Ethnic Minorities of Armenia*, 11.

201 Tosinê Reşîd, "Kurdên yekitiya sovyêtê: Berê û Niha".

202 "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan) A Writenet (independent analysis) Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS)", 8-9. Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 72.

203 "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 10; Tosinê Reşîd, "Kurdên yekitiya sovyêtê: Berê û Niha".

204 S.M. İvanov, "Sovyet Kürtlerinin Kaderi", *Kürd Araştırmaları* (Erişim 13 Mart 2024).

205 Tosinê Reşîd, "Kurdên yekitiya sovyêtê. Berê û Niha". Tosinê Reşîd, *Êzdiyâtî Oleke Hé Ji Nenaskirî*, 222.

mıştır. Yezidiler buna tepki göstermişlerdir. Nitekim bu uygulamalara tepki gösterenlerden birisi olan eski Ermeni Parlamenter Yusuf Beg reislik konumundan alınıp Leninakan (Gümrü)'da ikamete tabi tutulmuştur.²⁰⁶

1927 yılında Stalin'in Komünist Parti Genel Sekreteri olmasıyla bazı politik değişikliklere gidilmiştir. Bunlardan ilki, resmi ideolojinin bir yansıması olarak nüfus sayımlarında din ya da etno-dinsel farklılıkların görmezden gelinmesidir. Bu dönemdeki nüfus sayımlarında azınlıklar, etnik-dinsel merkezli tasniflere tabi tutulmuş;²⁰⁷ dini-mezhebi farklılıklar gözardı edilmiştir. Kuşkusuz Yezidiler de bundan etkilenmişlerdir. Zira Stalin öncesi 1926'da gerçekleştirilen ilk nüfus sayımında Yezidiler Kürtlerden ayrı sayılırlarken²⁰⁸ daha sonraları 1939, 1959, 1979 ve 1989'da gerçekleştirilen nüfus sayımlarında Kürtlerin içerisinde sayılmışlardır.²⁰⁹

Nüfus sayımındaki bu bilinçli ihmale karşın Yezidiler'e küçük bir hak da tanınmıştır. Buna göre talep eden Yezidiler'e kimlik belgelerinde Yezidi olduklarına dair kayıt düşülmüştür. Bir kısım Yezidi, bu kayıt düşülmesine özen gösterirken muhtemelen dini kimliklerini önemsemeyen bazı Yezidi Kürtler ise böyle bir kayda ihtiyaç duymamışlardır.²¹⁰

Stalin'in politikalarının bir başka olumsuz etkisi ise öteki Kürtler üzerinde olmuş;²¹¹ Yezidi olmayan Kürtler, Kazakistan ve Kırgızistan'a sürgün edilmiştir. Bu politika, II. Dünya Savaşı sırasında dış güvenlik kaygısıyla Türkiye sınırında bulunan Müslüman Kürtler'e yönelik bir uygulamadır.²¹² Kürtler, 1937 ve 1944'te çoğunlukla Kazakistan'a, ayrıca Kırgızistan ve Özbekistan'a sürülmüşlerdir.²¹³ Sürgünün Yezidiler'i kapsamaması dikkat çekicidir. Her ne kadar aralarında Yusuf Beg,²¹⁴ Cahangir Ağa,²¹⁵ Ferik Polatbek²¹⁶, A. Shamilov²¹⁷ gibi önde gelen tanınmış bazı Yezidi şahsiyetler ile Gürcistan'da ikamet eden bazı Yezidiler sürgün edildiyse de bu uygulama Yezidiler'e yönelik genel bir politikaya dönüştürülmemiş; çok sınırlı tutulmuştur. Kaldı ki sürgüne gönderilen Yezidiler de kısa sürede geri gönderilmişlerdir.²¹⁸ Bu durum Ermenistan ve Gürcistan'daki Kürt azınlığın profilini değiştirmiş; geride büyük ölçüde Yezidi olan Kürtler kalmıştır.²¹⁹

Yezidiler dahil tüm Kürtleri etkileyen bir politika da kültürel alanda olmuştur. Sovyetler Birliği'nin kuruluşundan sonra verilen bazı haklara Stalin kısıtlamalar getirmiştir. Bu bağlamda tek Kürtçe gazete *Rya Teze* kapatılmış; Kürtler'in kullandığı Latin alfabesi yasaklanarak Kril alfabesi zorunlu tutulmuştur. Ancak Stalin sonrasında 1950'li yıllarda bu politikadan vazgeçilmiş; hem Yezidi Kürtler'e hem de geride kalan Müslüman Kürtler'e yeniden bir takım eğitim ve kültürel haklar verilmiştir.²²⁰ Bu bağlamda Ermenistan ve Gürcistan'da Kürtçe'nin ders olarak okutulduğu okullar yeniden açılmış; Kürt tiyatrosu ve folklorik gruplar kurulmuştur. Kürtler ve Kürtçe üzerine akademik çalışmaları yapılmıştır.²²¹

206 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, s. 333.

207 Asatryan - Arakelova, *The Ethnic Minorities of Armenia*, 11.

208 1926 nüfus sayımında Sovyetler Birliği'nde 14.523 Yezidi kaydedilmiştir. Bunlardan 12.237'si, Ermenistan'dayken, 2.262'si Gürcistan'da kaydedilmiştir. "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 9.

209 Asatryan - Arakelova, *The Ethnic Minorities of Armenia*, 11. Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", 25/152.

210 Bkz. Mossaki, "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", 170.

211 Tosinê Reşîd , "Kurdên yekitiya sovyêtê. Berê û Niha".

212 Anqosî, ilgili sürgünün Kürtler ve Yezidiler'in Rus pasaportunu (dolayısıyla resmiyette Rus olarak kaydedilme) talebini kabul etmemeleri nedeniyle olduğunu iddia eder. Bkz. Anqosî, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 59-60.

213 Tosinê Reşîd , "Kurdên yekitiya sovyêtê. Berê û Niha".

214 Bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 333.

215 Cahangir Ağa, Ermeni partisi seçkinleriyle iyi ilişkileri olmasına rağmen 1938'de sürgüne gönderildi. 1943'te Saratov'da öldü. Bkz. Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", 25/157.

216 F. Lytkin takma adıyla tanınır. Ekim devriminde sürgüne gönderilmiştir. Bkz. Daniel Müller, "The Kurds of Soviet Azerbaijan, 1920-91", *Central Asian Survey* 19/1 (2000), 59.

217 A. Shamilov, 1937'de Sibiry'a sürülmüştür. 1957'de Ermenistan'a dönmüştür. Bkz. Müller, "The Kurds of Soviet Azerbaijan, 1920-91", 59.

218 Gürcistan Yezidileri'ni 1944 yılında kısa süreli sürgün edilmişlerdir. Bkz. Pir Dîma, *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*, 118.

219 "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 9. Raporda, Gürcistan'daki genel Kürt azınlığının profilinin kökten değiştiği ve Müslüman bileşenin tükendiği ifade edilmektedir. Nitekim Yezidi olmayan Kürtlerin sayısı onlu rakamlara kadar düşmüştür Bkz. "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 9.

220 "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 10. İkinci dünya savaşı sonrası bazı haklar aldıklarına dair ayrıca bkz. "Diyaspora Êzîdî li Ermenîstanê" (Erişim 24 Mart 2024).

221 "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 10.

5. Ermenistan ve Gürcistan'ın Bağımsızlığı Sonrasında Yezidiler / Ezidiler

1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasıyla Güney Kafkasya'da bulunan Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan Cumhuriyetleri tekrar bağımsızlıklarını kazandılar. Kuşkusuz bu üç devletin bağımsızlığını kazanması burada yaşayan halklar için özgürleşme anlamına gelmekteydi. Ancak yeni dönem beraberinde ekonomik, sosyal ve siyasi krizler de getirmiştir. Bu durum Yezidiler üzerinde de derin etkiler bırakan değişim ve dönüşümlere yol açmıştır. Etnisite, kimlik, vatandaşlık ve yeni yurtlara göç söz konusu dönemin başlıca problemleridir.²²²

Sovyetler Birliği sonrası dönemde görünür olan en önemli problem Yezidiler'in etnik ve dini statüleri etrafında tartışmaların başlamasıdır. Zira önceleri Yezidi kimliği daha ziyade dini kimliği ifade ederken özellikle Ermenistan'da bazı Yezidiler, Yezidiliği bir millet olarak tanımlamaya başlamışlardır.²²³ Söz konusu tartışmalar Gürcistan'da sınırlı bir çerçevede kalırken²²⁴ Ermenistan'da durum ileri boyutlarda olmuş; Yezidiler arasında ciddi ihtilaflara yol açmıştır.²²⁵ Kuşkusuz bunun arka planında Kürt siyasal hareketlerine karşı oldukça mesafeli olan Ermenistan'ın Yezidiler'in Kürtler'den ayrı bir millet olduğu tezini ileri sürmeye teşvik etmesinin etkisi olmuştur. Kaldı ki, Ermenistan, I. Dünya savaşı sonrasında Osmanlı'ya karşı kendisiyle iş birliği yapan Yezidiler'i ayrı bir etnik kimlik olarak tanıyıp onlara "azınlık" statüsü vermiş;²²⁶ devlet destekli bazı akademik çalışmalar ile bu görüşü temellendirmeye çalışmıştır.²²⁷ Ayrıca onlara siyasi ve kültürel alanda bazı ayrıcalıklar tanımıştır.²²⁸ Sözelimi Yezidiliğin ayrı bir dil olduğu tezini desteklemek için Kürtler'in yazımda kullandığı Latin alfabesinden farklı olarak Yezidi okullarda Kril alfabesiyle ders kitapları bastırmıştır.²²⁹ Radyo programlarında Kürtçe'den ayrı olarak *Ezdiki* olarak ifade edilen Yezidi dili ile programlar yaptırılmalarının alt yapısını oluşturmuş; yine aynı dilde gazete çıkarmalarını sağlamıştır.²³⁰ Süreç içerisinde faaliyetler, Gürcistan Yezidiler'i üzerinde de etkisi olmuştur.²³¹

Yezidiler'in yeni dönemde etkilendiği bir diğer problem de nüfus hareketliliği ve göçlerdir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Gürcistan ve Ermenistan Yezidiler'inin önemli bir kısmı Rusya'nın çeşitli şehirlerine göç etmişlerdir. Ayrıca Ukrayna ile Almanya, Belçika, Hollanda, İsveç gibi Avrupa ülkelerine de göçler yaşanmıştır.²³² Nitekim bu durum nüfus sayımlarına somut olarak yansımıştır. 1989 nüfus sayımında Ermenistan'da 52.700 olan Yezidiler nüfusu,²³³ 2001 yılı nüfus sayımında 40.620'ye düşmüştür. Gürcistan'da ise 1989'da 30.000'den fazla Yezidi varken 2002 nüfus sayımında 18.000 Yezidi kalmıştır.²³⁴

Yezidiler iç ve dış göçler ve şehirleşmenin etkisiyle ciddi bir asimilasyon problemiyle de karşı karşıya kalmışlardır.²³⁵ Asimilasyon ve küreselleşmenin etkisiyle gerek Ermenistan ve Gürcistan'da kalanlar gerekse dışarıya göçenler arasında din değiştirmeler ve kendilerini buldukları ülkenin etnik kimliği ile tanımlayanlar söz konusu olmuştur.²³⁶ Bu bağlamda bir kısmı klasik görüşü savunarak Yezidiliği sadece bir din olarak kabul edip milletin Kürd olduğunu ifade etmiştir. Bir kısmı yeni bir görüş olarak popülerleşen Yezidiliğin hem milletleri hem de dinleri olduğunu iddia etmiştir. Bunların dışında bir kısım ise Yezidiliği sadece bir din olarak kabul edip etnik kimliğini buldukları ülkelerin milliyeti çerçevesinde tanımlamışlardır. Diğer bir kısmı ise milletlerinin Yezidilik dinlerinin ise Hıristiyan olduğunu iddia etmiştir.²³⁷

222 Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 72-73.

223 Mossaki, "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", 197.

224 Nicolas Landru, "The Yezidi Kurds from Tbilisi", 2008.

225 Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", 25/153. "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 16; Onnik Krikorian, "An Interview With Gegham Manukyan" (Armenian News Network / Groong, 1998).

226 Bkz. Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 338; Tosinê Reşid, "Kurdên Yekitiya Sovyêtê: Berê û Niha".

227 Garnik Asatryan, Jamal Sadakhyan ve Victoria Arakelova'nın çalışmaları buna örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Tosinê Reşid, "Kurdên yekitiya sovyêtê: Berê û Niha". Söz gelimi Erivan Devlet Üniversitesi İran Araştırmaları Bölümü öğretim üyesi Victoria Arakelova'ya göre, Yezidi kimliğini tanımlayan başlıca unsurlardan ilki Müslüman olmadıklarıdır. Diğer belirleyici unsur ise Kürt olmadıklarını ifade etmektedir. Bkz. Arakelova, "Etno-Religious Communities: To the Problem of Identity Markers", 14-15.

228 Guest, *Yezidilerin Tarihi*, 339; "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 16; Hatem Cabbarlı, "Ermenistan Cumhuriyeti'nin Etnik Yapısı", *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 49 (2014), 109.

229 Allison, "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia", 25/153.

230 Sadakhyan, "Yezidi in Armenia".

231 Artur Rodziewicz, "Between Orthopraxy and Orthodoxy: International Yezidi Theological Academy in Tbilisi", *Kulturni Studia* 18/1 (2022), 109.

232 Omerxali, *Êzdiyatî, Civak, Sembol Ritüel*, 30.

233 Asatryan - Arakelova, *The Ethnic Minorities of Armenia*, 11.

234 "The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus ...", 13; Bozan, "Güney Kafkasya Yezidiler'i", 74.

235 Mossaki, "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", 219. Anqosi, "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus", 60.

236 Mossaki, "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler", 219- 220.

237 Farklı eğilimler için bkz. Amed Gökçen, "Notes from the Field: Yezidism: A New Voice and an Evolving Culture in Every Setting", çev.

Sonuç

Batini bir dini yapılanma olan Yezidilik / Ezidilik, tıpkı diğer batini dini yapılanmalarda olduğu gibi merkezi yönetimler ve ortodoksi ile sorunlar yaşamıştır. İçinde yaşadıkları coğrafyada, özellikle Şeyh 'Adî ve Melek Tavus hususundaki inanışlarından dolayı mürtet ilan edilmiş; mürtetlere uygulanan hadler üzerinden cezalandırılmak istenmişlerdir. Ancak Yezidiler'in çevrelerindeki toplumlara ve zaman zaman yönetimlerle yaşadıkları sorun ve gerilimler sadece dini alanla sınırlı kalmamış; sosyal, ekonomik ve politik alanlarda da gerilimler yaşanmıştır. Bu gibi durumlarda ya çatışmak ya da yurtlarından göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda Yezidiler'in günümüz Ermenistan ve Gürcistan'ı da kapsayan Güney Kafkasya'ya intikalleri de söz konusu olmuştur.

Yezidi sözlü geleneğinde Güney Kafkasya'yla ilk ilişkilerin ticari olduğu ve söz konusu dönemlerde (bazı konar göçer Kürt aşiretlerle birlikte) konar göçer Yezidiler'in de Gürcistan ve Revan (Erivan) taraflarına yerleştiği aktarılmaktadır. Ancak 19. Asrın başlarında Ruslar'ın bölgeyi işgal girişimleri, özellikle Doğu Anadolu'daki Yezidiler'in Güney Kafkasya'ya göçü açısından ciddi bir dönüm noktasıdır.

Yezidiler'in yerleşmek amacıyla Güney Kafkasya'ya 19. Asırdaki göçleri ilk başlarda Kars ve çevresi ile Sürmeli Çukurunun doğu taraflarınadır. Ancak esaslı göç 1878 Berlin Antlaşması sonucu oluşturulan Karskaya Oblastı ile Surmalu Uyezdi idari bölgelerine olmuştur. 1917 Ekim'de Bolşevik İhtilali sonrasında Rus ordusunun çekilmesi üzerine Yezidiler, daha güvenli gördükleri Osmanlı ordusunun kontrolü dışındaki bölgelere göç etmişlerdir. Bu bağlamda az bir kısmı Tiflis ve Batum'a doğru giderken büyük bir kısmı günümüz Ermenistan'ın sınırları içerisinde kalan yerlere intikal etmişlerdir.

1921'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği adı altında Ruslar'ın bölgeyi tekrar hakimiyeti altına aldıkları dönemde kısmî haklar elde eden Yezidiler, daha ziyade Kürt etnisitesi adı altında muhatap alınmışlardır. Ancak aşiret yapılarının zaman zaman görmezden gelinmesi ya da eğitim ve bazı kültürel faaliyetlerde onları gözeten bazı fırsatlar verilmişse de bazen dezavantajlarını da yaşamışlardır. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılması üzerine yeniden bağımsızlıklarına kavuşan Ermenistan ve Gürcistan'da diğer halkların maruz kaldığı bazı sıkıntılar Yezidiler'i de etkilemiştir. Nitekim sosyal ve ekonomik sıkıntılar nedeniyle Yezidiler'in de Rusya ve Batılı devletlere göç ettikleri görülmektedir. Öte yandan özellikle Ermenistanda devlet destekli bir proje olarak bir kısım Yezidi, Yezidiler'in Kürtler'den ayrı bir etnisite olduğunu iddia etmiştir. Yezidiliği bir inanç olmaktan öte bir millet olarak tanımlama, Yezidiler arasında bölünmelere ve ihtilaflara yol açmıştır. Kendini Yezidilik inancına mensup Kürtler olarak tanımlayanların yanısıra Yezidiliği sadece millet olarak tanımlayan ve Hıristiyanlığı benimseyen kimseler de çıkmıştır. Ancak Yezidiliğin Kürtlerden bağımsız ayrı bir etno dinsel yapılanma olduğu fikri günümüz Yezidiler arasında artık çok güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır.

Kaynakça

- Abca, Yurdaer. *Yezidilik ve Osmanlı Yönetiminde Yezidler*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Abû'l-Farac (ö. 685/1286), Yuhannâ Mâr Grigorius. *Târih*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Akman, Ekrem. "İtaat, İtikat ve Askerlik Üçgeninde Osmanlı'da Devlet-Yezidi İlişkileri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 110-138.
- Aktaş, Harun. *XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıl Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Yezidi Toplum*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Allison, Christine. "Addressivity and the Monument: Memorials, Publics and the Yezidis of Armenia". *History and Memory*. 25/145-181, 2013. <https://www.jstor.org/stable/10.2979/histmemo.25.1.145>
- Anqosî, Keremê. "The Yezidi Kurd's Tribes & Clans of South Caucasus". çev. Ezîz Bawermend. *The İnternational Journal of Kurdiş Studies* 19/1-2 (2005).
- Arakelova, Victoria. "Ethno-Religious Communities: To the Problem of Identity Markers". *Iran and Caucasus* 14 (2010), 1-18.
- Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Asatryan, Garnik - Arakelova, Victoria. *The Ethnic Minorities of Armenia*. Yerevan, 2002.
- Avyarov (Averyanov ?), P.İ. *Osmanlı-İran-Rus Savaşları'nda Kürtler 1801-1900*. Ankara: Sipan Yayınları, 1995.
- Boyik, Askerê. *Bi Kurtayî Dîrokâ Êzidiyên Ermenistanê*. Diyarbakır: J&J Yayınları, 2016.
- Boyik, Askerê. *Êzdi û Bâweriyâ Wan*. Van: Sîtav Yayınları, 2021.
- Bozan, Metin. "Güney Kafkasya Yezidiler'i". *The 7th INCSOS International Congress of Social Sciences Tam Metin Kitabı*. ed. Mehmet Durmuş Erdem. 62-78. Elazığ: Asos Yayınları, 2022.
- Bozan, Metin. "XVI. Asırda Yezidiler'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Sâlih el-Kürdî'nin Bir Fetvası ile Mevlânâ Muhammed Berkal'î'nin Ta'liki". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2020), 224-253.
- Bozan, Metin. *Şeyh Adî b. Musafirî, Hayatı, Menkabevi Yönü ve Yezidi İnançındaki Yeri*. İstanbul: Nubihar, 2012.
- Bozan, Oktay. "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Mardin'de Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12, 21 (2014), 21-48.
- Cabbarlı, Hatem. "Ermenistan Cumhuriyeti'nin Etnik Yapısı". *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 49 (2014), 101-114.
- Ceylan, Alpaslan - Kalmış, Gökhan. "Süremeli Çukuru'nda Önemli Bir Merkez; Suveren Kalesi ve Yerleşmeleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2019), 619-634.
- Çağlar, Özgün. "Ezidiler: Mezopotamya'nın dağılan tespih taneleri". Erişim 24 Mayıs 2022. <https://www.agos.com.tr/tr/yazi/8164/ezidiler-mezopotamyanin-dagilan-tespih-taneleri>
- Dalalyan, Tork. "Construction of Kurdish and Yezidi Identities among the Kurmanj-Speaking Population of the Republic of Armenia". *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia*. ed. Sophia Khutsishvili - John Horan. thk. Viktor Voronkov. 177-201. Tblisi: Heinrich Böll Stiftung, 2011.
- Demlûcî, es-Sıddîk. *el-Yezidiyye*. Musul, 1949.
- Derin Paşaoğlu, Derya. "Muhacir Komisyonu Maruzatı'na Göre (1877-78) 93 Harbi Sonrası Muhacir İskânı". *History Studies* 5/2 (2013), 347-386.
- Deveci Bozkuş, Yıldız. "Ermenistan'ın Demografik Yapısı ve Ermenistan'da Azınlıklar". *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 23-24 (2006). <http://www.eraren.org/index.php?Lisan=tr&Page=DergiIcerik&IcerikNo=483>
- Gökçen, Amed. "Notes from the Field: Yezidism: A New Voice and an Evolving Culture in Every Setting". çev. Caroline Tee. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37/3 (2010), 405-427.
- Gölbâşı, Edip. "Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi". *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 9 (2009), 87-156.
- Guest, John S. *Yezidilerin Tarihi*. çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta, 2001.
- Güher, Ebru - Açıkse, Erdal. "Birinci Dünya Savaşı ve Sonrasında Kafkas Cephesinde Rusların Ermeni Politikası". *Türk Dünyası Araştırmaları* 113/223 (2016), 79-92.
- Gülsoy, Ufuk. "Osmanlı Gayr-i Müslimlerinin Askerlikten Muafiyet vergisi: Bedel-i Askerî". *Tarih Dergisi* 37 (2002), 93-118.
- Gülsoy, Ufuk. "Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar)". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3/7 (2002), 129-162.
- Gürbüz, Musa. "1917 Rus İhtilali Sonrası Kafkasya'da Türk Askeri Faaliyetleri: Serdarabad Savaşları ve Siyasi Sonuçları". *Ermeni Araştırmaları Dergisi* 25 (2007). <http://www.eraren.org/index.php?Lisan=tr&Page=DergiIcerik&IcerikNo=498>
- Hasanoğlu, Murteza - Süleymanlı, Nesrin. "Ermenistan Devleti'nin Oluşum Sürecinde Güney Kafkasya'da Nüfuz Mücadelesi ve Azerbaycan".

- Avrasya İncelemeleri Dergisi* 2/2 (2013), 289-303.
- Hayyâtzâde, Muhammed Zuhri b. Ahmed Efendi. *Feridetu's-Seniyye fî Beyâni Akâid ve Ze'âimi Tâifeti'l-Yezidiyye*. Yazma Eserler Kataloğu, A 320 Koleksiyonu, 297. 4.
- İbn-i Nuh. *Van Tarihi*. thk. Zeki Tekin. Van: Ahenk Yayınevi, 2003.
- İbnu'l-Müstevfi (637/1239), Mübarek b. Ahmed b. Mübarek el-Lahmi. *Târîhu Erbil*. thk. Sakkâr Sami B. Hammâs. Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1980.
- İvanov, S.M. "Sovyet Kürtlerinin Kaderi". *Kürd Araştırmaları*. Erişim 13 Mart 2024. <https://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-oku-211>
- Kaiser, Hilmar. "Ezidi Aşiretleri ve Şehirli Elitler". çev. Erkan Ünal. *Mardin ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı Mardin Tebliğleri*. 207-220. İstanbul: Hrant Dink Vakfı yayınları, 2013.
- Kaya, Hakan. "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini". *Şarkiyat İlmi Arştırmalar Dergisi* 13/3 (2021), 972-987.
- Kreyenbroek, Philip G. *Avrupa'da Yezidilik: Farklı Kuşaklar Dinleri Hakkında Konuşuyor*. çev. Hikmet İlhan. İstanbul: Avesta, 2011.
- Krikorian, Onnik. "An Interview with Gegham Manukyan". Armenian News Network / Groong, 1998. <https://www.groong.org/orig/ok-19981202.html>
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.
- Landru, Nicolas. "The Yezidi Kurds from Tbilisi", 2008. <http://nicolaslandru.blogspot.com/2008/05/yezidis-kurds-from-tbilisi.html>
- Lescot, Roger. *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Avesta, 2001.
- Mehmet Hurşit Paşa. *Seyâhatnâme-i Hudûd*. İstanbul: Simurg, 1997.
- Mossaki, Nodar. "SSCB'de ve Sovyet Sonrası Ülkelerde Yapılan Nüfus Sayımlarında Yezidiler". çev. İbrahim Bingöl. *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*. ed. Xanna Omerxali. 169-223. İstanbul: Avesta, 2014.
- Müller, Daniel. "The Kurds of Soviet Azerbaijan, 1920-91". *Central Asian Survey* 19/1 (2000), 41-77.
- Naima, Mustafa Efendi. *Naima Tarihi*. çev. Zuhuri Danışman. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1969.
- Nikitin, Bazil. *Kürtler*. çev. H.D. - A.S. İstanbul: Özgürlük Yolu Yayınları, 1978.
- Omerxali, Xanna. *Analîza Qewlên Êzdiyan*. İstanbul: Avesta, 2009.
- Omerxali, Xanna. *Êzdiyatî, Civak, Sembol Ritüel*. İstanbul: Avesta, 2007.
- Omerxali, Xanna. "On the Structure of the Yezidi Clan and Tribal System and its Terminology among the Yezidis of the Caucasus". *The Journal of Kurdish Studies* 6 (2008), 104-119.
- Omerxali, Xanna. "Tawis (Senceq) Di Ermenistanê'de". *Lalish* 28 (2008), 33-46.
- Ortaylı, İlber. "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dini Gruplar ve Osmanlı İdaresi". *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 63-88.
- Pîr Dîma. *Êzdiyên Serhedê Sedsala XIX Destpêka Sedsala XX*. çev. Ezîzê Cewo. İstanbul: Weşanxanaya Do, 2011.
- Puşkin, Aleksander Sergeyeviç. *Erzurum Yoculuğu*. çev. Zeki Baştımar. İstanbul: Yaba Yayınları, 1961.
- Rodziewicz, Artur. "Between Orthopraxy and Orthodoxy: International Yezidi Theological Academy in Tbilisi". *Kulturní Studia* 18/1 (2022), 81-116.
- Sadakhyan, Jamal. "Yezidi in Armenia", 1999. <https://groups.google.com/g/soc.culture.turkish/c/Wnjdt--30v4?pli=1>
- Serbest, Bürkan - Demirci, N. Savaş. "Kars ve Çevresinde Rus Yönetimi (Karskaya Oblast 1878-1917)". Erişim 25 Mayıs 2022. <https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/SERBEST-B%C3%BCrkan-DEM%C4%B0RC%C4%B0-N.-Sava%C5%9F-KARS-VE-%C3%87EVRES%C4%B0NDE-RUS-Y%C3%96NET%C4%B0M%C4%B0-KARSKAYA-OBLAST-1878-1917.pdf>
- Şanda, Mehmet Nuri. "XIX. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Yezidi Aşiretleri". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2023), 189-208.
- Şeref Hân (1012/1603), Şerefeddin b. Şemseddin Bidlîsî. *Şerefnâme*. İstanbul: Avesta, 2007.
- Têmûrê Xelil. *Antologiya 35 Helbestvan û Niviskarên Kurd ên Sovyetiya Berê*. İzmir: Na Yayınları, 2014.
- Tezcür, Güneş Murat vd. "Survival, Coexistence, and Autonomy: Yezidi Political Identity after Genocide". *Kurds and Yezidis in the Middle East*. London: Bloomsbury Publishing, 2022.
- Tosinê Reşid. *Êzdiyatî Oleke Hê Ji Nenaskirî*. İstanbul: Lîs Yayınları, 2010.
- Tosinê Reşid. "Kurdên yekitiya sovyetê: Berê û Niha". Erişim 05 Mart 2022. <https://ararat-welat.blogspot.com/2011/01/kurden-yekitiya-sovyete-bere-nuha.html>
- Tournefort, Joseph de. *Tournefort Seyahatnamesi*. ed. Stefanos Yeramis. çev. Teoman Tunçdoğan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Turan, Refik. "V. Devitskiy'in 'Erivan Vilayeti ve Kars Bölgesi Tatil Seyahati' Başlıklı Gezi Notlarında 19. Yüzyılın Sonlarında İğdir ve Çevresinin Etnik ve Sosyal Durumu". *Akademik Bakış Dergisi* 65 (2018), 52-65.

- Ünal, Fatih. “Rusların Kürt Aşiretlerini Osmanlı Devleti’ne Karşı Kullanma Çabaları”. *Karadeniz Araştırmaları* 5/17 (2008), 133-152.
- Yeşilot, Okan. “Türkmençay Antlaşması ve Sonuçları”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (2008), 187-199.
- “Dengê Xerîbiyê Talînê Gundê Artenî | Mêvan Gulizera Kaçax”. Erişim 22 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=eBdcgR16nfU>
- “Diyaspora Êzîdî li Ermenîstanê”. Erişim 24 Mart 2024. <https://yazidis.info/ku/news/4713>
- “Gülüstan Anlaşması”. Erişim 15 Mart 2024. <https://www.virtualkarabakh.az/tr/post-item/32/116/gulustan-anlasmasi.html>
- “The Human Rights Situation of the Yezidi Minority in The Transcaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan) A Writenet (independent analysis) Report commissioned by United Nations High Commissioner for Refugees, Status Determination and Protection Information Section (DIPS)”, 2008. <https://www.refworld.org/docid/485fa2342.html>
- “The Virtually Unknown Genocide of Yezidis by the Turks along with the Armenians, Assyrians, and Greeks”. Erişim 05 Mart 2024. <https://www.ihgilm.com/the-virtually-unknown-genocide-of-yezidis-by-the-turks-along-with-the-armenians-assyrians-and-greeks/>

Arşiv Belgeleri

- BOA, A.}MKT.MHM., 495/21, H. 29-02-1305.
- BOA, A.}MKT.MHM.,353/66, H. 28-11-1282.
- BOA, BEO, 1299/97413, H. 13-12-1316.
- BOA, BEO, 336/25176, H. 24-06-1311.
- BOA, BEO, 86/6379, H. 13-03-1310.
- BOA, BEO, 99/7384, H. 03-04-1370.
- BOA, DH.EUM.THR., 5/29, H. 10-09-1327.
- BOA, DH.MKT., 2012/117, H. 28-03-1310.
- BOA, DH.MKT., 2818/75, H. 29-04-1327.
- BOA, DH.MKT., 1373/37, H. 21-01-1304.
- BOA, DH.MKT., 2012-117, H. 28.03.1310.
- BOA, DH.MKT., 2825/9, H. 07-05-1327.
- BOA, DH.MKT., 284/28, H. 16-03-1312.
- BOA, DH.MKT., 619/26, H. 04-09-1320.
- BOA, DH.ŞFR., 545/73, R. 31-11-1332.
- BOA, HR.MKT., 59/30, h.24-07-1269.
- BOA, HR.SFR., 2/6, m. 05-07-1859.
- BOA, HR.SYS., 2460/53, H. 28-10-1918.
- BOA, İ.MMS., 20/895, H. 01-05-1277.
- BOA, İ.MVL., 286/11312, H. 03-01-1270.
- BOA, Y.A.HUS., 269/45, H. 12-07-1310.
- BOA, Y.A.HUS., 290/7, H. 02-08-1311.
- BOA, Y.A.HUS., 324/1, H. 14-10-1312.
- BOA, Y.MTV., 23/13, H. 03-12-1303.
- BOA, Y.E.E., 139/70, H. 21-06-1311.
- BOA., Y.E.E., 139/13 H. 21-08-1309.
- BOA, DH.TMIK.M., 184/53, H. 13-08-1322.

Extended Abstract

Yezidis / Yazidis are members of an esoteric religious structure where there are intense debates around their names, origins and beliefs. Like other esoteric religious structures, Yazidis have experienced many tensions with the existing societies and governments in the geographies they live in. However, the tensions that Yazidis experienced with the societies around them and, from time to time, with the governments were not limited to the religious field; Problems have also emerged in social, economic and political areas. These tensions, which started from the early periods, sometimes led to conflicts and sometimes resulted in migration from their homeland. The migration to the South Caucasus, which lasted throughout the 19th century and intensified and reached its peak after World War I, is one of these migrations.

The remarkable migration of Yazidis, most of whom lived within the Ottoman borders throughout the 19th century, began with the Russians' descent into the Southern Caucasus, including Eastern Anatolia. There are some factors behind the migration of Yazidis to the South Caucasus, which resulted in their settlement to Armenia and Georgia present-day. Some of these factors resulted from the weakening of Ottoman authority. Some groups, seeing that the Ottoman authority was weakening, established de-facto areas of dominance in the region and made some arbitrary dispositions. Some Yazidis, who did not feel themselves safe because of lack of authority, moved to the relatively more stable lands under Russian rule. Two other important factors that caused the migration of Yazidis are related to the relations of Yazidis with the Ottoman Empire.

In general terms, Yazidis lived in the Ottoman Empire until the 19th century as subjects largely outside the political and administrative influence of the state. Despite this, cyclical changes have been observed within the framework of obedience-rebellion in some contacts that occurred throughout the historical process. In terms of religion, the Ottomans neither accepted them as "Muslims" nor gave them a status like Christians and Jews. However, the situation would be slightly different in the 19th century. Because the Westerners and Russia paid special attention to ethnic or religious minorities in the eastern provinces, this would lead to some policy changes in the Ottoman Empire towards religious minorities. The first of these theses is that Yazidis were not seen as a religious minority like Jews or Christians, but that they were Muslims who deviated from the true faith. In this context, the Ottoman state attempted to correct their beliefs. Again, as part of this policy, it attempted to recruit them as primary citizens (Muslim subjects). However, the majority of Yazidis were very disturbed by the Ottoman's religious indoctrination and the attempt to enlist them in the military. In this context, some Yazidis found the solution in migrating to the Russian hinterland. The main reason for Yazidis' migration to the South Caucasus is their strategic cooperation with the Russians and later with the Armenians. Some Yazidis, who thought that the Russians would protect them against the Ottomans and local elements in the region, saw the Russian Empire, which was in competition with the Ottomans, as a safe haven for themselves; They attributed their success to the Russians. In this context, they contacted the Russians sometimes through the Armenians and sometimes directly, and sided with them against the Ottomans.

It is seen that Yazidis cooperated with the Russians as well as the Armenians who acted together with the Russians. As a matter of fact, in some of the incidents that took place between the Muslim population and the Armenians during the internal turmoil before and during World War I, Yazidis took a side with the Armenians. But their real cooperation and solidarity with Armenians was towards the end of World War I. After Russia withdrew from the places it occupied in Eastern Anatolia with the 1917 October Revolution, Armenians and Yazidis living in the regions under Russian rule also retreated to the regions within the borders of today's Armenia and acted together with the Armenians. In this context, they sided with the Armenians fighting against the Ottomans in Sardarapat.

The migration of Yazidis to the South Caucasus in the 19th century was initially towards Kars and its surroundings and the eastern sides of the Sürmeli Pit. However, the main migration was to the Karsskaya Oblast and Surmalu Uezdi administrative regions, which were created as a result of 1878 Treaty of Berlin. After the Russian army withdrew after the Bolshevik Revolution in October 1917, Yazidis migrated to areas outside the control of the Ottoman army, which they considered safer. In this context, while a small part of them went towards Tbilisi and Batumi, the majority of them went to places within the borders of today's Armenia. The villages where Yazidis settled in Armenia are largely the administrative regions of Aragatsotn, whose administrative center is Ashtarak today, and Armavir, also known as Hoktemberyan or Sardarapat.

Yazidis, who gained partial rights when the Russians took control of the region again under the name of the Union of Soviet Socialist Republics in 1921, were addressed mostly under the name of Kurdish ethnicity. However, although tribal structures were sometimes ignored, they were given some opportunities in education and some cultural activities or they sometimes experienced disadvantages. Some of the problems faced by other peoples in Armenia and

Georgia, which regained their independence after the collapse of the Soviet Union in 1991, also affected the Yazidis. As a matter of fact, it is seen that Yazidis migrated to Russia and Western states due to social and economic problems. On the other hand, some Yazidis, especially in Armenia, claimed that Yazidis were a separate ethnicity from Kurds, as a state-supported project. Defining Yazidism as a nation rather than a faith group has led to divisions and conflicts among Yazidis. In addition to those who define themselves as Kurds of the Yazidi faith, there are also people who define Yazidism only as a nation and embrace Christianity. However, the idea that Yazidism is a separate ethno-religious structure independent of the Kurds is now very strongly emphasized among today's Yazidis.

İSLAM GELENEĞİNDE DUA EDEBİYATINI ORTAYA ÇIKARAN FAKTÖRLER

İbrahim AYHAN

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi
İbrahim_7221_@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0442-8966>

Mehmet BİLEN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bilenmehmet@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1225-860X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 19 Nisan 2024

Accepted / Kabul Tarihi: 13 Mayıs 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1471153

İslam Geleneğinde Dua Edebiyatını Ortaya Çıkaran Faktörler

Özet

Kişinin Allah'a yönelerek istekte bulunması olarak kabul edilen duanın önemine binaen İslâm âlimleri de pek çok eser kaleme almıştır. Kur'an ve sünnette önemli bir yere sahip olan duaya ilişkin literatürün ortaya çıkmasında dini, sosyo-politik, psikolojik faktörlerin yanı sıra kültürel etkileşim ve dini yozlaşmayla birlikte toplumun yöneticilerinin ve ileri gelenlerinin duayla ilgili eser yazımı için istekte bulunmasının etkili olduğu müşahede edilmektedir. Dua literatürünün ortaya çıkmasında pek çok sebep etkili olmakla birlikte toplumda duayla ilgili oluşan yanlış algıların düzeltilmesi ile konuyla ilgili yaşanan tartışmaların sağlıklı bir zeminde yürütülmesi amaçlarının öne çıktığı görülmektedir. Zira İslam toplumunda zaman içerisinde duayla alakalı İslam'ın temel ilkeleriyle uyuşmayan birtakım uygulamalar ortaya çıkmış bu da teolojik alanda konuyla ilgili tartışmaların yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu sebeplere bağlı olarak İslam âlimleri, hem Müslümanların dua tasavvurunu sağlıklı temeller üzerine inşa etmek hem de toplumsal zeminde yapılan tartışmaları çözmek amacıyla duaya dair müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu çalışmada İslâm geleneğinde dua literatürünün ortaya çıkmasında etkili olan teolojik, sosyo-politik, psikolojik, kültürel etkileşim ve dinî yozlaşma ile istek faktörleri ele alınıp seçilen örnek eserler üzerinden konu incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *İslam*, Dua, Literatür, Gelenek.

The Factors Engendering Prayer (Du'a) Literature in The Islamic Tradition

Islamic scholars have written many works on the importance of prayer, which is accepted as a person's request by turning to Allah. In addition to religious, socio-economic and psychological factors, cultural interaction and religious degeneration, it is observed that the request of the rulers and prominent people of the society to write works on prayer is effective in the emergence of the literature on prayer, which has an important place in the Qur'an and Sunnah. Although many reasons are effective in the emergence of prayer literature, it is seen that the aims of correcting the misperceptions about prayer in society and conducting the discussions on the subject on a healthy basis come to the fore. This is because, over time, a number of practices related to prayer that are incompatible with the basic principles of Islam have emerged in Islamic society, which has led to theological debates on the subject. For these reasons, Islamic scholars have written separate works on prayer in order to both build Muslims' conception of prayer on healthy foundations and to resolve the debates on social grounds. In this study, the theological, socio-political, psychological, cultural interaction, religious corruption and desire factors that are effective in the emergence of prayer literature in the Islamic tradition are discussed and the subject is examined through selected sample works.

Keywords: Hadith, Islam, Prayer, Literature, Tradition.

GİRİŞ

Bireyin maddi-manevi ihtiyaçlarını dile getirdiği, teselli ve moral bulduğu, şükran duygularını ifade ettiği dua, tarih boyunca insanoğlunun sıkıntılarından kurtulmak için başvurduğu bir ibadet çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Varoluşundan itibaren yaşadığı sıkıntıları dua, sadaka, büyü, sihir ve kurban gibi çeşitli yollarla çözmeye çalışan insanoğlunun en sık başvurduğu yöntemlerden birinin dua olduğu görülmektedir. Zira Sümer, Babil, Asur, Eski Mısır, Hint, Çin, Arap ve diğer kadim toplumlardan itibaren dua, günlük hayatın önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Çok tanrılı dinlerin yanı sıra Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi ilahi dinlerde de kulu Allah'a yakınlaştıran ibadetlerden biri olan duanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu nedenle konuya dair kayda değer bir literatürün oluştuğu görülmektedir. Söz konusu eserlerin ortaya çıkış süreçlerine bakıldığında zaman çoğunlukla müellifin belirtmemesine karşın bu yazınsal faaliyetin arka planında toplumsal, teolojik, sosyolojik, psikolojik, ekonomik, siyasi, askeri ve kültürel gelişmelerin izlerini görmek mümkündür.² Bu sebeple mezkûr hususların iyi bilinmesi, eserin doğru şekilde tahlil edilip yorumlanması açısından zorunluluk arz etmektedir.³ Böylelikle eserin hangi maksatla yazıldığı ve varsa metnin taşıdığı farklı mesajların tespiti kolaylaşacaktır.⁴ Diğer taraftan bir eserin yazılış amacının tespit edilebilmesi ve geçmişin görünür kılınabilmesi için dönemsel şartlarının bilinmesinin yanında pek çok sorunun sorulması da gerekmektedir.⁵ Sorulacak doğru sorular metnin, metin dışı unsurlarla beraber okunup yorumlanması ve metinle tarihi olaylar arasında var olan muhtemel etkileşimin belirlenmesini mümkün kılacaktır.⁶ Bu yöntem aynı zamanda metnin aktarmak istediği fakat çeşitli nedenlerden dolayı aktarmadığı/aktaramadığı mesajların tespitine de imkân sağlayacaktır.⁷

Çalışmada İslam âlimlerinin duayla ilgili telif etmiş oldukları eserlerden, konu başlığıyla alakalı olarak öne çıkanlar seçilip yukarıda belirtilen hususlar doğrultusunda analiz edilerek İslam'da dua literatürünü ortaya çıkaran faktörler tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Kur'an ve Sünnette Dua

Sözlükte çağırmak, seslenmek, yardım istemek, soru sormak, isimlendirmek ve Allah'a rağbet etmek gibi çeşitli anlamlara gelen dua, ıstılahta, "Allah'ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tâzim duyguları

1 Kadim toplumlarda var olan dua algısı hakkında bkz. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Ergün Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2003), 64-70, 342; Birgitte Dumortier, *Dinler Atlası*, çev. Özgür Adadağ (İstanbul: NTV Yayınları, 2007), 34; Günay Tümar-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 53-54; Suzan Akkuş Mutlu, "Eski Mezopotamya'da Beddua ve Felaketlerden Korunma Ritüelleri", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2014), 283; Muazzez İlmiye Çığ, *Uygurluğun Kökeni Sümerliler-1* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013), 84; Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 120; Samuel Noah Kramer, John R. Maier, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 417; Erik Hornung, *Mısır Bilimine Giriş*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), s. 76; Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 230; Güngör Karauğuz, *Hitit Duaları Kil Kitapları* (İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2020), 17; Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark II Anadolu En Eski Çağlardan Ahameniş'ler İstilasına Kadar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 243; Kim Knott, *Hinduizmin ABC'si*, çev. Medet Yolal (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 35; Kürşat Demirci, *Hinduizmin Kutsal Metinleri vedalar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1991), 51; 76; 82.

2 Hilmi Uçan, *Yazınsal Eleştiri ve Göstergibilim Kuram-Uygulama, Çözümleme Örnekçeleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 50.

3 Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016), 214; W. Montgomery Watt, *İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 15; Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 83-84.

4 Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 77-85; Tatar, *3 Derste Hermenötik*, 13, 16; Yasin Aktay vd., *Önce söz Vardı*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2020), 52-53; Karl Mannheim, *Bilgi Sosyolojisi*, çev. Mustafa Yalçınkaya, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 31-74.

5 Richarde E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 258; Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, çev. Emir Kuşçu, (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 113, 216.

6 Tatar, *3 Derste Hermenötik*, 31; G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, 87-91.

7 Palmer, *Hermenötik*, 326; Tatar, *3 Derste Hermenötik*, 37.

“içinde lütuf ve yardımını dilemesi” olarak tanımlanmıştır.⁸ Dua sözcüğü Kur’ân’da ise ibadet etmek,⁹ iman etmek,¹⁰ namaz kılmak,¹¹ yalvarmak/yakarmak,¹² isnat etmek¹³ ve evlatlık¹⁴ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bunun yanı sıra salat, nidâ, istiğase, tevessül, taddarru‘, isti‘aze gibi kelimeler de Kur’ân’da dua anlamında kullanılmıştır.¹⁵

İnsanların ve cinlerin Allah’a ibadet etmeleri amacıyla yaratıldığını bildiren Kur’ân,¹⁶ “İbadetiniz olmasaydı Rab-bim size ne diye değer versin” ayetiyle bu hususu pekiştirmektedir.¹⁷ Kulun, Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla yerine getirdiği her türlü iyi niyetli davranış ibadet olarak kabul edilmektedir.¹⁸ Dinî metinlerde başta namaz, oruç, zekât, hac, sadaka, iyiliği emredip kötülüğü engellemek olmak üzere duanın da ibadet olarak kabul edildiği görülmektedir. Nitekim Tirmizî (ö. 279/892) de konuyla alakalı olarak Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) kanalıyla nakletmiş olduğu rivayette Hz. Peygamber’in duayı ibadet olarak tanımladığını aktarmaktadır.¹⁹ Ayrıca Zemahşerî (ö. 538/1144) Kur’ân’da pek çok ayette bulunan d-a-v türevli kelimenin ibadet anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.²⁰

Kur’ân’da, Hz. Peygamber’den önce yaşamış olan başta Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Musa olmak üzere pek çok peygamberin duasına yer almaktadır. İlgili âyetlere bakıldığında Hz. Peygamber’e yönelik uyarı noktasında bazı mesajlar içerdiği görülmektedir. Çalışmanın bu bölümünde Kur’ân’da zikredilen peygamber duaları ile birlikte duayla ilgili ayetler buldukları surenin Mekkî ve Medenî²¹ oluşları dikkate alınıp içerdikleri dünyevî ve uhrevî talepler noktasında incelenecektir.

Mekkî surelerde yer alan dua âyetlerinde dünyevî ve uhrevî isteklerden yoğun şekilde talep edildiği görülenlerden bazıları şunlardır: dosdoğru yola iletilme,²² şehre doğrulukla girip çıkma,²³ zor dönemlerde Allah’tan yardım isteme,²⁴ bağışlanma,²⁵ hükümlerlik,²⁶ şükretme ve iyi işler yapma konusunda muvaffakiyet dileme,²⁷ kavmi ile aralarında var olan ihtilaflar konusunda Allah’ın adaletle hüküm vermesi,²⁸ sabır, Müslüman olarak ölmek,²⁹ hem bu dünyada hem ahirette iyilik,³⁰ gönüle ferahlık, işi kolaylaştırma, dildeki düğümü çözme, gücü pekiştirmek için yardım,³¹ mutluluk

8 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 2/31; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi, *Cemheretü'l-luğa*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1345/1927), 2/283; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdulhalîm en-Neccâr-Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/119-125; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/279-281; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 14/257-262; Osman Cilacı, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/529.

9 en-Nisâ 4/117; el-En‘âm 6/52, 56, 71, 108; el-A‘râf 7/29, 37, 55, 194, 197; Yûnus 10/66, 106; Hûd 11/101; Ra‘d 13/14; en-Nahl 16/20, 86; el-İsrâ 17/57, 67; el-Kehf 18/14; Meryem 19/48; el-Hac 22/12, 13, 62, 73; el-Mü‘minûn 23/117; el-Furkân 25/68, 77; el-Kasas 28/88; el-Ankebût 29/42; Lokmân 31/30; Fâtır 35/40; es-Sâffât 37/125; 213; ez-Zümer 39/38; el-Mü‘min 40/14, 20, 43, 60, 64, 66, 74; Fussilet 41/42; es-Şûrâ 42/13; ez-Zuhruf 43/86; el-Ahkâf 46/4, 5; el-Cin 72/18, 19, 20.

10 el-Furkân 25/68.

11 es-Secde 32/16; İbrâhîm 14/40; el-Kehf 18/28.

12 eş-Şuarâ 26/72; el-Enbiyâ 21/15.

13 Meryem 19/91.

14 el-Ahzâb 33/4, 5.

15 et-Tevbe 9/103; Meryem 19/3; el-Enfâl 8/9; el-Mâide 5/35; el-En‘âm 6/43; Âl-i İmrân 3/36.

16 ez-Zâriyât 51/56.

17 el-Furkân 25/77.

18 Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233.

19 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru’t-Ta’sîl, 1437/2016), “Eb-vâbü’d-da‘avât”, 2, (No. 3688).

20 Mahmûd b. Ömer b. Muhammedez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ‘iki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te‘vîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1427/2006), 4/170.

21 Surelerin Mekkî ve Medenî oluşlarıyla ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan liste dikkate alınacaktır: Konuyla ilgili bkz. <https://www.kuranmeali.com/Siralama.php?sira=nuzulsirasi>, (Erişim: 12 Aralık 2023).

22 el-Fâtiha 1/6.

23 el-İsrâ 17/80; benzer ayetler için bkz. el-Bakara 2/58; el-A‘râf 7/161.

24 eş-Şuarâ 26/117, 118, 119; el-Kamer 54/10; Yûnus 10/85-86; İbrâhîm 14/15.

25 el-A‘râf 7/23, 151, 155, 156; el-Mü‘minûn 23/39, 118; el-Kasas 28/16, 21-24; Sâd 38/24-25, 35; Nüh 71/26-27-28.

26 Sâd 38/35.

27 en-Neml 27/19.

28 el-A‘râf 7/89.

29 el-A‘raf 7/126.

30 el-A‘râf 7/156.

31 Tâhâ 20/25-36.

getirecek eş ve çocuk,³² yardımcı/halef,³³ hikmet, iyiler arasına katılma, sonra gelecekler içinde iyilikle anılma, babanın bağışlanması,³⁴ iyi bir evlat,³⁵ şehrin güvenli olması, çocuklarının putlara tapmaması, Allah'ın yabancı insanların gönüllerini ailesine meylettirmesi ve onlara rızık vermesi, kendisinin ve soyundan gelenlerin namaza devam etmeleri,³⁶ toplumun işlediği günahların vebalinden kurtarılma,³⁷ günahkâr olan topluluğa karşı Allah'tan yardım isteme,³⁸ Müslüman olarak ölmek ve salih kulların arasına katılmak³⁹. Yukarıda zikredilen istekler dışında Mekki surelerde Medeni surelere nazaran sığınma dualarına daha fazla yer verildiği ve bunların çoğunlukla dünyevi kötülüklerden korunma amacına yönelik olduğu görülmektedir. Bu dualarda zinadan, haksızlıktan,⁴⁰ şeytanın kışkırtmalarından,⁴¹ taşla saldırıya uğramaktan,⁴² hesap gününe inanmayan kibirli kişinin,⁴³ tüm varlıkların, gecenin, düğümlere üfürenlerin, kıskaç kişinin,⁴⁴ insanların kalplerine vesvese veren insi ve cinni şeytanların şerrinden⁴⁵ Allah'a sığınılmıştır.

Medenî surelerde bulunan dua âyetleri incelendiğinde bu âyetlerde de dünyevî ve uhrevî taleplerin yer aldığı görülmektedir. Konuyla ilgili Medenî surelerde: yağmur,⁴⁶ yoldan çıkmış kavmiyle Allah'ın aralarında hükmetmeleri,⁴⁷ güvenli bir şehir, Allah'a ve ahiret gününe inanlara rızık,⁴⁸ inkar edenlere karşı sınama konusu yapılmama, bağışlanma,⁴⁹ Allah rızası için yapılan bir amelin kabulü, teslim olanlardan kılınma, soyundan teslim olacak bir nesil, ibadet usullerinin gösterilmesi, tövbe, soyundan Allah'ın ayetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir nesil çıkartılması,⁵⁰ temiz bir nesil,⁵¹ gökten bir sofranın indirilmesi,⁵² firavun ve zalimler topluluğundan kurtarılma,⁵³ hakka şahitlik edenlerle beraber olma,⁵⁴ sabır sebat ve inkarcı topluluğa karşı yardım,⁵⁵ bağışlanma, unutma veya yanılmadan dolayı cezalandırılmama, önceki toplumlara yüklenen ağır sorumlulukla yüklenmeme, kusurların örtülmesi,⁵⁶ savaşta yardım,⁵⁷ doğru yola ulaştıktan sonra kalplerin saptırılmaması, Allah tarafından bir rahmet,⁵⁸ günahların bağışlanması,⁵⁹ Allah'ın Hz. Meryem'i ve soyunu şeytanın şerrinden koruması,⁶⁰ Peygamberle birlikte şahitlerden yazılma,⁶¹ bağışlanma, sebatı artırma ve kafirlere karşı yardım,⁶² cehennem azabından koruma,⁶³

32 el-Furkân 25/74.

33 Meryem 19/5; el-Enbiyâ' 21/89.

34 eş-Şuarâ 26/83-87.

35 es-Sâffat 37/100-101.

36 İbrâhim 41/35-41.

37 eş-Şuarâ 26/169-170.

38 el-Ankebût 29/30; el-Enbiyâ' 21/112.

39 Yûsuf 12/101.

40 Yûsuf 12/23, 79.

41 en-Nahl 16/98; el-Mü'minûn 23/97-98; Fussilet 41/36.

42 ed-Duhân 44/20.

43 el-Mü'min 40/27.

44 el-Felak 113/1-5.

45 en-Nas 114/1-6.

46 el-Bakara 2/60.

47 el-Mâide 5/25.

48 el-Bakara 2/126.

49 el-Mümtehine 60/4-5.

50 el-Bakara 2/127-129.

51 Âl-i İmrân 3/38-39-40-41.

52 el-Mâide 5/114-115.

53 et-ahrîm 66/11.

54 el-Mâide 5/83-84.

55 el-Bakara 2/250-251.

56 el-Bakara 2/285-286.

57 el-Enfâl 8/9-10.

58 Âl-i İmrân 3/8.

59 Âl-i İmrân 3/16-17.

60 Âl-i İmrân 3/35-36.

61 Âl-i İmrân 3/53.

62 Âl-i İmrân 3/146-147.

63 Âl-i İmrân 3/191.

bağışlanma ve iyilerle beraber ölme,⁶⁴ peygamber aracılığıyla vaad edilenin verilmesi,⁶⁵ zulme uğrayan topluluğun kurtarıcı talebi,⁶⁶ kendilerinin ve öncekilerin bağışlanması talebi, kalbimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce bırakma⁶⁷ gibi konulara değinilmiştir.

Kur'ân'da yer alan dua âyetlerinin dışında Hz. Peygamber'in de gündelik hayatta duaya büyük bir önem verdiği görülmektedir. Nitekim bir rivayete göre duayı ibadet olarak başka bir rivayette ise duayı ibadetin özü olarak tanımlayan⁶⁸ Hz. Peygamber, ettiği dualarla sahabeye örnek teşkil ettiği gibi duayla ilgili pek çok tavsiyede de bulunmuştur. Örneğin sahabilere daha çok, namazda secde halinde iken dua etmeleri tavsiyesinde bulunurken, en faziletli duasında Allah'a hamd etmek olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Hz. Peygamber ayrıca sahabilere duayla ilgili olarak dualarında ısrarcı olmalarını fakat duanın sonucu için acele etmemeleri⁷⁰ konusunda uyarırken, yüksek sesle ve kafiyeli bir şekilde dua etmemeleri noktasında da uyarılarda bulunmuştur.⁷¹ Kaynaklarda ayrıca Hz. Peygamber'in namazda, namazdan sonra, uyumadan önce, gece veya sabah uykudan uyanınca ve tuvalete girmeden önce bazı özel dualar okuduğu nakledilmektedir.⁷² Hz. Peygamber hayatının her anında Allah'ı zikretmek için duayı bir vesile kılmıştır. Nitekim Hz. Aişe'den konuyla ilgili nakledilen “Allah'ın Resûlü Allah'ı her an anmaktaydı”⁷³ rivayeti de bu görüşü desteklemektedir.

Kur'ân'da duayla ilgili pek çok ayetin bulunmasına ve duanın Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir yere sahip olmasına karşın İslam âlimlerini duayla ilgili eserler yazmaya sevk eden birçok faktörün etkili olduğu görülmektedir. Zira İslam toplumunda siyasi, sosyal, ekonomik ve dini alanlarda yaşanan değişimler dua edebiyatının ortaya çıkmasında rol oynayan önemli faktörlerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda çalışmanın bundan sonraki bölümünde dua edebiyatını ortaya çıkaran teolojik, sosyo-politik, psikolojik, istek, kültürel etkileşim ve dinî yozlaşma faktörleri ele alınıp incelenecektir.

2. İslam Geleneğinde Dua Edebiyatını Ortaya Çıkaran Faktörler

2.1. Teolojik Faktörler

Hz. Muhammed (s.a.v), kendisine indirilen ilahi vahyin rehberliğinde peygamber olarak gönderildiği topluma tevhit, adalet, merhamet ve doğruluk gibi İslam'ın temel öğretilerini öğretip Kur'ân-ı Kerim'in temel değerleri ile örtüşmeyen inanç biçimlerini ya kaldırmış yahut ıslah etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe İslam'ın bu ilkelerini yeryüzünün farklı coğrafyalarında bulunan toplumlara ulaştırmak amacıyla fetih hareketleri gerçekleştirmiştir. İslam, fetih hareketleri neticesinde Arap Yarımadasının dışına taşınıp geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Fetih hareketlerinin beraberinde getirdiği kültürel etkileşim neticesinde Müslümanlar karşılaştıkları kültürlerden siyasi, dinî, askeri ve bilimsel bazı unsurları bünyelerine dâhil etmişlerdir. Farklı kültürlerle yaşanan etkileşimin yanı sıra Müslümanlar söz konusu dönemde kendi aralarında dinî, siyasi, hukuki ve ekonomik bazı sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunlar inanca dair bazı meseleleri de beraberinde getirmiştir. Tanrı tasavvuru ile de bağlantılı olarak duanın dindeki yeri, dua kader meselesi, kader, küfür ve iman-amel gibi konularda pek çok teolojik tartışma yaşanmış ve İslâm âlimleri teolojik meseleleri ele alan eserler kaleme almışlardır.

Dua konusunda telif edilen eserlerde duanın mahiyeti, dua-kader ilişkisi, duanın dindeki yeri ve duanın faydası gibi pek çok konu ele alınıp işlenmiştir. Dua konusunda yazılan eserlerin yazımında pek çok âmilin yanında teolojik unsurların da etkisi bulunmaktadır. Konu bağlamında Hattâbî'nin (ö. 388/998)⁷⁴ *Kitâbü Şe'ni'd-du'a* adlı eserinin

64 Âl-i İmrân 3/193.

65 Âl-i İmrân 3/194.

66 en-Nisâ 4/75-76.

67 el-Haşr 59/10.

68 et-Tirmizî, “Ebvâbü'd-da'avât”, 2, (No. 3688, 3689).

69 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, (Beyrut: Dâru't-Ta'sil, 1435/2014), “Salât”, 472, (2/223); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Ebû Turâb Adil b. Muhammed vd. (Beyrut: Dâru't-Ta'sil, 1436/2015), “Salât”, 143 (867); Tirmizî, “Ebvâbü'd-da'avât”, 9, (No. 3701).

70 Buhârî, “Dua”, 20 (No. 6346, 6347); 21 (6348).

71 Buhârî, “Dua”, 49 (No. 6392); 19 (No. 6345).

72 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, (Beyrut: Dâru't-Ta'sil, 1433/2012), “Dua”, 16 (No. 6334, 6335); 17 (No. 6337); 7 (No. 6320, 6321); 12 (No. 6328); 9 (No. 6324, 6325); 15 (No. 6331-6333); 14 (6330).

73 et-Tirmizî, “Ebvâbü'd-da'avât”, 9, (No. 3702).

74 Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Muham-

mukaddime bölümü incelendiğinde teolojik unsurların eserin yazımındaki etkisi açık şekilde anlaşılmaktadır. Dua ile ilgili tartışmaların yoğunlaştığı dönemde Hattâbî'nin kaleme aldığı *Kitâbü Şe'ni'd-du'â*'nın insanlar üzerindeki etkisini ve kabul düzeyini arttırmak amacıyla iki yöntemle başvurduğu görülmektedir. Bunlardan ilki eserin yazımında kendisinden önce yaşamış ve hadis ilminde otorite kabul edilen İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) sahih kabul ettiği rivayetleri referans olarak kabul ettiğini belirtmesi ikincisi ise ehl-i hadis vurgusu yaparak eseri hadisler üzerine inşa etmesidir.⁷⁵

Hattâbî *Kitâbü Şe'ni'd-du'â*'nın mukaddime kısmında bir grup insanın kendisine gelerek dua ile ilgili bazı sorular sorduğunu ve bu sorulara cevap vermek için bahse konu olan eserini kaleme aldığını kaydetmektedir. Hattâbî kendisine sorulan soruları mukaddime de şu şekilde sıralamaktadır:

1. Duanın manası nedir?
2. Duanın faydası var mıdır?
3. Duanın dindeki yeri nedir?
4. Duanın ibadetteki yeri nedir?
5. Duanın itikaddaki hükmü nedir?
6. Dua eden kişinin duasında niyet etmesi gereken hususlar nelerdir?
7. Duada söylenecek ve söylenmeyecek sözler nelerdir?⁷⁶

Hattâbî'ye soru sormak için gelenlerin kimler olduğu ve sayıları hakkında eserde doğrudan bilgi bulunmamakla birlikte söz konusu kişilerin toplumun önde gelenleri ve sayıca fazla oldukları anlaşılmaktadır. Diğer taraftan soru sormak için insanların Hattâbî'ye gelmesi, duanın mana ve mahiyeti konusunda toplumsal zeminde bazı tartışmaların yaşandığının göstergesidir. Dua konusunda Hattâbî'ye sorulan soruların içeriğine bakıldığında ise Müslümanların dua ile ilgili tartışmalarının teolojik hususlar barındırdığı görülmektedir. Hattâbî'nin, duayı kaygan bir zemine benzeten ve dua eden bireyin çok dikkatli olması gerektiğini vurgulayan ifadeleri, dua konusunda yaşanan tartışmaların teolojik boyutunu gözler önüne sermesinin yanı sıra müellifin dua ile ilgili hassasiyetini de yansıtmaktadır.⁷⁷

Hattâbî'yi *Kitâbü Şe'ni'd-du'â*'yı yazmaya sevk eden bir diğer teolojik faktörün duanın hayatta bazı şeyleri değiştirmeye gücünün yetip yetmediği tartışmasının olduğu düşünülmektedir. Konuya dair Hattâbî, insanların dua ile talep edilen isteklerin gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda üç farklı görüşe sahip olduklarını belirttikten sonra bu görüşler hakkında kısaca bilgi vermektedir. Buna göre bazı insanlar, kişinin yaşayacaklarının kaza ve kaderle belirlendiğini dolayısıyla dua etmenin bireye hiçbir fayda sağlamayacağını iddia etmektedir.⁷⁸ Diğer taraftan ikinci grup, dua konusunu kaza ve kader ile ilişkilendirmekle birlikte duanın kader üzerinde olumsuz olayları durdurabilme gücüne sahip olduğunu dolayısıyla duanın gerekliliğini savunmaktadır. Konuya dair son görüş ise kulun dua etmesinin zorunlu olduğunu ancak dualarının kabulü için isteklerin kaza ve kader ile paralellik arz etmesi gerektiği yönündedir. Hattâbî dua ile ilgili yukarıda verilen görüşleri belirttikten sonra birinci görüşe sahip olan kişilerin iddiasının Kur'an'da yer alan dua ayetleriyle çelişmesi nedeniyle fâsid olduğunu ve duayı kabul etmeyen kişilerin aslında Kur'an'ı inkâr ettiklerini ileri sürmektedir.⁷⁹ Hattâbî'nin verdiği bilgiler ve *Kitâbü Şe'ni'd-du'â* adlı eserde nakledilen rivayet ışığında müellifin dua ile halku'l-Kur'an tartışması arasında bağ kurduğu anlaşılmaktadır. Hattâbî, dua edilmeyecek ifadeleri kaydederken "*Ey Yâsîn'in Rabbi*", "*Ey Tâhâ'nın Rabbi*" gibi ifadelerle dua edilmemesi gerektiğini belirtmekte ve şu rivayeti aktarmaktadır; Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) Kâbe'de birinin "*Ey Kur'an'ın Rabbi*" diyerek dua ettiğini işitmiş ve o kişiye: "*Sus! Muhakkak ki Kur'an'ın Rabbi yoktur. Çünkü ilahlaştırılan bütün varlıklar yaratılmıştır.*" diyerek yapılan duaya itiraz etmiştir.⁸⁰

Hattâbî'nin yanı sıra Ebû Bekr Muhammed b. velîd et-Turtûşî'nin (ö. 520/1126) *ed-Du'â'ü'l-Me'sûr ve âdâbüh* isimli eserinin yazımında da teolojik unsurların etkili olduğu görülmektedir. Zira Turtûşî eserinde Kaderiyye mez-

med Na'im el-'Arkesûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 17/23-28.

75 Ebû Süleymân el-Hattâbî el-Büstî, *Şe'ni'd-du'â*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, (Beyrut: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1412/1992), 2.

76 el-Hattâbî *Şe'ni'd-du'â*, 2.

77 el-Hattâbî, *Şe'ni'd-du'â*, 3.

78 Duayı gereksiz görenlerin delilleri ve bu delillere verilen cevaplar hakkında bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1437-2016), 81-85; İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ*, thk. Muhammed Ecmel el-İdlâhî, (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429), 26-35.

79 el-Hattâbî el-Büstî, *Şe'ni'd-du'â*, 6-9.

80 el-Hattâbî el-Büstî, *Şe'ni'd-du'â*, 17.

hebi âlimlerinin istek için yapılan duaları reddettiğini ve dua sözcüğünü özellikle ibadet anlamında yorumladıklarını belirtmektedir. Turtûşî, Kaderiyye mezhebi âlimlerinin böyle bir yorumda bulunmalarının Kur'ân'ın naslarını kabul etmeyip şefaati reddetmelerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra Turtûşî, Kaderiyye mezhebine mensup olan âlimlerin istek dualarını Allah'ın adaleti bağlamında ele alıp değerlendirdiklerini belirtmektedir. Dua eden iki kişiden birinin duasının kabul edilip diğerinin duasının kabul edilmemesinin Allah'ın adaletine aykırı olduğunu ileri süren Kaderiyye âlimlerine göre böyle bir dua tasavvuru doğru değildir.⁸¹

Görüldüğü üzere duanın mana ve mahiyeti, duanın dindeki yeri, dua-kader ilişkisi, halkı'l-Kur'ân ve dua-Allah'ın adaleti gibi konularda Müslümanlar arasında yaşanan tartışmalar, dua konusunun teolojik açıdan ele alınarak İslâm âlimleri tarafından duaya dair eserler yazılmasını etkileyen önemli faktörlerden biridir.

2.2. Sosyo-Politik Faktörler

Tarih boyunca meydana gelen beşerî ve doğal olaylar gerçekleştikleri dönemin dinî, politik, ekonomik, sosyolojik, askeri ve kültürel yapılarını derinden etkileyip şekillenmelerinde son derece etkili olmuştur. Başta savaşlar olmak üzere göç, salgın hastalık, kıtlık, sel, deprem ve yangın gibi olaylar mezkûr yapıları etkilemelerinin yanında gerçekleştikleri dönemde kaleme alınan eserlerin konu ve muhtevalarının belirlemesinde de etkin rol oynamışlardır. Bunun yanında umutsuzluğa kapılan insanların yaşadıkları çaresizliğin etkisiyle İslamiyet ile uyuşmayan uygulamalara yönelmeleri de bazı eserlerin telif edilmesinin doğrudan sebebinin teşkil etmiştir. Örneğin İslam dünyası üzerinde Moğol ve Haçlı saldırılarının yoğunlaştığı, salgın hastalık ve göçlerin yaşandığı, toplumda korku atmosferinin olduğu hicri yedinci yüzyılda düşmanla savaşmak yerine insanların bir kısmı mabetlere sığınıp dua ederken bir kısmı ise kabirlere gidip dua ederek orada medfûn bulunanlardan medet ummuşlardır.⁸² Zamanla kitlesel harekete dönüştüğü anlaşılan kabir ziyaretleri şiirlere de konu olmuş şairler yazdıkları şiirlerle insanları kabir ziyareti konusunda teşvik etmiştir. Söz konusu dönemde yazılan bir şiirde geçen; “*Ey Tatarlardan korkanlar! Ebû Ömer'in kabrine sığın*” ve “*Ebû Ömer'in kabrine sığın ki sizi (başınıza gelen) zarardan kurtarsın*” ifadeleri ölümlerden yardım beklentisini ortaya koymasından güzel bir örnek oluşturmaktadır.⁸³ Neticede toplumda kabirleri ziyaret edip namaz kıldıktan sonra dua ritüelleri gerçekleştirmenin son derece yaygın bir uygulama haline geldiği görülmektedir.⁸⁴

Moğol ve Haçlı tehlikesinin yaşandığı dönemde tehlikeyi dua ile bertaraf etme çabasında olan Müslümanları pasifize eden bir diğer gelişme ise bazı kişilerin düşmana karşı savaşmamayı dini bir vacibe olarak yorumlamasıdır. Zira İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Müslümanları Moğollara karşı cihada teşvik ettiği sırada bir şeyhin kendisine gelip: “*Allah'la mı savaşayım*” dediğini ve kendisinin şeyhe hitaben Moğolların Allah'ın yaratmış olduğu en zararlı varlıklar olduğunu, onların dinden çıktığını dolayısıyla Allah olmalarının mümkün olmadığı şeklinde bir cevap verdiğini aktarmaktadır.⁸⁵ İbn Teymiyye'ye sorulan sorudan hareketle dönemin toplumunda bu görüşü benimsemiş olan kişilerin sahip oldukları Tanrı tasavvurundan dolayı Moğollarla savaşmaya karşı çıktıkları anlaşılmaktadır.

Bu dönemde İslam âlimleri bir yandan insanları savaşa teşvik etmek için cihatla ilgili eserler kaleme alıp Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hayatından örnekler getirirken diğer taraftan yazdıkları eserlerle halkı dua konusunda bilinçlendirip İslam ile uyuşmayan ritüellerin önüne geçmeye çalışmışlardır.⁸⁶ Örneğin söz konusu dönemde yazılan eserlerden biri olan Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Ezkâr*'ı incelendiğinde eserin İslam ile uyuşmayan konularda halkı bilgilendirmenin yanında toplumda var olan korku ve kaos ortamına karşı manevi destek sağlamak ve toplumsal direnci artırma hedefi taşıdığı görülmektedir. Diğer taraftan Nevevî'nin verdiği bilgilerden dua konusunda yazılan eserlerin yöntemine bağlı olarak bazı sıkıntılar yaşandığı ve bu sıkıntıların okuyucuyu dua ile ilgili eserden uzaklaştırdığı

81 Ebû Bekr Muhammed b. velîd et-Turtûşî, *ed-Du'â'ü'l-me'sûr ve âdâbih*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 10.

82 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-İstiğâse fi'r-reddi 'ale'l-bekrî*, thk. Abdullah b. Düceyn, (Riyâd, Mektebetü Dâri Minhâc, 1426/2005), 351; Ebû'l-Fida' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, (Cîze: Dâru Hicr, 1417/1997), 17/63, 361-364; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012), 10/333-363.

83 İbn Teymiyye, *el-İstiğâse*, 412-413.

84 İbn Teymiyye, *el-İstiğâse*, 304-305.

85 İbn Teymiyye, *el-İstiğâse*, 171.

86 Ömer Faruk Akpınar, “İslam Edebiyatından Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi”, *Uluslararası Savaş ve Edebiyat Sempozyumu*, ed. Yılmaz Daşcıoğlu, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2016), 2/263-266; savaşların dönemin edebiyatına etkisi hakkında bkz. Hürdünya Şahan, “II. Dünya Savaşı'nın Türk Dünyasına Yansıması”, *Uluslararası Savaş ve Edebiyat Sempozyumu*, ed. Yılmaz Daşcıoğlu, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2016), 1/381-398; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî, *el-'Ukûd-dü'rriyye*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1444/2019)

anlaşılmaktadır. Nitekim Nevevî, eserin mukaddimesinde konuyla alakalı olarak kendisinden önceki dönemlerde dua ile ilgili eserlerde rivayetlerin isnatlarıyla birlikte sık sık tekrar edilerek aktarılmasının okuyucuyu sıktığını ve bu tür eserlere olan rağbeti azalttığı bilgisine yer vermektedir. *el-Ezkâr*'ı başta öğrenciler olmak üzere toplumun her kesimine hitaben yazdığını kaydeden Nevevî, naklettiği rivayetlerin isnatlarına değil sıhhatine yöneldiğini ve Müslümanların kendilerine aktarılan rivayetlerin sıhhatini bilmek zorunda olduğunu önemle vurgulamaktadır.⁸⁷ Nevevî'nin toplumun tamamına yönelik bir eser kaleme alması ve rivayetlerin sıhhatine vurgu yapması dönemin şartlarını ortaya koyması bakımından önemli ipuçları barındırmaktadır. Zira İslam dünyasının yoğun baskı ve saldırı altında olduğu dönemde ortaya çıkan dini gruplar halkı Kur'ân ve sünnetten uzaklaştırırken İslam âlimleri halkı tekrar Kur'ân ve sünnete yöneltme gayreti içinde olmuşlar ve bu yönde eserler kaleme almışlardır.

Nevevî'den sonraki dönemde yaşamış olan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) dua ile ilgili eserlerinde yaşadığı dönemde toplumdaki dua algısıyla ilgili verdiği ve İslam'ın temel ilkeleri ile örtüşmeyen bilgiler ise şaşırtıcı niteliktedir. Nitekim İbn Kayyim'in konuyla ilgili aktardığı örneklerden biri şu şekildedir: İbn Kayyim karşılaştığı ve fıkıh âlimi olduğunu iddia eden birinin kendisine “*Ben istediğim her türlü fiili yaptıktan sonra yüz defa 'Allah'a hamd edip O'nu her türlü eksiklikten tenzih ederim.' şeklindeki duayı okuyarak işlediğim bütün günahlardan arınmış olurum.*” demiş ve bu görüşüne: “*Her kim günde yüz defa Allah'a hamd edip her türlü eksiklikten tenzih ederse günahları deniz köpükleri kadar olsa bile silinir.*” hadisini delil olarak getirmiştir. İbn Kayyim'in zikrettiği bir diğer örnek ise Mekkeli bir kişinin kendisine gelerek: “*Bizden biri dilediği günahı işledikten sonra bağışlanmak amacıyla gusül abdesti alıp bir hafta boyunca Kâbe'yi tavaf ettiğinde tüm günahları bağışlanır.*” dediği şekildedir. İbn Kayyim ayrıca bazı insanların: “*Allah'ın merhameti karşısında kulun günahlardan uzak durmasının cehalet olduğunu*” ve “*kulun günah işlemeyi terk etmesi aslında Allah'ın bağışlama sıfatını küçük gördüğü anlamına geldiğini*” ifade ettiğini belirtmektedir.⁸⁸ İbn Kayyim insanların bu şekilde dua tasavvuruna sahip olmalarının yedi sebepten kaynaklandığını belirttikten sonra bunları şu şekilde sıralamaktadır:

1. İnsanların sahip olduğu dua algısı cebir teorisi ile dua konusu arasında ilişki kurulmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre kul işlediği fiillerde özgür bir iradeye sahip değildir ve iyi veya kötü her türlü eylem aslında Allah tarafından kula yaptırılmaktadır.

2. İslâm toplumunun bir kısmında var olan “imân sadece tasdiktir dolayısıyla amel imânın bir parçası değildir” şeklindeki mürcie düşüncesi.

3. Toplumda günahkâr kulun fâkir, âlim ve salih insanlarla beraber zaman geçirdiğinde günahlarının bağışlanabileceği düşüncesinin varlığı. Bu düşünceye göre günahkâr olan birey fakir, âlim veya salih kişilerle vakit geçirdiğinde veyahut onların kabirlerini ziyaret ettiklerinde bu kişiler günahkâr kişi için şefaatçi olacaktır.

4. Bazı kişilerin vefat etmiş ve Allah katında yüce makama sahip olduğuna inandıkları yakın akrabalarının ahirette kendilerine şefaatçi olacaklarına dair inançları.

5. Allah'ın merhamet sıfatı ile bağışlanma duaları arasında bir bağ kurulması ve işlenen her günahın sonra Allah'a edilecek dua ile günahın bağışlanacağına inanılması.

6. Kur'ân ve sünnette Allah'ın merhameti ile ilgili yer alan ifadelerin bağlamından kopartılıp bağışlanma ile dua arasında zorlama bazı çıkarımlarda bulunulması.

7. Arefe ve aşure gibi kutsal olduğuna inanılan günlerde tutulan oruçlar ve bu günlerde yapılacak bağışlanma duaları vasıtasıyla yıl boyunca işlenen günahların bağışlanacağına olan inanç.⁸⁹

Nevevî ve İbn Kayyim örneği dışında duaya dair eser telif eden Ebû Bekir et-Turtûşî (ö. 520/1126), Abdülgafûr b. Abdillâh b. Muhammed en-Nefzî el-Maliki (ö. 539/1144), Ebû Muhammed Abdulğani el-Makdisi (ö. 600/1203), Münzirî (ö. 656/1258), Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hümâm (ö. 745/1344), Ahmed b. Harb (ö. 741/1340), Takıyyüddin İbnü'l-İmâm (ö. 745/1344), Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yemenî (ö. 768/1367) gibi âlimlerin eserleri incelendiğinde, dönemin sosyo-politik olayları neticesinde toplumda duaya ilişkin mevcut yanlış uygulamaları düzeltmek için duaya dair ayet ve hadislerin ele alınıp şerh edildiği, dua ederken dikkat edilmesi gereken hususların ele alındığı, duanın fazileti ve kabul edilme şartlarına dair Müslümanlara rehberlik etmeye çalıştığı görülmektedir.

87 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Yûsuf Ali Bîdîvî, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1426/2006), 35-37.

88 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Cevâbu'l-kâfi*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011), 22; a.mlf., *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 36-38.

89 İbn Kayyim, *ed-Dâ' ve'd-devâ'*, 38-46.

2.3. Psikolojik Faktörler

Toplumsal bir varlık olan birey gündelik hayatın akışı içerisinde pek çok zorlukla karşılaşabilmektedir. Karşılaştığı zorlukların bir kısmını bireysel çabalar sonucu gideren kişi bazı zorluklar karşısında ise aciz kalabilmektedir. Bu zorluklar karşısında birey, yaratılışı gereği Allah'a yönelip sıkıntılarının giderilmesi için dua etmektedir. Bireyin sıkıntılı döneminde ettiği dualar yaşadığı sıkıntılar karşısında bireye manevi destek olmasının yanında söz konusu sıkıntıların çözümüne yönelik bir çabadır aynı zamanda. Nitekim duanın manevi gücü üzerine hastalar arasında yapılan bazı araştırmalar, hasta olan bireylerin sağlıklarına kavuşmak amacıyla dua etmelerinin iyileşme sürecinde pozitif etkileri olduğunu ortaya koymuştur.⁹⁰ Hastalık gibi bireysel olayların dışında toplumun genelini etkileyen siyasi, askeri ve ekonomik alanlardaki olumsuz gelişmeler de bireyler üzerinde etkili olabilmektedir. İnsanların stres, korku, hüzn gibi farklı duygular yaşamasına sebep olan bu olaylar aynı zamanda kişiyi maddi açıdan da olumsuz etkileyebilmektedir. Çeşitli sıkıntılara maruz kalan insanlar bu zorlu dönemlerinde dünyevi çözüm arayışlarının yanında dua ederek Allah'tan gelebilecek bir çözümle kendilerine manevi destek sağlamış olurlar. Diğer taraftan bazı tarihi şahsiyetler dahil olmak üzere zulme maruz kalan kişilerin Alî b. Hüseyin b. Alî (Zeynelabidin) (ö. 94/712) örneğinde olduğu gibi durumlarını telif ettikleri dua kitaplarına yansıttıkları görülmektedir.⁹¹

Alî b. Hüseyin'in dua ile ilgili kaleme aldığı *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye* adlı eserinde yer alan dua metinleri incelendiğinde ibadet, itikat, siyaset ve kelâm gibi çok farklı türlerde dua metinlerinin yanında eserin telifinde etkili olduğu anlaşılan yakarış niteliğindeki metinlere çokça yer verildiği görülmektedir.⁹² Nitekim eserde geçen "*Pek çok düşmanım, düşmanlık kılıcını bana karşı çekti; hançerini bana karşı bile di; keskin tarafını bana karşı inceltti; öldürücü zehirlerini bana karşı sulandırdı; hedeften sapmayan oklarını bana doğrulttu; sürekli beni gözetledi; bana işkence etmek, acı çektirmek istedi.*" ifadeleri söz konusu durumu net olarak yansıtmaktadır.⁹³ Yine kitapta yer alan "*Allah'ım! Muhammed ve âline salât et, bizi dönemin musibetlerine, şeytanın tuzaklarına ve sultanın saldırılarına karşı koru.*"⁹⁴ gibi ifadelerden Alî b. Hüseyin için duanın manevi bir güç kaynağı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca duanın son kısmında geçen "*sultanın saldırılarından koru*" ve duanın devamında yer alan "*Düşmanın elinde bulunan yönetimi bize geri ver.*"⁹⁵ ifadeleri ile yine eserde geçen "*Pek çok düşmanım, düşmanlık kılıcını bana karşı çekti; hançerini bana karşı bile di; keskin tarafını bana karşı inceltti; öldürücü zehirlerini bana karşı sulandırdı; hedeften sapmayan oklarını bana doğrulttu; sürekli beni gözetledi; bana işkence etmek, acı çektirmek istedi.*"⁹⁶ ifadeleri, İbn Hüseyin özelinde Emevî-Hâşimî mücadelesine de ışık tutmaktadır. Söz konusu ifadelerden İbn Hüseyin'in dönemin yöneticilerinden kendisine yönelik gelebilecek müdahalelere karşı Allah'a sığındığı ve yardım talep ettiği görülmektedir. *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*'yi şerh eden M. Cevâd Muğniye'nin (ö. 1979) dua ile ilgili olarak dönemin Emevî yöneticilerini kastetme ihtimalinin yüksek olduğunu beyan etmesi de bu görüşü desteklemektedir.⁹⁷ Bunun yanı sıra İbn Hüseyin'in, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*'de yer verdiği "*Haksızlığa Uğradığı veya Zalimlerden Hoşlanmadığı Bir Davranış Gördüğü Zaman Okuduğu Dua*"⁹⁸ bâb başlığı altında dönemin yöneticilerinin aleyhine dualar etmesi de Emevî-Hâşimî rekabetinin ulaştığı boyutu gözler önüne sermesi bakımından mühimdir. M. Cevâd Muğniye, Alî b. Hüseyin'in bu başlık altında zikrettiği duayı şerh ederken İbn Hüseyin'in bu dua ile babası Hüseyin b. Alî'nin katillerini

90 Alexis Carrel, *Dua*, çev. M. Alper Yücedürk, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1977), 37-38; Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 102.

91 Alî b. Hüseyin'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'yanu 'ş-ş'i'a*, thk. Hasan el-Emîn, (Beyrut: Dârü't-Teâ'ri' li'l-Matbûa'at, 1986), 629-635; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/386-400; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Abdulkadir el-Arnâvût, Mahmûd el-Arnâvût, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 1/374; Ahmed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mihnâ, (Beyrut: Şirketü'l-'Alâmî, 2010), 2/229; Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul 2013), 44/365; Alî Sâmi en-Neşşâr *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye* isimli eserin büyük bir kısmının Şiiler tarafından uydurulduğunu belirtmektedir. Söz konusu eserlerin müellife aidiyeti bu çalışmanın amaçları arasında bulunmadığından sadece ilgili kaynaklar referans olarak gösterilecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 2/111.

92 Alî b. Hüseyin, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, nşr. Muhammed Bâkır es-Sadr, (Beyrut: Müssetü'l-'Alemlî, ts.), 33-50.

93 İbn Hüseyin, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 238-239.

94 İbn Hüseyin, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 52; Duanın şerhi için bkz. Muhammed Bâkır, *Levâmi'ü'l-envâri'l-'arşîyye fî Şerhi Sahîfeti's-Seccâdiyye*, thk. Mecîd Hâdî Zâde, (İsfahân: Merkezü'l-Buhûsi'l-Kümbüyüturiyye, 1391), 2/271-272.

95 es-Seyyid Muhammed eş-Şirâzî, *Şerhu's-sahîfeti's-Seccâdiyye*, (Necf: Matba'atu'n-Nü'mân, 1387/1967), 59; Alî Şeriatî, *Dua*, çev. Derya Örs, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018), 71; krş. M. Mansur Hashemi, *İslami Entelektüalizm*, çev. Abuzer Dişkaya, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 75.

96 İbn Hüseyin, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 238-239.

97 Muhammed Cevâd Muğniye, *fî Zilâli's-sahîfeti's-Seccâdiyye*, thk. Sâmi el-Ğureyrî, (Müessetü Dâri'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1428/2007), 628.

98 İbn Hüseyin, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 77-79.

kastetmiş olma ihtimalini vurgulamaktadır.⁹⁹ Zikredilen duaların içeriği incelendiğinde Ali b. Hüseyin'in, babası Hz. Hüseyin'in Kerbela'da Emevîler tarafından öldürülmesinin ve kendisinin savaşa katılmaması nedeniyle öldürülme-ten son anda kurtulmasının psikolojisi üzerindeki etkilerinin eserindeki duaların bir kısmına yansıdığı görülmektedir. Bütün bunlara ek olarak Ali Şerati'nin *Dua* adlı eserinde *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*'deki dualarla ilgili:

“...Özellikle dördüncü İmam zamanından itibaren, Şîî önderlik zahîrî bakımdan tamamen bir şiddete ve sıkıntıya maruz kalır; halkın durumuna ve kaderine zulüm tümüyle egemen olur. Hiçbir cihat ve mücadele imkânı yoktur. İmam Hüseyin'in kendi zamanındaki durumu ve egemen güçlere karşı yükselttiği itiraz feryadı, son devrim ve son güç seferberliği yok olmuş, hepsi katliama uğramıştır. O devrimden sadece bir genç kalmıştır. Bu, Şîa'nın dördüncü imamıdır. Bu işi devam ettirmek için hiçbir askerî mücadele, hiçbir siyasal çaba umudu ve imkânı kalmamıştır.”¹⁰⁰ şeklinde çıkarımlara yer vermesi gerek Ali b. Hüseyin'in içinde bulunduğu ruh halinin gerekse Emevî yöneticilerinin toplumda oluşturduğu korku atmosferinin *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*'nin şekillenmesindeki etkisini net olarak ortaya koymaktadır.

2.4. İstek Faktörü

İslam âlimlerinin eserler ortaya koymasında etkili olan hususlardan biri de dönemin önde gelenlerinin ve yöneticilerin kendilerinden sahih hadislerle ilgili eser yazmaları isteğinde bulunmalarıdır. Örneğin Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserini, hocası İshâk b. Rahûye'nin (ö. 238/853) meclisinde otururken “*Keşke Hz. Peygamber'in sünnetine dair nakledilen rivayetleri muhtasar bir eserde cem' etseydiniz*” şeklinde bir talebin dile getirilmesinden hareketle telif ettiğini belirtmektedir.¹⁰¹ Konuyla ilgili bir diğer örnek Nesâî'nin (ö. 303/915) *el-Müctebâ* adlı eseri kaleme alış sürecinde yaşanmıştır. Nesâî *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserini Remle emirine sunmuş ve emirde eserde yer alan hadislerin tamamının sahih olup olmadığını sormuştur. Nesâî'nin bazı rivayetlerin zayıf olduğunu ifade etmesi üzerine emir, Nesâî'den sadece sahih hadisleri içeren bir eser yazmasını istemiş ve bunun üzerine Nesâî de illetli rivayetleri çıkararak yazdığı *el-Müctebâ*'yı Remle emirine takdim etmiştir.¹⁰²

Benzer bir durumun dua ile alakalı eserlerin telifinde de etkili olduğu görülmektedir. Örneğin Abbasi komutanlarından Bedr el-Hamâmî'nin (ö. 310/922), Nesâî'den Hz. Peygamber'in okuduğu duaları içeren bir eser yazmasını istemesi üzerine, Nesâî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* adlı eserini telif edip kendisine sunmuş ve el-Hamâmî'de bu çalışmasından dolayı Nesâî'ye beş yüz dinar vermiştir.¹⁰³

Amelü'l-yevm ve'l-leyle incelendiğinde Nesâî'nin, Hz. Peygamber'in sabah vakti girdiğinde, namaza kalktığında, uyumadan önce, evde yılan gördüğünde, yılan ısırduğunda, korktuğunda, şimşek veya yıldırım çaktığında, göz değdiğinde, kişi evlendiğinde, hastalandığında¹⁰⁴ okuduğu dualar başta olmak üzere neredeyse gündelik hayatın tüm alanlarına temas eden üç yüz yirmi bir farklı konuda ettiği dualara yer verdiği görülmektedir.¹⁰⁵

Nesâî örneğinde olduğu gibi Beyhâkî (ö. 458/1066) de duaya ilişkin *Kitâbü'd-da'avâtü'l-kebîr* adlı eserini istek üzerine kaleme almıştır. Zira eserinin mukaddimesinde kardeş olarak nitelediği kişilerin kendisine gelerek dua ile ilgili bir eser yazmasını istediklerini belirtmektedir. Beyhâkî, eserinde Hz. Peygamber'in özel vakitlerde okuduğu veya sahabesine öğrettiği bilinen rivayetleri, ilim erbabı olduğu anlaşılan dostlarının özellikle talep etmesi üzerine senetleriyle birlikte yazmıştır. Yine Beyhâkî'nin mukaddime kısmında verdiği bilgilerden eserin yazımında dostlarının rivayetleri öğrenip ezberlemek, her türlü olay karşısında Allah'tan talepte bulunulması noktasında istifadesine başvurmak, sonrasında rivayetlerin ezberlenip kullanılmasını teşvik etmek, nakledilen rivayetlerin sıhhatini ve vaat edilen mükâfat derecelerini bilmek gibi isteklerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

99 Muğniyye, *fî Zilâli's-Sahîfeti's-Seccâdiyye*, 196.

100 Şeriatî, *Dua*, 71-72.

101 ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Sâlih es-Semer, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 12/401.

102 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/1006; Ebû Abdillâh Muhammed el-Mısırî Emîr el-Kebîr, *Seddü'l-ereb min 'ulumi'l-İsnâd ve'l-edeb*, (Kâhire: Matba'atu Hicâzî, 1915), 56.

103 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-kâdî es-Sadeî*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1410/1989), 325.

104 Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Fârûk Hamâde, (Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 253-254; 504; 518; 537-539; 558; 560; 563; 576.

105 en-Nesâî, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, 705-716.

106 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *ed-Da'avâtü'l-kebîr*, thk. Bedr b. Abdullâh el-Bedr, (Kuveyt: Şirketu Ğirâs, 1429/2009), 1/64; Eser hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. veli Atmaca, *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâtü'l-Kebîr*'i, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021).

2.5. Kültürel Etkileşim ve Dinî Yozlaşma Faktörü

Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar İslam'ın tevhit, adalet, barış, merhamet ve doğruluk gibi temel değerlerini farklı toplumlara ulaştırmak amacıyla fetih hareketlerine girişmiştir. Fetihlerin kaçınılmaz sonucu olarak ele geçirilen topraklardaki farklı etnik yapıdan insanlarla Müslümanlar arasında pek çok alanda etkileşim gerçekleşmiş ve bunun sonucunda bazı olumsuzluklar ortaya çıkmıştır.¹⁰⁷

Fetih hareketleri neticesinde İslam toplumu ile diğer toplumlar arasından yaşanan kültürel aktarımların yanı sıra fetihler neticesinde elde edilen ganimetler Müslümanların zenginleşmesine yol açmıştır. Elde edilen zenginlikle beraber Müslümanların ekonomik refah seviyeleri yükselmiş buna bağlı olarak toplumunun bazı kesimlerinde dini hassasiyet azalarak dünyevileşme artmıştır. Durumun farkında olan İslâm âlimleri İslâm toplumunun dünyevileşme tehlikesine karşı pek çok eser kaleme alıp uyarılarda bulunmuşlardır. Söz konusu eserler, dünyevileşmenin beraberinde getirdiği İslâmî yaşantıdan uzaklaşmaya karşı uyarı niteliği taşımasının yanında, dünyevileşme tehlikesine karşı dikkat çekici pek çok ifadeyi barındıran dua içermektedir. Nitekim Alî b. Hüseyin'in *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye* adlı eserinin bazı bölümlerinin dünyevileşmeye karşı okunan dualardan oluştuğu görülmektedir. Örneğin eserde geçen;

"Allah'ım! Hırsın kabarmasından, öfkenin sersemliğinden, hasedin galebesinden, sabrın zayıflığından, kanaatin azlığından, huyun kötülüğünden, şehvetin azmasından, bağınazlığın sultasından, nefsin tutkusuna uymaktan, hidayete karşı çıkmaktan, gaflet uykusundan, zorluklara düşmekten, batılı hakka yeğlemekten, günahlara ısrarla devam etmekten, günahı küçümsemekten, itaati büyük görmekten, zenginlerin övünmesinden, fakirleri hor görmekten, elimizin altındakilere kötü davranmaktan, bize iyilik yapanlara teşekkürü terk etmekten, zalime yardımcı olmaktan, mazlumu yalnız bırakmaktan, hakkımız olmayan bir şeyi istemekten ve bilgiyi gerektiren konularda bilgisiz konuşmaktan sana sığınırım." ve "İçimizin kötülüğünden, küçük günahı önemsememekten, Şeytan'ın bizi kuşatmasından, zamanın başımıza dert açmasından ve sultanın bizi ezmesinden sana sığınırız. Saçıp savurmaktan ve yetecek kadar rızkı bulamamaktan sana sığınırız."¹⁰⁸ şeklindeki, toplumda dini değerler konusunda oluşan sıkıntıya karşı hassasiyet oluşturma uğraşısı içerisinde olan ifadeler zikredilen yorumu destekler niteliktedir.¹⁰⁹

İslâm âlimlerini duaya dair eserler kaleme almaya sevk eden saiklerden biri de dindar bireylerin ibadet ederken özellikle kulağa hoş gelen kâfiyeli dua metinlerine rağmet göstermeleridir. Konuyla ilgili Taberânî (ö. 360/971) *ed-Du'â* adlı eserinin mukaddimesinde Hz. Peygamber'den aktarılan duaları bir araya getirdiğini belirttiikten sonra eserini kaleme alış sebebi olarak toplumda oluşan ve İslamla uyuşmayan iki temel etkenden bahsetmektedir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber hoş görmediği halde pek çok kişinin duaları kâfiyeli şekilde okuması, ikinci ise bazı müstensihler tarafından telif edilen eserlerde yer alan duaların haftanın her gününe özel bir şekilde dağıtımı uygulamasıdır.¹¹⁰ Taberânî'nin açıklamalarından hareketle hicri dördüncü yüzyılda duayla ilgili Kur'an ve sünnet kaynaklı olmayan bazı uygulamaların İslâm toplumunda yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Taberânî'nin yanı sıra Kâdî İyâz (ö. 544/1146) gibi âlimlerin de söz konusu sorunla ilgilendiği görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak İbnü'l-İmâm (ö. 745/1344), Kâdî İyâz'dan naklen Allah'ın Kur'an'da duanın nasıl yapılacağını mahlûkata bildirdiği gibi, Hz. Peygamber'in de bunu ümmetine öğrettiği şeklinde bir bilgi aktararak duanın İslâmî boyutunun sınırlarını çizmektedir. İbnü'l-İmâm, ayrıca Kâdî İyâz'dan Kur'an ve sahih sünnette yer alan dua metinleriyle bireye duanın nasıl olması gerektiğinin öğretildiğini ve Müslümanların bunlara uymasının yeterli olduğunu aktarmaktadır. Fakat âlimlerin bütün uyarılarına rağmen Müslümanların bunları yeterince dikkate almadığı ve dua konusunda yozlaşmanın önüne geçilemediği anlaşılmaktadır. Hatta bazı insanlar uydurdukları duaları Hz. Âdem, Hz. Yûnus ve Hz. Nûh gibi peygamberlerle Hz. Ebû Bekir gibi sahabilere isnad etmekten çekinmemişlerdir.¹¹¹

107 Kültürel etkileşim neticesinde yaşanan bazı olumsuz durumlar hakkında bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, (Kahire: Dârü'l-Misriyye, ts.), 4-7; Meccüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Rıdvân Mâmû, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn 1432/2011), 50; İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, (Beyrut: el-Mektebtü'l-'Asriyye, 1427/2006), 145-147.

108 Ali b. Hüseyin, *Sahîfe-i Seccâdiyye*, çev. Mir Seccad Karakuş, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2013), 155-157.

109 Muhammed Bakır es-Sadr, Ali b. Hüseyin'in *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye* adlı eserine yazdığı mukaddime için bkz. İbn Hüseyin, *es-Sahîfetü's-Seccâdiyye*, 10-12.

110 Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Kitâbü'd-d-du'â*, thk. Muhammed Saîd b. Muhammed Hasan el-Buhârî, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987), 785.

111 Ebû'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Hümâm el-Misrî, *Silâhu'l-mü'min fi'd-du'âi ve'z-zikrî*, thk. Muyiddin Dîb Mîsto, (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414/1993), 26-27.

Sonuç

İnanan bireyin Allah ile iletişim kurmasında önemli bir unsur olan dua ibadeti, zaman içerisinde birçok faktörden etkilenmiş, İslam toplumunda Kur'an ve sünnet ile uyuşmayan yanlış bir dua tasavvuru ortaya çıkmıştır. Söz konusu süreçte Müslümanların dua algısını değiştiren pek çok hususun olduğu görülmektedir. Bu hususların başında mezhepsel ve itikadi tartışmalar, Müslümanların maruz kaldığı saldırılar, siyasi, ekonomik ve psikolojik sebepler ile dini yozlaşma gelmektedir.

Toplumda duaya dair oluşan yanlış algı ve uygulamaların düzeltilmesi için İslam âlimleri hicri birinci yüzyıldan itibaren duaya ilişkin eserler telif etmeye başlamıştır. Eserlerin kaleme alınmasında en önemli sebep ise zikredilen döneme kadar dua konusunda Müslümanları aydınlatacak eserlerin henüz yazılmamış olmasıdır. İslâm âlimleri, dua ile ilgili ayetleri ve Hz. Peygamber'in çeşitli konularda ettiği duaları derinlemesine inceleyerek duaya ilişkin Müslümanlara rehberlik edecek eserler ortaya koymuşlardır. Zikredilen eserlerde duayla ilgili hadis metinlerinin ağırlıklı olmasının yanında duanın manası, duanın faydasının olup olmadığı, duanın dindeki yeri ve kaderi etkileyip etkileyeceği gibi teolojik tartışmaların yanı sıra başta askeri ve siyasi olaylar neticesinde toplumda oluşan korku ve kaos ortamından kaynaklı doğru olmayan dua uygulamalarının da müelliflerce ele alındığı görülmektedir. Bu eserlerde Müslümanların dua konusunda İslâm dışı kaynaklardan aldıkları uygulamaların yanlışlığı Kur'an ve sünnet çerçesinde ortaya konulmuştur.

Kaynakça

- Akpınar, Ömer Faruk. “İslam Edebiyatından Kitâbü'l-Cihâd'ların Muhteva Gelişimi”. *Uluslararası Savaş ve Edebiyat Sempozyumu*. ed. Yılmaz Daşcıoğlu, 2/255-283. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2016.
- Aktay, Yasin-vd. *Önce söz Vardı*. İstanbul: Vadi Yayınları, 4. Basım. 2020.
- Atmaca, veli. *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım. 2021.
- Bâkır, Muhammed. *Levâmi'ü'l-envâri'l-'arşîyye fî şerhi Sahîfeti's-Seccâdiyye*. thk. Mecîd Hâdî Zâde. 6 Cilt. İsfahân: Merkezü'l-Buhûsi'l-Kümbüyüturiyye, 3. Basım. 1391.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî. *ed-Da'avâti'l-kebîr*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. 2 Cilt. Kuveyt: Şirketu Ğirâs, 1. Basım. 1429/2009.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahih*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'sil, 1. Basım, 1433/2012.
- Carrel, Alexis. *Dua*. çev. M. Alper Yüçetürk. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1977.
- Cilacı, Osman. “Dua”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *Uygarlığın Kökeni Sümerliler-I*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 6. Basım. 2013.
- Demirci, Kürşat. *Hinduizmin Kutsal Metinleri vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım. 1991.
- Dumortier, Bırgitte. *Dinler Atlası*. çev. Özgür Adadağ. İstanbul: NTV Yayınları, 1. Basım. 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Ebû Turâb Adil b. Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'sil, 1. Basım. 1436/2015.
- el-Emîn, Seyyid Muhsin. *A'yanu's-şî'a*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-Teâ'rif li'l-Matbûa'at, 1986.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Ergün Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım. 2003.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdulhalîm en-Neccâr vd. Muhammed Ali en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- Günaltay, Şemseddin. *Yakın Şark II Anadolu En Eski Çağlardan Ahameniş'ler İstilasına Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım. 1987.
- Hashemi, M. Mansur. *İslami Entelektüalizm*. çev. Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım. 2016.
- el-Hattâbî, Ebû Süleymân el-Büstî. *Şe'nü'd-du'â*. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 3. Basım. 1412/1992.
- Hornung, Erik. *Mısır Bilimine Giriş*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım. 2014.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-'Ukûdü'd-dürriyye*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım. 1444/2019.
- İbn Düreyd. *Cemheretü'l-luğa*. 4 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1. Basım. 1345/1927.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Mu'cem fî ashâbi'l-kâdî es-Sadeî*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2. Basım. 1410/1989.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin. *en-Nihâye fî ğaribi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Rıdvân Mâmû. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım. 1432/2011.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hümâm el-Mısırî. *Silâhü'l-mü'min fî'd-du'âi ve'z-zikrî*. thk. Mu-yiddin Dîb Misto. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım. 1414/1993.
- İbn Hüseyn, Ali. *es-Sahîfeti's-Seccâdiyye*. nşr. Muhammed Bâkır es-Sadr. Beyrut: Müessesetü'l-A'alemî, ts.
- İbn Hüseyn, Ali. *Sahîfe-i Seccâdiyye*. çev. Mir Seccad Karakuş. İstanbul: Kevser Yayınları, 2013.
- İbn Kayyim. *el-Cevâbu'l-kâfi*. thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım. 1432/2011.
- İbn Kayyim. *ed-Dâ' ve'd-devâ*. thk. Muhammed Ecmel el-İdlâhî. Mekke: Dâru 'Alemi'l-Fevâid, 1. Basım. 1429.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türki. 20 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 1. Basım. 1417/1997.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Teymiyye. *el-İstiğâse fî'r-reddi 'ale'l-bekrî*. thk. Abdullah b. Düceyn. Riyâd, Mektebetü Dâri Minhâc, 1. Basım. 1426.
- İbn Teymiyye. *el-İstikâme*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım. 1427/2006.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım.

1406/1986.

- İnan, Afet. *Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım. 1987.
- Jeanrond, Werner G. *Teolojik Hermenötik*. çev. Emir Kuşçu. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Karauğuz, Güngör. *Hitit Duaları Kil Kitapları*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2020.
- el-Kebîr, Ebû Abdillâh Muhammed el-Mısırî Emîr. *Seddü'l-ereb min 'ulumi'l-İsnâd ve 'l-edeb*. Kâhire: Matba'atu Hicâzî, 2. Basım. 1915.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynelâbidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul 2013.
- Knott, Kim. *Hinduizmin ABC'si*. çev. Medet Yolal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basım. 2000.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2. Basım. 2002.
- Küçük, Abdurrahman-Tümar, Günay. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2. Basım. 1993.
- Maier, John R.- Kramer, Samuel Noah. *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basım. 2000.
- Mannheim, Karl. *Bilgi Sosyolojisi*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan Yayınları, 1. Basım. 2018.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *fî Zilâli's-sahîfeti's-seccâdiyye*. thk. Sâmi el-Ğureyrî. Müessetü Dâri'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Basım. 1428/2007.
- Mutlu, Suzan Akkuş. "Eski Mezopotamya'da Beddua ve Felaketlerden Korunma Ritüelleri". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2014), 279-293.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'sîl, 1. Basım, 1435/2014.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *'Amelü'l-yevm ve 'l-leyle*. thk. Fârûk Hamâde. Müessetü'r-Risâle, 1405/1985.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Mea'rif, 8. Basım. 1388/1968.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Ezkâr*. thk. Yûsuf Ali Bîdivî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 4. Basım. 1426/2006.
- Palmer, Richarde E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım. 2015.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Şerhu esmâillâhi'l-hüsna*. thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-turâs, 1437-2016.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şahan, Hürdünya. "II. Dünya Savaşının Türk Dünyasına Yansımaları". *Uluslararası Savaş ve Edebiyat Sempozyumu*. ed. Yılmaz Daşcıoğlu. 1/381-398. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi, 2016.
- Şeriati, Ali. *Dua*. çev. Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınevi, 7. Basım. 2018.
- eş-Şirâzî, es-Seyyid Muhammed. *Şerhü's-sahîfeti's-Seccâdiyye*. Necef: Matba'atu'n-Nü'mân, 1387/1967.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *Kitâbü'd-du'â*. thk. Muhammed Saîd b. Muhammed Hasan el-Buhârî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım. 1407/1987.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım. 2011.
- Tatar, Burhanettin. *3 Derste Hermenötik*. İstanbul: Vadi Yayınları, 3. Basım. 2021.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Komisyon. 5 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'sîl, 2. Basım, 1437/2016.
- et-Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. velîd. *ed-Du'â'ü'l-me'sûr ve âdâbüh*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım. 1423/2002.
- Uçan, Hilmi. *Yazımsal Eleştiri ve Göstergibilim Kuram-Uygulama, Çözümleme Örnekçeleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelamı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- el-Ya'kübî, Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kübî*. thk. Abdulemîr Mihnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketu'l-'Alâmî, 4. Basım. 1431/2010.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Muhammed Na'im el-'Arkesûsî vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1. Basım. 1983.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım. 1427/2006.

İnternet Sitesi

(Erişim: 12 Aralık 2023). <https://www.kuranmeali.com/Siralama.php?sira=nuzulsirasi>.

Extended Abstract

Prayer, in which individuals express their material and spiritual needs, find solace and morale, and express their feelings of gratitude, is accepted as a form of worship that human beings have resorted to throughout history to get rid of their troubles. Since Sumerian, Babylonian, Assyrian, Ancient Egyptian, Indian, Chinese, Arab and other ancient societies, prayer has been an important part of daily life. In addition to polytheistic religions, Judaism, Christianity and Islam, which are described as divine religions, prayer, which is one of the acts of worship that bring the servant closer to God, has an important place. For this reason, it is seen that the members of the aforementioned religions have written noteworthy works on prayer. Islamic scholars are also known to have written many works on the subject. In addition to religious, socio-political and psychological factors, cultural interaction and religious degeneration, as well as the request of the rulers and dignitaries of the society to write works on prayer, which has an important place in the Qur'an and Sunnah, have been effective in the emergence of the literature on prayer. Although such reasons are effective in the emergence of prayer literature, the aims of correcting the misperceptions about prayer in society and conducting the discussions on the subject on a healthy basis also come to the fore. In fact, over time, a number of practices related to prayer that are incompatible with the basic principles of Islam have emerged in Islamic society, which has led to theological debates on the subject. For these reasons, Islamic scholars have written separate works on prayer in order to both build Muslims' conception of prayer on healthy foundations and to resolve the debates on social grounds. Another factor that influenced Islamic scholars to write works on prayer was the request of the leaders and rulers of the period to write works containing authentic hadiths on the subject. The works written in response to the request included prayers on various subjects that touched almost all areas of daily life, especially the prayers recited by the Prophet (pbuh) when the morning dawned, when he rose for prayer, before going to sleep, when he saw a snake in the house, when he was bitten by a snake, when he was afraid, when lightning or thunder struck, when he was touched by an eye, when a person got married, and when the sick were healed. In these works, it is seen that in addition to the prayers recited by the Prophet at special times, the narrations known to have been taught to his Companions were written together with their senets. When the works written on prayer are examined, it is observed that issues such as the meaning and nature of prayer, the place of prayer in religion, the relationship between prayer and destiny, the people of the Qur'an and the justice of Allah are emphasized. In addition, as a result of the socio-political events of the period, it is understood that the scholars discussed and commented on the verses and hadiths on prayer in order to correct the existing wrong practices regarding prayer in the society, addressed the issues that should be considered while praying, and guided Muslims on the virtue of prayer and the conditions for its acceptance. On the other hand, it is seen that some historical figures, especially those who were subjected to persecution, reflected their situations in their prayer books, as in the case of Ali b. Husayn b. Ali (Zayn al-Abidin) (d. 94/712). As a matter of fact, when the content of the prayers mentioned in Husayn b. Ali's *al-Sahīfat al-Sajjādiyya* is examined, the effects of the killing of his father Husayn by the Umayyads in Karbala and his narrow escape from being killed because he did not participate in the battle are reflected in some of the prayers in his work. In addition to this, the work in question also contains many prayers that contain many expressions that warn against the worldliness and the departure from Islamic life in the Islamic society at the time it was written. One of the motives that prompted Islamic scholars to write works on prayer is that pious individuals are especially in demand for pleasant-sounding, profane prayer texts while praying. In these works, the limits of the Islamic dimension of prayer are drawn by conveying information about how to make the prayers in the Qur'an and the Prophet's Sunnah. In this study, the theological, socio-political, psychological, cultural interaction, religious corruption and desire factors that are effective in the emergence of prayer literature in the Islamic tradition are discussed and the subject is examined through selected sample works.

ANALÎZA METNÊN PIRTÛKA KURDÎ (KURMANCÎ) YA POLA PÊNCHEM JI ALÎYÊ HÎNKIRINA ŞIYANEWERÎYA XWENDINÊ VE

Şehmus Kurt

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı,
sehmuskurt@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1083-8133>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 02 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1484932

Analîza Metnên Pirtûka Kurdî (Kurmançî) Ya Pola Pêncem Ji Alîyê Hînkirina Şîyanewerîya Xwendinê ve

Kurte

Xwendin yek ji şîyanewerîyên zimanî yên bingehîn e. Lewma di pêvajoya hînkirina zimanan da hînkirina xwendinê û pêşvebirina şîyanewerîya xwendinê, yek ji armancên sereke ye. Ji ber wê yeke jî di pirtûkên hînkirina zimanî da giranî li ser metnên xwendinê û çalakîyên li ser wan metnan e. Di pirtûkên hînkirina kurdî da jî he-man rêbaz tê şopandin û ew pirtûk cih didin gelek cureyên metnan. Di vê xebatê da pirtûka dersên kurdî yên hîlbijêrkî ya pola pêncem wek mînak hatiye wergirtin û metnên xwendinê yên di wê pirtûkê da jî alîyê hînkirina şîyanewerîya xwendinê ve hatine analîzkirin û nirxandin. Ji bo vê armancê modela xebatên teswîrî hatiye hîlbijartin û li ser modela venêrîn û teknîka analîza belge û navrokê ve metnên pirtûkê, cureyên wan metnan, çalakî û rahênanên wan metnan û hevsengîya di navbera wan da hatine tesbîtkirin. Di encamê da hatiye dîtin ku di pirtûkê da bi giştî 43 metnên xwendinê hene ku têde cureyên hevpeyvîn, helbest, çîrok, pêkenok, stran û metnên serbest hene. Li ser wan metnên xwendinê bi temamî 63 çalakî û rahênan hatine sepandin ku di bin banê 8 cureyên çalakîyan da kom dibin.

Peyvên Sereke: Xwendin, Şîyanewerîya xwendinê, Hînkirina kurdî, Dersên kurdî, Pirtûka kurdî ya pola pêncem.

An Analysis of The Texts of The Fifth Grade Kurdish (Kurmanji) Textbook in Terms of Teaching Reading Skills

Abstract

Reading is one of the basic language skills. For this reason, teaching and developing reading skills are among the most important goals in language teaching. Therefore, the language textbooks focus on the reading texts and the activities that are carried out with these texts. A similar method is used in the Kurdish textbooks and these books also contain different texts. In this study, the 5th grade Kurdish textbook has been selected as sample and the reading texts in this book have been analyzed and evaluated in terms of teaching reading skills. For this purpose, qualitative research has been chosen as the study design and the texts, text types and activities and exercises and also the balance between them have been determined based on the scanning model and the technique of document and content analysis. As a result, it has been found that the book contains a total of 43 reading texts consisting of interviews, poems, stories, anecdotes, songs and free texts. A total of 63 activities and exercises, grouped under 8 types of activities, were used in these texts.

Keywords: Reading, Reading skills, Kurdish teaching, Kurdish lessons, 5th Grade Kurdish textbook

DESTPÊK

Xwendin ji deşîfrasyon, têgihîştin, watekirin û şîrovekirina sembolên nivîskî pêk tê. Bi rêya metnê xwendinê, li ser zanînen berê, wate û têgihîştin tene avakirin. Ji bo xwendineke serkeftî zanîn û bikaranîna peyv, ravek, hevok, paragraf û herî dawî jî temamê metnê pêwîst e (Larsen-Freeman - Anderson, 2011). Mirov dikare behsa çar cureyên xwendinê bike: *xwendina sade*, *xwendina şîroveyî*, *xwendina rexneyî* û *xwendina afirînî*. Di jiyana rojane da metnên wekî rojname, gotar, name, ename, berhemên edebî (çîrok, roman, cerebe, helbest), tablo, grafîk, sembolan tene xwendin û ji bo têgihîştinê ew tene watedarkirin. Di plankirin û pêvajoya hînkirina şîyanewerîya xwendinê da divê mînakên ji wan cureyên metnan hebin da ku pêwendîya wan û a tecrûbeya jiyana rasteqîn bê avakirin (Wallace, 2001, 21; Geyik, 2020, 123; Kurt, 2023, 65).

Di xwendinê da şîyanewerîyên wekî avakirina peywenda xwendinê (establishing the context), texmîna wateyê (prediction), vemalîn/hûrnêrîn (skimming), sehkirin/zûnêrîn (scanning), têgihîştina xwîneran (identifying the target audience), encamderxistin (inferring), têgihîştina peyama sereke (identifying the main message) hene (Carter – Nunan, 2001; Çakır, 2015, 275). Divê pêşvebirina şîyanewerîya xwendinê hewl bide ku van şîyanan jî pêşve bibe. Ji bo wê jî hinek rêzîkên hînkirin û pêşvebirina şîyanewerîya xwendinê hene ku divê ji bo pêvajoyeke serkeftî ya hînkirinê bêne şopandin (Geyik, 2020, 129-139):

- *Xwendin pêvajoyeke aktîf e*: Lewma divê ew aktîfbûn di dersan da li lehê xwendekaran be.
- *Divê xwendekar bi xwendinê eleqedar bin*. Plansazîya wê yekê li ser milê mamosteyan e.
- *Divê pirs derbarê naverokê da jî bin*: Ne tenê pirsên li ser rêzîman û peyvên, divê ji bo fehmkirina naveroka metnê jî pirs û çalakî hebin.
- *Texmînkirina peyv û naverokê girîng e*: Xwendin di esasê xwe da texmîn û fehmkirina peyvên an jî komên peyvên e. Lewma divê hevsengîya zehmetîya peyvên nas û nenas baş bê eyarkirin.
- *Divê pirs, çalakî û naverok li hev bên*: Pirs, rahênan an jî çalakîyên ku li ser metnê tene amadekirin hem li naveroka metnê hem jî li armancên hînkirinê bên da ku pêwendîdarîya metnê û eleqedarîya xwendekaran terek neçe.

Ji bo hînkirina zîmanekî wekî kurdî, bi taybetî jî ji bo kesên ku qet bi kurdî perwerde nebûne û şîyanên wan ên zîmanê kurdî yên wekî axaftin û nivîsînê kême e, divê xwendin û pêşvebirina şîyana xwendinê baş bê plankirin. Herwisa divê metnên xwendinê yên di materyal û pirtûkên hînkirinê da tene bicihkirin jî li gorî armancên hînkirinê baş hatibine amadekirin, hîlbijartin an jî adaptekirin da ku li wê hesasiyeta xwendekaran baldar bin û herwisa li gorî naverok û armancên hînkirinê bên yên ku di bernameya hînkirinê da hatine destnîşankirin. Dîsa divê şîyanawerîya xwendinê bi şîyanewerîyên din ên zîmanî ve tatkildar bêne hînkirinê (Baturay – Akar, 2007, 21).

Di vê xebatê da armanca me ya sereke ew e ku em li ser metnên xwendinê yên pirtûka darsa kurdî ya pola 5em hûr bibin û wan metnan li gorî armanc û rêbazên hînkirin û pêşvebirina şîyanewerîya xwendinê analîz bikin. Herwisa me pênc jêrarmancên xebatê dîyar kirine:

1. Hejmara metnên pirtûka pola 5em li gorî tema û ûnîteyan çawa dabeş dibin?
2. Cureyên metnên pirtûka pola 5em çawa dabeş dibin?
3. Metnên pirtûka pola 5em çiqas li armancên bernameya hînkirina kurdî tene?
4. Metnên pirtûka pola 5em li gorî rêbaz û teknîkên hînkirina şîyanewerîya xwendinê çawa dabeş dibin?
5. Metnên pirtûka pola 5em li gorî cihê çalakîyên xwendinê çawa dabeş dibin?

1. Çarçoveya Teorîk

Di her çalakîya xwendinê, ango pêşvebirina şîyanewerîya xwendinê da herî kême sê pêngav hene. Çalakîyên li ser metnê xwendinê ne tenê piştî xwendina metnê dest pê dikin, lê di heman demê da berî xwendinê, di wextê xwendinê da û jî piştî xwendinê jî divê pirs, rahênan û çalakî hebin da ku aktîfbûna pêvajoya xwendinê bê avakirin (Toprak – Almacioğlu, 2009, 23-24; Çakır, 2015, 274-280).

• *Pêngava berî xwendinê (pre-reading)*: Pêngava balkêşandinê ye. Di vê pêngavê da zanînen berê tene çalakkirin, armanca çalakî û metnê çalakîyê tene dîyarkirin, li ser naverokê texmîn tene kirin û herî dawî jî peywenda metnê di dersê tene sazkin. Mamoste û xwendekar bi hev ra li ser metnê çalakîyên vemalîn (skimming) û sehkirinê (scanning) pêk tînin. Herwisa xebata peyvên nû û nenas tene kirin û peyvên wisa tene

destnîşankirin.

• Pêngava wextê xwendinê (during reading): Pêngava xwendina çalak e. Di vê pêngavê da peyama metin û nave-rokê tê kontrolkirin, hevok an jî peyv tene ravekirin û li ser hûrgilîyên metnê tê sekinandin. Xwendekar bi tena serê xwe metnê dixwînin da ku jê fehm bikin, ango deşîfrasyon, têgehiştin, watekirin û şîrovekirina sembolên nivîskî dike. Hin caran rêbertîya mamosteyî hewce ye da ku wate aşkeretir be.

• Pêngava piştî xwendinê (after reading): Rahênan û çalakîyên piştî xwendinê ne. Di vê pêngavê da têgehiştina ji metnê tê xurtkirin, derbarê naverokên metin û mijarê zêdetir agahî tene pêşkêşkirin, beşdarî û çalakkîna xwendekar tê zêdekirin û herwisa çalakî û rahênanên ziman û rêzimanê tene kirin. Bi pirs û bersivan mamoste dixwaze asta têgehiştina xwendekaran bipêve. Têgehiştina xwendekaran ji alîyê peyv, rêziman, wate tê pîvan. Herwisa li ser mijar û naveroka metnê derîyê nîqaşan jî tê vekirin da ku têgehiştineke kûrtir a metnê bê bidestxistin.

Di çalakîyên her sê pêngavên xwendinê da hinek stratejîyên taybet hene ku karê mamoste û xwendekaran hêsantir dikin. Stratejîya dîtbarîyê (visualization s.); stratejîya nîşandanê (highlighting s.); stratejîya rêbertîya texmînê (anticipation guide s) (Kurt, 2023, 65-66):

• Stratejîya Dîtbarîyê (visualization s.): Mamoste mijara metnê pêşkeş dike. Bi rêya hin çalakîyan dîtbarîya metnê derdixe pêş. Ew, metnê bi deng dixwîne. Heke li ser metnê wêne yan jî xêzek hebe li ser tê axaftin.

• Stratejîya Nîşandanê (highlighting s.): Stratejîya wextê xwendinê ye. Hevokên ewil û dawîyê yên paragrafên metnê tene xwendin. Peyv û hevokên girîng tene destnîşankirin (**bold**, *italic* yan jî rengîn). Divê mamoste zêde nekeve nav hûrgilîyan. Peyv û agahîyên nû tene destnîşankirin.

• Stratejîya Rêbertîya Texmînê (anticipation guide s.): Stratejîya pêngava berî xwendinê ye. Mamoste dixwaze pêşzanînen xwendekaran derxe meydanê. Metnê divê li gora ast û pêşveçûna xwendekaran be. Berî xwendinê li ser naveroka metnê, peyv û termên sereke nîqaş tene kirin da ku xwendekar metnê bêtir fehm bikin.

Di bernameya hînkirina kurdî ya ku ji alîyê wezaretê perwerdeyê ve hatiye amadekirin da hatiye destnîşankirin ku ew bername li ser bingeha Çarçoveya Hevpar a Zimanan (CEFR)¹ hatiye amadekirin û ji nêrînê wê metnê sîd hatiye wergirtin. Li gor bernameyê armanca dersê ew e ku xwendekaran di nava çar salan da (ji pola 5em heta pola 8em) ji asta A1 (destpêk/keşif) a kurdî derbixin asta B1ê (derazîng) (MEB, 2012, 6-7).

Dîsa di bernameya hînkirinê da xwendin, ji watedarkirina peyv û hevokan wêdetir wekî şîyaneke fehmkirina armanca metnê xwendinê, analîz û şîrovekirina naverokên metnê hatiye pênasîkirin ku ji bo pêşvebirina şîyanên din ên zimanê jî dibe alîkar (MEB, 2012,15). Li gor wê bernameyê, armancên hînkirina xwendinê wiha hatine rêzîkirin (MEB, 2012, 16):

- Peydakirina armanca xwendinê (wek zanîn, kêfxweşbûn) û bikaranîna rêbaz û stratejîyên xwendinê yên guncaw,
- Ji bo pêşvebirina peyvdankê,
- Ji bo femkirina wê yekê xwendin yek ji awayên bidestxistina zanîne ye,
- Di metnê da zêdekirina hişyarîya hêmanên çandî,
- Bi rêya xwendina metnê ku zimanê baş û kêrhatî bi kar tînin ve zêdekirina şîyanên zimanî,
- Ji bo peydakirina fikrên rexneyî yên li ser metna ku tê xwendin,
- Pêşvebirina xwendina wekî ‘adet û xesleteke xweş,

Li gor bernameya hînkirina kurdî, pêşvebirina şîyanewerîya xwendinê derfetên baş dide ji bo nasîna çandên cuda, şopandina pêşveçûn û rûdanên li seranserê cihanê. Dîsa xwendin dike ku zanînen ji xwendinê tene bidestxistin ji bo çareserkirina mijar û pirsîrêkên jiyanê bêne bikaranîn (MEB, 2012, 16). Ji bo wê yekê jî divê di hînkirin û pêşvebirina şîyanên xwendinê de, ango bi gotineke din di bikaranîna metnê xwendinê di ders û materyalên hînkirina zimanê da divê stratejî, rê û rebazên guncaw û kêrhatî bêne bikaranîn da ku sîdeke zêde bê wergirtin. Bernameya hînkirinê ji bo wê yekê jî hin stratejîyan destnîşan dike (MEB, 2012, 17):

- Derbarê metin û nivîsê da wergirtina zanîneke giştî,
- Diyarkirina cureya metnê xwendinê û armanca ragihandinê,

¹ Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) ango bi wergera wê ya kurdî Çarçoveya Hevpar a Ewropî ya Referansên Zimanan astên zimanê wekî A1/A1, B1/B2 û C1/C li ser şeş astan dabeş dike. Ji bo zêdetir agahîyên li ser CEFR û naverokên wê bnr. <https://www.coe.int/en/web/common-european-framework-reference-languages/level-descriptions>.

- Di metnê da peydakirina fikrên sereke û alîkar,
- Ji bo wergirtina agahîyên bijarte,
- Lihevciwandina mijar û bûyerên di metnê da,
- Dayîna kurteyêke metnê xwendinê,
- veguhastina agahîyên di metnê da têne pêşkêşkirin,
- Bi rêya avakirina peywendê ve peydakirina peyvên nenas ên di metnê xwendinê da.

2. Paşxaneya Dersên Kurdî yên Hilbijêrkî

Lijneya Talîm û Terbîyeyê ya Wezaretê Perwerdeya Neteweyî (WPN) ya Tirkîye'yê 25ê Hezîrana 2012an "Bernameya Heftane ya Dersan ji bo Sazîyên Xwendina Navîn (Seretayî-Navîn)" qebûl kir. Li gor wê bernamêyê ji bo polên 5em derseke nû ya hilbijêrkî bi navê "Ziman û Zaravayên Zindî" hate vekirin.² Li nav wan ziman û zaravayan da navê Kurmançî (Kurmanca) û Zazakî (Zazaca) jî hebûn. Li ser wê bernamêya navborî jî Rêveberîya Giştî ya Perwerdeya Bîngêhî a Wezaretê Perwerdeya Neteweyî, derheqê dersên hilbijêrkî û rê û rêbazên hilbijartina wan, giştînameyê belav kir.³ Li gor wê giştînameyê heke herî kêma deh xwendekar dersekê hilbijêrin, hingê koma wê dersê pêk tê û ew ders têne vekirin. Herwisa di wê giştînameyê da hatiye diyarkirin ku dersên hilbijêrkî yên sala perwerde û hînkirinê ya 2012-2013an divê meha Îlonê bêne nasandin û karûbarên hilbijartina wan bêne kirin.

Piştî weşandina giştînameya dersên hilbijêrkî, rê li ber xwendekarên pola pêncan yên xwendîgehên navîn vebû ku ji hewza dersên hilbijêrkî dersa li gor daxwaza xwe hilbijêrin. Sala ewil li 80 bajarên Tirkîye'yê bi giştî 28 hezar û 587 xwendekaran dersa Ziman û Zaravayên Zindî hilbijartin û ji nava wan 18 hezar û 847 kesan Kurmançî û Zazakî hilbijartin. Digel ku sala ewil bû û raya giştî ya kurdan eleqeyêke zêde nîşan nedabe jî, ew hejmara xwendekaran, hejmareke hêvîbexş bû. Jixwe di salên dîtir da hejmara xwendekarên ku zaravayên zindî hildibijartin her diçû zêde dibû û sala 2014-2015em a perwerdeyê da gehîştîye 85 hezaran xwendekaran ku piraniya wan jî dersa zaravayên kurdî hilbijartibûn (Hürriyet, 25 Ocak 2015). Herçiqa hejmara xwendekarên ku dersên Ziman û Zaravayên Zindî hildibijartin zêde dibû jî, piştî sala 2015em ji ber pirsgerêkên rêveberî, materyalan û tayînkirina mamosteyan, êdî tenê li hejmareke gelek kêma xwendîdegahan dersa hilbijêrkî ya kurdî vedibe (Evrensel, 9 Eylül 2019). Li gor daneyên herî dawî di sala 2020î hejmara xwendekarên ku dersên kurdî hilbijartine daketîye nêzî 20 hezaran; sala xwendinê ya 2022-2023yan 24 hezar kesan û sala xwendinê ya 2023-2024an jî 24 hezar û 998 xwendekaran dersa kurdî ya hilbijêrkî tercîh kirine (Diyarname, 29 Reşemî 2024).

Ji bo wan dersên hilbijêrkî yên kurdî heya niha du setên pirtûkên hînkirinê hatine amadekirin. Seta ewil ji aliyê komîsyoneke ji mamosteyên Zanîngeha Mardîn Artuklûyê pêk hatî hatine amadekirin. Ew seta ewil ji bo zaravayên Kurmançî û Zazakî pirtûkên cuda cuda bi sernavên *Kurdî/Kurmançî-5*, *Kurdî/Zazakî-5*, *Kurdî/Kurmançî-6*, *Kurdî/Zazakî-6* ve *Kurdî/Kurmançî-7*, *Kurdî/Zazakî-7* hatine amadekirin û di navbera salên 2012-2016an da wekî materyalên hînkirina kurdî hatine bikaranîn. Wê komîsyonê ji bo pola heştan jî bi navê *Kurdî/Kurmançî-8*, *Kurdî/Zazakî-8* amade kirin, lê ew ti carî nehate weşandin. Piştî sala 2016, vê carê li bin banê rêveberîya perwerdeya bajarê Batmanê komîsyonek hate avakirin û wê komîsyonê ji bo polên 5, 6, 7 û 8an pirtûkên bi heman navên jorîn pirtûk amade kirin û ew setên nû ji sala 2017an pê ve wekî materyalên hînkirina kurdî têne bikaranîn (Kurt, 2020, 266).

3. Rêbaza Xebatê

3.1. Modelê Xebatê

Ev xebata me li ser desenê teswîrî (qualitative) û modelê venêrîn (scanning) hatiye avakirin û bi rêya analîza belge û naverokan (document and content analysis) hatiye amadekirin. Modelê venêrînê ew e ku li ser mînakekê analîz bê kirin da ku helwest û nêrînên di qada giştî da bêne bidestxistin (Creswell, 2017). Analîza belge û naverokan jî ew e ku belge metin û dîmenên derbarê mijara xebatê bêne berhevkirin û analîzkirin (Sönmez - Alacapınar, 2018). Mirov dikare qeyd û tomarên fermî, name, bîyografî û otobîyografîyan, xebatên akademîk, pirtûk, kovar bernamêyên derse,

2 Ji bo bernamêya dersên hilbijêrkî ya sala 2012an bnr.: <https://www.memurlar.net/common/news/documents/278182/25062012-69.pdf> (Dîroka Xwegihandinê: 13.03.2020)

3 Ji bo giştînameya ser dersên hilbijêrkî ya sala 2012an bnr.: <https://www.memurlar.net/common/news/documents/278182/meb-2012-37.pdf> (Erişim Tarihi: 13.03.2020).

wêne û filman wekî çavkanîyên analîzkirina belgeyan bi kar bîne (Best - Kahn, 2017, 272).

3.2. Materyale Xebatê

Materyala xebatê pirtûka dersên kurdî yê hîlbijêrkî ya pola 5em e ku ji aliyê Serokatîya Lijneya Talîm û Terbîyeyê ya Wezareta Perwerdeya Neteweyî (WPN) a Komara Tirkîyeyê ve ji sala 2017an pê ve wekî pirtûka derse ya polên 5em ên xwendingehên navîn hatiye hîlbijartin. Ew pirtûk ji aliyê WPN'ê ve sala 2018an hatiye çapkirin. Pirtûk ji aliyê komîsyonekê ve hatiye amadekirin. Di komîsyonê da ev kes hene: Gülbeddin Gülmez, Hasan Gümüş, Ahmet Eyer, Ramazan Yaman Lokman Kartal, Abdurrahman Özhan, Abdurrahman Kardaş. Pirtûk li ser neh temayan hatiye avakirin: (1) Em Zimanê Xwe Nas Bikin, (2) Ez û Malbata Xwe, (3) Xwendingeh û Jîngeha Min, (4) Laş û Tenduristî, (5) Xurek û vexurekên Me, (6) Salname û Demsal, (7) Geştûger û Hatûçû, (8) Lîstik û Çîrok, (9) Çalakîyên Serbest. Her tema di ûnîteyekê da hatiye pêşkêşkirin. Ji ber ku heya şîyanewerîya xwendinê di hînkirin û pêşvebirina zimanî û şîyanên din ên zimanê giring û bîngehîn e. Pîraniya xwendekarên ku dersên kurdî yê hîlbijêrkî werdigirin, di jiyana xwe da cara ewil bi metnên pola 5em rastî kurdîya nivîskî tî. Lewma me pirtûka pola 5em hîlbijart ji bo analîza metnên xwendinê yê ku di dersên hîlbijêrkî yê kurdî da tîne bikaranîn.

3.3. Analîza Daneyan

Di vê xebatê da naverok û daneyên ku ji materyala xebatê hatine bidestxistin, bi rêbaza analîza naverokan ra hatine analîzkirin, nixandin û şirovekirin. Di xebatên teswîrî da analîza daneyan bi rêxistin û sererastkirina daneyên bidestxistî dest pê dîke. Pêngava duyem jî teswîra daneyên berdest e. Paşê jî pêngava şirovekirinê tî. (Best - Kahn, 2017, 290). Me jî daneyên ku ji materyala xebatê hatine bidestxistin, bi tabloyan rêxistin kirin. Paşê jî me wateya wan dane û hejmaran da û herî dawî jî me li ser wan daneyan şirove kirin.

4. Destkeftî û Peydakirinên ji Xebatê

Li vir em dê destkeftî û peydakirinên lêkolîna me ya li ser metnên pirtûka pola 5em ya dersên kurdî yê hîlbijêrkî pêşkêş bikin û lê binêrin ka ew çiqas li teorîya hînkirina şîyanewerîya xwendinê û bernameya hînkirinê ya dersên kurdî yê hîlbijêrkî (bnr. MEB, 2016) tî. Paşê em dê daneyên ku me ji derbarê metnên xwendinê û çalakî û rahênanên li ser wan metnan bi dest xistine, bi rêya tabloyan pêşkêş bikin û li ser wan daneyan analîz û şiroveyan bikin.

4.1. Destkeftî û Peydakirinên Derbarê Jêrmanca Yekem

Li vir destkeftî û peydakirinên derbarê hejmara metnên pirtûka pola 5em li gorî tema û ûnîteyan hatine dabeşkirin û li ser tabloyên hatine pêşkêşkirin.

Tablo 1: Hejmara metnên pirtûka pola 5em li gorî tema û ûnîteyan

| Tema | <i>f</i> | % |
|-----------------------------|-----------|--------------|
| 1. Em Zimanê Xwe Nas Bikin | 4 | 7 |
| 2. Ez û Malbata Xwe | 6 | 14 |
| 3. Xwendingeh û Jîngeha Min | 3 | 7 |
| 4. Laş û Tenduristî | 4 | 9.5 |
| 5. Xurek û vexurekên Me | 4 | 9.5 |
| 6. Salname û Demsal | 5 | 11.5 |
| 7. Geştûger û Hatûçû | 6 | 14 |
| 8. Lîstik û Çîrok | 16 | |
| 9. Çalakîyên Serbest | 5 | 11.5 |
| Sercem | 43 | 100.0 |

Gava mirov lê dinêre, di pirtûka pola 5em da 43 metnên xwendinê hene. Lê ew metin li ser tema û ûnîteyan bi awayekî hevseng nehatine dabeşkirin. Di temayên “Em Zimanê Xwe Nas Bikin” û “Xwendingeh û Jîngeha Min” da 3; di temayên “Laş û Tenduristî” û “Xurek û vexurekên Me” da 4; di temayên “Salname û Demsal” û “Çalakîyên Serbest” da 5; di temayên “Ez û Malbata Xwe” û “Geştûger û Hatûçû” da 6; û di temaya “Lîstik û Çîrok” da 7 metnên

xwendinê hatine bicihkirin. Ew nehevsengîya metnan a di dabeşkirinê da li ser giraniya metnên xwendinê û çalakîyên xwendinê yê di ûnîteyan da nelihevkerinekê pêk tîne. Ji ber wê nelihevkerinê dibe ku wextê li ser her temayê tê derbaskirin ji hev cuda be û ew jî bibe sedem ku çalakîyên nav polê ji aliyê dem ve baş neyêne plankirin.

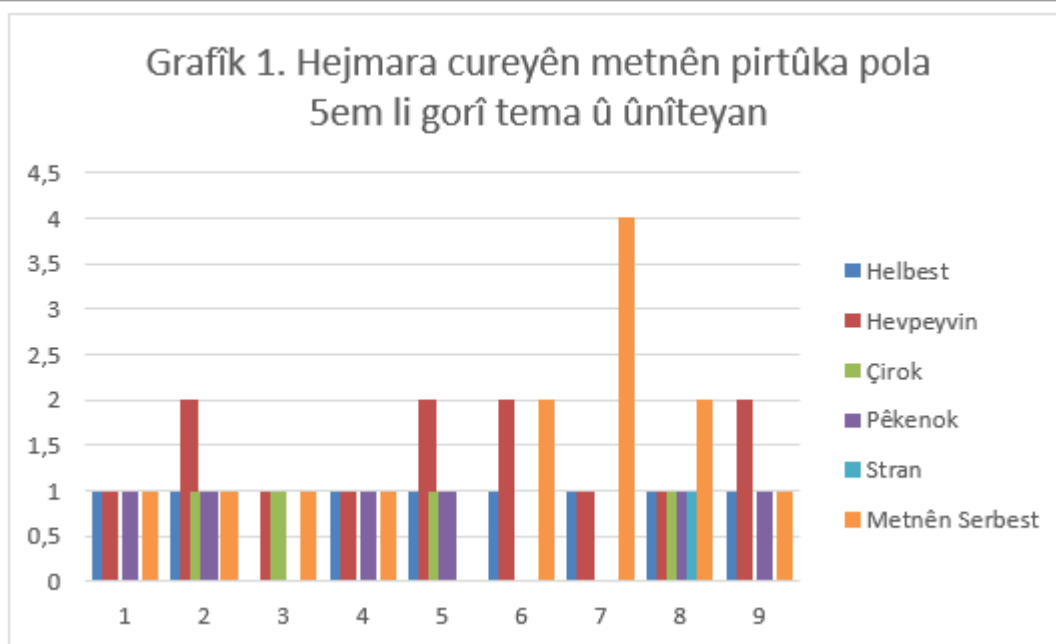
3.2. Destkeftî û Peydakirinên Derbarê Jêrmanca Duyem

Li vir destkeftî û peydakirinên derbarê cureyên metnên pirtûka pola 5em li gorî tema û ûnîteyan hatine dabeşkirin û li ser tabloyên hatine pêşkêşkirin.

Tablo 2: Cureyên metnên pirtûka pola 5em

| Cure | <i>f</i> | % |
|-------------------|-----------|--------------|
| 1. Helbest | 8 | 18.6 |
| 2. Hevpeyvîn | 14 | 32.5 |
| 3. Çîrok | 2 | 4.6 |
| 4. Pêkenok | 6 | 14 |
| 5. Stran | 1 | 2.3 |
| 6. Metnên serbest | 12 | 28 |
| Sercem | 43 | 100.0 |

Ji aliyê cureyên metnan ve di pirtûka pola 5em da cureyên edebî û edebiyat gelêrî yê wekî helbest, hevpeyvîn, çîrok, pêkenok, stran û metnên serbest hene. Hejmara wan cureyên metnan wiha dabeş dibe; 8 helbest (%18.6), 14 hevpeyvîn (%32.5), 2 çîrok (%4.6), 6 pêkenok (%14), stranek (%2.3), û 12 metnên serbest (% 28). Di nav metnên xwendinê da giraniya cureyên hevpeyvîn, helbest û pêkenokan berbiçav e.



Gava em berê xwe didinê ka cureyên metnan li ser tema û ûnîteyan çawa dabeş bûne, tabloyeke zêdetir nehevseng derdikeve pêşberî me. Di her ûnîteyê da mînaka hemû cureyên metnan peyda nabin û eger hebin jî di heman hejmarê da peyda nabin. Bi giştî tê dîtîn ku cureyên metnan kêm û sînordar in. Bo mînak, cureyên berbelav ên wekî menûyên xwarinê, nexşe, grafîk û tablo qet nehatine bikaranîn. Digel ku di her ûnîteyê da mînakên hevpeyvîn û metnên serbest hene, di temamî pirtûkê da be stranek heye û ew jî di ûnîteyê heştan da ye. Dîsa çîrok yek ji cureyên herî kême di pirtûkê de, tenê li ûnîteyên 2, 3, 5 û 8an da mînakên çîrokan derdikevin pêşberî me.

3.3. Destkeftî û Peydakirinên Derbarê Jêrmanca Sêyem

Li vir dê bê destnîşankirin ka metnên pirtûka pola 5em çiqas li armancên bernameya hinkirina kurdî tî. Li jor armancên bernameya hinkirina kurdî wiha hatibûn destnîşankirin (MEB, 2012, 16):

• Peydakirina armanca xwendinê (wek zanîn, kêfxweşbûn) û bikaranîna rêbaz û stratejîyên xwendinê yên guncaw,

- Ji bo pêşvebirina peyvdankê
- Ji bo fehmkirina wê yekê xwendin yek ji awayên bidestxistina zanînê ye,
- Di metnê da zêdekirina hişyarîya hêmanên çandî
- Bi rêya xwendina metnên ku zimanî baş û kêrhatî bi kar tînin ve zêdekirina şîyanên zimanî
- Ji bo peydakirina fikrên rexneyî yên li ser metna ku tê xwendin,
- Pêşvebirina xwendinê wekî 'edet û xesleteke xweş

Gava mirov lê dinêre, metnên di pirtûkê da ji bo pêşvebirina peyvdankê hatine bicihkirin. Cureyên helbest, hevpeyvîn û pêkenok bi piranî ji bo vê armanca hatine dayîn. Dîsa metnên çîrok, stran û pêkenokan ji bo zêdekirina hişyarîya çandê hatine dayîn. Metnên serbest ên di pirtûkê da zêdetir metnên honakî ne ku ji aliyê nivîskarên pirtûkê hatine amadekirin. Di metnên serbest da jî armanca ew e ku bi rêya xwendinê zanîn û kêfxweşî bê dayîn. Lê di metnan da dayîna fikrên rexneyî û herwisa pêşvebirina xwendinê wekî 'edet û xesleteke xweş zêde dernakeve pêşîya me.

3.4. Destkeftî û Peydakirinên Derbarê Jêrarmanca Çarem

Li vir dê bê destnîşankirin ka metnên pirtûka pola 5em li gorî rêbaz û teknîkên hînkirina şîyanewerîya xwendinê çawa dabeş dibin. Li tabloyên jêrîn cureyên rêbaz û teknîkên ku di pirtûkê da hatine bikaranîn û frekansa bikaranînê hatine pêşkêşkirin.

Tablo 3: Dabeşbûna metnên pirtûka pola 5em li gorî rêbaz û teknîkên hînkirina şîyanewerîya xwendinê

| Rêbaz û Teknîk | <i>f</i> | % |
|------------------------|-----------|--------------|
| 1. Çalakîyên peyvên nû | 13 | 20.6 |
| 2. Dagirtina valahîyan | 14 | 22.3 |
| 3. Pirs û Bersiv | 4 | 6.3 |
| 4. Sazkirina hevokan | 3 | 4.8 |
| 5. Hevyekkirin | 10 | 15.8 |
| 6. Rast û Çewt (RÇ) | 12 | 19 |
| 7. Nişandana peyvan | 5 | 8 |
| 8. Pirsên zelalkirinê | 2 | 3.2 |
| Sercem | 63 | 100.0 |

Gava em li çalakî û rahênanên ku li ser metnên xwendinê yên pirtûka pola 5em dinêrin, dîyar dibe ku ji bo têgihiştina metnan bi giştî 8 cureyên rêbaz û teknîkên çalakî û rahênan hatine tercîhkirin. Sercema rêbaz û teknîkan 63 ye, ji yên herî zêde hatine tercîhkirin ber bi yên kêmtir tercîhkirî ve rêza çalakîyan wiha ye: *Dagirtina valahîyan*, 14 (% 22.3); *Çalakîya peyvên nû*, 13 (% 20.6); *Çalakîya Rast û Çewt (R/Ç)*, 12 (% 19); *Çalakîyên hevyekkirinê*, 10 (% 15.8); *Nişandana peyvan*, 5 (% 8); *Pirs û bersiv*, 4 (% 6.3); Sazkirina hevokan, 3 (% 4.8); û *Pirsên zelalkirinê*, 2 (% 3.2). Wisa dîyar e ku nivîskarên herî zêde berê xwe daye çalakî û rahênanên wisa yên ku xwendekar têde pasîf in. Bo mînak çalakîyên *dagirtina valahîyan* û *rast û çewt (R/Ç)* ji wan çalakîyan in ku afirînerî yan jî analîza metnê hewce nake.

3.5. Destkeftî û Peydakirinên Derbarê Jêrarmanca Pêncem

Li vir em dê lê hûr bibin ka çalakîyên metnên pirtûka pola 5em li gorî cihê çalakîyên metnan çawa dabeş dibin. Di tablo û grafika jêrîn da tê destnîşankirin ka çalakîyên xwendinê berî xwendinê, wextê xwendinê yan jî piştî xwendinê hatine bicihkirin.

Tablo 4: Dabeşbûna metnên pirtûka pola 5em li gorî cihê çalakîyên xwendinê

| Rêbaz û Teknîk | <i>f</i> | % |
|-----------------------------|----------|---|
| 1. Çalakîyên berî xwendinê | 2 | 3 |
| 2. Çalakîyên wextê xwendinê | 5 | 8 |

| | | |
|-----------------------------|----|--------------|
| 3. Çalakîyên piştî xwendinê | 56 | 89 |
| Sercem | 63 | 100.0 |

Dîsa gava mirov li gorî cihê çalakî û rahênanên ku li ser metnên xwendinê yên pola 5em hûr dibe, aşkere dibe ku hema bêje hemû çalakî piştî xwendina metnê hatine bicihkirin. Ji 63 çalakîyan, 2 lib berî xwendinê (% 3), 5 lib di wextê xwendinê da (% 8) û 56 lib jî piştî xwendinê (% 89) ne.



Ew nehevsengîya di navbera cihê çalakî û rahênanan, xwendekaran dike wergirên pasîf ên pêvajoya xwendinê. Ji ber ku xwendekar herî zêde di wextê xwendinê da çalak in, dive rêbaz û teknîkên xwendinê yên wextê xwendinê zêdetir bin. Herwisa divê çalakîyên berê xwendinê jî hebin da ku naverok û armanca metnê baştir bê fehmkirin.

Encam û Nirxandin

Ev xebat li ser tespîtîkirin, dabeşîkirin û analîzîkirina metnên xwendinê yên pirtûka dersên kurdî yên hîlbijêrkî ya pola 5em hatiye kirin. Ew pirtûka ku aliyê Serokatîya Lijneya Talîm û Terbîyeyê ya Wezareta Perwerdeya Neteweyî (WPN) a Komara Tirkîyeyê ve ji sala 2018an pê ve wekî pirtûka derse ya polên 5em ên xwendîngehên navîn hatiye hîlbijartin û hêj jî wekî pirtûka dersê tê bikaranîn.

Digel wê armanca sereke, me pênc jêrarmanc jî dîyar kirine ku ew ev in: (1) Hejmara metnên pirtûka pola 5em li gorî tema û ûnîteyan çawa dabeş dibin?; (2) Cureyên metnên pirtûka pola 5em çawa dabeş dibin?; (3) Metnên pirtûka pola 5em çiqas li armancên bernameya hînkirina kurdî tînen?; (4) Metnên pirtûka pola 5em li gorî rêbaz û teknîkên hînkirina şîyanewerîya xwendinê çawa dabeş dibin?; (5) Metnên pirtûka pola 5em li gorî cihê çalakîyên xwendinê çawa dabeş dibin?

Di encama vê xebatê da hate dîtin ku di pirtûka pola 5em da bi temamî 43 metnên xwendinê hatine bicihkirin. Gava mirov bala xwe didê ew metn li ser tema û ûnîteyan bi awayekî hevşeng nehatine parvekirin. Di hin temayan da herî kêmtir sê, di hin temayan da herî zêde heft metnên xwendinê hene. Ew nehevsengî dîyar dike ku amadekarên pirtûkê plansazîyeke baş nekirine ji bo dabeşîkirina metnan. Lê di lîteratûrê da tê dîtin ku metnên xwendinê li ser ûnîteyan bi awayekî hevaheng tîne dabeşîkirin da ku xwendekar derse û naverokan baş bişopînin û bizanin ka di her beşa tema an jî ûnîteyê da dê rastî çi bînin.

Gava ji aliyê cureyên metnan ve li pirtûka pola 5em tê nihêrîn, cureyên wekî helbest, hevpeyvîn, çîrok, pêkenok, stran û metnên serbest hene. Lê di pirtûkê da cureyên wekî rojnivîsk, name û ename ku di hînkirina şîyanewerîya xwendinê da tîne bikaranîna qet peyda nabin. Hejmara wan cureyên metnan ên heya jî nehevseng e. Bi temamî 8 helbest, 14 hevpeyvîn, 2 çîrok, 6 pêkenok, stranek û 12 metnên serbest hene. Ew giraniya cureyên metnan ên wekî hevpeyvîn, helbest û pêkenokan dike ku xwendekar her carê heman cureyên metnan bixwînin û ji bi wî awayî ji xwendinê sar bibin.

Dîsa di encama lêgerîna li ser cureyên rêbaz û teknîkên hînkirina xwendinê da peyda bû ku di pirtûkê da bi temamî 63 çalakî û rahênan li bin banê tenê heşt cureyên çalakîyan da hatine bikaranîn ku ew jî ev in: 14 çalakîyên dagirtina valahîyan, 13 çalakîyên peyvên nû, 12 çalakîyên rast û çewt (R/Ç), 10 çalakîyên hevvekkirinê, 5 çalakîyên nîşandana

peyvane, 4 çalakîyên pirs û bersivan, 3 çalakîyên sazkirina hevokan, û 2 çalakîyên pirsên zelalkirinê. Ew nehevse-
ngîya cure û hejmara çalakî û rahênanên jî dike ku xwendekar her carê û di her dersê da hema bêje bi heman cureyên
çalakîyan ve mijûldar bibin û bi wî awayî hem ji dersê hem jî metnê xwendinê sar bibin. Gava wisa dibe armancên
ders û çalakîyên li ser metnên xwendinê pêk nayên.

Herî dawî jî li gorî cihê çalakî û rahênanên ku li ser metnên xwendinê yê pola 5em hûr dibe, hema bêje hemû
çalakî piştî xwendina metnê hatine bicihkirin. Ji 63 çalakîyan, 2 çalakî berî xwendinê, 5 çalakî di wextê xwendinê da
û 56 çalakî jî piştî xwendinê. Ew yek dike ku berîya ku xwendekar bi rêya çalakîyên berî xwendinê û yê di wextê
xwendinê da tene kirin, ji naverok û peywenda metnan hayedar bin, ew hema rasterast metnê dixwînin. Ew yek dike
ku têgihiştina ji metnan kêmbibe û bi wî awayî hem baldarîya li ser xwendinê hem jî heza xwendinê kêmbibe.

Gava bi giştî li metnên pirtûka pola pêncem tê nihêrîn, diyar dibe ku bikaranîna metnan û çalakîyên li ser metna
tenê xwendineke sade pêşkêş dikin û xwendekaran ji xwendina şiroveyî û ya rexneyî bê par dikin. Dîsa jî ber kê-
mûna cureyên çalakîyên li ser metnan, xwendekar bêtir wekî xwînerên pasîf dimînin û nikarin bikevin nav peywenda
metnan, lewma jî ew ji şiyawerîya xwendinê yê wekî avakirina peywendê, texmîna wateyê, derxistina encaman û tê-
gihiştina peyama sereke bêpar dimînin.

Çavkanî

- Baturay, Huri Meltem - Akar, Nurgun. "A New Perspective for the Integration of Skills to Reading". *Dil Dergisi* (136), 16-27. https://doi.org/10.1501/Dilder_0000000071
- Best, John W. - Kahn, John.V. *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, çev. ed. Onur Köksal, Konya: Eğitim Yayınevi, 2017.
- Carter, Ronald - Nunan, David. *The Cambridge Guide to Teaching English to Speakers of Other Languages*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2001.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* çev. ed.S. B. Demir, Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017.
- Çakır, İsmail. "Okuma Becerisinin Öğretimi" dnd. *Dil Öğretimi*, Ed. Nilüfer Bekleyen, Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Diyarname*. "Rewşa 'Dersa hilbijartîni' çawa dimeşe", (29 Reşemî 2024), 5.
- Evrensel*. "Seçtirilmeyen Seçmeli Dersler", (9 Eylül 2019). <https://www.evrensel.net/haber/386372/sectirilmeyen-secmeli-ders-kurtce>.
- Geyik, Resul. *Teorîya Hînkirina Kurdî- Kurmancî*, Mersin: Azad, 2020.
- Gülmez, Gulbettin yd. *Pirtûka Pola 5. Kurdî Kurmancî*, 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Hürriyet*. "Yaşayan Diller Dersini 85 Bin Öğrenci Seçti", (25 Ocak 2015), <https://www.hurriyet.com.tr/egitim/yasayan-diller-ve-lehciler-der-sini-85-bin-ogrenci-secti-28045465>
- Kurt, Şehmus. *Türkiye 'de Kürtçe Öğretim Deneyiminin İncelenmesi (1968-2018)*., Diyarbakir: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Teza Doktorayê, 2020.
- Kurt, Şehmus. "Cihê Rêziman û Çar Şîyanewerîyên Zimanî di Hînkirina Zimanan da: Mînaka Hînkirina Kurdî" dnd. *Perwerde û Hînkirina Kurdî: Rê û Rêbazên Hînkirina Zimanî*, edt. Şehmus Kurt, İstanbul: Weqfa İsmail Beşikçi, 2033, rr. 59-74.
- Larsen-Freeman, Diane - Anderson, Marti. *Techniques & Principles in Language Teaching* (3rd Edt.). Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MEB. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Yaşayan Diller ve Lehçeler Dersi (Kürtçe) Öğretim Programı*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2012.
- Sönmez, Veysel. - Alacapınar, Füsün Gülderen. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Anı Yayıncılık, 2018.
- Toprak, Elif Leyla – Almacioğlu, Gamze, "Three Reading Phases and Their Applications in the Teaching of English as a Foreign Language in Reading Classes with Young Learners", *Journal of Language and Linguistic Studies*. 5/1, April 2009, pp.20-36.
- Wallace, Christina. "Reading", dnd. *The Cambridge Guide to Teaching English to Speakers of Other Languages*. Ed. Ronald Carter - David Nunan. Edinburgh: Cambridge University Press, 2001. 21-27.

Extended Abstract

Reading skills are important and fundamental in the teaching and development of language and other language skills. Most of the students who take selective Kurdish courses, encounter written Kurdish through 5th grade texts for the first time. For this reason, the reading texts of the Kurdish textbooks should be well-prepared in accordance with the needs and language level of the students.

This study was conducted to identify, classify and analyze the reading texts of the 5th grade Kurdish textbook which has been used as textbook for selective Kurdish courses in secondary schools since 2017. The book, which was prepared by a group of Kurdish teacher in 2016 was selected by the Education Council of the Ministry of National Education (MEB) for 5th grade students in secondary features 9 unites which are based on nine themes: (1) Let's Get to Know Our Language, (2) Me and My Family, (3) My School and Environment, (4) Body and Health, (5) Food and Drinks, (6) Calendar and Seasons, (7) Travel and Traffic, (8) Games and Stories, (9) Free Activities.

In addition to the aforementioned main objective, we have also set the following five sub-objectives:

- How are the text numbers in the 5th grade book organized by topic and objective?
- What types of texts are there in a 5th grade book?
- To what extent do the texts in the 5th grade textbook meet the objectives of the Kurdish curriculum?
- How are the texts in the 5th grade textbook organized according to the methods and techniques of teaching reading skills?
- How can the texts in the 5th grade textbook be categorized according to the location of their learning activities?

The content and data obtained from the study material were analyzed, evaluated and analyzed using content analysis. We organized the data obtained from the material with tables. Then we present the meaning of those information and numbers, and finally we explained about that data.

As a result of the study, it was found that there are 43 reading texts in the 5th grade book. A close look at these texts reveals that they are not evenly distributed across units and topics. Some topics have at least three reading texts and some topics have a maximum of seven. It seems that the authors of the book did not plan the placement of the texts well.

The texts in the 5th grade book appear in the form of poems, interviews, stories, anecdotes, songs, and free texts, depending on their type. However, the book does not include genres such as diaries, letters and emails, which are commonly used to teach literacy. The number of text types available is also unbalanced. There are a total of 8 poems, 14 interviews, 2 stories, 6 anecdotes, one song and 12 free texts.

In examining the book in terms of the types of methods and techniques used in teaching literacy, it was found that there are a total of 63 activities and exercises used under the umbrella of only eight types of activities: 14 fill-in-the-blank activities, 13 new vocabulary building activities, 12 true and false (T/F) activities, 10 word matching activities, 5 word demonstration activities, 4 question-answer game activities, 3 sentence construction activities, and 2 annotated question activities.

Finally, if we look at the distribution of activities and exercises on the texts in the 5th grade book according to their location, we can see that almost all activities take place after reading the text. Of the total of 63 activities, 2 are activities before reading, 5 are activities during reading and 56 are activities after reading. In this case, it can be seen that the students go almost directly to reading the text without being aware of the content and context of the texts with the activities during pre-study and reading. This is the case when understanding the texts.

OKUL MÜDÜRLERİNİN PATERNALİST LİDERLİK TARZLARININ ÖĞRETMENLERİN ÖRGÜTSEL SESSİZLİK DÜZEYLERİNE ETKİSİNİN İNCELENMESİ

Cebrail Yakışır

Diyanet İşleri Başkanlığı

cebrailyakisir@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8678-3784>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18 Mayıs 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 12 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1486193

Okul Müdürlerinin Paternalist Liderlik Tarzlarının Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeylerine Etkisinin İncelenmesi

Öz

Bu araştırmada okul müdürlerinin paternalist liderlik tarzlarının öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeylerine etkisinin incelenmesi amaçlanmıştır. veri toplamada nicel analiz yönteminden yararlanılmıştır. Yöntem olarak ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırma kapsamında kullanılan anket formunda araştırmacı tarafından oluşturulan 8 soruluk demografik form, “Paternalist Liderlik Ölçeği” ve “Örgütsel Sessizlik Ölçeği” yer almaktadır. Araştırmanın örneklemini Ankara ilinde devlet okullarında çalışan 397 öğretmen oluşturmaktadır. Bu araştırmada gerekli verileri toplamak üzere rastgele örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Araştırma neticesinde elde edilen bulgulara göre Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı ile PAYDA puanı arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Bu bulgular, paternalist liderlik yaklaşımının çalışanların sessizlik davranışlarını etkileyebileceğini ortaya koymaktadır. Paternalist liderler, çalışanlarını koruyup kollarken aynı zamanda onların özgürce fikirlerini ifade etmelerini engelleyebilir. Bu durum, yöneticilerin hem destekleyici hem de otoriter yaklaşımlarını dengelemeleri gerektiğini ve çalışanların sesini daha fazla duymak için teşvik edici stratejiler geliştirmeleri gerektiğini göstermektedir. Ayrıca cinsiyet, yaş, gelir durumu, eğitim durumu, şu anki müdür ile çalışma süresi ve meslekte toplam çalışma süresi ile ölçekler arası ilişkiler olduğu belirlenmiştir. Analiz sonuçlarına göre medeni durum grupları arasında PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanları bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark saptanmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Liderlik, paternalist liderlik, örgütsel sessizlik, okul müdürleri, öğretmenler.

Examining The Effect of School Principals’ Paternalistic Leadership Styles on Teachers’ Organizational Silence Levels

Abstract

This research aimed to examine the effect of school principals’ paternalistic leadership styles on teachers’ organizational silence levels. Quantitative analysis method was used in data collection. Relational screening method was used as the method. The survey form used within the scope of the research includes an 8-question demographic form created by the researcher, “Paternalistic Leadership Scale” and “Organizational Silence Scale”. The sample of the research consists of 386 teachers working in public schools in Ankara. In this research, random sampling method was preferred to collect the necessary data. According to the findings obtained as a result of the research, there is a very weak positive relationship between the Organizational Silence Scale score and the PAYDA score. These findings reveal that the paternalistic leadership approach may affect employees’ silence behaviors. While paternalistic leaders protect and protect their employees, they may also prevent them from freely expressing their opinions. This shows that managers need to balance both supportive and authoritarian approaches and develop encouraging strategies to hear the voice of their employees more. In addition, it was determined that there were relationships between the scales with gender, age, income level, educational status, working time with the current manager and total working time in the profession. According to the analysis results, no statistically significant difference was detected between the marital status groups in terms of PAYDA and Organizational Silence Scale and sub-dimension scores.

Keywords: Leadership, paternalistic leadership, organizational silence, school principals, teachers.

1. GİRİŞ

Çalışanların kendilerini yeterince ifade edebildikleri ortamlarda kabul gördüklerini hissetmeleri, iş motivasyonlarını önemli ölçüde artırmaktadır. Bu durum, özellikle eğitim kurumlarında büyük bir öneme sahiptir. Eğitim kurumlarında yetki ve sorumluluk sahibi yöneticilerin liderlik tarzları, çalışanların davranışlarını ve genel performanslarını belirgin şekilde etkilemektedir (Zhang ve diğerleri, 2015). Bu nedenle, lider ve çalışanlar arasındaki ilişkilerin belirleyicisi olan liderin tutumu ve bu tutumun çalışanlar üzerindeki etkilerinin incelenmesi, eğitim ortamı ve sürecine olan katkıları açısından kritik bir konu olarak ele alınmalıdır.

Yöneticilerin kendilerini ifade etme biçimleri, iletişim tarzları, oluşturdukları kültür, işlerin yerine getirilmesinde izledikleri yöntemler ve mesleklerine bakış açıları, çalışanların yaşamlarında önemli değişikliklere neden olabilmektedir. Özellikle, yoğun yönetici kontrolü, çalışanların kendilerini ifade etmelerini zorlaştırarak (Üçok ve Torun, 2016), örgütsel sessizlik adı verilen bir duruma yol açabilir. Bu durumda, çalışanların performansı giderek düşer (Tayfun ve Çatır, 2013, 114).

Örgütsel sessizlik kavramı, ilk kez Morrison ve Milliken (2000) tarafından tanımlanmıştır. Sessizlik, aktif ve bilinçli bir eylem olarak ele alınmış ve organizasyonla ilgili bilgi ve fikirlerin kasten saklanması anlamına gelmektedir. Morrison ve Milliken (2000), sessizlik iklimi üzerinde durarak, bu iklimin örgütsel gelişimin önündeki engellerden biri olduğunu belirtmişlerdir. Çalışanlar, yaşanan problemlerin dile getirilmesinin önemli olmayacağı ve fikirlerin açıkça ifade edilmesinin tehlike yaratabileceği inancına kapıldıklarında, bu sessizlik iklimi olumsuz etkiler yaratır. Aynı çalışmada, yöneticilerin davranışlarının sessizlik üzerinde büyük etkisi olduğu vurgulanmıştır. Üst yönetimdeki yöneticiler, genellikle güçlü bir kültürden veya aileden geldiklerinde, her şeyi en iyi bildiklerini düşünme eğiliminde olabirler (Yalçın, 2017, 6).

Eğitim kurumlarında yöneticilerin liderlik tarzları, öğretmenler ve diğer personel üzerinde derin ve kalıcı etkiler yaratır. Otoriter bir liderlik yaklaşımı, çalışanların kendi düşüncelerini ifade etmelerini zorlaştırabilir ve bu da örgütsel sessizliğe neden olur. Örgütsel sessizlik, çalışanların motivasyonunu ve performansını olumsuz yönde etkilerken, aynı zamanda kurumun genel verimliliğini de azaltır. Bu nedenle, liderlerin daha katılımcı ve destekleyici bir yaklaşım benimsemeleri, çalışanların kendilerini ifade etmelerini teşvik eder ve örgütsel gelişimi destekler.

Pinder ve Harlos (2001), sessizliği sesin yokluğu olarak tanımlamış ve bu davranışın bireysel düzeyde gerçekleştiğine dikkat çekmişlerdir. İşgörenlerin sessizliği kavramı üzerine yoğunlaşarak, örgütsel sessizliğin nedenlerini bireysel düzeyde açıklamışlardır. İşgören sessizlik davranışını, bireyin örgütsel durumlarla ilgili konularda gerçek düşüncelerini, örgütsel düzeyde değişiklik ve düzeltme yapabilme yeteneğine sahip kişilerle paylaşmayarak bilinçli bir şekilde kendisine saklaması olarak tanımlamışlardır.

Morrison ve Milliken (2000) ile Pinder ve Harlos (2001) tarafından yapılan örgütsel sessizlik tanımları, temel olarak işgörenlerin neden seslerini çıkarmadıklarına odaklansa da, kavramsal yaklaşımlarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Morrison ve Milliken (2000), örgütsel düzeyde korkuya ve örgütsel iklime dayalı bir sessizlik davranışı üzerinde dururken, Pinder ve Harlos (2001) bireysel düzeydeki işgören sessizliğinin adaletsizliğe karşı bir yanıt olduğu üzerinde durmaktadırlar.

Örgütsel bağlamda sessizlik, bir iklim, kültür veya davranış biçimi haline geldikçe, işgörenler tarafından algılanan örgütsel atmosfer nedeniyle görüşlerini açıklayamaz veya doğruyu söyleyemez duruma gelirler. Çalışanlar, görüşlerinin önemsenmeyeceğini düşünebilirler. Böyle bir sessizlik ikliminin hüküm sürdüğü örgütlerde, işgörenler kendilerinin etkili olamayacağını veya konuşurlarsa riskli durumlarla karşılaşacaklarını düşünerek sessiz kalmayı tercih ederler. Örgütte hâkim olan bu sessizlik iklimi zamanla norm haline gelir ve çalışanların korkusu ile sessiz kalma eğilimi doğal bir davranış biçimine dönüşebilir (Kayalar ve Alparslan, 2012).

Bilinçli olarak yapılan sessiz kalma durumu, işgörenlerin çalıştıkları örgütlere, yöneticilerine ve çalışma arkadaşlarına bir mesaj verme şeklidir (Özgen ve Sürgevil, 2009). Bu bağlamda, sessizlik içerisinde aslında bir tür iletişim biçimi olan sesliliği barındırır (Brinsfield, 2009). Okul çalışanlarının örgütsel problemler hakkında görüşlerini ifade etmekten çekinmeleri, kurum adına ciddi olumsuz sonuçlar doğurabilir (Morrison ve Milliken, 2000). Örgütsel düzeyde sessizlik, hataların tespit edilip düzeltilmesi ve ciddi etik ihlallerinin önlenmesi şansını azaltarak, örgütsel performansı olumsuz etkilemektedir. Ayrıca, işgörenlerin gelişimini ve üretkenliğini de bastırabilir (Knoll ve Redman, 2016). Bireysel düzeyde sessizlik ise, işgörenlerin iş doyumunu azaltabilir, stresi artırabilir ve duygusal tükenmeye neden olabilir (Whiteside ve Barclay, 2013).

Örgütsel sessizliğin oluşmasında liderin olaylara yaklaşımı ve davranışları büyük önem taşımaktadır. Güven vermeyen bir ortam oluşturan ve açık iletişimi desteklemeyen bir yöneticinin liderlik tarzı altında çalışanlar, korkunun

etkisiyle örgüt menfaatine olan düşüncelerini ve önerilerini beyan edemezler. Bu durum, örgüt içerisinde güvensizliğe dayalı bir ortamın oluşmasına neden olmaktadır (Henriksen ve Dayton, 2006, 1547-1548). Liderin pozitif bir çalışma ortamı oluşturması, başarıyı ödüllendirmesi ve yönetirken motivasyon araçlarını etkin bir şekilde kullanması çalışanların örgütün hedeflerini benimsemesi ve iş ve yaşam kalitesinin yükselmesinde etkili olmaktadır (Bayar, 2021; 2167).

Detert ve Burris (2007) tarafından yapılan bir araştırmada, liderin davranışlarının işgörenlerin konuşma davranışını etkilemede ve sessizleşmede başat rol oynadığı belirtilmiştir. Bu bağlamda, paternalist liderlik ile örgütsel sessizlik arasında bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Paternalist liderlik, Silin (1976) tarafından Tayvan'daki büyük bir işletmede bir yıllık gözlem ve birçok görüşme sonrası ortaya atılmıştır. Tayvan'daki işletme sahiplerinin ve yöneticilerinin liderlik kavramları ve davranış tarzlarının, Batı'dakilerden oldukça farklı olduğu belirtilmiştir. Bu davranışlar arasında didaktik liderlik, ahlaki liderlik, merkezi otorite, astlarla sosyal mesafeyi koruma, niyetleri belirsiz tutma ve kontrol taktikleri gibi unsurlar bulunmaktadır. Silin, Çin aile şirketlerinde öne çıkan liderlik özelliklerine dikkat çekerek paternalist liderlik kavramının temellerini atmıştır (Akt. Wu ve Xu, 2012, 450).

Bu bağlamda, paternalist liderlik tarzı, çalışanların seslerini duyurmalarını engelleyebilir. Paternalist liderler, çalışanları koruma ve onlara rehberlik etme niyetinde olsalar da, bu yaklaşım genellikle çalışanların bağımsız düşünmelerini ve fikirlerini özgürce ifade etmelerini sınırlayabilir. Bu tür bir liderlik, çalışanların sessizlik içinde kalmalarına ve örgütsel sorunlar hakkında konuşmalarına yol açabilir.

Paternalist liderlik, otorite ve katı disiplini, işgörelere karşı ahlaki dürüstlük ve yardımseverlikle birleştiren bir liderlik stili olarak tanımlanmaktadır (Hayek ve diğerleri, 2010). Bu liderlik yaklaşımında, liderler işgörelere sadece çalışma ortamında değil, aynı zamanda özel yaşamlarında da önem göstermekte, onları korur ve yönlendirmektedir. Aycan (2006), paternalist liderliği, liderin işgörelere mutlak itaat, bağlılık ve saygı beklediği bir ilişki olarak tanımlamaktadır. Bu liderlik tarzında, lider çalışanları için adeta bir ebeveyn rolü üstlenir; onları korumaktadır ve hayatlarının her alanında rehberlik etmektedir.

Paternalist liderlik ilişkisi hiyerarşiktir. Üst konumundaki lider, astlarını koruyan ve bakım sağlayan bir baba rolünü üstlenirken, astlar gönüllü olarak lidere hizmet eder, sadakat ve saygı göstermektedirler (Cheng vd., 2014, 799). Lider, astları için daha iyi bildiği varsayımıyla hareket eder ve bu nedenle astlarına hayatlarının her alanında rehberlik etmektedir. Başka bir ifadeyle, lider olanların, kendileri için mühim olan değer ve inançları sergilemeleri yanında; kararlarında ahlaki ve etik sonuçlarını göz önünde tutmak, ortak bir amaç ve misyon duygusuna malik olmaları gerekmektedir (Varışlı, 2022, 2032). Paternalist lider, kişisel, profesyonel ve aile ile ilgili konularda astlarına tavsiyelerde bulunur ve onların refahı için endişe göstermektedir (Aycan, 2002, 6). Bu liderlik tarzında, liderler çalışanlarıyla bir ebeveyn gibi ilgilenir ve onların mesleki ve kişisel yaşamlarının her alanında rehberlik ve danışmanlık hizmeti vermektedirler (Aycan ve Paşa, 2003, 131).

Paternalist liderliğin temel ilkesi, sosyal düzenin sürdürülebilmesi ve liderlikte sosyal uyumun aranmasıdır. Bu liderlik türü, doğası gereği hiyerarşik ve kural odaklı olan örgütlerde liderlik için uygun bir modeldir (Chou vd., 2015, 988). Paternalist liderlik, ast-üst ilişkilerinin hiyerarşik, duygusal ve birbirine bağımlı olduğu kolektivist kültürlerde yaygındır ve kabul görür. Bu kültürlerde, geniş bir güç mesafesi kabul edilir ve bireyci yaklaşımlar yerine kolektivist değerler ön plandadır. Paternalist liderlik, bu bağlamda bireysel mahremiyete, kendine güvene ve proaktiviteye daha az önem vermektedir. Bununla birlikte, bireyci ve düşük güç mesafeli ulusal kültürlerde paternalizm ya hiç bulunmaz ya da istenmeyen veya etkisiz bir liderlik tarzı olarak kabul edilmektedir (Aycan vd., 2013, 963; Aycan vd., 2000, 197).

Paternalist liderlik, çalışanların ihtiyaçlarına duyarlı olmakla birlikte, onlardan itaat ve sadakat bekleyen bir liderlik biçimidir. Bu liderlik tarzında, çalışanların hem profesyonel hem de kişisel yaşamlarıyla ilgilenilir ve onların refahı için çaba gösterilmektedir. Paternalist liderler, çalışanlarının sorunlarına çözüm bulmak ve onların yaşam kalitesini artırmak için aktif rol oynamaktadırlar.

Bu doğrultuda bu çalışmada, eğitim kurumlarında bir liderlik türü olan paternalist liderlik davranışlarının öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeyleri üzerindeki etkisini belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıda yer alan hipotezler incelenmiştir:

H1: Okul müdürlerinin paternalist liderlik tarzları ile öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeyleri arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H2: Okul müdürlerinin paternalist liderlik tarzlarına bağlı öğretmenlerin cinsiyet/yaş/gelir durumu/medeni durum/okul müdürü ile beraber çalışma süresi/ meslekte çalışma süresi/görev yapılan okul kademesi arasında anlamlı

bir ilişki vardır.

H3: Öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeyleri ile cinsiyet/yaş/gelir durumu/medeni durum/okul müdürü ile beraber çalışma süresi/ meslekte çalışma süresi/görev yapılan okul kademesi arasında anlamlı bir ilişki vardır.

2. YÖNTEM

veri toplama sürecinde nicel analiz yöntemlerinden yararlanılmıştır. Araştırma kapsamında kullanılan anket formunda araştırmacı tarafından oluşturulan 8 soruluk demografik form, “Paternalist Liderlik Ölçeği” ve “Örgütsel Sessizlik Ölçeği” bulunmaktadır.

Araştırma sürecinde, araştırmacı tarafından hazırlanan anketler 20 Nisan 2024 ile 30 Nisan 2024 tarihleri arasında Ankara ilinde görev yapan öğretmenlere uygulanmıştır. Araştırmanın evrenini Ankara ilindeki devlet okullarında görev yapan öğretmenler oluşturmaktadır. Örneklemi ise Ankara ilindeki devlet okullarında çalışan 397 öğretmen oluşturmaktadır. Bu çalışmada, gerekli verileri toplamak amacıyla rastgele örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Anketler, Google Anket aracılığıyla online olarak gerçekleştirilmiştir.

Paternalist (Babacan) Yönetici Davranışları Ölçeği (PAYDA): Paternalist Liderlik Ölçeği, Saylık (2017) tarafından Türkçeye uyarlanmış olup 5’li Likert tipinde 30 maddeden oluşmaktadır. Katılımcılar, her bir maddeye ilişkin cevapları 1 (Hiçbir zaman) ile 5 (Her zaman) arasında seçerek yanıtlamışlardır. Ölçek beş boyuttan oluşmakta olup, ters maddeler içermemektedir.

Örgütsel Sessizlik Ölçeği: Örgütsel Sessizlik Ölçeği, Çavuşoğlu ve Köse (2019) tarafından Türkçeye uyarlanmış olup, 5’li Likert tipinde 15 maddeden meydana gelmektedir. Katılımcılar, her bir maddeye ilişkin cevapları 1 (Kesinlikle katılmıyorum) ile 5 (Kesinlikle katılıyorum) arasında seçerek yanıtlamışlardır. Ölçek üç boyuttan oluşmakta ve ters maddeler içermemektedir.

verilerin analizi SPSS 23 programı kullanılarak gerçekleştirilmiş ve çalışma %95 güven düzeyinde yürütülmüştür. Değişkenler arasındaki ilişkiler korelasyon testi ile incelenmiş, ayrıca ölçeklerin bazı demografik özelliklerle ilişkilerini belirlemek amacıyla t-testi ve ANOVA testleri uygulanmıştır. Analizler öncesinde normallik testi yapılarak parametrik veya parametrik olmayan yöntemlerin kullanılmasına karar verilmiştir.

Tablo 1. Güvenilirlik Analizi

| | Madde Sayısı | Cronbach’s Alfa |
|---------------------------|--------------|-----------------|
| PAYDA | 30 | 0,954 |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 15 | 0,968 |

Cronbach’s alfa katsayısı değerlendirildiğinde, ölçekler 0.00 ile 0.40 arasında ise güvenilir olmadığı, 0.40 ile 0.60 arasında ise düşük güvenilirliğe sahip olduğu, 0.60 ile 0.80 arasında ise oldukça güvenilir olduğu ve 0.80 ile 1.00 arasında ise yüksek güvenilirlikte olduğu kabul edilmektedir. Tabloda, ölçeklerin güvenilirlik analizleri sonucunda elde edilen Cronbach’s Alfa değerleri yer almaktadır. Bu değerlere göre, PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği, yüksek derecede güvenilirlik göstermektedir.

3. BULGULAR

Tablo 2. Demografik Bilgiler

| | | n | % |
|----------|-------|-----|------|
| Cinsiyet | Kadın | 200 | 50,4 |
| | Erkek | 197 | 49,6 |
| Yaş | 22-30 | 112 | 28,2 |
| | 31-39 | 112 | 28,2 |
| | 40-49 | 112 | 28,2 |
| | 50-65 | 61 | 15,4 |

| | | | |
|--|--------------------------|-----|------|
| Medeni Durum | Evli | 268 | 67,5 |
| | Bekar | 129 | 32,5 |
| Maddi durum | Gelirim giderimden az | 92 | 23,2 |
| | Gelirim giderime denk | 212 | 53,4 |
| | Gelirim giderimden fazla | 93 | 23,4 |
| Öğrenim Durumu | Lisans | 318 | 80,1 |
| | Lisansüstü | 79 | 19,9 |
| Şu anki okul müdürü ile çalışma süresi | 1 yıl veya daha az | 148 | 37,3 |
| | 2-3 yıl | 115 | 29,0 |
| | 4-6 yıl | 97 | 24,4 |
| | 7-10 yıl | 18 | 4,5 |
| | 10 üzeri | 19 | 4,8 |
| Meslekte çalışma süresi | 1 yıl veya daha az | 48 | 12,1 |
| | 2-3 yıl | 46 | 11,6 |
| | 4-6 yıl | 62 | 15,6 |
| | 7-10 yıl | 41 | 10,3 |
| | 10 üzeri | 200 | 50,4 |

Tablo 2’de sunulan demografik bilgiler, katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, maddi durum, öğrenim durumu, şu anki okul müdürü ile çalışma süresi ve meslekte çalışma süresi gibi çeşitli demografik özelliklerini içermektedir. Cinsiyet dağılımı incelendiğinde, katılımcıların %50,4’ünün kadın (n=200) ve %49,6’sının erkek (n=197) olduğu görülmektedir. Yaş dağılımı kategorileri arasında 22-30, 31-39 ve 40-49 yaş aralıklarında her biri %28,2 (n=112) ile eşit sayıda katılımcı bulunmaktadır. 50-65 yaş aralığındaki katılımcılar ise %15,4 (n=61) oranında temsil edilmektedir. Medeni durum açısından bakıldığında, katılımcıların %67,5’i (n=268) evli iken, %32,5’i (n=129) bekarıdır. Maddi durum bilgilerine göre, katılımcıların %23,2’si (n=92) gelirlerinin giderlerinden az olduğunu, %53,4’ü (n=212) gelirlerinin giderlerine denk olduğunu ve %23,4’ü (n=93) gelirlerinin giderlerinden fazla olduğunu belirtmiştir. Bu dağılım, katılımcıların çoğunun ekonomik olarak dengede olduğunu göstermektedir. Öğrenim durumu incelendiğinde, katılımcıların %80,1’i (n=318) lisans mezunu iken, %19,9’u (n=79) lisansüstü eğitim almıştır. Şu anki okul müdürü ile çalışma süresi kategorileri arasında, 1 yıl veya daha az süredir çalışan katılımcılar %37,3 (n=148) oranında iken, 2-3 yıl süredir çalışanlar %29,0 (n=115), 4-6 yıl süredir çalışanlar %24,4 (n=97), 7-10 yıl süredir çalışanlar %4,5 (n=18) ve 10 yıldan fazla süredir çalışanlar %4,8 (n=19) oranında temsil edilmektedir. Meslekte çalışma süresi açısından, 1 yıl veya daha az süredir çalışan katılımcılar %12,1 (n=48), 2-3 yıl süredir çalışanlar %11,6 (n=46), 4-6 yıl süredir çalışanlar %15,6 (n=62), 7-10 yıl süredir çalışanlar %10,3 (n=41) ve 10 yıldan fazla süredir çalışanlar %50,4 (n=200) oranında temsil edilmektedir.

Tablo 3. Betimleyici İstatistikler

| | ort. | ss. | min. | maks. | çarpıklık | basıklık |
|---------------------------------------|-------|-------|------|-------|-----------|----------|
| <i>Aile Havası</i> | 12,64 | 4,71 | 4 | 20 | -0,095 | -1,045 |
| <i>Hayırseverlik</i> | 29,67 | 10,53 | 9 | 45 | -0,169 | -1,088 |
| <i>Otoriterlik</i> | 11,46 | 4,70 | 4 | 20 | 0,225 | -1,012 |
| <i>Müdahalecilik</i> | 10,63 | 5,98 | 5 | 25 | 1,012 | -0,125 |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 17,30 | 9,52 | 8 | 40 | 0,928 | -0,283 |
| PAYDA | 81,71 | 26,02 | 30 | 150 | 0,704 | 0,225 |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 25,62 | 10,95 | 10 | 50 | 0,326 | -0,865 |
| <i>Örgüt Yararına Sessizlik</i> | 5,36 | 2,51 | 2 | 10 | 0,361 | -0,972 |
| <i>Fırsatçı Sessizlik</i> | 6,67 | 3,45 | 3 | 15 | 0,696 | -0,581 |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 37,66 | 15,85 | 15 | 75 | 0,368 | -0,781 |

PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarına ilişkin elde edilen verilerin normal dağılıma uygunluğunun tespit edilebilmesi amacıyla çarpıklık ve basıklık değerleri hesaplanmıştır. Ölçeklerden elde edilen basıklık ve çarpıklık değerlerinin +3 ile -3 arasında olması normal dağılım için yeterli görülmektedir (Groeneveld ve Meeden, 1984; Moors, 1986; Hopkins ve Weeks, 1990; De Carlo, 1997). Buna göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve

alt boyut puanları normal dağılım göstermektedir. Bu nedenle analizlerde parametrik yöntemler tercih edilmiştir.

Tablo 4. Ölçek Puanlarının Katılımcıların Cinsiyetleri Bakımından Karşılaştırılması

| | Kadın | | Erkek | | t | p |
|---------------------------------------|-------|-------|-------|-------|--------|--------|
| | ort. | ss. | ort. | ss. | | |
| <i>Aile Hıvası</i> | 12,01 | 4,66 | 13,29 | 4,68 | -2,741 | 0,006* |
| <i>Hayırseverlik</i> | 28,58 | 10,68 | 30,79 | 10,27 | -2,102 | 0,036* |
| <i>Otoriterlik</i> | 10,81 | 4,62 | 12,13 | 4,69 | -2,830 | 0,005* |
| <i>Müdahalecilik</i> | 9,66 | 5,45 | 11,62 | 6,33 | -3,320 | 0,001* |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 15,81 | 8,92 | 18,81 | 9,88 | -3,182 | 0,002* |
| PAYDA | 76,85 | 24,34 | 86,64 | 26,80 | -3,813 | 0,000* |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 25,18 | 10,36 | 26,08 | 11,52 | -0,819 | 0,413 |
| <i>Örgüt Yararına Sessizlik</i> | 5,33 | 2,52 | 5,40 | 2,50 | -0,261 | 0,794 |
| <i>Fırsatçı Sessizlik</i> | 6,19 | 3,05 | 7,16 | 3,76 | -2,828 | 0,005* |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 36,70 | 14,48 | 38,63 | 17,11 | -1,218 | 0,224 |

Tabloda katılımcıların cinsiyet gruplarına göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarının bağımsız örneklem t testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; erkeklerin PAYDA ve alt boyut puanları ve fırsatçı sessizlik alt boyut puanı kadınlara göre daha yüksektir.

Tablo 5. Ölçek Puanlarının Katılımcıların Yaşları Bakımından Karşılaştırılması

| | 22-30 | | 31-39 | | 40-49 | | 50-65 | | F | p |
|---------------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|--------|
| | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | | |
| <i>Aile Hıvası</i> | 12,75 | 4,83 | 12,56 | 4,68 | 13,02 | 4,50 | 11,90 | 4,93 | 0,770 | 0,511 |
| <i>Hayırseverlik</i> | 29,87 | 10,67 | 29,56 | 9,87 | 29,72 | 10,39 | 29,43 | 11,87 | 0,028 | 0,994 |
| <i>Otoriterlik</i> | 10,88 | 4,94 | 11,77 | 4,48 | 12,18 | 4,74 | 10,66 | 4,38 | 2,232 | 0,084 |
| <i>Müdahalecilik</i> | 9,96 | 6,44 | 11,63 | 6,15 | 11,25 | 5,77 | 8,92 | 4,61 | 4,518 | 0,004* |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 16,48 | 9,92 | 18,45 | 9,77 | 17,92 | 9,37 | 15,54 | 8,32 | 1,679 | 0,171 |
| PAYDA | 79,93 | 27,51 | 83,96 | 27,02 | 84,09 | 25,28 | 76,44 | 21,97 | 1,608 | 0,187 |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 24,52 | 10,32 | 28,13 | 11,32 | 25,56 | 11,45 | 23,16 | 9,69 | 3,420 | 0,017* |
| <i>Örgüt Yararına Sessizlik</i> | 5,12 | 2,44 | 6,02 | 2,66 | 5,18 | 2,44 | 4,95 | 2,31 | 3,730 | 0,011* |
| <i>Fırsatçı Sessizlik</i> | 6,37 | 3,34 | 7,35 | 3,61 | 6,65 | 3,47 | 6,03 | 3,17 | 2,453 | 0,063 |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 36,00 | 15,07 | 41,49 | 16,38 | 37,39 | 16,46 | 34,15 | 13,95 | 3,674 | 0,012* |

Tabloda katılımcıların yaşlarına göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre;

Yaş grupları arasında Müdahalecilik alt boyut puanı, Kabullenici ve Pasif Sessizlik, Örgüt Yararına Sessizlik alt boyut puanları ve Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, 50-65 yaş arasında olanların Müdahalecilik alt boyut puanı, 31-39 ve 40-49 yaş arasında olanlara göre daha düşüktür. 50-65 yaş arasında olanların Kabullenici ve Pasif Sessizlik ve Örgüt Yararına Sessizlik alt boyut puanları, 31-39 yaş arasında olanlara göre daha düşüktür. 31-39 yaş arasında olanların Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı, 22-30 ve 50-65 yaş arasında olanlara göre daha yüksektir.

Tablo 6. Ölçek Puanlarının Katılımcıların Medeni Durumları Bakımından Karşılaştırılması

| | Evli | | Bekar | | t | p |
|-----------------------|-------|-------|-------|-------|--------|-------|
| | ort. | ss. | ort. | ss. | | |
| <i>Aile Hıvası</i> | 12,63 | 4,74 | 12,67 | 4,66 | -0,094 | 0,925 |
| <i>Hayırseverlik</i> | 29,43 | 10,65 | 30,17 | 10,30 | -0,654 | 0,514 |
| <i>Otoriterlik</i> | 11,34 | 4,68 | 11,71 | 4,73 | -0,742 | 0,458 |
| <i>Müdahalecilik</i> | 10,58 | 5,80 | 10,74 | 6,35 | -0,241 | 0,810 |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 17,48 | 9,29 | 16,91 | 10,01 | 0,555 | 0,579 |

| | | | | | | |
|---------------------------------------|-------|-------|-------|-------|--------|-------|
| PAYDA | 81,46 | 25,37 | 82,21 | 27,43 | -0,267 | 0,789 |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 25,94 | 11,12 | 24,97 | 10,59 | 0,825 | 0,410 |
| <i>Örgüt Yararına Sessizlik</i> | 5,53 | 2,50 | 5,02 | 2,50 | 1,919 | 0,056 |
| <i>Fırsatçı Sessizlik</i> | 6,73 | 3,40 | 6,55 | 3,56 | 0,489 | 0,625 |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 38,20 | 15,86 | 36,53 | 15,83 | 0,979 | 0,328 |

Tabloda katılımcıların medeni durum gruplarına göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarının bağımsız örneklem t testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre medeni durum grupları arasında PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanları bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmamaktadır ($p>0,05$).

Tablo 7. Ölçek Puanlarının Katılımcıların Gelir Durumları Bakımından Karşılaştırılması

| | Gelirim giderim- den az | | Gelirim giderime denk | | Gelirim giderim- den fazla | | F | p |
|---------------------------------------|----------------------------|-------|--------------------------|-------|-------------------------------|-------|-------|--------|
| | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | | |
| <i>Aile Havası</i> | 11,96 | 5,24 | 12,58 | 4,63 | 13,47 | 4,22 | 2,553 | 0,080 |
| <i>Hayırseverlik</i> | 27,99 | 11,80 | 29,73 | 10,58 | 31,22 | 8,79 | 2,268 | 0,106 |
| <i>Otoriterlik</i> | 11,49 | 5,15 | 11,14 | 4,58 | 12,17 | 4,46 | 1,578 | 0,208 |
| <i>Müdahalecilik</i> | 11,53 | 6,67 | 9,85 | 5,44 | 11,53 | 6,23 | 3,869 | 0,023* |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 18,46 | 10,00 | 16,53 | 9,15 | 17,89 | 9,79 | 1,552 | 0,213 |
| PAYDA | 81,42 | 29,66 | 79,82 | 24,69 | 86,28 | 24,86 | 2,189 | 0,115 |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 24,16 | 10,68 | 25,13 | 10,92 | 28,18 | 10,96 | 3,622 | 0,028* |
| <i>Örgüt Yararına Sessizlik</i> | 5,10 | 2,63 | 5,26 | 2,46 | 5,85 | 2,47 | 2,443 | 0,088 |
| <i>Fırsatçı Sessizlik</i> | 6,40 | 3,19 | 6,46 | 3,37 | 7,43 | 3,78 | 2,582 | 0,078 |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 35,66 | 15,09 | 36,85 | 15,77 | 41,46 | 16,30 | 3,732 | 0,025* |

Tabloda katılımcıların gelir durumlarına göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre;

Gelir durumu grupları arasında Müdahalecilik, Kabullenici ve Pasif Sessizlik alt boyut puanları ve Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p<0,05$). Buna göre, geliri giderine denk olanların Müdahalecilik alt boyut puanı, geliri giderinden az ve geliri giderinden fazla olanlara göre daha düşüktür. Geliri giderinden fazla olanların Kabullenici ve Pasif Sessizlik alt boyut puanı, geliri giderinden az olanlara göre daha yüksektir. Geliri giderinden fazla olanların Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı, geliri giderinden az ve geliri giderine denk olanlara göre daha yüksektir.

Tablo 8. Ölçek Puanlarının Katılımcıların Eğitim Durumları Bakımından Karşılaştırılması

| | Lisans | | Lisansüstü | | t | p |
|---------------------------------------|--------|-------|------------|-------|--------|--------|
| | ort. | ss. | ort. | ss. | | |
| <i>Aile Havası</i> | 12,55 | 4,66 | 13,00 | 4,90 | -0,754 | 0,451 |
| <i>Hayırseverlik</i> | 29,61 | 10,38 | 29,91 | 11,18 | -0,225 | 0,822 |
| <i>Otoriterlik</i> | 11,19 | 4,58 | 12,54 | 5,01 | -2,304 | 0,022* |
| <i>Müdahalecilik</i> | 10,20 | 5,75 | 12,38 | 6,55 | -2,710 | 0,008* |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 16,57 | 9,12 | 20,23 | 10,53 | -2,834 | 0,005* |
| PAYDA | 80,13 | 24,74 | 88,06 | 30,00 | -2,175 | 0,032* |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 25,16 | 10,94 | 27,49 | 10,85 | -1,702 | 0,090 |
| <i>Örgüt Yararına Sessizlik</i> | 5,31 | 2,50 | 5,59 | 2,57 | -0,919 | 0,359 |
| <i>Fırsatçı Sessizlik</i> | 6,44 | 3,33 | 7,59 | 3,79 | -2,475 | 0,015* |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 36,91 | 15,67 | 40,68 | 16,31 | -1,903 | 0,058 |

Tabloda katılımcıların eğitim durumu gruplarına göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarının bağımsız örneklem t testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; lisansüstü mezunlarının Otoriterlik, Müdahalecilik, Yetersiz Görme alt boyut puanları ve PAYDA puanı ve Fırsatçı Sessizlik alt boyut puanı lisans mezunlarına göre daha yüksektir.

Tablo 9. Ölçek Puanlarının Katılımcıların Şu Anki Okul Müdürüyle Çalışma Süreleri Bakımından Karşılaştırılması

| | 1 yıl veya daha az | | 2-3 yıl | | 4-6 yıl | | 7-10 yıl | | 10 üzeri | | F | p |
|---------------------------------------|--------------------|-------|---------|-------|---------|-------|----------|-------|----------|-------|-------|--------|
| | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | | |
| <i>Aile Havası</i> | 12,87 | 4,65 | 11,89 | 4,76 | 13,03 | 4,62 | 11,17 | 4,18 | 14,84 | 4,97 | 2,511 | 0,041* |
| <i>Hayırseverlik</i> | 30,55 | 10,24 | 27,98 | 10,68 | 30,34 | 10,56 | 25,61 | 9,85 | 33,53 | 10,67 | 2,436 | 0,047* |
| <i>Otoriterlik</i> | 11,47 | 4,78 | 11,37 | 4,63 | 11,24 | 4,61 | 11,61 | 4,93 | 12,89 | 4,93 | 0,510 | 0,728 |
| <i>Müdahalecilik</i> | 9,59 | 5,91 | 11,45 | 5,96 | 10,26 | 5,49 | 12,72 | 5,50 | 13,74 | 7,61 | 3,696 | 0,006* |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 15,49 | 8,81 | 18,71 | 9,95 | 16,94 | 9,41 | 19,72 | 8,43 | 22,32 | 10,91 | 3,712 | 0,006* |
| PAYDA | 79,97 | 25,84 | 81,41 | 25,16 | 81,80 | 25,35 | 80,83 | 28,81 | 97,32 | 30,69 | 1,899 | 0,110 |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 23,89 | 10,39 | 27,50 | 10,71 | 25,38 | 11,51 | 25,33 | 11,81 | 29,21 | 11,29 | 2,331 | 0,055 |
| <i>Örgüt Yararına Sessizlik</i> | 5,13 | 2,61 | 5,61 | 2,40 | 5,27 | 2,43 | 5,28 | 2,65 | 6,26 | 2,60 | 1,253 | 0,288 |
| <i>Fırsatçı Sessizlik</i> | 5,91 | 3,26 | 7,28 | 3,33 | 6,61 | 3,52 | 7,56 | 3,79 | 8,42 | 3,73 | 4,347 | 0,002* |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 34,93 | 15,04 | 40,39 | 15,53 | 37,26 | 16,39 | 38,17 | 17,70 | 43,89 | 16,44 | 2,753 | 0,028* |

Tabloda katılımcıların şu anki okul müdürüyle çalışma sürelerine göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; Şu anki okulda çalışma süresi grupları arasında Aile Havası, Hayırseverlik, Müdahalecilik, Yetersiz Görme, Fırsatçı Sessizlik alt boyut puanları ve Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, 10 ve üzeri yıldır şu anki müdürü ile çalışanların Aile Havası ve Hayırseverlik alt boyut puanları, 2-3 yıldır çalışanlara göre daha yüksektir. 10 ve üzeri yıldır şu anki müdürü ile çalışanların Müdahalecilik alt boyut puanı, 1 yıl ve daha az süredir çalışanlara göre daha yüksektir. 10 ve üzeri yıldır şu anki müdürü ile çalışanların Yetersiz Görme alt boyut puanı, 1 yıl ve daha az süredir ve 2-3 yıldır çalışanlara göre daha yüksektir. 1 yıl ve daha az süredir şu anki müdürü ile çalışanların Fırsatçı Sessizlik alt boyut puanı, 2-3 yıl ve 10 ve üzeri süredir çalışanlara göre daha düşüktür. 1 yıl ve daha az süredir şu anki müdürü ile çalışanların Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı, 2-3 yıldır çalışanlara göre daha düşüktür.

Tablo 10. Ölçek Puanlarının Katılımcıların Meslekte Toplam Çalışma Süreleri Bakımından Karşılaştırılması

| | 1 yıl veya daha az | | 2-3 yıl | | 4-6 yıl | | 7-10 yıl | | 10 üzeri | | F | p |
|---------------------------------------|--------------------|-------|---------|-------|---------|-------|----------|-------|----------|-------|-------|--------|
| | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | ort. | ss. | | |
| <i>Aile Havası</i> | 13,23 | 4,48 | 12,83 | 4,05 | 12,53 | 5,17 | 12,10 | 4,19 | 12,61 | 4,87 | 0,351 | 0,844 |
| <i>Hayırseverlik</i> | 31,54 | 8,97 | 30,07 | 9,24 | 29,69 | 11,27 | 27,88 | 9,12 | 29,50 | 11,18 | 0,935 | 0,446 |
| <i>Otoriterlik</i> | 11,50 | 4,67 | 11,43 | 4,20 | 11,08 | 5,17 | 11,22 | 4,13 | 11,63 | 4,80 | 0,189 | 0,944 |
| <i>Müdahalecilik</i> | 9,54 | 6,44 | 11,37 | 6,12 | 10,76 | 6,63 | 11,46 | 5,25 | 10,52 | 5,76 | 0,797 | 0,527 |
| <i>Yetersiz Görme</i> | 14,65 | 9,39 | 18,37 | 9,83 | 17,56 | 10,25 | 18,41 | 8,44 | 17,38 | 9,42 | 1,237 | 0,295 |
| PAYDA | 80,46 | 24,60 | 84,07 | 24,59 | 81,63 | 29,99 | 81,07 | 22,98 | 81,62 | 26,16 | 0,128 | 0,972 |
| <i>Kabullenici ve Pasif Sessizlik</i> | 23,81 | 9,88 | 25,63 | 11,19 | 27,18 | 10,01 | 29,85 | 12,27 | 24,71 | 10,95 | 2,564 | 0,038* |

| | | | | | | | | | | | | |
|----------------------------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|---------------|
| Örgüt Yararına Sessizlik | 4,94 | 2,34 | 5,30 | 2,61 | 5,76 | 2,43 | 6,15 | 2,51 | 5,20 | 2,53 | 1,978 | 0,097 |
| Fırsatçı Sessizlik | 5,54 | 3,19 | 6,83 | 3,41 | 7,29 | 3,36 | 8,02 | 3,93 | 6,44 | 3,35 | 3,707 | 0,006* |
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | 34,29 | 14,08 | 37,76 | 16,53 | 40,23 | 14,63 | 44,02 | 17,61 | 36,34 | 15,76 | 3,009 | 0,018* |

Tabloda katılımcıların meslekte toplam çalışma sürelerine göre PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ve alt boyut puanlarının ANOVA testi sonuçları görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre; Meslekte çalışma süresi grupları arasında Kabullenici ve Pasif Sessizlik, Fırsatçı Sessizlik alt boyut puanları ve Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ($p < 0,05$). Buna göre, meslekte 7-10 yıldır çalışanların Kabullenici ve Pasif Sessizlik alt boyut puanları, 10 yıl ve üzeri süredir çalışanlara göre daha yüksektir. Meslekte 7-10 yıldır çalışanların Fırsatçı Sessizlik alt boyut puanları, 1 yıl ve daha az süredir çalışanlara göre daha yüksektir. Meslekte 7-10 yıldır çalışanların Örgütsel Sessizlik Ölçek puanları, 1 yıl ve daha az ve 10 ve daha fazla süredir çalışanlara göre daha yüksektir.

Tablo 10. PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği Arası Korelasyon Testi

| | | Paternalist Yönetici Davranışları Ölçeği (PAYDA) |
|---------------------------|---|--|
| Örgütsel Sessizlik Ölçeği | r | 0,181 |
| | p | 0,000 |

Tabloda PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeğinin ilişki testi sonuçları görülmektedir. Buna göre; Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı ile PAYDA puanı arasında pozitif yönlü çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır.

Sonuç

Analiz sonuçlarına göre öğretmenlerin okul yöneticileri hakkındaki görüşlerini yansıtan PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği (ÖSÖ) alt boyutları incelendiğinde belirli demografik farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Erkek öğretmenlerin PAYDA ve alt boyutları olan Aile Havası, Hayırseverlik, Otoriterlik, Müdahalecilik ve Yetersiz Görme puanlarının yanı sıra, Fırsatçı Sessizlik alt boyut puanlarının da kadın öğretmenlere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durum, erkek öğretmenlerin yöneticilerinin davranışlarını daha olumlu ya da eleştirel bir şekilde değerlendirdiğini ve sessizlik davranışlarında fırsatçılığa daha yatkın olduklarını göstermektedir.

Yaş grupları arasında yapılan analizde, 50-65 yaş arasındaki öğretmenlerin Müdahalecilik alt boyut puanlarının 31-39 ve 40-49 yaş gruplarına göre daha düşük olduğu saptanmıştır. Bu bulgu, daha yaşlı öğretmenlerin yöneticilerin müdahaleci davranışlarını daha az hissettiklerini ya da buna daha az tepki verdiklerini gösterdiği anlamına gelebilir. Ayrıca, 50-65 yaş arasındaki öğretmenlerin Kabullenici ve Pasif Sessizlik ile Örgüt Yararına Sessizlik alt boyut puanlarının 31-39 yaş grubuna göre daha düşük olması, bu yaş grubunun daha genç meslektaşlarına göre sessizlik stratejilerini daha az benimsediklerini işaret edebilir. Öte yandan, 31-39 yaş grubundaki öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Ölçeği puanlarının, 22-30 ve 50-65 yaş gruplarına göre daha yüksek çıkması, bu yaş grubunun sessizlik davranışlarını daha fazla sergilediğini ve örgütsel konular hakkında daha az konuşmayı tercih ettiklerini ortaya koymaktadır.

Medeni durum grupları arasında yapılan karşılaştırmada ise, PAYDA ve Örgütsel Sessizlik Ölçeği ile alt boyutları bakımından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır. Bu bulgu, öğretmenlerin medeni durumlarının yöneticilerinin davranışlarını değerlendirme ve sessizlik davranışlarını sergileme şekilleri üzerinde belirleyici bir etkisi olmadığını göstermektedir.

Analiz sonuçlarına göre öğretmenlerin gelir durumu, yöneticilerinin müdahaleci davranışları ve örgütsel sessizlik stratejileri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Geliri giderine denk olan öğretmenlerin Müdahalecilik alt boyut puanlarının, geliri giderinden az ve fazla olanlara göre daha düşük olması, bu grubun yöneticilerin müdahaleci davranışlarını daha az hissettiğini veya bu tür davranışlara daha az tepki verdiğini göstermektedir. Diğer bir deyişle, gelir ve gider dengesi sağlanan öğretmenler, müdahaleci yönetim davranışlarını daha az sorun olarak görmektedir. Geliri giderinden fazla olan öğretmenlerin Kabullenici ve Pasif Sessizlik alt boyut puanlarının, geliri giderinden az olanlara göre daha yüksek olması, bu grubun örgütsel konularda sessiz kalmayı tercih ettiğini ve potansiyel sorunları kabulle-

nici bir şekilde karşılayarak pasif kalma eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır. Maddi durumu daha iyi olan öğretmenler, iş yerinde sorunlar hakkında konuşmak yerine sessiz kalmayı seçmektedir. Ayrıca, geliri giderinden fazla olan öğretmenlerin genel Örgütsel Sessizlik Ölçek puanlarının, geliri giderinden az ve geliri giderine denk olanlara göre daha yüksek olması, bu grubun genel olarak iş yerindeki sessizlik davranışlarını daha fazla benimsediğini göstermektedir. Maddi olarak daha rahat olan öğretmenler, örgütsel konularda sessiz kalmayı tercih ederek, potansiyel risklerden kaçınma ve mevcut durumlarını koruma eğilimindedir.

Analiz sonuçlarına göre, lisansüstü mezunlarının Otoriterlik, Müdahalecilik, Yetersiz Görme alt boyut puanları ve genel PAYDA puanı, lisans mezunlarına kıyasla daha yüksektir. Bu durum, lisansüstü eğitim alan öğretmenlerin yöneticilerinin otoriter ve müdahaleci davranışlarını daha fazla algıladıklarını ve yöneticilerinin yetersizliğini daha çok hissettiklerini göstermektedir. Ayrıca, lisansüstü mezunlarının Fırsatçı Sessizlik alt boyut puanlarının daha yüksek olması, bu grubun iş yerinde sessizlik stratejilerini fırsatçılık amacıyla daha fazla kullandıklarını ortaya koymaktadır. Bu bulgular, eğitim seviyesi yükseldikçe öğretmenlerin yönetici davranışlarına karşı daha eleştirel ve stratejik yaklaştığını göstermektedir (Babur vd., 2021).

Analiz sonuçlarına göre, 10 ve üzeri yıldır aynı müdürle çalışan öğretmenlerin Aile Havası ve Hayırseverlik alt boyut puanlarının, 2-3 yıldır çalışanlara göre daha yüksek olması, uzun süreli çalışma ilişkilerinin daha güçlü bir aile ortamı ve hayırseverlik algısı oluşturduğunu göstermektedir. Ancak, aynı grubun Müdahalecilik ve Yetersiz Görme alt boyut puanlarının daha yüksek çıkması, bu öğretmenlerin uzun süreli ilişkilerde müdahaleci ve yetersiz görülen davranışları daha fazla deneyimlediğini ortaya koymaktadır. Kısa süreli çalışanların daha düşük Fırsatçı Sessizlik ve Örgütsel Sessizlik puanları, yeni öğretmenlerin daha açık iletişim kurma eğiliminde olduğunu işaret etmektedir.

Meslekte 7-10 yıldır çalışan öğretmenlerin Kabullenici ve Pasif Sessizlik ile Fırsatçı Sessizlik puanlarının yüksek olması, bu deneyim seviyesindeki öğretmenlerin sessizlik stratejilerini daha fazla benimsediğini göstermektedir. Bu grubun genel Örgütsel Sessizlik puanlarının da yüksek çıkması, 7-10 yıl deneyime sahip öğretmenlerin örgütsel konularda sessizlik eğilimlerinin daha belirgin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgular, öğretmenlerin müdürleriyle çalışma süresi ve mesleki deneyimlerinin, yöneticilerle etkileşimlerinde ve sessizlik stratejilerinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Okul yöneticileri, bu dinamikleri göz önünde bulundurarak, öğretmenlerin ihtiyaçlarını ve endişelerini daha iyi anlamak ve yönetmek için stratejilerini uyarlayabilir.

Analiz sonuçlarına göre, Örgütsel Sessizlik Ölçek puanı ile PAYDA puanı arasında pozitif yönlü, ancak çok zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Bu, paternalist liderlik sergileyen yöneticilerin olduğu ortamlarda öğretmenlerin örgütsel konularda sessiz kalma eğiliminin hafifçe arttığını göstermektedir. Literatürde, Sevgi (2018), Özücü ve diğerleri (2021), Öz ve diğerleri (2022) ve Başar (2022) gibi araştırmacılar, paternalist liderlik ile örgütsel sessizlik arasında anlamlı düzeyde bir ilişki olduğunu saptamışlardır. Bu bulgular, paternalist liderlik yaklaşımının çalışanların sessizlik davranışlarını etkileyebileceğini ortaya koymaktadır. Paternalist liderler, çalışanlarını koruyup kollarken aynı zamanda onların özgürce fikirlerini ifade etmelerini engelleyebilir. Bu durum, yöneticilerin hem destekleyici hem de otoriter yaklaşımlarını dengelemeleri gerektiğini ve çalışanların sesini daha fazla duymak için teşvik edici stratejiler geliştirmeleri gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Aycan, Zeynep - Paşa F. Selda. "Career Choices, Job, Selection Criteria and Leadership Preferences in a Transitional Nation: The Case of Turkey". *Journal of Career Deveelopment*, 30(2), (2003), 129-144.
- Aycan, Zeynep. *Paternalism Towards Conceptual Refinement and Operationalization*. USA: Springer Science, 2006.
- Aycan, Zeynep - Kanungo, Rabindra - Mendonca, Manuel - Yu, Kaicheng - Deller, Jürgen - Stahl, Günter - Kurshid, Anwar. "Impact of Culture on Human Resource Management Practices: A 10- Country Comparison". *Applied Psychology*, 49(1), (2000), 192-221.
- Aycan, Zeynep - Schyns, Birgit - Sun, Jian - Felfe, Jörg - Saher, Noreen. "Convergence and Divergence of Paternalistic Leadership: A Cross-Cultural Investigation of Prototypes". *Journal of International Business Studies*, 44(9), (2013), 962-969.
- Babur, Sadia - Bibi, Zainab - Karim, Jahanvash. "The Role of Paternalistic Leadership in Employee Voice and Silence Motives: Does Surface Similarity Matters?". *Humanities & Social Sciences Reviews*, 9(3), (2021), 1542-155
- Başar, Şahin. *Lise Yöneticilerinin Paternalist (Babacan) Liderlik Davranışları ile Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeyleri Arasındaki İlişki*. Siirt: T.C Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bayar, M. (2021). "Pozitif liderlik davranışlarının, çalışanların duygusal iyi oluşlarına etkilerinin analizine yönelik bir araştırma". *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 56(3), 2147-2176.
- Brinsfield, Chad (2009). *Employee silence: investigation of dimensionality, development of measures and examination of related factors*. Ohio: The Ohio State University, Doktora Tezi, 2008.
- Cheng, Xiao Ping - Eberly, Marion - Chiang, Jack - Farh, Jing. "Affective Trust in Chinese Leaders: Linking Paternalistic Leadership to Employee Performance". *Journal of Management*, 40(3), (2014), 796-819.
- Chou, Wan Ju - Sibley, Chris - Liu, James - Lin, Tzu Tting. "Paternalistic Leadership Profiles: A Person-Centered". *Approach Group & Organization Management*, 40(5), (2015), 685-710.
- Çavuşoğlu, Selin - Köse, Sevinç. "Örgütsel Sessizlik Ölçeği'nin Türkçeye uyarlanması". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(2), (2019), 365-387.
- Detert, James R. - Burris, Ethan R. "Leadership behavior and employee voice: Is the door really open?". *Academy of Management Journal*, 50(4), (2007), 869-884.
- Hayek, Mario - Novicevic, Milorad - Humphreys, John - Jones, Nicole. "Ending the denial of slavery in management history: Paternalist leadership of joseph emory davis". *Journal of Management History*, 16(3), (2010), 367-379.
- Henriksen, Kerm - Dayton, Elizabeth. "Organizational silence and hidden threats to patient safety". *Health Research and Educational Trust*, 41(4), (2006), 1539-1554.
- Kayalar, Murat - Alparslan, Ali. "Örgütsel sessizlik: Sessizlik davranışları ve örgütsel ve bireysel etkileri". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6, (2012), 136-147.
- Knoll, Micheal - Redman, Tom. "Does the presence of voice imply the absence of silence? The necessity to consider employees' affective attachment and job engagement". *Human Resource Management*, 55, (2016), 829-844.
- Morrison, Eizabeth Wolfe - Milliken, Frances J. "Organizational silence: a barrier to change and development in a pluralistic world". *The Academy of Management Review*, 25(4), (2000), 706-725.
- Örücü, Edip - Hasırcı İtr - Şeker Onur. "Paternalist liderliğin örgütsel sessizliğe etkisi: Biga ilçesinde bir araştırma örneği". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 12(3), (2021), 788-800.
- Öz, Hamza - Kılıç, Seniye - Çalışır, Murat. "The Effect of Paternalistic Leadership Perception on Employee Silence". *Journal of Social Sciences and Education*, 5(1), (2022), 27-45.
- Özgen, Işıl - Sürgevil, Olca. *Örgütsel sessizlik olgusu ve turizm işletmeleri açısından değerlendirilmesi*. Bursa: Mkm Yayıncılık, 2009.
- Pinder, Craig C. - Harlos, Karen P. "Employee silence: Quiescence and acquiescence as responses to perceived injustice". *Personel And Human Resources Management*, (2001), 331-369.
- Saylık, Ahmet. *Okul müdürlerinin paternalist (babacan) liderlik davranışları ile Hofstede'nin kültür boyutları arasındaki ilişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sevgi, Davut. *The relationship between paternalistic leadership and organizational silence*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tayfun, Ahmet - Çatır, Ozan. "Örgütsel sessizlik ve çalışanların performansları arasındaki ilişki üzerine bir araştırma". *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 5(3), (2013), 114- 134.
- Üçok, I. Dilek - Torun, Ayşe Alev. "The relationship of group cohesiveness, psychological safety, control over work, and competitive work environment with organizational silence: the mediating role of motives of silence". *International Journal of Business Economics and Management Perspectives*, 1(4), (2016), 62-80.
- Varışlı, Nuran (2022). "Dönüşümcü Liderlik Uygulamalarının Çalışanların Perfonmansına Etkilerini Yönelik Bir Araştırma". *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 14 (2), 2030-2049.

- Whiteside, David B. - Barclay, Laurie J. “Echoes of silence: Employee silence as a mediator between overall justice and employee outcomes”. *Journal of Business Ethics*, 116, (2013), 251- 266.
- Wu, Min - Xu, Erica. Paternalist Leadership: from here to where? In Huang, X. & Bond, M. H. (Eds.), *Handbook of Chinese Organizational Behavior: Integrating Theory, Research and Practice* (ss. 449-466). Edward Elgar Publishing, 2012.
- Yalçın, Begüm. *Örgütsel Sessizlik Davranışı Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Hemşirelerin Örgütsel Sessizlik Düzeylerinin Belirlenmesi*. İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zhang, Yan - Huai, Ming Yun - Xie, Yun Hui. “Paternalistic leadership and employee voice in China:A dual process model”. *The Leadership Quarterly*, 26(1), (2015), 25-36.

Extended Abstract

In environments where employees feel they can express themselves and be accepted, their work motivation increases. This is particularly critical in educational institutions because leaders' styles of leadership directly affect employees' behaviors and performances. Intense managerial control and authoritarian leadership can make it difficult for employees to express themselves, leading to organizational silence. Organizational silence involves employees withholding their ideas, resulting in decreased productivity. Silence reduces job satisfaction, increases stress, and leads to emotional exhaustion. The paternalistic leadership style limits employees' independent thinking and freedom of expression. Leaders creating an environment that supports open communication and instills trust encourages employees to express their ideas freely and supports organizational development. Participative and supportive leadership in educational institutions increases employee motivation and contributes to organizational success. Therefore, leaders' attitudes and behaviors are critical in preventing organizational silence and enhancing productivity.

This study aimed to investigate the impact of school principals paternalistic leadership styles on teachers levels of organizational silence. Quantitative analysis method was used in data collection. Relational survey method was employed as the method. The questionnaire used in the study consisted of an 8-item demographic form created by the researcher, the "Paternalistic Leadership Scale," and the "Organizational Silence Scale." During the research process, the surveys prepared by the researcher were administered to teachers working in Ankara province between April 20, 2024, and April 30, 2024. The sample of the study consists of 386 teachers working in public schools in Ankara province. In this study, the random sampling method was preferred to collect the necessary data. Surveys were conducted online through Google Forms. Data analysis was conducted using SPSS 23 software, and the study was conducted with a confidence level of 95%. The relationships between variables were examined using correlation analysis, and t-tests and ANOVA tests were also applied to determine the relationships between the scales and some demographic characteristics.

According to the findings obtained from the research, there is a very weak positive relationship between the Organizational Silence Scale score and the Paternalistic Leadership Score. These findings indicate that the paternalistic leadership approach can influence employees' silence behaviors. Paternalistic leaders, while protecting and nurturing their employees, may also hinder them from expressing their ideas freely. This situation suggests that managers need to balance both supportive and authoritarian approaches and develop encouraging strategies to hear more from their employees.

According to the analysis, male teachers had higher scores in the Paternalistic Leadership Scale and its sub-dimensions (Family Atmosphere, Benevolence, Authoritarianism, Interventionism, and Underestimation) compared to female teachers. Additionally, male teachers also had higher scores in the Opportunistic Silence sub-dimension compared to female teachers. In terms of age groups, teachers aged 50-65 had lower scores in the Interventionism sub-dimension compared to those aged 31-39 and 40-49. Moreover, teachers aged 50-65 had lower scores in the Acceptance and Passive Silence, as well as Organizational Benefit Silence sub-dimensions compared to those aged 31-39, suggesting that the older age group adopts fewer silence strategies compared to their younger colleagues. On the other hand, teachers aged 31-39 had higher scores in the Organizational Silence Scale compared to those aged 22-30 and 50-65, indicating that this age group exhibits more silence behaviors and prefers to discuss organizational issues less. Regarding marital status groups, there was no statistically significant difference found in terms of the Paternalistic Leadership Scale and its sub-dimensions, as well as the Organizational Silence Scale and its sub-dimensions. According to the analysis results, teachers' income status has a significant impact on their managers' interventionist behaviors and organizational silence strategies. Teachers whose income equals their expenses have lower Intervention subdimension scores compared to those whose income is less or more than their expenses. This indicates that this group perceives interventionist behaviors from administrators less or responds less to such behaviors. Teachers whose income exceeds their expenses have higher Accepting and Passive Silence subdimension scores compared to those whose income is less than their expenses, suggesting that this group prefers to remain silent on organizational matters and tends to accept potential problems passively. Teachers with better financial standing choose to remain silent about workplace issues rather than speak up. Additionally, the overall Organizational Silence Scale scores of teachers whose income exceeds their expenses are higher than those whose income is less or equal to their expenses, indicating that this group generally adopts silence behaviors in the workplace to a greater extent. According to the analysis results, postgraduate graduates have higher Authoritarianism, Interventionism, Incompetence Perception subdimension scores, and overall PAYDA scores compared to undergraduate graduates. This indicates that teachers with postgraduate education perceive their administrators' authoritarian and interventionist behaviors more and feel their administrators' incompetence more acutely. The analysis results also show that teachers who have worked

with the same principal for 10 or more years have higher Family Atmosphere and Benevolence subdimension scores compared to those who have worked for 2-3 years. This suggests that long-term working relationships foster a stronger sense of family atmosphere and benevolence. However, the same group also has higher Interventionism and Incompetence Perception subdimension scores, indicating that these teachers experience more interventionist and incompetent behaviors in long-term relationships. Teachers with 7-10 years of experience in the profession have higher scores in Accepting and Passive Silence as well as Opportunistic Silence, demonstrating that teachers at this experience level are more likely to adopt silence strategies. The high overall Organizational Silence scores of this group further reveal that teachers with 7-10 years of experience have a more pronounced tendency towards silence on organizational matters.

DESTANÊN KURDÎ JI ALÎYÊ TAYBETMENDÎYÊN DIRÛVÎ VE

Hikmettin Atlı

Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı
bedranh@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0868-3294>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24. Ocak 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 28 Nisan 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1437047

Destanên Kurdî Ji Alîyê Taybetmendiyên Dirûvî ve

Kurte

Xebatên li ser zargotina miletan, ne bi tenê di çarçoveya wêjeyê an jî çanda devkî de ne. Ji destpêka mirovahiye û vir ve, li dû bandora hin bûyerên ku bi jiyana hemî civakê an jî beşeke civakê re têkildar in, hin hikaye hatine gotin ku di mayindebûna van bûyeran de roleke serke leyistine. Ev cure vegotin temsîla hisiyata dewreke civakê dikin û di heman demê de dibin parçeyeke dîroka wan ya devkî jî. Her çendî ku em wan ji dengbêj an hikayebêjan jî dibihîzin, ew ne bi tenê aydê wan in. Ew malê hemî civakê ne û sekna wan ya li hember hin bûyerên taybet nîşanê me didin. Di nava van vegotinên gelêrî de, destan xwedî cihekî taybet in. Ew li gorî cureyên dî yê zargotinê di temsîlkirina nîrx û dîroka miletan de bêtir derketine pêş. vebêjên van hikayeyan jî, yanê dengbêj jî ji alîyê civak û pêşengên civakê ve her tim bi qedr û qîmet hatine pêşwazîkirin û wan jî di dîwanên beg û mîran de bi rêya van hikayeyan her tim mesaj dane civak û pêşengên civakê. Di vê nivîsê de digel ku li ser pênaseya wê nîqaş hene jî me tenê nîrxandinên xwe di derdora heft destanan de bisînor kirine. Ev destan ev in: *Memê Alan, Siyabend û Xecê, Kela Dimdim, Zembîlfiroş, Derwêşê Evdî û Edûlê, Cembelî û Binefşa Narîn û Kerr û Kulik*. Hiç guman nîn e ku yek dikare li ser destanbûn an ne destanbûna van heft hikayeyan nîqaşê bike. Her wiha hin hikayeyên dî jî dibe ku daxilî vê listeyê bên kirin. Lê em ê nivîsa xwe di çarçoveya van vegotinan de bigirin û jî alîyê dirûvî û taybetiyên vegêranî ve wan vekolin.

Peyvên Sereke: Destan, Dirûv, vegêran, Wêjeya Gelêrî, Kurd

Kurdish Epics in Terms of Their Formal Features

Abstract

Works on the folk literature of nations are not only in the context of literature or oral culture. Since the beginning of humanity, following the impact of some events that are related to the life of the whole society or a part of the society, some stories have been told that have played a major role in the survival of these events. These kinds of narratives represent the feeling of a period of society and at the same time become a part of their oral history. Even though we hear them from singers or storytellers, they are not the only ones. They belong to the whole society and shows us their attitude towards some special events. Epics has a special place among these folk narratives. Compared to other types of folk literature, it is more advanced in representing the values and history of nations. The narrators of these stories have always been welcomed by the society and the leaders of the society, and they have always given messages to the society and the leaders of the society through these stories in the courts of lords and princes. In this text, although there are debates about its definition, we have limited our reviews to around seven epics. These epics are: *Memê Alan, Siyabend and Xecê, Dimdim Castle, Zambilfiroş, Derwêşê Evdî and Edûlê, Cembelî and Binefşa Narîn and Kerr and Kulik*. There is no doubt that one can debate whether these seven stories are epics or not, as a genre. Some other stories may also be included in this list. But we will take our text in the context of these narratives and examine them in terms of their forma and narrative features.

Keywords: Epic, Form, Narrative, Folk Literature, Kurd

DESTPÊK

Wekî cureyeke vegotinên gelêrî destan, di nava civakan de gelek bi nav û deng in. Sedemên vê navdariyê bêguman girêdayî hin taybetmendîyên vê cureyê ne. Ji van taybetmendîyan yê herî giring taybetmendîyên wê yê tematîk û dirûvî ne. Ji taybetmendîyên tematîk mebest ev e ku, fikr û hîsîyatên di destanê de derdikevin pêş me, bi rengekî hemî civakê eleqedar dikin. Her wekî ku gelek zanyarên vê qadê jî destnîşan kirine; ew derbirîna hîs û hestên hevpar, xeyal û hêviyên hevpar yê civakê ne. Eger ku bûyerên di destanê de diqewimin herêmî bin jî bi rêya dengbêjan ew jî sînorê herêma xwe dibuhirin û dibin malê hemî civakê.

Wekî têgiheke zanistî li ser destanê gelek pênase hatine kirin. Di van pênaseyan de carina alîyên şeklî yê wê cureyê derdikevin pêş carina alîyên wê yê tematîk û carina jî ji ber bingeheên vê cureyê hin pênase hatine kirin. Li gorî Valî, destan bermayên vegotina mîtîk in. Yanê karakterên ku li vir derdikevin pêş me ji cihana xeyalî ya mîtosê mane û sedema guherîna forma mîtê ya ber bi destanê ve jî meseleyeke serdemî ye (Valî, 2021: 21). Keskin jî bi nêrîneke nêzîkê li destanan dinihêre û qeyd dike ku di bingeha destanan de mît hene û ji ber vê yekê tema û naveroka destanan jî bêtir li ser derasayî û lehengîyê ava dibin (Keskin, 2019: 179-180). Valî pênaseya destanê ji M. H. Abrahams wiha neqil dike: Destan vegotinek helbestî û dirêj e, li ser mijareke cidî ku bi awayekî fermî û berz kirî li derdora leheng yan kesayetek nîv-xwedayî hatiye vegotin ku qedera eşîr, netewe yan jî nijadekê girêdayê kiryarên wî/wê ye (Valî, 2021: 19) Li gorî Felix Oinas destan; klamên epîk yê gel, hikayeyên helbestî ne ku di heqê serboriyên mirovên ne jî rêzê de bi vegotineke xemilandî têne gotin. Her wiha Oinas, destanan li gorî temayên wan jî bi vî rengî kategorîze dike: Şamanîstîk, lehengî, romantîk û dîrokî (Oğuz, Teke, Akyaka, 2015: 234, 236). Boratav destanan di radeya herî jorîn de wekî temsîla hîsîyatên giştî yê civakê dibine û bêtir di çarçoveya temayên lehengîyê de lê dinihêre. Li gorî wî di destanan de dijberî ne di navbera civakê bi xwe de ye lê di navbera du civakan an jî civak û xwezayê de ye. Lehengên destanan jî serkêşên civakê ne ku vê micadeleyê di asta herî bilind de temsîl dikin. Li gorî Boratav destan cureyke edebî ya zumreya arîstokrasîyê ye (Boratav, 1989: 57-70). Destan jî wan berhemên helbestî re tê gotin ku behsa derasayî an jî rastîyê dikin, efsane û dîrokê bi hev dikelişînin, hin bûyerên mezin yê civakî bi rengekî helbestî vedibêjin (Artun, 2001: 25)

Wekî ku em ji van pênaseyên jorîn jî têdîgihên, cureya destanê ji gelekî alîyan ve hatiye pênasekirin. Herwiha li gorî van pênaseyan hin cureyên ku em wan wekî destan bi nav nakin jî dikarin wekî destan bêne hesibandin û hin cureyên ku em wan wekî destan bi nav dikin jî dibe ku wekî destan neyên qebûl kirin. Di van pênaseyan de alîyên dirûvî û tematîk û binyadî ya vê cureyê derketine pêş. Bi ya me di destpêkê de ji bo ku em ji vegotineke gelêrî re destan bibêjin lazim e ew xwedî avanîyeke çîrokî/hikayeyî be. Yanê tê de kompozîsyonek hebe. Destpêk, geşedan û encam hebe. Wekî mînak hinekî klam hene ku ji alîyê dengbêjan ve têne stîrîn lê hikayeyê wan tune ye. Tenê rewşî ne. Taybetmendîyêke di ya destanan ev e ku ew ji alîyê dirûvî ve helbestî ne. Eger di destanê de pasajên helbestî nemabin, êdî wesfîyeta destanî ya wê vegêranê hatiye hundakirin. Wekî mînak çîrokên Mala Zalê û Mîrze Miheme, ji alîyê temayên xwe ve bi tevahî destan in. Lê ji ber ku bi piranî taybetmendîya wan ya helbestî nemaye em nikarin wan wekî destan bihesibînin (wekî îstîsna li hin herêmên rojhilatê Kurdistanê û Kafkasyayê hin varyatnên menzûm yê Rustemê Zal hene). Lewre ew ancax helbestî bin dikarin ji alîyê dengbêjan ve bêne xwendin. Ji alîyêkê di ve em dikarin vê şîroveyê bikin; ji ber ku dengbêjê êdî wan naxwînin, ew wesfîyeta xwe ya helbestî hunda dikin. Li vê derê li gorî vê şîroveyê em dikarin tesbîteke wiha ji bo destanên kurdî bikin ku li ser rewşa wan ya cureyî bandoreke giring ya vebêjan angî dengbêjan heye.

Destan bi piranî helbestî ne lê destanên ku helbest û pexşan tevlihev in jî hene (Kaya, 2007: 221) Di destanan de hêmana vegêranê bi tenê li ser helbest an jî klamê ava nabe. Di navberê de pasajên pexşan jî hene ku ev taybetîyêke giring ya destanên kurdî ye. Lewre ev reng dirûvhilgirtin ji stîla denbêjîyê tê. Ji ber ku destan li gorî cureyên di gelekî dirêj in, zehmet e ji bo dengbêjan ku hemî destanê bi rengê klamkî neqil bikin. Loma bi taybetî di pasajên destpêkê de, di beşa geşedanê û di encamê de vegêrana pexşankî derdikeve pêş me.

Ji pênaseya jorîn ya Oinas em dibînin ku di heqê vegotin an jî vegêrana van cure hikayetan de tê gotin ku ew xwedî uslûbeke xemilandî ne. Yek ji pîrsgirêka giring ya di heqê cureya destanê de ew e ku pîrî caran tê gotin ku derasayî divê tê de hebe. Lê hem jî dema peydabûna vê cureyê û hem jî ji civata ku ew cure lê tê îcrakirin em dizanin ku her çendî ku di van cure vegotin de hêmanên derasayî hene jî ew ne di nisbeta çîrok an jî efsaneyan de ye. Di destanan de derasayî bi piranî di beşên destpêk û encamê de derdikevin pêş me. Lê di uslûbê van cure hikayetan de mubalaxa li pêş e. Dîsa di heqê lehengên destanê de tê gotin ku ew mirovên ne jî rêzê ne. Yanê ne şert e ku ew xwedî taybetîyên derasayî bin. Ew wekî şexs û bi kirinên xwe ne jî rêzê ne. Qedera wan, ji ya mirovên sade cuda dibe û her wiha bandora wan ya li ser civakê jî ji ya mirovên jî rêzê cuda dibe.

Di nava civaka kurd de bi vê cureyê re eleqedar gelek nav hatine bikaranîn. *Çîrok, kilam û beyt* hin ji van navan in. Tu yek ji van navan bi serê xwe ne berginda pênaseya destanê ye. Ew bi temamî li gorî forma wan ya îcrayê hatine pênasekirin. Her çendî ku hin vekoleran bikaranîna van navan ji alîyê mijar û temayan ve helsengandibin jî (Suabşî, 2023: 151-152) bi ya me li kêleka naverokê bandora forma vegêranê jî li ser binavkirinê heye. Dîsa cudabûna navên *beyt* û *klamê* jî bi heman rengî ye. Beyt bêtir ji formeke helbestî re tê gotin. Wekî ku Kaplan jî amaje pê dike; dibe ku naveroka wê bêtir firawan be û mijarên dînî jî bigire nava xwe. (Kaplan, 2022: 281) Lê eger berhemek ji alîyê dengbêjek ve bi renekî klamkî were îcrakirin hingê ji bo wê çîrok nayê gotin. Û eger mirovek sade wê bi renekî pexşankî îcra bike hingê dibe ku navê çîrokê lê bike.

Bi kurtî em dikarin pênaseyeke wiha bikin ku destan; vegotineke kevnar ya gelêrî ye, yanê anonîm e ku di heqê dîroka civakan de, di heqê bûyerên giring ku hatine serê wan de, an jî di heqê hin şexsiyetên ne ji rêzê de, ji alîyê dengbêjan ve bi renek klamkî têne gotin. Ew dibe ku di xwezaya xwe de hemî miletê eleqedar nekin, herêmi an jî şexsî bin lê bi renekî, bi taybetî jî bi rêya dengbêjan di nava hemî miletê de belav dibin û dibin hêmaneke giring ya çanda civakî.

Di pênaseyeke wiha kurt de, du taybetîyên sereke yên dirûvî û naverokî derdikevin pêş me. Ji alî dirûvî ve ew helbestî ne û muzîkal in. Lê ev ne taybetîyeke bivênevê ye. Yanê destan dibe ku hem helbestî hem pexşan be û dibe ku carina bi renek sade yanê bêyî miqam jî bêne gotin. Ji alîyê naverokî ve, taybetîya ku derdikeve pêş ev e ku; tîkiliya wan bi renekî bi hemî civakê re heye. Bûyera kakil ku dibe mijara destanê dibe ku bi jiyana hemî miletê re tîkildar be, wekî şerên mezin yên miletan, wekî koçberiyên girseyî yên miletan û dibe ku bi herêmeke taybet bi sînor be, wekî şerekî eşîrî, wekî bûyereke evînî. Lê di van cureyan de jî ew bûyera taybet, sînorê herêma xwe dişkêne û di nava hemî miletê de belav dibe.

Taybetîyeke dî ya ku di pênaseya jorîn de derket pêş me ew bû ku; ew ji alî dengbêjan/ozanan ve têne gotin. Yanê bi piranî hin kesên ku di karê xwe de pispor in derdikevin pêş me. Lê ev nayê wê wateyê ku destan bi tenê ji alî dengbêjan ve tên gotin. Bi taybetî ji alî çîrokbêj û jinan ve jî tên gotin. Ji ber ku destan ji alîyê kesên ne profesyonel ve jî tên gotin, di nava demê de di forma wan de xerabûn jî çêdibe. Eger ku mirov destanê ji dengbêjan guhdarî bike bi piranî ew menzûm e û muzîkal e. Lê dema ku mirov wê ji kesek ji rêzê guhdar bike, bi piranî destan dibe pexşan, yanê wekî rêbaza çîrokbêjiyê tê vegotin û pasajên muzîkal hema bêje hîç tune ne.

1. Destanên Kurdî

Di zargotina kurdî de cureya destanê ji berê de bi renekî berbelav hebûye û ev kevneşop hê jî zindî ye. Bêguman yek ji sedema sereke ya berbelavbûna vê cureyê hebûna kevneşopa zindî ya dengbêjiyê ye. Gelek çîrok û serpehatiyên evînî û lehengiyê ji alî dengbêjan ve hatine gotin. Hin ji van çîrokan wekî ku em ji hêmanên destanê jî fêhmî dikin ji dewrên pir berê tên û hin taybetmendîyên dîrokî girtine nava xwe û heya îro hatine. Hin jê jî em ji metnan têdigihîjin ku di demeke nêzik de qewimîne û ji alîyê dengbêjan ve di forma helbest û stranê de hatine gotin. Hin ji van jî wekî ku teqabulê proseseke teqez ya dîrokê dikin, bûyera ku di destanê de tê vegotin xwedî tarîxekî diyar e. Lê ev nayê wê wateyê ku dîroka destanê jî bi heman rengî di dema jiyîna bûyerê de ye. Carina bûyerek diqewime û di wê demê de li serê destan însa dibe lê carina dibe ku pir piştê bûyerê destan ava bibe.

Di vê xebatê de me heft destanên kurdî ji vekolîna xwe re kirine bingeh. Ev destan bi vî rengî ne: Memê Alan, Siyabend û Xecê, Xanê Lepzêrîn, Zembîlfiroş, Cembelî û Binefşa Narîn, Derwêşê Evdî û Edûlê, Kerr û Kulik. Bêguman wekî ku ji nîqaşên li ser pênaseya destanê jî diyar e, yek dikare di heqê navê terminolojîk yên van hikayeyan de nîqaşekî zanistî bike. Herwiha hin kes dikarin îtraz li vê listeyê bikin û hemî hikayeyên lehengî û evînî ku ji alî dengbêjan ve tên gotin bixin nav vê kategoriyê ku hingê dê ev liste xwe bigihîne bi sedan. Herwiha hin kes dikarin li gorî hin krîterên dî, Rustemê Zal, Mîrze Miheme heta Kawayê Hesinkar jî di nava destanan de binivîsin. Dîsa li gorî şîroveyan hin hikayeyên ku ji alî dengbêjan ve tên gotin, wekî Bişarê Çeto, Flîtê Quto, Emê Gozê di nava destanan de bihesibînin. Hin ji vanan jî alîyê xwe yê dirûvî ve dişibin destanan hin jê jî ji alîyê temayên xwe ve dişibin destanan. Ya rast di dîroka miletan de bi hejmarek wiha zêde destan nayêne dîtin. Lê dîsa jî ev mijara nîqaşê ye ku çarçoveya vê nivîsê dibuhure.

2. Ji Alîyê Taybetmendîyên Vegêranî û Îcrayê ve Destanên Kurdî

Ji alîyê vegêrana destanî ve taybetîya herî giring îcra ye. Di îcraya destanê de gelekî alîyên dirûvî hene ku ji mekanê destanê lê tê îcrakirin heya bi taybetmendîyên helbestî û muzîkal yên destanê tê de hene. Ji bo îcraya destanan pêdivî bi hin şertên taybet hene. Şerta sereke ew e ku; destan ji alî dengbêjan ve tê îcrakirin. Yanê kesê ku destanê

dibêje, divê bi taybet pisporê vê hunerê be. Dengbêj ne ew kes e ku bi tenê dengê wî/wê xweş e, an jî ne ew kes e ku hin hikayetan dizane. Ew ji nava sîlsileyê kevnepî tê heta bingehê vê kevnepî digihîje dewrên arkaîk. Herwekî ku Albert Lord jî dibêje; di vê kevnepî de qalib û formelên giştî yên vê qadê hene ku dengbêjên hosta haya wan ji van qaliban heye û digel vê kevnepî jî xwediyê huner û afirîneriya xwe ya xwerû ne. (Vgz, Çobanoğlu, 2012:266)

Destan eger ku ji alî dengbêjan ve neyên vegotin, di forma wan de xerabûn pêk tê. Lewre ji bo destanê vegotina stranî û helbestî krîtereke giring e. Ew kesê ku destanan dibêje gava ku ne dengbêj be, pasajên menzûm û stranî bi rengekî pexşan û bêyî stran neqil dike. Ev yek jî forma vê cureyê xera dike û bêtir wê dişibîne çîrokan. Dîsa herkes wekî dengbêjan ne xwedî qabilyeta hafizayê fireh e. Herwiha dengbêj ku hafizeya wî ne fireh be jî, xwedî qalibên xwe yên taybet e û eger ku di dema îcrayê de hin pasajan jibîr bike jî derhal li dû qalibên ku di zêhna wî/wê de heyî wan valahiyan temam dike. Lê eger kesê ku îcrayê pêk tîne ne dengbêj be wê di îcaraya destanên dirêj de, gelek valahiyan bihêle, di ser gelek pasajên giring yên destanê de qebaz bide û bi vî rengî hem di forma destanê de hem jî di naveroka destanê de tehrîfatê pêk bîne.

Taybetîyêke di ya îcraya destanan ev e ku, dengbêj di her îcrayê de destanê ji nû ve însa dikin. Destanên mîna Memê Alan an jî Siyabend û Xecê gelekî dirêj in. Digel ku hafizaya dengbêjan gelek xurt e jî mimkin e ku hemî kitekitên destanê di hişê wan de nemabe. Lê dema ku ew dengbêjek xurt be ev nabe problem. Lewra di hafizeya wan de gelek qalib û model hene ku ew dikarin van li îcrayê tebtîq bikin.

Di îcrayê de ji alî meknan ve curbicuriyek heye. Dibe ku odeyek malê be, dibe ku di şêniya dawetek be, dibe ku di dîwana mîr an begek de be. Lê dengbêj bi piranî di haziriya civatekê de îcraya xwe dike (Pariltî, 2006: 82-85). Bêguman dengbêj di her civatê de îcrayê pêk nayîne, meger ku ew bixwe vê daxwaz bike. An jî di demên berê de dengbêjên ku girêdayî mîr an jî began bûn hebûn, di dîwana wan de distirîn. Di îcrayên bi vî rengî de hem kesên ku guhdarî dikin û hem jî kesê ku distirê haya wan ji erka wan ya li wê derê heye. Bi rastî yên ku guhdarî dikin jî parçeyê aktîf yê îcrayê ne. Heta carina dibe ku îcra li gorî mahiyeta dîwanê an jî civatê biguhere. Wekî ku Albert Lord û Milman Parry jî balê dikêşin, her îcra ji nû ve însakirina destanê ye. Di vê ji nû ve însakirinê de li kêleka faktorên ku bi dengbêj bi xwe ve girêdayî ne, faktorên ku bi civata hazir ve girêdayî ne jî hene. Ev faktor dibe ku li ser meyla statuya civakî ya kesên ku di dîwan an jî civatê de ne be, yan jî li ser faktorên temenî, cinsî, mezhebî, dînî, eşîrî an jî hin faktorên spesîfîk be.

Dengbêj bi piranî wekî ku em di mînakên li ber destê me yên destanên kurdî de jî dibînin, bi tenê bi rengê menzûm û stranî îcraya xwe nakin. Di îcrayê de beşên neqilîkirinê jî hene. Bi taybetî di destpêka destanan de dengbêj bi giştî ne bi rengê menzûm, bi pexşanî çarçoveya hikayeya xwe datînin dûre derbasî beşên menzûm-stranî dibin (Kızılkaya, 2000: 89).

Di îcraya destanan de hebûna giregirên civakî û dengbêjên reqîb, ji bo atmosfera îcrayê şertên herî baş durust dikin. Lewre dengbêj di vê derê de, hunera xwe di asta herî bilind de bi kar tînin û ji bo ku li hember giregir an jî dengbêjên reqîb, zeîf neyên xuyakirin, destanê bi şewaza herî mikemel îcra dikin. Carina dibe ku du dengbêjên hinkûfê hev bikevin ber hev. Hingê her yek ji alîyê xwe ve taybetîya xwe an jî mora hunera xwe ya şexsî li berhema zargotinî dixê ku di vê kêliyê de hem kevnepî û hem jî afirîneriya şexsî digihîjin hev û mînakên herî payeberz yên îcrayên destanan derdikevin meydanê (Pariltî, 2006: 113).

3. Ji Alî Dirûvî ve Destanên Kurdî

(Kîte-Riste-Qafiye)

Destan cureyêke ji helbesta gelêrî ye. Di helbesta anonîm ya gelek mîletan de pîvana kîteyê wekî qaydeyêke giştî derketiye pêş. Di helbesta gelêrî ya kurdî de jî em cî bi cî rastî vê formê tînin. Heta hin destanên kevin, digel ku ne bi temamî be jî, mirov ji metnên li ber destê derdixê ku ew bermayên pîvana kîteyê ne lê hinekî forma wan xera bûye. Destanên mîna Zembîlfiroş û Xanê Lepzêrîn mînak in ji bo vê yekê.

“Ey meclîsa pîr zewq û xwoş---8
Guh bidene sohbetek xwoş---8
Dê key behsî zembîlfiroş”---8 (Bayezîdî, 2002: 13)
Ev jî mînakek ji Destana Xanê Lepzêrîn:
“Xurmîn e ha xurmîn e---7
Qesta Xanê Çengzêrîn e---8
Ew jî rast e derew nîn e.”---8 (Cindî, 2016: 157)

Beyta pêşîn ku destpêka Destana Zembîlfiroş e, hemî risteyên wê ji heşt kîteyan pêk tên, di beyta duyemîn de ku destpêka Destana Xanê Lepzêrîn e, risteya wê ya pêşîn ji heft kîteyan û herduyên duyemîn ji heşt kîteyan pêk tên. Ev rewş ji bo herdu destanan jî heya dawiya destanê bi vî rengî ye. Yanê di pîvana kîteyê de ji sedî sed îstîqrar tune ye. Carina du riste heşt kîte û carina yek jê yan heft kîte yan jî neh kîte yan jî ew jî heşt kîte dibe. Lê ji van destanan mirov têdigihê ku pîvana heşt kîteyî di piraniya destanê de serdest e. Herwiha divê em destnîşan bikin ku giringiya pîvana kîteyê bi estetîka an jî harmonîya/ahenga vegotinê re têkildar e. Lewma dema ku ji aliyê kîteyê ve di vir de kêmasîyek derkeve pêş me divê em bizanin ku dengbêj bi rêya vegotina muzîkal dikarin vê kêmasîyê ji holê rakin.

Herçendî ku di hin versiyonên cuda yên van herdu destanan de carina formên cuda derdikevin pêş me jî hema bêje hemî varyasyonên Zembîlfiroş bi vî rengî li gorî pîvana kîteyî û ji bilî beyta pêşîn, hemî beytên di li ser çar risteyan e. Lê di risteyan de heman îstîqrar ji bo Xanê Lepzêrîn tune ye. Beyta destpêkê bi sê risteyan dest pê dike û di nava metnê de carina dibe çar riste carina jî pênc riste.

“Şah go:-Bikin, bilezînin
Qursên zêran ji mal derînin
Nav legana bihelînin
Milê xanê min bikşînin” (Cindî, 2016: 160)

Di vê beyta jorîn de riste çar in lê di vê beyta jêrîn de vêcarê vedigere pênc risteyan:

“Xan hespê xwe teriqandin
Çîya û banîyan gerandin
Devê behra diçêrandin
Xan wê derê berek dîye
Wî berî heyrî maye.” (Cindî, 2016: 158)

Herwiha di piraniya varyantên Xanê Lepzêrîn de, hemî destan yekser bi awayê helbestî nîne. Cî bi cî beşên pexşan dikevin navberê.

“Xan di şivanek li wê derê bû. Çû cem şivîn. Şivan razabû. Go: “Gune ye”, dey lê nekir go: “Bira xewa xwe hilîne, em tevayî bixun.” Şivîn tasa xwe tîjî şîr kiribû.....” (Cindî, 2016: 158)

Digel ku li gorî destanên di, Zembîlfiroş ji aliyê dirûvî ve bêtir bi îstîqrar e jî heman wesfîyetên formî di wê de jî derdikevin pêş me. Wekî mînak, di deqên Miradxanê Bazidî de, ku di pirtûka Gîw Mukriyanî sala 1976an de hatine çapkirin, versiyonek wekî ku me li jorê mînak da her beyt jî çar risteyan pêktên lê di versiyonên di de her beyt jî du risteyan pêktên. Wekî mînak:

“Zembîlfiroş kurî mîran e
Xudana koçik û dîwan e

Şev û roj keyf xoşî ye
Çi acizî di dil de niye

Şevêkî şevî tînî bû
Le naw xewê de girî bû.” (Mukriyanî, 1976: 70)

Di gelek varyantên di yên Zembîlfiroş de em dibînin ku cî bi cî, beşên pexşan dikevine navê. Carina vebêj, di destpêkê de bi rengê pexşanî vedibêje û dûre dibêje ev jî “Beyta Zembîlfiroş e” û vê carê dest pê dike bi awayê helbestî û bi meqam dibêje. Wekî mînak:

“Zembîlfiroş xortekî feqîr î, belengaz bû. Bacêr da ji xwe ra selik difrotin, pê wê karê zarê xwe xuey dikir. Rojekî jî selikê xwe hilda, soqaqêra çû, çû ber mala mîr ra derbaz bû..... Du cariya da pey hev, çûn cem Zembîlfiroş, gotin:

“Zembîlfiroş, lawkê delal
Te sineta selkê du al,
Hinek husnê Êsif li bal.” (Evdal-Cindî, 2016: 393)

Sebebê ku Destana Zambîlfiroş li gorî yên di bêtir bi pîvana kîteyî re girêdayî ye, bi temamî ne aşkera ye lê em dikarin çend şîroveyan di vê barê de bikin. Yek jê, ev destan ji çanda medrese û tekyayê tê û transmîsyona wê bêtir bi

rengê nivîskî bûye. Yanê ji ber ku di çanda medreseyê de xwendin û nivîsandin bêtir li pêş bû, feqî û melayên li wê derê destanê ji tekstên nivîskî hîn kirine û bi giranî ji forma wê re sadiq mane. Ji aliyek dî ve argumanek dî ku piştgirî dide vê îdîayê ev e ku ev destan ji xwe di tradîsyon û repertûara dengbêjan de zêde ne populer e. Yanê ji ber ku forma wê bi zexmî girêdayî hin qaîdeyan e, dibe ku dengbêjan xwe jê dûr xistibe. Lewre di hunera dengbêjîyê de serbestiya li ser awayê vegotinê xaleke giring bû.

Herwiha argumenteke dî ev e ku, ev destan ji demek pir berê yanê nêzikî ji 400 salan vir ve, bi rengekî nivîskî ji alî Feqiyê Teyran ve hatiye nivîsandin û dibe ku bandora vê versiyonê li ser hemî yên dûmahîkê çêbûbe û bi vî rengî di forma wê de li gorî destanên dî yên kurdî sabîtbûnek cihêreng çêbûbe. Ev fenomen, di kevneşopa edebiyata klasîk de, di destanên dî yên cihanê de bi berbelavî derdikeve pêş me.

Lê heman îzah ji bo Kela Dimdim ne li cih e. Wekî ku tê zanîn Destana Xanê Çengzêrîn, ji alî dengbêjan ve tê gotin. Ew bi temamî destanekî lehengiyê ye ku ji her aliyê ve li gorî tradîsyona dengbêjîyê ye. Versiyonên herî kevnar yên nivîskî yên vê destanê ji alî Ordîxanê Celîl ve hatine tomarkirin. Lê dîsa jî balkêşiyê berbiçav e ku forma wê destanê li gorî destanên dî yên kurdan hinekî cuda ye. Ordîxanê Celîl di heqê forma destanê de wiha neqil dîke:

“Di nava gelek versiyonên destanê de, yên menzûm, yên pexşan û yên tevlihev hene; di versiyonên destanê yên menzûm û yên pexşan û yên têkilhev de jî, metnên menzûm û pexşan li dû hev tên. Di versiyonên menzûm û têkilhev de, metnên menzûm her tim wekî stran tên xwendin. Di versiyonên ji hev cuda de bi piranî fratmentên ku wek stran tên xwedîniyê hev û carina hema bêje herf bi herf eynî ne. Ji ber vê rewşê em dikarin bibêjin ku di destpêkê de Destana Xanê Çengzêrîn bi tenê di forma menzûm de bûye, ji bilî vê bi taybetî beşên ku wekî stran tên xwendin dibe ku forma herî qedîm ya destanê bin û bi vî rengî heya îro hatibin.” (Celîl, 2016: 33)

Wekî ku me li jorê jî neqil kiribû, ji bilî van herdu destanan, tu destanên dî di forma xwe de wiha bi cihêrengiyek dernakevin pêş me. Ji bo Destana Zembîlfiroş me şîroveya xwe kiribû lê ji bo Dimdim, heman şîrove ne li cih e. Lê di vê derê de em dikarin şîroveyek dî bikin ku, ev destan ji herêma Kurdistan Rojhilat derketiye. Erdnîgariya bûyerên destanê, herêmên derdora Gola Êrmiyê, wekî Têrgewer, Mêrgewer û Bradost in. Her çendî ku şîroveyek dûr be jî dibe ku di teşekula prosesê vegêrana destanê de, bandora helbesta lorî û hewramî peyda bûbe ku ev tradîsyon digihîje berîya îslamê. Lewre di helbesta lorî de, qaîdeya kîteyê û çarînan an jî beytan qaîdeyê berbelav e. Dibe ku di prosesê teşekula destanê de, ev yek bi bandor bûbe (bnr. Valî, 2021: 25). Herwiha sedemeke dî yê muhtemel ev e ku ev destan jî ji alî Feqiyê Teyran ve hatiye nivîsîn. Lê di versiyona Feqiyê Teyran de, temaya destanê bêtir li ser şerê mezhebî ye. Yanê şerî şîe û sunîtiyê.

Ji bilî van herdu destanan, hemî destanên dî yên kurdî, ji aliyê şeklî ve bi heman rengî ne. Ya rast li vê derê ya ku dirûv dide destanan, ji dînamîkên helbestî bêtir, dînamîkên muzîkal in. Di herdu destanên dî de, yanê Zembîlfiroş û Kela Dimdim de, ji dînamîkên muzîkal bêtir, dînamîkên helbestî li pêş bûn. Wekî, kîte, riste, qafiyê û hwd. Sedema vê jî me li jorê li dû şîroveya xwe îzah kiribû.

Destanên mîna, Memê Alan, Siyabend, Derwêşê Evdî, Kerr û Kulik û Cembelî, hema bêje hemî di forma menzûm û pexşan de ne. Yanê tu yek ji wan bi temamî ne helbestî û bi temamî ne pexşanî ye. Di nava van destanan de, ya ku herî zêde forma xwe ya menzûm xera kiriye, Destana Siyabend e. Ev destan li hin deveran bi temamî vegeeriyaye forma pexşanî û wekî çîrokek tê gotin. Herwiha heman rewş ji bo Destana Memê Alan ji bi vî rengî ye.

Li vê derê em ê di nava van her pênc destanan de dabeşkirinek spesîfik bikin da ku em ji aliyê analîzê ve hinekî rihetir bibin.

Ji van her pênc destanan, destanên Derwêşê Evdî, Kerr û Kulik û Cembelî ji hin aliyên ve dişibin hev û du. Yek ji hevbeşiya wan ev e ku; bi qandî ku mirov ji metna wan tê derdixê hersê jî teqabulê dîrokeke nêzîkî dîkin. Digel ku tesbîtkirina dîrokeke teqez ji sedî sed ne mimkin e jî. Dema ku em metna destanan dixwînin, ji awayê vegotinê, ji nebûna hemanên fantastîk û ji tarîfên rewşa civakî ya wê demê em têdigihên ku ev destan teqabulê demeke nêzîkî dîkin.

Yek ji hevbeşiya van hersê destanan hebûna zêde ya hemanên civakî ye. Kategorîzasyona eşîrî ya civaka kurd, realîteya zozan û beriyê, di nava van têkilîyan de şerên eşîrî û pê ve girêdayî lehengiyên ku diqewimin bûne bingeha van hersê destanan.

Lê di Destana Siyabendê Silivî û Memê Alan de rewş hinekî diguhere. Digel ku di hin pasajên Siyabend de em rastî heman realîteya destanên dî tên jî, bi giranî ev destan û Memê Alan, teqabulê demeke dûrtir dîkin. Lewre di wan de motif û hêmantên fantastîk li gorî destanên dî bêtir derdikevin pêş me. Lê ev cure klasîfikasyon, ne bi tenê naverokî ye, di heman demê de dirûvî ye jî. Bêguman, em ê di vê barê de, di sernavên dî de bêtir tiştan aşkera bikin.

Di pirtûka Qanatê Kurdo, Mem û Zîn, Duwanzde varyant de, hemî varyantên Memê Alan, hem menzûm hem

pexşan in. Yanî têkel in. Varyantên di pirtûka Heciyê Cindî, Folklorî Kurmanciyê û Celîlê Celîl-Ordîxanê Celîl, Zargotîna Kurdan û di pirtûka Sadiq Bahaeddin Amêdî, Folklorî Kurdî de jî, hemî varyantên Memê Alan bi heman şiklî ne. Carina em li hin varyantan rast tînin ku bi tevahî pexşan in, lê tu varyantek ku bi tevahî menzûm be li ber destê me tune ye.

Bêguman li vê derê divê em behsa îstîsnaya Memê Alan a Roger Lescot bikin. Di vê varyantê de, destan ji destpêkê heya dawiyê menzûm e. Lê divê em ji bîr nekin ku ev varyant bi şiklê ji alîyê Roger Lescot ve ji nû ve hatiye organîzekirin. Yanê wî gelek varyantan aniye cem hev û bi rêya ji hev temamkirinan, varyantake nûh derxistiye meydanê. Lewre, ev varyant varyanteke mudaxelekirî ye. Ev rewş jî qîmeta wê ya ji bo lêkolînên zanistî, kêmtir dibe.

Destana Siyabend, bi rengê balkêş di forma çîrokê de dest pê dibe. Ev destan, bi avahiya xwe hinekî ji destanên di cuda dibê. Destana Siyabend bi vî rengî dest pê dibe:

“Hebû, qe ji Xudê mestir tinebû, Ahmed û Mihemed birayê hev bûn, jina Ahmed bi zaro bû. Şeş mehê wê qedîyan, Ahmed mir. Divê, neh meh û neh rojê wê qedîyan, Xudê kurek dayê, navê wî danîne Siyabend..... Siyabend kurekî ze’f delal bû, lê emrê Xudêda serê wî gurî bû û navê wî danî Gurî.” (Celîl, 2013: 104)

Wekî ku em ji vê destpêkê jî dibînin, destan di forma çîrokê de dest pê dibe. Lê di destanên kurdî de ev taybetmendî bi berbelavî derdikeve pêş me. Eger ku destan bi temamî veneguherîbe forma pexşanî ev yek ne problem e. Lewre dengbêj jî bi piranî dema ku dest bi xwendina destanan dikin, di destpêkê de bi hikayeyê dest pê dikin, yanê çarçoveya bûyeran ji pêşî de neqil dikin dûre bi taybetî di beşên diyalog an jî di beşên ku asta lehengiyê bilind dibe de, bi stranî dixwînin. Di van beşên klamkî de her tim qafiyê heye. Her wekî vê mînakê jêrîn ji Destana Siyabend û Xecê:

“Gurî go: Here lê, jingavanê dilê min li bête,
Bila têkeve dilê te r’ema Xudê ye
Tu bide min hinek nanê tûrê, mehîra e’lbête,
Ez ji birçîna mirim îro şeş roja li ser sergoyê rêxêye.
Wî, wî, wî Gurîkayê mi bî.

Jina gavan dibê: Herê lo-lo, lo-lo,
Lo – lo Gurîyo, dilê min li bête,
Mêş û kêşê dora serê te,
Rîya min nakin ko ez herime malê ye,
Tu vêga bimirî ser sergoyê rêxêye
Te te’ m nekir nanê gavaniyê, mehîra e’lbête
Wî, wî, wî Gurîkayê mi bî.” (Celîl, 2013:105)

Di Memê Alan de jî heman tişt derdikeve pêş me. Yanê di destpêkê de dengbêj/vebêj çarçoveyê geştî ya hikayeta xwe dide û ev beş bi kurtî ye:

“Memê kurê Al-Paşa bû, Al Paşa, paşayê şehê Muxurzemînê bû. Al Paşa jina xwe gelekî mezin bûbûn, ewled-t’ewledê wan Memê tenê bû. Ewana gelek ji Memê xweyî delal hiz dikirin...” (Celîl, 2013: 26)

Ev reng destpêk di piraniya destanên kurdî de heye. Dengbêj bi vê destpêkê gîrîzgaheke nerm ji bo destanê dibe. Lewre destan dirêj in û kêliyên şikestinê kêliyên trajîk tê de gelek in. Dengbêj jî yekcarî de bi trajediyê dest pê nakin. Ew bi destpêkek bi vî rengî herwiha civata hazir jî ji prosesên di yên destanê re amade dikin.

Piştî ku dengbêj bi vî rengî çarçoveya hikayeya xwe datîne, bi piranî beşên menzûm dest pê dikin ku di vanan de qafiyê heye:

“Xwedêyo, tu bikî ferware,
Lîbasekî kewotka bikî xare,
Em sisêne, Xatûn Zîna delal bive çare.” (Celîl, 2013:27)

Ev pasaj hema bêje bi heman rengî di gelek versiyonên Memê Alan de heye. Jixwe tê zanîn ku di destanan de beşên menzûm muhtemel e ku beşên herî kevnar yên destanê bin. Lewre pasajên menzûm her tim li hember guherînan zêdetir li ber xwe didin. Wekî mînak:

“Ay rebî tu bikî ferware
Zîna Mîr Sêvdîn ser me bikî çare
Post jor da têne xware.” (Kurdo, 1996: 28)

“Ya rebî tu bikî ferware,
Postekî kevtoka ji jor da bikî xare,
Em sisêne, şîrîn xatûn Zîne ser me bikî çare.” (Kurdo, 1996: 142)

“Ya rebî bikî ferware,
Postekî kevtoka bîn xare,
Em bi xwe sisê ne-
Zîne ser me bikî çare.” (Kurdo, 1996: 177)

“Xwedêyo tu bikî ferware
Libsê kevtokê bikî xare
Em sisê ne, Zîne bi me ra bikî çare.” (Kurdo, 1996: 211)

Di destanên Siyabend û Memê Alan de pîvana kêneyî hema bêje qet tune û herwiha di risteyan de jî îstîqrar tune. Yanê carina 8-10 riste wekî malikek li dû hev tîne û carina jî 3-4 riste. Ev yek bi temamî li gorî keyfiyeta vebêj an jî dengbêjan e. Lê wekî ku di hemî destanên di yê kurdî de tê dîtin qafiye her tim heye. Qafiye carina bi yek herfi carina bi du herfi an jî zêdetir e lê ev yek bi piranî li gorî qaîdeyên muzîkê ye.

“Herê Zîne hoye min hoye
Ezê nav Cizîrê da deynim kaşholoye
Yekî bîvin eva ji te ra Memo ye

Go: Brao koşka bavê min mezin e
Belkî top lêkeve welgere ji bine
Kê dîtiye girtiyê hevsa berda jine

Go: Brao çiqas cindiyê Cizîra Botane
Hemû li cem min bav û biran e
Xêncî nefsa Memê Alane.” (Kurdo, 1996: 207)

Di vê pasajê de tê dîtin ku qafiye di nava hemî risteyan de heye lê her ku axivêr diguhere, di nava axaftina wî/wê de wechê qafiyeyê jî diguhere. Herçendî ku berhevkar ji hev cuda nekiribe jî em dikarin vê pasajê li gorî xwediyê axaftinan ji hev malik bi malik cuda bikin û hingê her malik dibe sê riste. Di nava her neh risteyan de jî qafiye bi yek herfi heye (me li jorê bi rengê kesk nîşan daye) lê dema ku sê riste bi serê xwe bêne analîzkirin wekî ku di destpêkê de derdikeve: “...oye, ...oye, ...oye”, qafiye bi vî rengî dibe qafiyeyeke dewlemend û ji sê tîpan pêk tê. Ev rewş ji bo herdu malikên di jî bi heman rengî ye. Lê divê em bi bîr binin ku ev ne karakterîstîkeke destanên kurdî ye. Ev mînak jî ji Destana Siyabendê Silivî:

“Siyabend dibê: Hû lê – lê, lê, hû lê – lê, lê
Xeca min lez ke bilezîne
Zîne Erzerûmî bi heft tanga li ser piştta Deybilqiran bişidîne
Cilê mi li xwe ke şûr û mertalê mi girêde
Xwe fêriz û palewanî bixemilîne
Lingê xwe têxe rikêba Deybilqiran suwar bibe û bilezîne
Berê xwe bide rîya Elcewazê û bixarîne
Xwe bi bajarê Elcewazê bigihîne

Gava ku ketî nava e'lemê çe'vê xwe li xorta bigerîne
Xortekî ji mi çêtir ji xwera bibîne
Ku Xudê kurekî da te navê wî Qeregêtranê salê dîne
Gava tu wî têxî dergûşê wî bihejîne, wî bimijîne
Ji xora hêdî li serê bilorîne
Carê navê Siyabendê xweî Silivî di bîra xweda bîne
Xecê, e di bexta te da tu xwe bernedî
Dinya ronaye, ruh' şêrîne” (Celîl, 2013: 133)

Di vê pasaja jorîn de, bi tenê di risteya çaran û risteya panzdehan de û di risteya destpêkê de qafiyê tune ye lê di hemî risteyên di de qafiyê bi “...îne” çêbûye.

Di destanên wekî Kerr û Kulik, Derwêşê Evdî û Cembeliyê Kurê Mîrê Hekaryan de jî rewş kême zêde bi vî rengî ye. Yanê di destpêkê de ew menzûm û peşan têkilhev in. Lê divê em vê bibêjin ku ev hersê destan ji ber ku di nava dengbêjan de li gorî van destanên jorîn bêtir populer in, forma wan ya menzûm zêdetir li pêş e. Ji vê yekê em dikarin vê tesbîtê bikin ku eger destan di nava dengbêjan de popularîteya wê kême bibe, hingê di forma wê de jî xerabûn çêdibe û her ku diçe vediguheze forma peşanî û dibe wekî çîrok. Bi taybetî di Destana Memê Alan û Siyabend de ev yek aşkera ye. Lê digel ku ne mijara me ye jî divê em bibêjin ku, du çîrokên ku di nava civaka kurd de pir populer in lê dengbêj wan wekî destan naxwînin, êdî taybetmendîya xwe ya destanî bi temamî hunda kirine û bûne çîrok. Ev herdu çîrok ev in: Mîrze Miheme û Rustemê Zal (îstîsnaya Rustemê Zal li herêmên rojhilatê Kurdistanê û herêmên Kafkasyayaê heye ku di forma helbestî de ye). Ev herdu berhemên folklorî, muhtemel e ku di demên kevnartirîn de ji alî dengbêjan ve dihatin xwendin. Lewre ji temaya wan, ji însaya hikayeya wan em têdigihên ku ew ji sînorê çîrokek dibuhurin û bêtirî wekî du lehengên gelêrî tevdiagerin. Lê forma wan bi tu hawayî naşibe forma destanan û ew êdî wekî metnên çîrok li pêş me ne. Lewra ew li gel dengbêjan êdî ne populer in û forma wan xera bûye. Li ser sebebê vê ketinê mirov dikare analîzek wiha bike ku, ji ber ku di naveroka wan de bûyerên fantastîk pir in, parçeyekê mîtolojiya kevnar in, dibe ku dengbêjan, ji ber ku xwendina tiştên bi vî rengî dê rêzdariya wan kême bike, xwe jê dûrxistibin. Lewra hem dengbêj û hem jî civata ku dengbêjan guhdarî dike, bi piranî ji metnên ku ew dixwînin bawer dikin û wan wekî rastîyeke dîrokî dibînin. Hebûna hêman û motîfên fantastîk di nava van herdu hikayetan de, bûye sebeb ku dengbêj xwe ji wan dûr bixin.

Destana Kerr û Kulik jî eynî wekî Siyabend û Memê Alan bi hikayekirineke kurt dest pê dike lê hemen piştî vedigere forma menzûm:

“Waxtekî, zemanekî du bira hebûn. Li kî derê? Beriyê. Erdê kî ye? Erdê Erebestanê ye. Du bira hebûn; Îsê Mîr, Eliyê Mîr. Eliyê Mîr yê piçûk bû, Îsê Mîr yê mezin bû. Eliyê Mîr emrê Xwedê bi cî anî. Navê kurê Elî jî Silêman bû.” (Gültekin, 2013: 96)

Di vê destanê de ji ber ku asta lehengiyê zêdetir li pêş e, pasajên menzûm jî bêtir derdikevin pêş me. vebêj, cî bi cî bûyeran hikayê dike lê pêre derbasî stranê dibe:

“Erê go, Îsê rabe ji xewêye
Bavê min lêxin defa hewarêye
Gelo go rabe, lêxe defa hewarêye
Sedbîstpênc mêrê bokeberan bîne alîyê odêye
Fincanê dayne ser tablêye
Zerfa li ser table, table li ser masêye
Kî here bîne Bilêcana Eliyê Salaye
Ezê bidimê Perîşanê bi heft qûweta Xwedêye
Herd kurê Wardê mîna rûvîkî têxe telêye
Emê bişînine ser êla xalaye
Çûyin di dest wan, hatin li dest Xwedêye
Bira konê wana mîrate bimîne hêviya xelqêye.” (Gültekin, 2013: 100-101)

Herwekî ku em di vê pasajê de jî dibînin, tu standareke hejmara risteyan û pîvana kêteyê tune ye lê qafiyeya “...êye” wekî qafiyeya dewlemend tê dîtin. Di piranîya destanên kurdî de qafiyeyên bi vî rengî tene dîtin: “...îne, ...ane,

...êye, ...êyo, ...oye” Lewre ew li gorî meqamên muzîkê ji bo dengbêj wekî pêdiviyekê derdikevin pêş. Wekî mînak ev pasaj ji Destana Cembelî ye:

“Dilê min dibêyo sed car dibêyo

Derwêş Axa axayê êlê yo

Vê sibê me dî kareke xezalan hate kete mala apê mino

Min nizanibû ew kara xezala kê yo.” (Cindî, 2016: 67)

Ev pasaj jî ji Destana Derwêşê Evdî ye:

“Derwêş dibêje bila bi soza mêrane

Gava ku mi bi xêr û xweşî jêkir serê Çilosmane

Ezê te jî biherim belê bikim kebaniya mala di girane

Ewan herduya soz bi hev ra dane.

Ewan zilaman jor da daketin ser rê û dirane

Ewana sê roja hajotin bi rê dane.” (Uluçay, 2012: 249-250)

ENCAM

Ji ber berbelavbûn û hê jî zindîbûna kevneşopa dengbêjîyê, cureya destanê di nava civaka kurd de, li gorî civak û milletên dî hîn bêtir dewlemend e. Ev yek bêguman di curbicuriya tema û forman de jî bandora xwe nîşan dide. Û ev rewş jî di heqê çanda civaka kurd de fikrekê dide me.

Ev curbicurî ji aliyê formê ve jî bi heman rengî ye. Di hin destanan de, wekî Kela Dimdim, Zembîlfiroş, me dît ku ew bi giranî bi pîvana kîteyê ve girêdayî ne. Lê di hin destanên dî wekî, Memê Alan, Siyabend û hwd, tu nîşaneyên pîvana kîteyê dernekete pêş me. Ji bilî Zembîlfiroş di tu destanê de hejmara risteyên di bendekê de ne sabît bûn. Di Zembîlfiroş de di bendekê de hejmara risteyan yan çar yan jî sisê bû. Di hemî destanên dî de ev rewş li gorî keyfiyeta taybetmendiyên muzîkalîteya dengbêj diguherî. Lê pîvana qafiyeyê di hemî formên cuda de jî bi rengekî sabît tê dîtin.

Herwiha hema bêje di hemî destanan de menzûm û nesir têkel bû. Bi piranî di pasajên ku îzahat tê kirin de nesir li pêş bû. Lê di dîyalogan de, di pasajên ku asta evîn û lehengiyê li jor e de, vegotina menzûm û stranî teqez li pêş e.

ÇAVKANÎ

- Artun, Erman. *Türk Halk Edebiyatına Giriş*. Adana: Karahan Kitabevi, 2001.
- Atî, Hikmettin. *Lêkolîneke Folklorî Li Ser Destana Mem û Zînê. (Teza Neçapkirî)*. Mêrdîn. 2013.
- Bayezîdî, Muradxan. *Kovara Nûbihar, Hejmar:87. (Tîpğuhestin: Xalid Sadîni)* İstanbul: Nûbihar Yayınları. 2002.
- Boratav, Pertev Nailî. *Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği*. İstanbul: Adam. 1989.
- Celîl, Ordîxanê. *Bir Kahramanlık Destanı. Dimdim*. Werg: İbrahim Kale, İstabbul: Avesta. 2001.
- Celîl, Celîlê-Celîl, Ordîxanê. *Zargotina Kurda I*. Diyarbakır: Aram. 2013.
- Cindî, Heciyê. *Folkloru Kurmanciyê*. Diyarbakır: Lîs. 2016.
- Mukrîyanî, Gîw. *Çîrokên Zembîfiroş, Deqê Miradxanê Bazîdî*. Suleymanî
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ. 2012.
- Erbay, vecdî. *Bir İnatçı Bahar*. İstanbul: Ayrıntı. 2012.
- Felix J. Oinas. *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. Ankara: Geleneksel. 2015.
- Gültekin, Mehmet. *Zargotina Kurdên Serhedê*. İstanbul: Avesta. 2013.
- Kaplan, Yaşar. *Helsengandinek Li Ser Cureyên vegêranê Yên Di Folkloru Kurdî De, International Journal of Kurdish Studies (IJOKS)*. 8(2). 2022.
- Kızılkaya, Muhsin. *Kayıp Diwan*, İstanbul: İletişim. 2000.
- Kurdo, Qanatê. *Mem û Zîn, Duwanzde Varyant*. Stockholm: Roja Nû. 1996.
- Keskin, Necat. *Folklor û Edebiyata Gelêrî*. İstanbul: Avesta. 2019.
- Subaşî, Kenan. *Fesad û Bêbext Di Trajedîya Evîne Da: Weku Nimûne Destanên Evîne Yên Mêjûyî*. Mukaddime 14 (Özel Sayı) r. 148-176. 2023
- Lord, Albert B. *The Singer of The Tales*. Newyork: Harward University Press. 1971.
- Parıltı, Abidin. *Dengbêjler Sözüün Yazgısı*. İstanbul: İthaki. 2006.
- Sadîni, Xalid. *Feqiyê Teyran*. İstanbul: Nûbihar. 2020.
- Uluçay, Ömer. *Destana Derwêşê Evdî*. İstanbul: Dîwan. 2012.
- Valî, Shahab. *Rustemê Zal û Heft Xana Wî*. İstanbul: Avesta. 2021.
- Wikander, Stik. *Antolojiya Tekstên Kurdî. Herekol Azîzan, Hawar 13 (1932)*. Stockholm: Orfeus. 1996.

Extended Abstract

In this study, we aimed to examine the seven Kurdish epics in terms of their form. The aim of our study was to make a theoretical discussion about the concept of epic conceptually and to identify the formal features of these epics. Efforts to define and classify folklore types have continued since the birth of this discipline. Although there is no ongoing debate regarding the definition of certain species and their forms and contents, this conceptual debate regarding some species still continues. The dynamic and variable nature of these species on the temporal plane saves this discussion from a vicious circle, and it seems that the discussion on the species improves the scientific field.

Epic, as a genre, has long been the most popular and most studied genre among folk literature genres. The reason for this is, of course, related to the response the epic genre receives in society. Although this interest has historical and social aspects, it also has a literary and aesthetic side. The society has transformed this type of narrative into an identity area for itself and reflects its feelings about past events and imaginations about the future. This narrative tradition is very popular within the Kurdish society and has become the main narrative genre of the dengbej tradition. Divanxanes, village chambers or assemblies established under large tents are the main places where this tradition is performed, and the bards who continue this tradition here have always been respected in the society. Poetry and musicality, which are one of the formal aspects of this genre, are the issues that dengbejs pay most attention to, and they have tried to leave other rival dengbejs behind with the skill they show in this field.

The seven main narratives we selected while examining Kurdish epics are as follows: *Memê Alan Epic*, *Siyabend û Xecê Epic*, *Kela Dımdım Epic*, *Zembîlfiroş Epic*, *Derwêşê Evdî û Edûlê Epic*, *Kerr û Kulik Epic* and *Cembelî û Binevşa Narîn Epic*. Of course, there are many narratives in Kurdish folk literature that are similar to the narratives we have chosen in terms of form or subject and themes. In fact, their numbers can even reach hundreds. However, it would be wrong to consider all of these as epic. Although some of these resemble epics in form, they do not resemble epics in terms of subject and theme or other narrative issues. Although some of them are close to epic in terms of subject and theme, they have lost their epic features in form. In any case, it is unusual to come across hundreds of epics within the folk literature tradition of a society. Additionally, when we look at the narrative preferences of dengbejs, we will see that they do not approach all of these narratives in the same way. In short, partial additions and deletions can be made to the seven epics we have examined here, depending on the researchers' definition of epics, but this cannot be in the form of not seeing any of them as epic or adding dozens more narratives to them.

While examining the Kurdish epics formally in our study, we determined that all the narratives we examined were either entirely in verse or a mixture of verse and prose. Considering the fact that this situation is a basic characteristic of today's epic tradition, we have seen that it also fits the narrative techniques of dengbejs. While folk poets perform long genres such as epics, it is obvious that they cannot convey them all musically from beginning to end. It is common for these narratives to resort to direct narration at certain points in the beginning and in the middle, in order to relax, to rest their voice, and to slow down the tempo of the narrative, to convey the events in a conversational manner, and even to have some people in the assembly intervene, and it also adds variety to the narrative.

Another formal feature we tried to examine was the features in terms of rhyme, line and syllable measure. While examining it in the context of rhyme, line and syllable measure, we saw that the most basic characteristic we identified was the freedom in these areas. Although we saw that there was a strict adherence to this principle, especially in terms of rhyme, we found that there was no standard in terms of syllable measures and number of lines. We found that rhyme itself can vary between simple rhyme and rich rhyme, but especially the rich rhyme type, which consists of the rhyme of three letters, is common. We determined that the most fundamental dynamic in rhyme formation is related to the musical side of dengbej tradition. In a way, narrative tradition also determines the formal characteristics of the genre. Again, the quantitative richness of the representatives of the narrative tradition also points to the richness of the genre's formal features.

We have determined that some of the narratives mentioned above adhere to this measure in terms of syllable meter. Especially in the Epic of Zembîlfiroş and the Epic of Kela Dımdım, we saw that they adhered to the syllable measures compared to other narratives. However, we have not seen any standard of syllable measures in the Memê Alan or Siyabend û Xecê epics. We tried to explain the reason for this with two different interpretations. For the Epic of Zembîlfiroş; Considering that this epic is an epic that is shaped mostly around the medrese culture and whose moral and didactic aspects come to the fore, we have seen that the genre has achieved formal standardization due to the tradition of devotion to writing. We interpreted it as the dervishes or denbejs who performed this narrative conveyed it from the written text. For this reason, both the number of lines and the measures of syllables are preserved to a significant extent in this narrative. We determined that the syllable measures are 8 or 7 syllables, and in terms of the

number of lines, a double couplet formation or a quatrain formation consisting of four lines is formed.

In the Kela Dımdım Epic, with a different interpretation from Zembîlfiroş, both the region where the events in this epic took place and the region where this epic occurred are the same region, Mukrîyan and Bradost regions. This region is influenced by the Hewraman region and a tradition of oral and written poetry, albeit religious, has been formed. The oral poetry tradition here has been standardized in terms of syllable measure and number of lines and has survived for centuries throughout history. It is likely that this oral and written poetry tradition influenced the epic performers and ensured the standardization of the first versions of the epic.

We have determined that the other epics that are the subject of our review were born and developed in a different tradition, and within this tradition, other formal features other than rhyme gained a freer quality rather than being confined within a certain pattern.

As a result, the conceptual discussion we conducted regarding the epic genre in this study and the formal characteristics of Kurdish epics we tried to identify contribute to the ongoing scientific discussions and studies in the field.

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI EKSENİNDE HORAMAN ŞEYHLERİNİN ÇAĞDAŞ TARİHİN SİYASİ DEĞİŞİMİNDEKİ ROLLERİ

Nasrullah Purmuhammedî Emleşi ;Ali Cevanmerdî

İran İslamî Dönem Tarih Bölümü Doçenti, Uluslararası Gazvin Üniversitesi

poor_amlashi@yahoo.com ;

Uluslararası Gazvin Üniversitesi'nde Yüksek Lisans öğrencisi

Javanmardi.alie@yahoo.com.

Çevirenler:

Yasemin Aygün

ysmnaygun@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8337-0343>

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

Shahab Vali

vali.shahab@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0580-1598>

Mardin Artuklu Üniversitesi

Article Types / Makale Türü: Translation Article/ Çeviri Makale

Received / Makale Geliş Tarihi:02 Mart 2024, **Accepted / Kabul Tarihi:** 02 Haziran 2024

Nasrullah Purmuhammedî Emleşi- Ali Cevanmerdî, " Nakş-ı Şuyuh-ı Oraman Der Tahavvülât-ı Siyasi-i Târih-i Muasır, Ba Tekiye Ber Ceng-i Cihanî-i Evvel", Pejuheşnâme-i Târihha-yı Mahalli-i İran, sayı 2, Cilt 10, 2016, sayfa 81-96.

Birinci Dünya Savaşı Ekseninde Horaman Şeyhlerinin Çağdaş Tarihın Siyasi Değişimindeki Rollerı

Öz

Nakşibendiliğin ortaya çıktığı coğrafi bölge, Maveraünnehir ve Horasan olup adı geçen coğrafyadan Kürdistan dahil diğer bölgelere yayılmıştır. Bu önemli olay Kürdistan'da Mevlana Halid Şehrızorî tarafından gerçekleştirilmiştir. Horaman şeyhlerinin halk arasında neden ve nasıl etkili oldukları, yirminci yüzyılın siyasi gelişmelerindeki rolleri, bu araştırmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Kürdistan'daki tarikat önderleri ve şeyhleri özellikle Nakşibendiler başta olmak üzere, halkın onlara desteği, himayesi ve ayrıca yerel yönetimlerin de ortadan kalkmasıyla çeşitli alanlarda siyasi ve içtimai itibarlarını ve nüfuzlarını arttırma yolunda olmuşlardır. Horaman şeyhlerinin nüfuzları Kaçar Dönemi'nde özellikle de Meşrutiyet ve ondan sonraki dönemde artmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın vuku bulmasıyla tarikat şeyhleri, Rus ve İngilizlere karşı cihat emri verip daha çok mürit ve takipçi çekerek, onları savaşıma teşvik etmişlerdir. Genel olarak Nakşibendi tarikatının özellikle de Horaman şeyhlerinin siyasi faaliyetleri Kaçar Devri'nde en yüksek seviyeye ulaşmıştır.

Anahtar kelimler: Nakşibendilik, Horaman Şeyhleri, Kaçar, Meşrutiyet, Birinci Dünya Savaşı

The Role of The Huraman Sheikhs in The Political Developments of The Contemporary History, Based on World War I

Abstract

The origin of the Naghshbandiyeh was Transoxian and Khorasan and from these centers found its way into other regions, including Kordestan province which this important measure was taken by Mawlana Khaled Shah-rzouri. Why and how the Huraman sheikhs (sufi outhorities) in fluenced among the public and their role in the political developments of the 20th century AD. Is the focus of the present study. The sheikhs and dignitaries of the sufi seets in Kordestan, particularly Naghshbandiyah, due to the people's support as well as through seizing the local rules power were in line with increasing their political social inflvence in various realms. The political influence of the Ouraman sheikhs was issued and encouraged them to fight against the two aforesaid governments. Generally speaking, the political activitis of the Naghshbandi sect, particularly the Ouraman shaikhs reached its Zenith during the Qajar era.

Keywords: Naghshbandiyeh, The Ouraman Sheikhs, The Qajar Dynasty, Constitutionalism, World War I.

نقش شیوخ اورامان در تحوالت سیاسی تاریخ معاصر، با تکیه بر جنگ جهانی اول

نصراهله پورمحمدی املشی؛ علیه جوانمردی ۱

چکیده

خاستگاه نقشبندیه، ماوراءالنهر و خراسان بود و از این مراکز به سایر مناطق، از جمله کردستان نفوذ پیدا کرد؛ که این مهم در کردستان توسط مولانا خالد شهرزوری بود. چرابی و چگونگی نفوذ شیوخ اورامان بین مردم و نقش آنها در تحوالت سیاسی قرن بیستم مسئله محوری این پژوهش میباشد. مشایخ و بزرگان طریقتها در کردستان به ویژه نقشبندیه، به واسطه حمایت و پشتیبانی مردم از آنها و همچنین با حذف حکومتهای محلی، در راستای افزایش نفوذ و اعتبار سیاسی و اجتماعی در عرصه‌های گوناگون بودند. نفوذ سیاسی شیوخ اورامان در دوران قاجار و به خصوص در زمان مشروطه و پس از آن افزایش یافت. با وقوع جنگ جهانی اول فرمان جهاد در مقابل روس و انگلیس صادر کردند و با جذب مریدان و پیروان بیشتر آنان را به جنگ تشویق نمودند. به طور کلی فعالیت سیاسی طریقت نقشبندیه به خصوص شیوخ اورامان در دوره قاجاریه به بالاترین سطح خود رسیده بود.

واژه‌های کلیدی: نقشبندیه، شیوخ اورامان، قاجاریه، مشروطه، جنگ جهانی اول

Giriş

Nakşibendi tarikatının kurucusu Hoca Bahaüddin Muhammed Nakşibend Buharî'dir. Nakşibendilik, Kürdistan da dahil olmak üzere İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde nüfuz bulup yayılabılemiştir. Adı geöen bölgeye seyahat eden bazı Nakşibendi şeyhleri bu tarikatı halka tanıtmıştır. Ama bu tarikatın Kürdistan'a gelişi ve yayılışı hicri 13. /Miladi 18. yüzyılın başında Mevlana Halid Nakşibendî / Şehrizorî vasıtasıyla gerçekleşmiştir.²

Tarikatların nüfuzunun artmasıyla birlikte onların şeyhlerinin ve büyüklerinin de siyasi nüfuzları sağlanmıştır. Öyle ki bölgenin siyasi sorunlarının da aralarında bulunduğu birçok bölgesel problemin kararlarına müdahil olmuşlar ve dönemin bazı devlet adamları kendilerini bu silsileden birine mensup etmişlerdir. Elbette hicri 13. ve 14. yüzyılda Kürdistan'ın içinde bulunduğu siyasi ve içtimai koşullar da tarikat önderlerinin bölgede nüfuzlu insanlara dönüşmesine uygun zemin hazırlamıştır. Bu dönemde, Kaçar Devleti'nin³ yerel yöneticileri devirmesi neticesinde bölgede meydana gelen iktidar boşluğuyla birlikte şeyhler, kendi nüfuzlarını halk arasında arttırabilmişlerdir. Onlar, halk arasında daha fazla kudrete ve nüfuza ulaştıktan sonra toplumda meydana gelen olaylara dahil olmuşlardır. Horaman şeyhlerinin Kaçar İran'ındaki faaliyetleri daha çok Meşrutiyet Dönemi sonrasında olmuştur.

Horaman şeyhleri özellikle 20. yüzyılın başlarında Kürdistan'ın siyasi-içtimai değişiminde önemli bir rol oynamıştır ve bu şeyhlerin rolü göz önüne alınmadan bu dönemde Kürdistan'ın içtimai-siyasi değişiminin açıklanması mümkün değildir. Böyle bir araştırmanın gerekliliğı, bu dönemde şeyhlerin güçlenmesine ek olarak Kaçar Devri'nde Kürdistan'ın siyasi değişiminde şeyhlerin faaliyetlerinin aydınlatılmasıdır. Hatırat yazılarının da dahil olduğu temel kaynaklarda müellifler, 20. yüzyılın olaylarında ve siyasetinde tarikat şeyhleri ve onların rolleri hakkında dağınık ve kısıtlı bilgiler vermişlerdir. Tasavvuf tarikatları ve süfi tarikatlar Kürdistan tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır ve onların rolü Kürdistan'daki değişimlerde göz ardı edilemez ancak bu alanda çok sınırlı bilgilerin olması, Kürdistan tarihinin bu bölümü hakkında yapılan araştırmayı zorlaştırmıştır. Nakşibendi tarikatı konusunda ve bu tarikatın İran ve Kürdistan'da nasıl ortaya çıktığı, bu tarikatın şeyhlerinin ahvallerinin ne olduğu hakkında birçok kitap yazılmıştır. Bu konuda, eldeki dağınık hatıratlar dışında çok az sayıda kaynak Kürdistan'daki Nakşibendi şeyhlerinin nüfuzu ve onların çağdaş siyasi değişimlerdeki rolünü incelemiştir ancak bu alanda bağımsız bir makale ve kitap kaleme alınmamıştır. Kütüphane kaynaklarına dayanan mevcut araştırma, Kürdistan tarikat şeyhlerinin Kaçar Dönemi'nin sonları, özellikle Birinci Dünya Savaşı olmak üzere siyasi gelişmelerdeki etkisini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Birinci elden kaynaklar arasında Şeyh Rauf Ziyâyî'nin *Yaddaştha-yi ez Kordistan* (Kürdistan'dan Notlar) isimli hatıratı önemli kaynaklardandır.

Nakşibendi tarikatının lideri Şeyh Alaüddin'in yeğeni olan müellif, yaşlılık döneminde kendi hayatında meydana gelen olaylara dair anılarını yazmış; Meşrutiyet Dönemi, Birinci Dünya Savaşı ve ondan sonraki yılları içeren bölümü Ömer Farûkî, *Yaddaştha-yi ez Kordistan* (Kürdistan'dan Notlar) ismiyle basmıştır. Ziyâyî, Birinci Dünya Savaşı döneminde mücahitlere katılmış ve subay olarak Osmanlıların emrinde olmuştur. Onun hatıraları, bu dönemin olayları hakkında Nakşibendi tarikat liderlerinin duruşunun nasıl olduğunun anlaşılması için oldukça değerlidir.

Vahşet der Saggız (*Saggız'da Vahşet*) adlı kitap: Birinci Dünya Savaşı'ndan merkezî devletin iade-i iktidarına kadar (Şemsi 1293-1302/ Kameri 1334-1342/Miladi 1875-1876/1884-1885) Kürdistan değişimlerine bir bakış, Mustafa Timurzâde'nin eserinin unvanıdır. Saggızlı bir tacir olan müellifin eseri söz konusu dönemde ülkenin batı kesiminin tarihi açısından çok önem arz edip, Rusların bölgeye saldırısı, bu saldırının mali ve insani kayıpları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bir yandan yabancı askerlerin saldırılarından kaynaklanan kaotik durum ve bir yandan da mahalli isyancıların eylemlerinden kaynaklanan güvensizlikler, bölgede bahsedilen ana değişimlerdir. O, bu kitabı meydana gelen olaylardan çok sonraları şemsi 30'lu yılların başlarında kendi hafızasına dönerek yazmış, içeriğı; ayrını, düzen ve tertipten yoksundur lakin bu durum onun tarihi değerinden bir şey eksiltmemektedir. O, hayatının anıları arasında tarikatların nüfuz ve güçleri, onların liderleri hakkında değerli bilgiler sunmuştur.

Şeyh Muhammed Merduh, Kürdistan'ın cuma imamı ve bölgenin meşhur ruhanilerinden olup çağdaş Kürt tarihinin önemli kaynaklarından biri olan *Tarih-i Merduh*'un yazarıdır. Bu kitap Meşrutiyet Dönemi ve Salarüddevle'nin eylemleri hakkında, Nakşibendi faaliyetleri açısından öneme sahiptir. Çünkü yazar söz konusu dönemde bizzat yaşamış, Nakşibendi hanedanıyla ilişkide olmuş ve kendi kitabında bu hadiselere işaret etmiştir. O birkaç defa tarikat

2 Nakşibendilik, 17. yüzyılda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesini etkisi altına almıştır. Hakan Kaya, *Osmanlı Devleti'nde Bir Nakşibendi Seyhi Aziz Mahmud Urmevi*, Kitabevi, İstanbul 2021, s. 7. ;

Ayrıca söz konusu makalede müellif Kürdistan coğrafyası ifadesiyle net bir sınır (Bakur, Başur, Rojhilat ve Rojava) çizmemektedir.

3 İran'ın kuzeyinde güçlü bir aşiret olan Kaçarlar, Ağa Muhammed Şah Dönemi'nde (1779-1797) bir devlet haline gelerek, 1796-1926 yılları arasında İran'da ve Azerbaycan'da hüküm sürmüştür, Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, ç. Fethi Aytuna, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 176-202.

önderleriyle görüşmelerinden bahsetmiştir ama her defasında genel bir açıklamada bulunmuştur. Kürt kaynakları ve yeni araştırmalar da Kürtlerin siyasi ve içtimai durumları hakkında genel bilgiler vermiş, Kürdistan tarikatlarını daha az göz önünde bulundurmıştır. Genel olarak bu alanda köklü ve esaslı bir çalışma gerçekleştirilmemiştir. Kürdistan tarikatlarını inceleyen kaynaklar daha çok biyografik üslup taşımış ancak tarikat şeyhlerinin rol ve etkileri hakkında bilgi sunmamışlardır.

Araştırma kaynakları arasında irfan ve dini tarikatlar alanında araştırma yapan Muhammed Rauf Tevekküli tarafından kaleme alınmış olan *Kürdistan'da Tasavvuf Tarihi*'den söz edilebilir ki adı geçen eser Kadiri ve Nakşibendi tarikatlarının ortaya çıktıkları başlangıçtan kendi dönemine kadar olan tarihini ve aynı zamanda Kürdistan'daki bu tarikatların yayılmasını sağlayan hanedanları incelemektedir. Bu eser önemli bilgiler sunmuş olsa da Kadiri ve Nakşibendi konusunda genel ve kapsamlı bir analiz yapmamış, Kürdistan'daki bu tarikatların; tasavvuf, dervişlik tarihi ve bazı önde gelenler hakkında bilgiler vermekle yetinmiştir. Kemal Ruhanî'nin yüksek lisans tezi olan *Tarih-i Cami'-i Tasavvuf-ı Kürdistan* ise hicri 2. yüzyıldan günümüze kadar gelen tasavvuf mektepleri, fikirler ve tasavvuf tarihine kısa bir seyirden sonra Kürdistan'daki iki tarikat olan "Kadiri" ve "Nakşibendi" tarihini ve düşüncesini incelemiştir. Nader-i Kerimiyân-i Serdeştî'nin *Tezkire-i Urefa-i Kord*, Nakşibendi yazarlarından olan şeyhlerle yakın ilişkide olup onların bazılarının çocuklarına da hocalık yapmış olan Abdülkerim-i Müderris'in, *Danışmendân-i Kord der- Hıdmet-i İlm ve Din, Binemaley-i Zanyaran ve Yad-i Merdan* eserleri de daha çok şeyhlerin biyografisine ve onların övülmesine yöneliktir.

Ne yazık ki kaynakların çoğu aynı tarz olup şeyhlerin şecereleri ve manevi etkileri dışında başka alanlarda bilgi vermemiştir. Nakşibendi şeyhlerinin siyasi faaliyetlerdeki varlıkları hakkında en fazla açıklamayı yapan tek kaynak Abdurrahman Hüseyinî Nakşibendi'nin *Sadat-ı Nakşibendi ve Conbeşhay-ı Milli Kord Der-Gozer-i Tarih* adıyla yazılan eseridir. Vasily Nikitin, Martin Von Bruinessen ve David McDowall gibi ünlü Kürdologların araştırmaları da benzerdir. Sadece Kürtlerin sosyolojisi üzerine en son araştırma olan ve Von Bruinessen tarafından yazılan "*Came'e Şinasi Merdom-ı Kürd (Ağa, Şeyh, Devlet)*" adıyla basılan eserin dördüncü bölümü yazar tarafından tarikat şeyhlerine tahsis edilmiştir. Aslında onun bilgilerinin bazı parçaları Şeyh Said Piran'ın (1925 Kürdistan ayaklanmasının lideri) dostlarından biri olan Molla Hüseyin Heşyar tarafından derlenmiş ve müellifin kendisi de bu gerçeği kabul etmiştir. Sosyoloji açısından yeni ve ilginç bir araştırma olup, yazar bu iki tarikatın gizlerine, onların adap ve ritüellerine ulaşmak için çok çaba harcamıştır. Her halükarda bu kitap, Kürdistan'da tasavvuf ve irfanın rolü açısından son sosyolojik analiz olarak oldukça dikkate değer ve önem arz etmektedir. Söz konusu 1333/1954-1335/1956 yılları arasında yayınlanan *Teceddüd, İttihad-ı İslam, Nesim-i Şimal vb.* gibi gazeteler, çoğunlukla o dönemin içtimai durumunun yansıtıcısı olup cinayet, yağma, kıtlık, Rusların yaptığı katliamlar, Kürtlerin ağıt ve yakarılarından başka tarikat şeyhlerinden bahsetmemektedirler.

İrfan, Tasavvuf ve Nakşibendiliğin Kürdistan Bölgesinde Yayılışı

İrfan ve tasavvufun nüfuzu altında olan bölgelerden biri Kürdistan'dır. İrfan ve tasavvuf hızlı bir şekilde Kürtlerin arasında yayılmıştır. Kürtler, sūfi karakterli ve derviş tabiatlıdırlar.

Genellikle tasavvuf tarikatlarından birini takip ederler ve nerede bir cami varsa orada bir tekke de vardır(Tabibî, 1374: 292). Vasily Nikitin, Kürtlerin tasavvufu hakkında şunları söylemekte: "Tasavvuf fikri Kürtlerde uygulanan tek dini düşüncedir. Üstelik Kürtlerin kendileri de tamamen ilkel bir tarzla onun analiz ve tahlilini yaparlar" (Nikitin, 1377:448). Kürdistan'daki sūfi tarikatlar, İran'ın birçok bölgesinde olduğu gibi Şaziliye, Nurbahşi ve Halveti tarikatının kollarından olan Alevi tarikatının mevzu bahis bölgede var olduğu dönemde yayıldılar (Ali Resul, 2008: 41-42). Genel olarak denilebilir ki Hurremdinlilerin⁴ bastırılmasından sonra İran'ın batısında ve Kürdistan'da tasavvuf Kürtlerin inanç temeli üzerinde yer buldu ve Kürtler hicri 3. yüzyıldan itibaren tasavvufu tanıdılar (Zâreî, 1381:72). İran'ın batısında ve özellikle Kürt yerleşim yerlerinde tasavvufun gelişmesinin önemli etkenlerinden biri tasavvufun göçebe coğrafyayla tam bir uyum içinde olmasıdır (Tâbânî, 1380:369). Kürtlerin göçebe ve aşiret yaşamı tarikat şeyhlerine onlara daha rahat etki edip, kendi yanlarına çekme imkanı vermiştir. Aslında her toplumda böyle bir doku tarikatların gelişmesi için uygun bir ortam sağlar.

4 Mezdek tarafından kurulan dini harekete ve aşırı Şiâ'nın tesiriyle gelişen İran kaynaklı Arap aleyhtarı değişik fırkalara verilen ad... Hürremiyye'yi iki gruba ayıran Abdülkahir el-Bağdâdi ise birinci grubun İslam'dan önceki Mezdekiler, diğerinin de onların devamı olan Bâbekiyye ve Mâzyâriyye fırkaları olduğunu söylemekte ve bu ikincileri Hürremdiniyye adıyla zikretmektedir, Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Hürremiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 18, s. 500, TDV Yayınları, Ankara, 1988; Shahab Vali, *Kurdên Yarsan-Dîrok û Mîtolojî*, ç. Sevda Orak Reşitoğlu, Avesta, İstanbul, 2028, s.21-22.

Belki İran Kürt bölgelerinde tarikat ve tasavvufun yayılmasının başka bir etkeni olarak da Kürtlerin ve aynı zamanda ehl-i sünnetin azınlıkta olması, bunun sonucunda da onların bir köşeye çekilmesi, bu köşeye çekilme ve inzivanın da sülûl ve tasavvufun bu bölgelerde yayılması olarak gösterilebilir. Tasavvuf ehlinin de Kürtlerin de sahip olduğu özellikler olan yiğitlik, ahilik ve civanmertlik gibi huy, yaratılış ve mizaç Kürtler arasında tasavvufun yayılmasında etkisiz değildi. Kürdistan’da Kadiri ve Nakşibendi tarikatları diğer tarikatlardan daha fazla yayılmıştır. Halk bu iki tarikatın etkisi altında kalmış ve onların nüfuzu günbegün artmıştır. Kürt mutasavvıflarının sadece Kürdistan’da değil aynı zamanda Kürdistan civarındaki coğrafyada da tasavvuf tarikatlarının yayılmasında büyük etkileri olmuştur. Bu bağlamda her tarikatın gelişmesinde özel motivasyonların ve nedenlerin etkisinden söz edilmelidir. Kadiri tarikatına mensup bazı zümrelerin Şeyh Abdülkadir’in (Geylanî) Kürt soyundan olduğuna inanmaları Kürtlerin Kadiri tarikatına bağlanmasında en iyi motivasyon sebebi olsa da halkın Nakşibendi tarikatına bağlanmasının daha çok dini yönü olmuştur. Belki de bu yüzdendir ki Kürdistan halkının dini birlikteliği güçlendikçe Nakşibendi tarikatı daha fazla nüfuz kazanmıştır. Zira Nakşibendi tarikatı, hırkayı ilk olarak ikinci halifeden aldıklarına inanmaktaydılar ve daha çok Sünniliğe bağlı olan Kürdistan halkı bu tarikatın tarafına çekilmiştir.⁵

Hoca Baühiddin Muhammed Nakşibend-i Buhari’ye mensup olan Nakşibendi tarikatı, Kürdistan’da Mevlana Halid Şehrîzorî tarafından yayılmıştır. Nakşibendi tarikatının geniş bir şekilde yayılması hicri 9. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir ki bu tarikatın şeyhleri ve halifeleri etrafa dağılıp, nüfuzlarını Horasan ve Maverâünnehir’e ek olarak Kürdistan gibi diğer bölgelere de genişletmişlerdir. Ama nüfuzları çok fazla değildi. İran’ın batısındaki Şîî tasavvuf tarikatları ve Kürdistan bölgesindeki Sünnî Kadiri tarikatı, Nakşibendi tarikatının nüfuzuna mani olmuştur (Kerimiyan-ı Serdeşti, 1381:91). Nakşibendiye tarikatının ortaya çıkıp yayıldığı Maverâünnehir coğrafyasının Kürdistan’a uzak olması nedeniyle bu bölgede 13. yüzyıla kadar tanınmamıştır.⁶ Diyebiliriz ki Kadiriye başta olmak üzere diğer tarikatlara göre Nakşibendiliğin usul, adap ve erkânı hakkında çok sınırlı bazı kişiler dışında pek bir bilgi yoktur. (Hançe Sepehreddin, 1368: 129).

Mevlana Halid’den sonra Nakşibendi tarikatı Kürdistan ve civarında önemli ölçüde genişlemiş ve Nakşibendi halifeleri, şeyhleri çevredeki halka Nakşibendiliği ifşa ederek, şehirlerde ve köylerde tekkeler kurmuşlardır. Mevlana Halid, bu tarikatı halk arasında yayan çok fazla halifeye sahip olmuştur. Ama onların hepsinden en önemlileri Horaman şeyhleri veya Siracüddinî şeyhleriydi. Horaman şeyhleri ve silsileleri Şeyh Osman Siracüddin olan Siracüddinî şeyhleriydi. Araştırmamızın konusu olan dönemde ise tarikatın önemli önderleri Şeyh Ali Hüsameddin Tavile ve Şeyh Alaeddin-i Biyare idi (Edmons, 1367: 171). Mevlana Halid, 1237 yılının sonlarında Şam’a gitmek maksadıyla Kürdistan’ı terk etmesinden itibaren Siracüddinî şeyhleri Kürdistan’da Halidiye’nin Nakşibendiye tarikatının önde gelen en önemli temsilcileri olmuşlardır. Hatta Mevlana Halid zamanında Kürdistan’da veya Bağdat’ta olsun onun müritleri arasında en önemli kişi I. Şeyh Osman Sirecüddin idi (Özdalga, 1389:159).

Siracüddinî şeyhleri daha çok Horaman bölgesinde bulunmaktaydı. Horaman şeyhleri sadece Kürtler arasında değil aynı zamanda Orta Asya halkının arasında, Minorski’nin deyimleriyle hatta Rusya’da da çok saygı görmüş ve halk onların tekkelerine başvurmuştur. Konuya girmeden önce Horaman ve onun coğrafi konumundan bahsedilmesi gerekir. Çünkü Siracüddinî şeyhlerinin merkezi ve Nakşibendi tarikatının genişlemesinde önemli bölgelerden birisi bu bölge olmuştur.

Horaman kelimesi hakkında farklı görüşler öne sürülmüş ve kelimenin farklı anlamlarından bahsedilmiştir. Min cümle “Hevram” sözcüğünün Ahuramazda’dan türetildiği ifade edilmektedir. Bu konu bize bölgedeki halkın Zerdüş-tî olduğunu açıkça göstermektedir. Ya da Horaman “Hevram” dan gelmektedir ki o da “Kendul” un kardeşidir. Onlar Horaman bölgesine gelen iki kardeşdir (Rehşid Behmeni, 2001:214). Büyük ihtimalle bu halk tarafından yapılmış bir efsaneden ibaret olduğu söylenebilir.

Bazıları da “Horeman” kelimesinin yükselen anlamına geldiğine inanmaktadır, *hov* eski dilde⁷ güneş manasına ve “-aman” kelimesinin *gelmiş* anlamına gelmektedir. Yani Hovrama gelen güneş manasına ve Horaman, güneşin de doğduğu yer manasına gelmektedir. Bazıları ise “Oremen” kelimesini eski Pehlevce bir şarkı olarak anlamlandırmıştır. Günümüzde de Kürt yerleşimlerinde özellikle Horaman ve Kirmanşah’ta yeni şiirler adapte edilerek küçük bir değişikliklerle okunmaktadır (Garib Meazi Nejad, 1382:67).

Tarih-i Horaman eserinin yazarı Sultani Horami, bu kelimeye birkaç başka mana daha eklemiştir. O, toplum içinde hoş vasıflarla süslü ve beğenilmiş kişinin Allah’ın ona verdiği o güzelliklere Horaman demektir. Ya da kendi

5 Nakşibendi tarikatı ilk olarak hırkayı birinci halifeden almıştır. Necdet Tosun, “Siddikiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 37, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, s. 98.

6 Nakşibendilik 17. yüzyılda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesini etkisi altına almıştır. Hakan Kaya, *Osmanlı Devleti’nde Bir Nakşibendi Şeyhi Aziz Mahmud Urmevi*, Kitabevi, İstanbul 2021, s. 7.

7 Müellifin “eski dil” olarak ifade etmek istediği Pehlevi dilidir.

civarındaki başka dağlardan irtifa bakımından daha yüksek dağ veya diğer ağaçlar arasında en yüksek olan ağaçlardan her birine Horaman derler. Başka manalar da bu kelime için zikredilmiştir lakin bu, araştırmanın kapsamı dışında olduğu için ayrıntıya girilmeyecektir (Sultani Horami, 1386:335).

Coğrafya açısından Horaman, Senendeç'in batısında yer almaktadır ve güneyden Cevanrud, batıdan Irak'a ve kuzeyden Merivan'a kadar uzanır. Ilımlı bir iklime, zirvesi göklere uzanmış, yeşil yüksek dağlara, geçilmez ve zor bir bölgeye sahiptir(Sultani Hovrami, 1386:336). Muhtelif müellifler, Horaman'ı farklı bölgelere ayırmışlardır ama en iyi ayırma ki tüm kategorilere göre daha kullanışlı olanı bölgeyi Horaman-ı taht ve Horaman-ı lehun olarak ikiye ayırmaktır.

Horaman-ı taht, Senendec'in güneybatısında ve batı tarafından Şehrizor bölgesine ve güney tarafından Horaman-ı lehunla bağlıdır. Horaman-ı lehun da Kürdistan'ın güney ve batısı arasında, güney ve batı tarafında Irak toprağına bağlıdır (Merduh, 1379: 294-295). Hevramice konuşanlar ona "Horaman" derler ama Sorani Kürtçesinde "Hevraman" a dönüşmüştür. Fars dilinde de ona "Horaman" ve eğer çoğul olarak okumak isterlerse "Horamanat" olarak okurlar demektedir.

Tarikat Şeyhlerinin Siyasi Nüfuz Alanları

Tarikatlar ve onların liderleri, halkın siyasi yönlerinin yanı sıra onların yaşamının farklı taraflarında da büyük etki sahibi olmuşlardır. İran Kürdistanı'nda şeyhlerin siyasi etkileri daha çok da Nakşibendi şeyhleri özellikle Horaman şeyhleri tarafından olmuştur. ve bu şeyhler İran'ın siyasi dönüşümlerinde de önemli role sahip olmuşlardır. Kürdistan'da güçlü Nakşibendiye hanedanının varlığı onlara hicri 13. ve 14. yüzyıllarda Kürt toplumunda rol almalarına ve sosyal olayların gidişatı üzerinde etki etmelerine imkan vermiştir. Toplum arasında bu tarikatların nüfuzlarının yaygınlığı tarikat büyüklerinin ve şeyhlerinin kudretlerinin giderek artmasına sebep olmuştur. İran'ın siyasi değişimlerinde tarikat liderlerinin etkisi, Kaçar saltanatının ikinci yarısından itibaren yani Nasırı Dönemi'nden⁸ sonra artış bulmuş ve onların en fazla faaliyetleri tam da bu döneme rast gelmiştir.

Başlangıçta tarikat şeyhleri, manevi lider rolünü üstlenmişlerdi ama giderek nüfuzları arttı ve onları siyasi nüfuz sahibi liderlere dönüştürdü.(Adams Schmidt, ts.:145). Tarih boyunca Kürdistan bölgesinde tasavvuf merkezlerinin kapsamı; arifler, şeyh, halife, mürit ve dervişlerin sayısının çokluğu o dereceye varmıştır ki halkla tarikatın irtibatı olmadığı bir şehir ve köye rastlamak mümkün olmamıştır (Ruhanî, 1385:34). İki asırdan beri Kürdistan'ın geleneksel hükümetlerinin yıkılmaya yüz tuttuğu bu dönemden itibaren şeyhler, Kürt halkının kurtuluşu ve siyasi olaylarında aşikar bir şekilde rol oynamışlardır. Kürt yerel yönetimlerin yıkılmasından sonra şeyhler, Kürdistan'da yerel iktidar boşluğunu doldurmak için çabaladılar. Onlar halkın dini ilgilerine dayanarak, kendi nüfuz alanlarını genişlettiler. Tarikat rehberlerinin ve şeyhlerinin tekkeleri, onların ateşli takipçilerinin ziyaretgahı ve sığınağı oldu. Geçmiş devirlerde, şeyhlerin sayısı ağaların sayısına göre çok azdı. Ama sonraları ağalardan daha fazla siyasi iktidarı ele geçirdiler. Kürt halkının ilk genel ayaklanması şeyhlerin önderliğiyle olmuştur (Ebrişemi, 1385:87-88). Şeyhlerin, müritler ve takipçiler arasında mehdi konumuna sahip olmaları daha fazla müridin celp edilmesine neden olmuş ve neticede kendi maksatlarının ilerletilmesini sağlamıştır (Van Bruinessen, 1378:356).

Kürt emirliklerinin güçlerinin sona ermesiyle beraber o zamana kadar Kürtlerin iç gücünü elinde bulunduran aşiret liderlerinin kudreti de sona ermiştir. Bu nedenle 19. yüzyılın başında Kürdistan'da büyük bir manevi ve siyasi boşluk meydana gelmiştir. Kürtlerin içten güçlü oldukları dönemde şeyhler, aşiretler arasında daha çok manevi bir mesaj taşıyıcısı iken mevzubahis güçler ve emirliklerin ortadan kalkmasıyla kısa bir sürede hem siyasi yönden hem de Kürt aşiretlerini örgütleme açısından kendilerini daha da üstün bir konuma taşıyabilmişlerdir(Abdullah, 2004:18).

Başlangıçta dini ve ahlaki bir güç olarak kendilerini tanıtan şeyhlerin siyasi bir rol üstlenmesiyle şeyhlerin liderliği sayesinde Kürdistan'a nispî bir sükûnet ve Kürt aşiretleri arasında yeni bir ittifak ortaya çıkmıştır (Ruhanî, 1385:35). Aslında şeyhlerin milli liderler olarak ortaya çıkmaları, Kürt emirlerin ve manevi olmayan liderlerin yok olmasından sonra halk arasında dikkate değer nüfuz ve haysiyet sahibi kimsenin olmamasından kaynaklanmıştır. Bu nedenle tarikat şeyhleri sahaya girmiştir. Kürt toplumu tarafından şeyhlerin lider olarak kolaylıkla kabulü toplumun önder eksikliğinden kaynaklanan boşluğun doldurulması ihtiyacının göstergesi olduğu söylenebilir (Olson, 1377:23).

Kaçar Devleti, Kürdistan dahil olmak üzere bütün İran'da merkezîyetçi bir politika izlemiştir. Aslında 19. yüzyılın ortasına kadar Kürt bölgelerinin büyük bir bölümü bazı emirliklere bölündü ki önemli bir özerkliğe sahip olmuşlardır. Sonunda Kaçar şahlarının merkezîyetçi politikaları sırasında ortadan kalkarak son Kürt emirleri (Erdelanlar)

8 Nasıreddin Şah, Kaçar Hanedanı'nın tahtında 1848-1896 yılları arasında hüküm sürmüştür, Michael Xworthy, *İran, Aklin İmparatorluğu, Zerdüşt'ten Günümüze İran Tarihi*, ç. Özlem Gitmez, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 237-249.

h. 1282/M. 1865 yılında azledilmişlerdir. Bunun sonucunda Kürt emirleri, reisleri ve hanları güçlerinin bir kısmını kaybettiler (Muhammedî ve Zamanî, 1392:106). Bu emirliklerin baskı altına alınıp, yok edilmesi bölgede iktidar boşluğuna sebep olmuş ve Kürtler arasında önemli bir makama ve yere sahip olan dini liderler iş başına gelmiştir.

Horaman Şeyhleri ve Onların İran Siyasetinin Değişimindeki Rollerini

İran Meşrutiyet Devrimi, İran vilayetlerinin tamamında baştan başa bir ayaklanmaydı ve Kürdistan da bu sistemin bir parçası olarak devrimin ceryanından uzak kalamazdı ama Kürdistan'da hanlar, feodaller, devlete bağlı din adamları ve şeyhler öyle bir nüfusa sahiplerdi ki halk kitlelerinin kendi başına karar vermesi mümkün değildi (Farukî, 1362:39). Lakin Kürdistan'ın sosyal, iktisadi ve siyasi koşulları da Meşrutiyet Devrimi'nin geniş yelpazesinden uzak kalmak için etkisiz değildi. Zira İran Kürdistanı'nın Osmanlı'yla sınırdış olması, sınır saldırılarına maruz kalması, aynı mezhepte olmaları bakımından ve aynı zamanda Türkler ve Kürtler arasındaki bazı ihtilaflardan dolayı meşrutiyetin dönüşümünde ve o olaylarda çokça etkili olmamıştır (Kelhor, 1385:26-27). Bu arada bazı görüşler de Kürdistan'ın Meşrutiyet Devrimi'nde önemli rol oynamamasının nedeni olarak bölgenin aşiretsel yapısına bağlamışlardır (Azeri Şehrezayi, 1385:24).

İran'da Meşrutiyet Devri ve sonrası Siraceddinî şeyhlerinin diğer Nakşibendi ileri gelenlerine göre halk arasında en fazla nüfuz ve güce sahip oldukları dönem olmuştur. Bu zamanın nüfuzlu şeyhleri Şeyh Hüsameddin ve Şeyh Alaeddin idi. Halkın ve şeyhin müritlerinin itikadı öyle bir seviyede idi ki onlar şeyhin istediği her şeyi yapıyorlardı. Kürt bölgelerinde ayaklanmalar ve siyasi hareketlerin çoğunu şeyhler ya da onların müritleri tarafından yapıyordu (Bilaf Berzenci, 2002:2/779).

Horaman şeyhleri toplumun bütün tabakaları arasından birçok mürite sahiplerdi öyle ki din adamları, valiler ve hükümdarlar da önemli bir karar alırken onlara müracaat edip, şeyhin kararı ve fermanını büyük bir memnuniyetle kabul ediyorlardı. Örneğin Sikatü'l-mülk meşrutiyetçi yaptırımlarını gerçekleştirmek için Senendeç'in cuma imamı ve Şeyh Hüsameddin Siraceddinî'nin müritlerinden olan Ayetullah Merduh'tan ona yardım etmesini istemiş, Merduh da ondan herhangi bir hareketten önce Şeyh Hüsameddin'e gitmesini önermiştir (Merduh, 1379:470). Burada görmezden gelinmemesi gereken şey şudur ki Şeyh Merduh, onun hedeflerinin daha iyi ilerlemesi için şeyhin (Siraceddin) nüfuzundan faydalanmasını istiyordu. Diğer taraftan bu Kürdistan'daki tarikat şeyhlerinin nüfuz ve kudretinin göstergesiydi. Hatta meşrutiyetin yayılmasının peşinde olan insanlar bile bir nevi onların nüfuzlarından faydalanma amacıyla idiler.

Her ne kadar bu şeyhler sınırlı mevzularda meşrutiyetle aynı fikirde olsalar da onların meşrutiyetçiliği zahiri idi. Salarüddeve olayında görüyoruz ki nüfuz sahibi din adamları ve meşrutiyetçi bir cemiyet olan "sadakât"ın kurucusu Ayetullah Merduh, meşrutiyet rejimini yok etmek için Salarüddeve ile işbirliği yapıyordu. Meşrutiyete muhalif olmada şeyhlerin gelenekçi yaklaşımlarının da tesirsiz olmadığı zikredilmeye değerdir ve Şeyh Rauf Ziyâyî'e göre eskiden beri revaçta olan saltanat herkesin bilip benimsediği bir sistemdi. Aynı zamanda meşrutiyetçiler hakkında, siyasi veya başka nedenlerden dolayı birçok propaganda yapıлып, bazı kesimler onları mülhit ve İslam karşıtı olarak biliyorlardı. Bu nedenle din adamlarından bazısı onlardan tiksiniyordu ve büyük ihtimalle şeyhler de onlara dahil idi. Nitekim İranlı alimlerin çoğu böyleydi (Ziyâyî, 1367:32).

Birinci Dünya Savaşı'nda Horaman Şeyhlerinin Rolü

Birinci Dünya Savaşı, Ahmedşah-ı Kaçar hükümeti ile aynı zamana denk gelirken İran'ın anayasal hükümeti en zayıf devirlerini geride bırakıyordu. İran'ın kaotik ve sarsıntılı bir döneminde Birinci Dünya Savaşı başladı. Kürdistan ve coğrafyası da orada yaşayanlar için birçok can ve mal kaybına neden olan askeri hareketliliğin yaşandığı bir alan olmuştur (Lazarov, 1386:158). Ancak Kürdistan istemeden Birinci Dünya Savaşı'nın merkezi haline geldi ve savaşın ilk mermileri Kürdistan'da atıldı (Mazhar Ahmed 1975:10).

Kürdistan'da (İran) merkezi hükümetin kanunsuz uygulamaları, bölgenin güvenlik ve geçim sıkıntılarını ortadan kaldıramaması ayrıca Kürdistan toplumunun Rus ve İngiliz ordusu hakkında zihinlerinde var olan kötü geçmişten dolayı Osmanlılardan yardım isteğindediler (Meymenet Abadi, 1388:148). Kürt milletinin Osmanlı hakimiyetinden hoşnutsuzluğuna rağmen, Osmanlı yönetimi onların birçoğunu Birinci Dünya Savaşı'na dahil edebildi.

Savaşa dahil olmalarının sebeplerinden birincisi ortak dini ve inançsal motivasyon, diğeri ise Kürdistan'ın sosyal ve askeri özerkliği vaadidir (Mazhar Ahmed, 1975:10). Aslında Türkler, Kürtleri savaşa dahil etmek ve onlardan yardım almak için birçok hesap yapmışlardı. Ancak Kürtler üzerine yapılan bu hesabın tamamen asılsız ve temelsiz

olduğu ortaya çıkmıştır. Zira Osmanlı güçleri Kürt bölgelerindeki halk için yağma, zorluk ve kıtlık getirmişti (Lazarov, 1386:159-160). Öte yandan Ruslar da bir girişimde bulunmak zorunda idiler. Nitekim Kürtleri kendi taraflarına çekmeye çalıştılar. Bu amaç doğrultusunda da savaşın ortasında Şeyh Celaleddin Kemali Nakşibendi, iki Rus generali olan General (Fyodor) Chernozubov ve General (Nikolai) Baratov'dan bazı mektuplar aldı. Rusların Kürtleri savaşa çekme maksatlarının olmadığı ve asla Kürt milleti için savaş ve kötülüğü arzu etmediklerini ama Kürtlerin de Osmanlıların teşvik ve isteklerini ret etmelerini ve Rus heyetinin kabul edilmesi şartıyla askeri ve iktisadi imkanların şeyhin hakimiyetine verileceği iddiasında idiler (Hüseyni Nakşibendi, 1380:118-119). Ama şeyh onların isteklerini kabul etmedi ve böylece başarısız oldular.

Her halükarda savaşın başlangıcında Kürt milletinin büyük bir kısmı ister Osmanlı İmparatorluğu'nda olsun ister İran'da olsun mezhebi hassasiyetler ve özerklik verme sözü nedeniyle Osmanlı sultanının İslami cihat çağrısına olumlu cevap verdiler (Bedel, 1360:41). Kürtlerin bir kısmı Ruslara katılıp, onlara sığındı ve Rusya ordusunun yanında Osmanlılara karşı savaştı. Bir kısmı da tarafsız kaldı ve savaşta işbirliği yapmaktan sakındı (Kendal, 1370:74).

Miladi 1914 yılı başında Türkler, müttefik devletlere karşı cihat ilan etmiş ve bu fetvayı kendi elçileri aracılığıyla savaş bittikten sonra özerklik verme vaadiyle Kürtlere ulaştırdılar (Lazarov 1386: 159). Türklerin kendi hedeflerini gerçekleştirmek için özellikle dikkat ettikleri uygun seçeneklerden birisi Kürdistan tarikatlarının şeyhleriydi. Dolayısıyla İslam kisvesi altında cihada çağrı, Kürtlerin savaşçı içgüdülerinin onların gerçek milli menfaatlerine tamamen ters bir yönde tecelli etmesine yol açmıştı (Nikitin, 1377: 391).

Bu dönemde tarikat şeyhleri oldukça yüksek nüfuza sahiplerdi ve Osmanlı Devleti de onların nüfuzundan haberdar olarak kendi emellerini gerçekleştirmek ve toplumu bu tarikat liderlerinin vesilesiyle kendisiyle birleştirmek istiyordu. Öyle ki savaşın başlangıcında Osmanlı sultanı onlardan, halkı savaş ve cihada teşvik etmeleri için talepte bulundu (Timurzade, 1380: 32). Açık ki eğer bu şeyhlerin fetvaları olmasaydı Kürtlerin rolü bundan daha da az olurdu. Çünkü bu dönemde halk arasında şeyhler kayda değer bir nüfuza sahiplerdi ve şeyhin fetvası her şeyden üstündü. Bu nedenle denilebilir ki şeyhlerin ve müritlerinin gücü hükümdarların gücünden geri kalır yanı yoktu. Şeyhlerin nüfuz ve tesirleri o denliydi ki halk şeyhleri gördüğünde silahsız, kürekle, kazmayla ve çıplak ayakla farklı cephelerde Rus savaşına gittiler (Farukî, 1382:92-93). Osmanlı sultanının fetvasından sonra o dönem Kürdistan'ın şeyh, alim ve ruhanilerinin çoğu Rus ordusuyla savaşın, gaza ve cihat sayıldığını, zira onların Müslümanların toprağına tecavüz ettiklerini, İslam devleti ve Müslümanlar aleyhine savaştıklarını topluma ilan ettiler. Bu dönemde Horaman'daki Nakşibendi şeyhleri etkin rol oynamıştır. Onlar Horaman'ın muhtelif bölgelerindeki halkın arasına girmiş ve onlardan her ne surette olursa olsun Rusların hamle ve hücumlarını engellemelerini istemişlerdir (Rostem, 2004: C. 1/ 42). Cihada gidenlerin en önemlileri Senendec bölgesinde Şeyh Alaeddin, Saggız ve Bukan bölgelerinde Şeyh Hüsameddin ve Şeyh Necmeddin, Ruslara karşı cihada girişmişlerdir (Müftü, 2001:118). Şeyh Hüsameddin son yüzyılda Nakşibendi tarikatının en meşhur şeyhlerinden ve Siraceddin Osman'ın en öne çıkan evlatlarından (Sultanî, 1374: 9/159). Öyle ki onun övgüsüne birçok kitap ve şiir yazılmış, onun adı ve ünü şu anda da Kürt halkı arasında konuşulmaktadır.

Dönemin en faal tacirlerinden olan Saggızlı Timurzâde, *Saggız'da Vahşet* başlıklı hatıratında, şeyhlerin cihat ilanı ve onların halk üzerindeki şaşırtıcı nüfuzu ve tesiri hakkında murad ve mürit ilişkisi, dervişler, şeyhler, ulema ve seyitlerin nüfuzunun o dönemde revaçta olduğunu yazmıştır. Zahitlik, kutsallık ve dindarlık hürmet toplumun ilgi odağı olmuştur. Dolayısıyla bu şeyhler tarafından cihat namıyla halka davet ve orduya çağrı tebliğ oluyordu. Böylece on iki yaşındaki oğlanlar ve yetmiş yaşındaki erkekler odun, sopa ve kılıçla hazır olmuşlardır (Timurzade, 1380: 33). Tarikat şeyhlerinin bu iktidar ve nüfuzları halk ve takipçileri arasında öyle bir raddede idi ki Vasily Nikitin'in söylemiyle: "Kürtler, şeyhlerinin bir sözü veya bir işaretiyle silaha sarılır" (Nikitin, 1377: 431).

Bahsi geçen şeyhler, sultanın emrine başkaldıramazlardı, çünkü Osmanlı'da bazı ayrıcalıklara sahiplerdi ve sultanın emrine itaatsizlik onların çıkarlarını tehlikeye düşürürdü. Bu nedenle tarikat şeyhleri kendi müritlerini ve savaşçı aşiretlerini sürekli cihada teşvik edip bu savaşlar yoluyla kendi çıkarlarını ve arzularını gerçekleştiriyorlardı. Zira savaşın başlaması ve Kürdistan'da dış devletlerin müdahalesi ile merkezi devletin kudreti zayıflıyor ve bu da halk arasında şeyhlerin kudret ve nüfuzlarının artmasına zemin hazırlıyordu (Zârei Mihrverz, 1389: 142-143). Aslında dönemin devletleri bu şeyhlerden istedikleri şekilde faydalanıyorlardı. Örneğin, eğer Sünnilerin oturduğu coğrafyada; Gilan, Tales ve Azerbaycan'ın batısından Kirmanşah ve Kürdistan bölgelerinin aşağısına kadar tüm aşiretlerin toplanıp devlet hizmetine girmelerini gerektiren bir durum varsa şeyh veya müridin cihat hükmü vererek bir işareti genç ve yaşlının hazır olmasına yeterdi (Heyreti Seccadi, 1381:390).

Dolayısıyla tarikat şeyhleri, Rusya'ya karşı Osmanlı'yı koruma konusunda valileriyle, ordu komutanlarıyla ve aşiret reisleriyle çok yakın desteğe ve işbirliğine başladılar. Hicri 1334/Miladi 1915-1916 yılında Senendec'in Rus kuvvetleri tarafından işgalinden sonra Horaman'dan Şeyh Alaeddin, Serdar Muktedir Sencabî ve Serdar Reşid aşi-

retlerle birlikte Müttehîdî'nî himaye etmek için Senendec şehrine girdiler (Meymenet Abadî, 1388:148). Öte yandan Senendec din adamları, Merivan ve Horaman'ın diğer şeyhleri ve Osmanlı kuvvetlerinin kumandanı Muhiyyiddin Bey, toplanarak aşiret anlaşmasını yaptılar. Rusların saldırısından sonra yapılan bu anlaşma, Rusları yenmelerini ve hatta Ruslardan hatırı sayılır ganimet almalarını sağlamıştır (Sultanî Horami, 1386:618).

Hicri 1335/ Miladi 1917 yılında da Çarlık Rusya'nın kuvvetleri Horaman ve Merivan bölgelerini kontrol altına almak ve Süleymaniye şehrine ulaşmak için hareket ettiğinde bu bölgelerin halkı kendini korkunç saldırıyla karşı karşıya buldular. Bu nedenle Horaman ve Merivan büyükleri ve serdarları Horaman'ın Nakşibendi şeyhlerinin yönlendirmesi ve teşvikiyle süvari ve piyadelerden birkaç bin tüfekçi hazırlayarak Rusya güçleriyle mücadeleye giriştiler. Bu hamle ve saldırının sonucunda Ruslar yenildi, Rus ordusunda kargaşa oluştu ve Kürt savaşçıları Rus askerlerini Senendec şehrinin arkasındaki Abider dağının eteklerine kadar takip ettiler (Rostem, 2004:42-43). Kürt büyükleri, ümera ve şeyhleri savaş hakkında bazı toplantılar yapıyorlardı. Birkaç toplantı Savucbulak (Mahabat) şehrinde Abbas Ağa mescidinde yapıldı ve bu toplantıda Şeyh Ali Hüsameddin, Şeyh Celal Hüseyini Nakşibendi v.b. gibi bazı şahıslar, şehrin diğer önde gelen şahsiyetleri ve aşiret reisleri katılmıştır (Hüseyini Nakşibendi, 1380:115).

Şeyhlerin savaşa dahil olması Kürdistan bölgesi hakimlerinin ve nüfuz sahiplerinin cesaretlenmesine sebep oldu, Saggız hakimi Zaferüsseltene⁹ savaş durumundan haberdar olunca servetini gömmeye ve göç etmeye karar vermiş ama birkaç gün sonra Şeyh Hüsameddin ve Şeyh Necmeddin'in Saggız'a geldiği haberini duymuştur (Ziyayî, 1367: 33-32). Oradan Şeyh Hüsameddin büyük bir kalabalıkla Savucbulak tarafına hareket etti. Şeyhlerin geri kalanı da Saggız'da kalmış ve Savucbulak tarafına gidip diğer kuvvetlerle birlikte Osmanlı güçlerinin Baneh'ten gelmesini beklemişlerdir (Dışişleri Bakanlığı Belgeleri Arşivi, Karton 66, Dosya 26 L 61). Dolayısıyla Muzafferüsseltene, biraz da olsa şeyhlerin gelmesiyle Rus ve Osmanlı saldırısından uzak kalacağı güvencesini elde etti. Böylece Horaman şeyhleri bu savaşta müritleri ve halkı savaşa cezbedip onları teşvik etmiş ayrıca bazı durumlarda onları komuta edip, yol göstererek Birinci Dünya Savaşı'nda etkili rol oynamışlardır.

Hatta II. Şeyh Osman gibi bazı şeyhler çok genç yaşta olmalarına rağmen halkı dış güçlerle savaşa hazırlıyordu. Öyle ki Sevlava (Servabad), Salavat Abad ve aynı şekilde Senendec ve Kurveh şehirleri arasındaki cihat güçlerinden birinin bizzat komutanlığını üstlenmiş ve babasının yanında Ruslarla savaşa, halkı ve yurdu korumaya girişmiştir (Müfti, 2001: 119-120).

Siraceddinî (Horaman)şeyhlerine ilave olarak diğer bölgelerde onların halifeleri ve müritleri Kemalî Nakşibendi hanedanından olan Şeyh Celaleddin Hüseyini Nakşibendi ve oğlu Şeyh Alaeddin ve Şeyh Yusuf Burhaneddin (I. Şeyh Osman Siraceddin'in halifesi) ve Mevlana Muhammed Sadık Merzeng (Şeyh Yusuf Burhani'nin halefi ve halifesi)'nin de aralarında olduğu kişiler Birinci Dünya Savaşı'nda faal olarak bulundular. Şeyh Celaleddin Hüseyini Kürdistan'daki vahim durumu müşahade ederek, diğer şeyhler gibi Ruslarla mücadeleye girişti. O, Irak'ın Kürt bölgeleri ayrıca İran Kürdistan'ı ve Azerbaycan'ın Azerilerini din ve memleketi savunmak için hemen Ruslara karşı ayaklanmaya davet etti.

Bu çağrının ardından mücahitlerin birçoğu hazır olduklarını duyurmuşlardır. Piran, Mameş, Mengur, Debokri, Gevrek, Zerza, Herki, Şikak'ın da aralarında olduğu farklı aşiretler şeyhin çağrısına olumlu cevap vermişlerdir (Hüseyini Nakşibendi, 1380: 114-115). Şeyh Celal savunmacı savaş yöntemini Kürdistan'ın işgalcilerine karşı üstlendi. ve elinde bulunan güçlerle Rus güçlerine telafi edilemez hasarlar verdi. Bunlardan biri de Rusya Başkonsolosu Colonel Ebas'ın¹⁰, Miyanduab şehri yakınlarında en önemli savaşlardan biri olan "Talav" savaşında öldürülmesidir. Bu savaş o kadar önemlidir ki onun ünü nesilden nesle intikal etmiş ve bu güne kadar gelmiştir. Bu savaşta birçok Rus askeri ve subayı öldürülmüştür (Hüseyini Nakşibendi, 1380: 112).

Mevlana Muhammed Sadık Merzeng de Ruslarla savaş sırasında önemli rol oynamış, Kürdistan bölgesindeki dini liderlerin çoğu gibi Çarlık Rusya'nın saldırılarına karşı cihat ilan etmiş ve bölgenin Müslümanlarının çoğu onun fermanına olumlu cevap vermiştir. O, halk arasında büyük bir ihtirama sahipti, Mustafa Timurzâde'nin hatıratında yazdığı gibi: "Mevlana olarak bilinen Mahabad şehrinin ünlü şeyhlerinden biri olan Şeyh Şerefkend, teşvik için askerle beraber idi. Onlar Osmanlı komutanlarının nazarında da oldukça saygıya sahipti" (Timurzâde, 1380: 40).

Şeyhlerin rolü sadece halkı cihada teşvik edip Kürt güçlerini komuta etmekle sınırlı değildi aynı zamanda savaş ve kıtlık sırasında halk onları kendileri için sığınak ve emniyetli bir yer olarak da görüyordu. Halk ve ulema Rusların

9 Bu dönemde Saggız'ın hakimi Muzafferüsseltene'dir, Dr. Muhammed Kalhor, "Berresi-i Peyamedha-yı Ferman-ı Cehad-ı Şeyhülislam-ı Osmanî Ber Kordha-yı İran", *Târih-i Vahid-i Mahalat, Rey*, 2017, sayı 9.

10 Müellif, Rusya Başkonsolosu'nun adını hatalı yazmış olup, yapılan uzun süreli araştırmalar neticesinde, Rusya Başkonsolosu'nun Colonel Alexander Ivanovitch İyas (1864-1914) olduğu tespit edilmiştir, Ferdinand Hennerbichler, *Future Options of the Kurds. Part II: Historical Background. Advances in Anthropology*, 2018, 8, 235-272.

saldırısından sonra şeyhlerin ev ve tekkelerine sığınıyorlardı. Rauf Rızai, kendi hatıratında dayısı Şeyh Alaeddin'in, h. 1334/m. 1915-1916 yılında Saggız ve Miyanduab'a Rus güçleri yaklaştığında ulema ve halkın bir kısmına sığınma vermiş olduğundan bahsediyor. Onun hatıratı, kendisi ve annesinin de Şeyh Alaeddin'in tekkesine sığınan kişilerden olduğunu gösteriyor. O, devamında Şeyh Alaeddin'in tekkesine sığınanlar arasında ileri gelenlerden ve ulemadan iki yüz kişinin katıldığından bahsediyor (Ziyâî,1367: 51-52).

Savaşın sona ermesi ve Çarlık Rusya güçlerinin geri çekilmesinden sonra, bu bölgede gerçekleşen yağma ve ölümler sebebiyle yoksulluk, kıtlık ve şiddetli açlık bölgeyi sardı. Yoksulluk, zaten geçinmek için sınırlı kaynaklara sahip olan halk kitlelerinin hayatına gölge düşürmüştü, bu dönemde de şeyhler boş durmamışlar, halka yardımcı olmakta önemli role sahip olmuşlardır. Halk da kendilerine yardım edenler olarak şeyhleri görüyordu. Mevlana Muhammed Sadık Merzeng (Şeyh Yusuf Burhani'nin halife ve halefi) savaş sırasında ve savaşın sona ermesinden sonra bu içler acısı durumları gördüğünde tahıl ambarlarının kapısını açtı. Başlangıçta o, her taraftan bölgeye erzakı bir sel gibi getirerek muhtaç ve fakir ailelerin arasında dağıtmasıyla halkı kıtlık ve açlık tehlikesinden kurtardı. Daha sonra borç için müracaat eden herkese eğer geri ödeyecek bir şeyi yoksa kendisine bedelsiz para verilmesini ve bir toprak parçası veya bağı varsa ondan şartlı satın alma yapmasını emretmiştir. Savaşın tamamen sona ermesinden sonra o bu toprakları sahiplerine geri vermiştir(Hançe Spehreddin, 1368:235). Şeyhler ayrıca savaşın sona ermesinden sonra birçok imar girişimini gerçekleştirip bölgenin yeniden inşası için halka büyük yardımlar yapmışlardır.

Sonuç

Kaçar Devri'nde merkezileşme politikasından dolayı kademeli olarak yerel yöneticiler ortadan kaybolmuş ve tarikat liderleri de bu fırsattan istifade ederek rahatlıkla sosyal ve hatta siyasi gücü yerel yöneticilerin yok olmasından sonra elde ettiler. Bu dönemde Nakşibendi tarikatı, şeriat merkezli olduğu için halkın daha çok ilgisini çekmiş ve diğer tarikatlardan daha fazla yayılmıştır

Kaçar Dönemi sonlarında Nakşibendiliğin nüfuzlu şeyhleri, Horaman şeyhleri (Siraceddinî şeyhleri) idi ki Kaçar Dönemi siyasi değişimlerinde büyük rol sahibi idiler. Genel olarak bu şeyhlerin Meşrutiyet Dönemi'nde tarafsız ve bazen de olumsuz pozisyonları olduğu söylenebilir. Belki de bu durum siyasi alanlarda ihtiyatlı davranmaları nedeniyledir. Aslında Nakşibendi şeyhlerinin talim ve öğretilerindeki murad-müridi sistemi, bir nevi gelenekçiliği Kürdistan toplumunda kurumsallaştırmış idi. Dolayısıyla da onların konumlarını tehlikeye atacak ve güçlerinin azalmasına, gerilemesine sebep olan her çeşit değişim ve dönüşüme muhalif oluyorlardı. Bu nedenle bir nevi yenilik ve modernizm olan meşrutiyet ve meşrutiyetçilik onların hedefleri ve süreçleriyle çelişkili idi. Bu yüzden Kürdistan şeyhleri meşrutiyeti kabul etmek ve desteklemek yerine muhalefet cephesine katıldılar. Onlar dönemin hükümetiyle (Kaçar) işbirliği yapmak yerine, Kürdistan'da yeni bir cephe oluşturdular ki bu yeni saf tarikat eksenli, dini öğretilerden etkilenip donatılmış, tarikat silsilelerine uygun bir geleneksel siyasi sistemi yayıyorlardı ve Kürdistan'da kendi arzularını, çıkarlarını ve hedeflerini gerçekleştirme peşinde idiler.

Bu şeyhler Birinci Dünya Savaşı'nda İslam'ı koruma ve cihat adına Rus güçlerine karşı Osmanlı Devleti ile beraber oldular ve bir raddeye kadar da Kürdistan bölgesinde Rusların başarısını engelleyen faktörlerden biri sayılıyorlardı. Ama daha sonraları Osmanlı kuvvetlerinin Kürt halkına uygun olmayan davranışlarından dolayı Osmanlı'yı desteklemekten vazgeçtiler. Öyle görünüyor ki Osmanlı Devleti'ni destekleme şeklindeki geleneksel siyaseti benimseyen Nakşibendi şeyhlerinin bu konuda ısrar etmeleri, onların halk arasında sosyal tabanda gerilemesinde etkili olmuştur. Özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve ardından şeyhlerin nüfuzlarının azalma seyrinin giderek artması, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuçları arasında yer almıştır.

Kaynakça

- Arşiv-i Esnad-ı vezaret-i Harice. Karton 66. Pervende 26-61.
- Adams Şemdet, Dana (bi ta). *Seferi be Suy-i Merdan-ı Şeca' der Kordistan*. Tercüme Muhammed Mecdi. Saggız ve Bane: Muhammedî ve Cevanbaht.
- Ebreşimi, Abdullah(1385). *Huviyyet-i Tarihi ve Müşkilat-ı Kununi Merdom-ı Kord*. Tahran: Ana.
- Admunds, Sisilci(1367). *Kordha, Torkha, Arabha*. Tercüme-i İbrahim Yunusî. Tahran: Ruzbehan.
- Olson, Robert(1377). *Kıyam-ı Şeyh Said-i Piran (Kordistan-1925)*. Tercüme-i İbrahim Yunusî. Tahran: Negah.
- Bedel, Said(1360). *Tarihçe-i Conbeşha-yi Milli-i Kord (ez karn-ı 19 ta payan-ı Ceng-i Cihani Dovvom)*. Bi Ca: Bi Na.
- Tabanî, Habibullah(1380). *Vahdet-i Gavm-i Kord ve Mad Menşe, Necad ve Tarih-i Temeddün-i Kordistan*. Tahran: Gostere.
- Timurzade, Mustafa(1380). *Vahşet der Saggız: Negahi be Tahavvülât-ı Kordistan der Fasile-i Ceng-i Evvel-i Cihani ta İade-i İktidar-ı Devlet-i Merkezî*. Be Kuşş-i Şehbaz Muhsinî. Tahran: Pejuheş-i Şiraz.
- Hüseynî Nakşibendî, Abdurrahman(1380). *Sadat-ı Nakşibendî ve Conbeşha-yi Milli-i Kord der Gozer-i Tarih*. Tercüme-i Muhammed Baneî. Urumiye: Müessese-i Entesharat-ı Hüseynî.
- Hayret Secadî, Abdülhamid(1381). *Eyemat ve Eşayir-i Kordistan, Senendec ve Tahran*: Daneşgah-ı Kordestan ve Neşr Bağ-ı Nu.
- Hançe Spehreddin, Ebubekir(1368). *Zindeginame-i Arif Rebanî Hazret-i Şeyh Yusuf Mülkab be Şemseddin Burhanî*. Bi Ca: Merkez-i Neşr-i Ferheng ve Edebiyat-ı Kordî ve Entesharat-ı Selahaddin Eyyübî.
- Ruhanî, Kemal(1385). *Tarih-i Came'-i Tasavvuf-ı Kordistan*. Piranşehr:Samrend.
- Rostem, Eyyub(2004). *Hewreman, Bergi Yekom*.
- Reşid Behmenî, Hadi(2001). *Peyamı Hewraman*. Bi Ca: Bi Na.
- Zareî Mehruzî, Abbas(1389). "Berresi Tesirat-ı Siyasî İctimaî Tarikatha-yı Kordistan der Ağaz-ı Sedde-i Bistom". *Tahkikat-ı Tarih-i İctimaî*. Pejuheşgah-ı Ulum-ı Ensanî ve Mütalaat-ı Ferhengî. s 1. ş 1.
- Zareî, Muhammed İbrahim(1381). *Siyasi Ferhangî-i Kordistan*. Tahran: Sazman-ı Miras-ı Ferhangî Keşver. İdare-i Küll-i Amuzeş, Entesharat ve Tevlidat-ı Ferhengî.
- Sultanî Hewramî, Muzaffer Behmen(1386). *Tarih-i Hewreman*. Be Tashih-i Nader Kerimiyan Serdeştî. c 1. Tahran: İhsan.
- Sultanî, Muhammed Ali (1374). *Coğrafya-yı Tarihî ve Tarih-i Mufassal-ı Kirmanşahan, Ba Mukaddeme-i Abdülhüseyn Nevayî*, c 9, Tahran, Seha.
- Ziyayî, Rauf(1367). *Yaddaştha-yı ez Kordistan, be Kuşş-i Ömer Farukî, Urumiye, Merkez-i Neşr-i Ferheng ve Edebiyat-ı Kordî*.
- Şeyh Selahaddin, Şeyh Süleyman verzenci Bilav, Abdurrahman (2002). *Teriket-i nekşibendi bı-Nema u Amancekan, Bergi duhem, Hewlêr Mukriyani*.
- Tabibî, Haşmetullah(1374). *Came'-şenasi ve Merdom-şenasi*, Tahran, Daneşgah-ı Tahran.
- Abdullah, Necad(2004). *Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî, Lebelgenamekan-i Frensi Da(1882-1879), Slêmaî, Mektebe-i Bir u Huşyari(Y. N. K)*.
- Ali Resul, Cafer(2008). *Sûfizm u Karegeri Le Bizütenevey Rızgarîxwazi Neteweyî Geli Kurd Da, Slêmaî, Melbendî Kürdoloci*.
- Grib Ma'zî Nejad, Muhammed ve Keyhan Ahmedî(1382), *Coğrafya-yı Oraman*, Tahran, İhsan.
- Farukî, Ömer(1362). *Negahi be Tarih-i Ferheng-i Kordistan*. Tahran: Şarg.
- Farukî, Ömer(1382). *Kordistan der Mesir-i Tarih be Rivayet-i Esnad*. Tahran: Ana.
- Kerimiyan Serdeştî, Nader(1381). *Tezkire-i Urefa-yi Kordistan*. Tahran: Negah-ı Sebz.
- Kelhor, Muhammed(1385). "Meşrute ve Buhran-ı Siyasi-yi Kordistan", *Zemane*, s 5. ş 101-103.
- Kendal ve Digeran(1370). *Kordha*. Tercüme-i İbrahim Yusufî. Tahran: Ruzbehan.
- Gözide-i Esnadî ez vegayî'-i Meşrutiyet der Kordistan ve Kirmanşah*(1385). Be Kuşş-i Reza Azeri Şehrezayî. Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i Esnad-ı Meclis-i Şura-yı İslam.
- Lazarif, M.S. ve Digeran, (1386), *Tarih-i Kordistan, Mütercimin Kamuran Emin Ave, Mansur Sıddıkî*. Tahran, Furuğ.
- Muhammedî, Ahmed ve Azim Zamanî(1392). "Bünyadha-yı Hüviyyet-i Siyasi-yi Kordha-yı İrani". *Peşuheşha-yı Coğrafya-yı Ensanî*. Devre-i 45. ş 3.
- Merduh Kordistanî(1379). *Tarih-i Merduh*. Tahran: Karnag.
- Mazhar Ahmed, Kemal(1975). *Telhis-i Kitab-ı Kordistan der Salha-yı Ceng-i Evvel-i Cihani*. Bağdad: Kordî Zebanyarî Kord.
- Mufti, Şeyh Muhsin(2001). *Gewheri Hakiket, Hewler, Zankoy Selahedin*.
- Meymenet Abadî, Ferhad(1388). *Kordistan ve Meşrute*. Senendec: Pertu Beyan.

Nakşibendiye der Asya-yı Garbî ve Merkezî; Tağyir ve Tedavül(1389). Zir-i Nazar-ı Elizabeth Özdalga. Tercüme-i Fehime İbrahimî. Tahran: Pejuheşgede-i Tarih-i İslam.

Nikitin, Vasily(1377). Kord ve Kordistan: Berresi ez Nazar-ı Came'- Şinasi ve Tarihi. Tercüme-i Muhammed Gazi. ç 3, Tahran: Dirayet.

Van Bruinessen, Martin(1378). Came'-şinasi-i Merdom-ı Kord (Ağa, Şeyh ve Devlet). Tercüme-i İbrahim Yunusî. Tahran: Paniz.

المسابقات الشعرية في بلاد الشام ومصر أواخر القرن الثامن عشر

Abdulsattar Elhajhamed

İstanbul Üniversitesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Ana bilim dalı
abdulsettar.hamed@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-3856-3944>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 7 Temmuz 2023 **Accepted / Kabul Tarihi:** 18 Aralık 2023

DOI: 10.26791/sarkiat.1324318

المسابقات الشعرية في بلاد الشام ومصر أواخر القرن الثامن عشر

المسابقات الشعرية إحدى الفعاليات المهمة في الحياة الأدبية والثقافية للشعوب، وعقدتها في عصر من العصور يدل على اهتمام أبناء ذلك العصر بالشعر والشعراء. تَصَمَّنَ كتاب «العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية» لأحمد الرباط الحلبي أحد الشعراء الشعبيين والزجالين الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلاديين معلومات قيمة تتعلق بالمسابقات التي كانت تجرى بين الشعراء الشعبيين والزجالين الذين ينظمون الشعر في الفنون السبعة: الشعر القريض والموشح والدوبيت والزجل والكان وكان والقوما والموال في العصر العثماني. لقد بدت تلك المسابقات الشعرية الشعبية موضوعية ومؤسسية تجرى وفقاً لقواعد معينة في أماكن عامة يستطيع كل الشعراء والأدباء وحتى عامة الناس حضورها. وهذه المسابقات الشعرية التي سكتت عنها كتب تاريخ الأدب العربي كانت تجرى في القرن الثامن عشر في مقاهي بلاد الشام ومصر، وفقاً لقواعد وأعراف مُحدَّدة، ويُنمَّح فيها الشاعر الفائز جائزة، وهي عبارة عن قفطان ومبلغ من النقود. هدف المقالة تسليط الضوء على هذا النشاط الأدبي الثقافي اعتماداً على الكتاب المذكور، الأمر الذي يُسهم في توضيح ملامح الحياة الثقافية والأدبية في أواخر القرن الثامن عشر في بلاد الشام ومصر. والبحث الذي يتخذ المنهج الوصفي منهجاً له يتألف من قسمين أساسيين، في القسم الأول قُدِّمت نبذة عن أحمد الرباط الحلبي وكتابه العقيدة الأدبية، وفي القسم الثاني قُدِّمت معلومات تفصيلية عن هذه المسابقة الشعرية وأماكن انعقادها، وآلية تنظيمها، والجائزة الممنوحة فيها

الكلمات المفتاحية: العصر العثماني، الحياة الأدبية والثقافية، المسابقات الشعرية، الشعر الشعبي، بلاد الشام، أحمد الرباط الحلبي.

POETIC COMPETITIONS IN THE LEVANT AND EGYPT IN THE LATE EIGHTEENTH CENTURY

Abstract

Poetry competitions are significant activities within the literary and cultural realms. These competitions reflect people's interest in poetry and poets. The book "Al-'Aqīdah al-Adabīyah fī Sab'ah al-Funūn al-Ma'nawīyah" by Aḥmad al-Rabbāt al-Halabī, a folk poet who lived in the late 18th and early 19th centuries, provides valuable information about competitions held among folk poets who specialized in seven types of poetry: Şīr al-Karīd, Muwashshah, Dū-beyt, Kān-wa-kān, Zajal, Qūma and Mawāliyyā. These competitions, which took place during the Ottoman period, were organized objectively and institutionally, following specific rules in public venues accessible to poets, writers, and the general public. Despite being overlooked in Arab literary history books, these competitions were held in coffee houses in the Levant and Egypt during the 18th century, and the winning poet would receive a prize consisting of a caftan and a monetary reward. This article aims to shed light on this cultural and literary activity based on the aforementioned book, providing insights into the cultural and literary life in the Levant and Egypt towards the end of the 18th century. The article is divided into two main sections: the first provides an overview of Aḥmad al-Rabbāt al-Halabī and his book "Al-'Aqīdah al-Adabīyah fī Sab'ah al-Funūn al-Ma'nawīyah" while the second offers detailed information about the venues, organization, and awards of these poetry contests.

Keywords: Ottoman era, literary life, poetry competitions, folk poetry, the Levant, Aḥmad al-Rabbāt al-Halabī.

18. YÜZYILIN SONLARINDA BİLADÜ'Ş-ŞAM VE MİSİR'DA ŞİİR YARIŞMALARI

Öz

Milletlerin edebî ve kültürel hayatlarında önemli etkinliklerden biri olan şiir yarışmalarının bir devirde düzenleniyor olması o devirde yaşayanların şiire ve şairlere olan ilgisini gösterir. XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında yaşamış halk şairlerinden biri olan Ahmed er-Rabbât el-Halebî'nin "el-'Aqīdetü'l-Edebiyye fī's-Seb'ati Fünûn el-Ma'neviyye" adlı kitabı, Şi'ru'l-Karīd, Muvaşşah, Dūbeyt, Zecel, Mevâliyâ, Kâne û Kâne ve Kûmâ olmak üzere yedi türde şiir yazan halk şairleri arasında meydana gelen yarışmalara dair önemli bilgiler içermektedir. Osmanlı döneminde halk şiiri yarışmaları, tüm şairlerin, yazarların ve hatta halkın katılabileceği halka açık yerlerde belirli kurallara göre düzenlenen, nesnel ve kurumsal bir görünüm arz etmektedir. Arap edebiyatı tarihine dair yazılmış kitapların hakkında suskun kaldığı bu yarışmalar, XVIII. yüzyılda Biladü'ş-Şam ve Mısır'ın kıraathanelerinde belirli kurallara ve örfle-re göre yapılmaktaydı. Yarışmalarda kazanan şaire kafa-tan ile bir miktar paradan oluşan bir ödül verilmekteydi. XVIII. yüzyılın sonlarında Biladü'ş-Şam ve Mısır'daki kültürel ve edebî hayatın şeklini netleştirmeye katkıda bulunan makale, söz konusu kitaptan yola çıkarak bu kültürel ve edebî faaliyete ışık tutmayı hedeflemiştir. Betimleyici yaklaşımı benimseyen makale iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ahmed er-Rabbât el-Halebî ve "el-'Aqīdetü'l-Edebiyye fī's-Seb'ati Fünûn el-Ma'neviyye" adlı kitabına dair bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise bu şiir yarışmasının düzenlediği mekânlarla organizasyon mekanizması ve sonunda verilen ödüle dair ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Dönemi, Edebî ve kültürel hayat, Şiir yarışmaları, Halk şairleri, Biladü'ş-Şam, Ahmed er-Rabbât el-Halebî.

مقدمة

تحدثت مخطوطة "العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية" للحاج أحمد الرباط الحلبي أحد الشعراء والزجالين الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، عن نشاط ثقافي منتشر في بلاد الشام ومصر بين الشعراء الشعبيين والزجالين الذين ينظمون الشعر في الفنون السبعة: الشعر القريض والموشح والدوبيت والزجل والكان وكان والقوما والموال. لم تذكر هذا النشاط الأدبي الثقافي أهم كتب تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني، ككتاب "تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات مصر والشام" لشوقي ضيف، وكتاب "الحركة الأدبية في مصر، العصر المملوكي والعثماني" لمحمد عبد المنعم خفاجي، وكتاب "الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني" لعمر موسى باشا. بل حتى كتاب "الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر" لأسامة عانوتي الذي تناول الحركة الأدبية والفعاليات الأدبية في بلاد الشام في القرن الثامن عشر لم يُشر إلى وجود هذه المسابقات.¹

وفي حدود اطلاعنا لم نرصد أي دراسة تناولت هذه المسابقات بالدراسة. وإهمال هذه الفعالية الثقافية يعود إلى أحد سبب، الأول: عدم العلم بوجودها بسبب عدم الاطلاع على مخطوطة أحمد الرباط الحلبي المذكورة، والتي ربما تكون من أهم المخطوطات التي تحدثت بالتفصيل عن هذه الفعالية الثقافية، والثاني: تجاهلها واستصغارها وعدها أمراً غير ذي بال لأنها تندرج تحت إطار الأدب الشعبي أو لأسباب أيولوجية وفكرية أخرى.

الهدف من هذه المقالة الأصلية في موضوعها ومصادرها هو تسليط الضوء على هذا النشاط الأدبي الثقافي الذي طواه النسيان وسكت عنه مؤرخو الأدب، والتعريف به مفصلاً. وذلك اعتماداً على مصدر أصلي لم يسبق أن تناوله أحد بالبحث والتحقيق، ألا وهو مخطوط أحمد الرباط الحلبي المذكور، فهو المصدر الرئيس لهذه الدراسة، وكل المعلومات المتعلقة بهذه المسابقات مستمدة منه، فقد خصص المؤلف الباب الأخير من كتابه المذكور للحديث عن هذا النشاط الأدبي، غير أنه ذكر معلومات تتعلق به في أماكن متفرقة من الكتاب، لذا فإن جمع هذه المعلومات وتصنيفها وتحليلها يمكن أن يُقدّم صورة واضحة عن كيفية تنظيم هذه المسابقات، وعن المنظمين لها والمشاركين فيها، وعن القواعد والآداب التي تحكمها، والجوائز التي تمنح فيها.

وتكمن أهمية هذه المقالة في كشفها لهذا النشاط الأدبي في العصر العثماني وتعريفها به، الأمر الذي يُسهم في توضيح صورة الحياة الثقافية والأدبية في أواخر القرن الثامن عشر في بلاد الشام ومصر، كما يُسهم في استكمال كتابة تاريخ الأدب العربي، وخاصة تاريخ الشعر الشعبي الذي لم يلق الكثير من الاهتمام.

البحث الذي يتخذ المنهج الوصفي منهجاً له يتألف من قسمين أساسيين الأول يقدم نبذة عن أحمد الرباط الحلبي وكتابه العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية، والثاني يُعرّف بهذه المسابقة الشعرية بالتفصيل.

1. أحمد الرباط الحلبي وكتابه العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية

1.1 أحمد الرباط الحلبي

الحاج أحمد الرباط الحلبي والمعروف بالشقيفي لا يُعرف تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد، لكن المعلومات الواردة في كتبه تُشير إلى أنه خاض منافسات مع أحد الشعراء وفاز فيها سنة (1200 هـ/1786م). كما أنه نظم قصيدة مدح في السلطان محمود الثاني،

¹ ومن الدراسات التي تناولت تلك المرحلة ولم تشر إلى هذا النشاط الثقافي: محمد أبو نخل، "الحياة الثقافية في فلسطين ولبنان في عهد أحمد باشا الجزائر 1775-1804م" *المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية*، العدد 31-32 (2005): 11-30؛ أحمد محمود علو مهدي السامرائي، "الحياة الاجتماعية والثقافية في بلاد الشام إبان عهد أحمد باشا الجزائر 1770-1804م". *مجلة العلوم الإسلامية*، جامعة تكريت، العدد 5 (2010): 318-339.

(1255هـ/1839م) وأرخ فيها جلوسه على عرش السلطنة سنة (1223هـ/1808م)². وهذا يُشير إلى أنه كان حياً في عهد السلطان محمود الثاني. وبذلك يكون قد عاش في أواخر القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر الهجريين، أي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلاديين.

ذكر أحمد الرباط في آخر مخطوطته أنه حلبيّ وطناً، ودمشقيّ سکناً، وشافعيّ مذهباً، ونقشبندیّ طريقة، وهاشميّ نسباً³. وفي ذلك دلالة على أنه ينتمي إلى إحدى الأسر العربية الهاشمية العريقة. ويظهر من المعلومات المتناثرة في كتبه التي دَوَّنها أو التي كان يملكها أنه نشأ في أسرة تولى اهتماماً بالأدب الشعبيّ بشقيه المنظوم والمنثور، فولده القيمّ بكري العنترّيّ كان قيّم الزجل في حلب و"نقيب النقباء"⁴ فيها، كما كان من رواة سيرة عنتر بن شداد العبسي. وهذا الأمر كان له تأثير على أحمد الرباط، إذ سار على حُطى والده في نظم الزجل والشعر الشعبي، كما أولى اهتماماً كبيراً بكتب السير الشعبية العربية، وذلك من خلال جمعها ونسخها، وكانت لديه مكتبة تحوي العديد من المخطوطات، وخاصة تلك المتعلقة بالأدب الشعبي، كحكايات ألف ليلة وليلة والسير الشعبية⁵.

والحاج أحمد الرباط شاعر شعبي وزجال أقام في دمشق وفي حلب، وحاز لقب قيّم الزجل في حلب والشام، وزار كلاً من حماة والقاهرة، وخاض فيهما منافسات مع شعراء شعبيين وزجالين، كما قصد مكة المكرمة حاجاً سنة (1200هـ/1786م) مع حملة الحج الشاميّ التي كانت بقيادة أمير الحج وقتئذ أحمد باشا الجزائر (ت 1219هـ/1804م)⁶.

ولأحمد الرباط ديوان شعر مخطوط أشهر من "فقا نبك" على حد تعبيره⁷. إضافة إلى الديون له عدة مجموعات تتضمن أشعاراً شعبية وأزجالاً له ولشعراء وزجالين آخرين⁸.

ويبدو الرباط من كتاباته أنه كان معتزلاً بشعره وشاعريته، فتراه يقارن نفسه بكبار الزجالين من مثل ابن قزمان وخلف الغباري (ت 792هـ)⁹، ويفتخر بفوزه على منافسيه في المسابقات الشعرية¹⁰. كما يبدو في كتابه "العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية" أنه ذو ثقافة واسعة، ومطلع على كثير من الكتب في عدد من المجالات كالموسيقا والعروض والأدب والدين والطب.

1.2. العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية

² أحمد الرباط الحلبي، السفينة (مكتبة برلين، 1238)، 19ب-20أ.

³ أحمد الرباط الحلبي، العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية (مكتبة أسعد أفندي، 2867)، 170أ.

⁴ الحلبي، العقيدة الأدبية، 124ب.

⁵ Ibrahim Akel. "Ahmad al-Rabbât al-Halabî: sa bibliothèque et son rôle dans la réception, diffusion et enrichissement des Mille et une nuits". Littératures, Université Sorbonne, Paris Cité, 2016. P 33, 43-45.

⁶ الحلبي، العقيدة الأدبية، 154أ، 159ب.

⁷ الحلبي، العقيدة الأدبية، 4أ.

⁸ أحمد الرباط الحلبي، السفينة في الزجل (مكتبة برلين، 2008)؛ أحمد الرباط الحلبي، سفينة جامعة الفنون (مكتبة برلين، 1031)؛ أحمد الرباط الحلبي، سفينة (مكتبة برلين، 2007)؛ محسن مهدي، كتاب ألف ليلة وليلة: من أصوله العربية الأولى، (بريل، 1984)، 2/ 278؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ/1993م)، 1/ 152.

⁹ Akel. Ahmad al-Rabbât al-Halabî, p 31

¹⁰ الحلبي، العقيدة الأدبية، 154أ.

مخطوط "العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية" محفوظ في مكتبة أسعد أفندي تحت رقم 2867، وهو عبارة عن مسودة تعود إلى المؤلف نفسه الحاج أحمد الرباط الحلبي. يبلغ عدد أوراق المخطوط 170 ورقة، في كل ورقة وسطياً عشرون سطراً، وعدد الكلمات في كل سطر 7-8 كلمات تقريباً. أراد المؤلف أن يضاها بهذا الكتاب "نبذة الشيخ عبد الوهاب بن يوسف البنواني" (ت 860 هـ/1456م).¹¹

والكتاب مكتوب بلغة تراوح بين العامية والفصحى، ويحوي الكثير من الأخطاء النحوية واللغوية، ويتألف من مقدمة وخمسة وعشرين باباً وخاتمة. الباب الأول: في قواعد الفنون السبعة الأدبية، والثاني: في التصنيح ومعانيه، والثالث: في تفاعيل بحر الشعر السبعة عشر، والرابع: في أسماء أنواع البديع والعروض، والخامس: في إدخال قيود الأصلين الزجل والشعر بعضهما في بعض، والسادس: في أوزان بحر الشعر وتداخل أوزان المغرب بمشابهة أوزان الملحون في الفن الأول، والسابع: في أوزان الفن الثاني التوشيح، والثامن: في أوزان الدوبيت، والتاسع: في أوزان الزجل، والعاشر: في أوزان فن الكان وكان، والحادي عشر: في أوزان القوما، والثاني عشر: في أوزان المواليا، والثالث عشر: في شرح القاعدة الأولى من قواعد الفنون السبعة، والرابع عشر: في شرح القاعدة الثانية من قواعد الفنون السبعة، والخامس عشر: في شرح القاعدة الثالثة من قواعد الفنون السبعة، والسادس عشر: في شرح القاعدة الرابعة من قواعد الفنون السبعة، والسابع عشر: في شرح معاني بديع الشعر، والثامن عشر: في شرح عيوب أنواع البديع، والتاسع عشر: في شرح علم العروض والقوافي والتقطيع، والعشرون: في حدود قوافي الشعر، والحادي والعشرون: في غرس القوافي للأوزان السابقة واللاحقة، والثاني والعشرون: في المضادة من لزوم ما لا يلزم، والثالث والعشرون: في عيوب الألفاظ، والرابع والعشرون: في شرح الصنائع، والخامس والعشرون: في علم الرضا وربائطه. والباب الأخير هو الذي تحدث فيه عن قواعد المسابقات والمنافسات الشعرية موضوع هذه المقالة، وهو أوسع أبواب الكتاب. وختم المؤلف الكتاب بخاتمة تحدث فيها عن كيفية إجراء المسابقات وتفصيل توزيع الجائزة.¹²

ثمة مخطوط بعنوان "العقيدة الدرويشية في تحرير السبع فنون الأدبية" لأحمد الدرويش البرلسي المالكي الأحمدى¹³، يُشبهه مضمونه مضمون كتاب الرباط المذكور شبيهاً يشي بأنهما كتاب واحد في الأصل، وأن أحدهما أخذ كتاب الآخر وزاد عليه أو أنقص منه، فالرباط كتابه أكبر ويحتوي على شواهد وتفصيلات فيما يتعلق بالمسابقات أكثر من تلك الواردة في كتاب أحمد الدرويش. فإما أن يكون أحمد الرباط قد أخذ كتاب أحمد الدرويش البرلسي وزاد عليه بعض الشواهد والمعلومات التي تتعلق بالمسابقات التي خاضها وشهدها، وإما أن يكون أحمد الدرويش قد اختصر كتاب الرباط فحذف بعض الفقرات والشواهد وكل ما يتعلق بالرباط ونسبه لنفسه. وتحديد الكاتب السابق واللاحق منهما أمر يحتاج إلى دراسة مفصلة. وسبب اعتماد المقالة على مخطوط الرباط كثرة المعلومات المتعلقة بالمسابقات الشعرية فيه، واشتماله على ما ورد في مخطوطة أحمد الدرويش عموماً.

2. المسابقات الشعرية

كتب الأدب العربي تضمنت أخباراً تدل على حدوث تنافس بين الشعراء لجوئهم إلى حكم ليحكم بينهم منذ العصر الجاهلي، من أشهرها تحكيم النابغة في سوق عكاظ، واحتكام علقمة الفحل وامرؤ القيس إلى أم جندب، واحتكام الزبيرقان بن بدر ومجموعة من الشعراء إلى ربيعة بن حذار الأسدي.¹⁴ وأحياناً كان يطلب أحد أصحاب النفوذ إلى الشعراء التنافس في النظم، كما فعل صاحب طرابلس ابن عمار (ت بعد 502هـ/1108م) في اقتراحه على الشعراء النظم على وزن قصيدة ابن هانئ المغربي (ت 362هـ).¹⁵

¹¹ للمزيد عن البنواني وكتابه ينظر: كامل مصطفى الشبيبي، "ديوان الكان وكان في الشعر الشعبي العربي القديم"، مجلة التراث الشعبي، العدد 6-7 (1981): 162.

¹² الحلبي، العقيدة الأدبية، 2ب-4أ.

¹³ أحمد الدرويش، العقيدة الدرويشية في تحرير السبع فنون الأدبية، (مكتبة جامعة برنستون، المخطوطات الإسلامية، 409).

¹⁴ داود سلوم، النقد العربي القديم بين الاستقراء والتأليف (بغداد: مكتبة الأندلس، 1970)، 13، 15، 19-20.

¹⁵ صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، الوافي بالوفيات، اعتناء: أحمد حطيط، (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1428هـ/2007م)، 229/20.

ومع بروز فنون الشعر المستحدثة في عصر المماليك ظهرت المنافسات أيضاً بين الزجالين والشعراء الشعبيين، فقد ازدهرت هذه الفنون ونظم فيها كبار أدباء العصر المملوكي كابن الوردی (ت 749هـ) وصفي الدين الحلبي (ت 752هـ) وابن حجة الحموي (ت 837هـ). ومع هذا الازدهار كثر الزجالون والشعراء الشعبيون، ووقع تنافس بينهم، فثمة أخبار تشير إلى ذلك، منها خبر يشير إلى أن تنافساً حاداً وقع بين الزجالين في بلاد الشام قد أحدث خصومة بينهم أدت إلى تدخل السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون (ت 741هـ/1341م) وتشكيله لجنة مؤلفة من جمال الدين بن نباته (ت 768هـ) وفتح الدين بن أبي الفتح المعروف بابن سيد الناس (ت 734هـ) وأثير الدين الغرناطي (ت 745هـ) للحكم بين قيم الزجل في مدينة حماة علي بن مقاتل الحموي (ت 761هـ) ومنافسه قيم الزجل في دمشق شهاب الدين الأمشاطي (ت 735هـ)¹⁶. وهذا الخبر يدل على مدى اهتمام الزجالين والدولة بهذا النوع من المنافسات الشعرية. وقيل إن أرباب الفن حكموا بفوز الأمشاطي، فذهب ابن مقاتل إلى مصر وأخذ خط الشيخ صدر الدين بن الوكيل وخط الشيخ أثير الدين الغرناطي وغيرهما من المصريين بأنه هو الغالب، لكن الصفدي يستبعد أن يكون ابن الوكيل وأثير الدين قد حكما لابن مقاتل¹⁷. وذكر الصفدي في ترجمة الأمشاطي ما يدل على حدوث مسابقات شعرية في العصر المملوكي ومشاركة الأمشاطي مرات فيها، وكسبه الدراهم منها، يقول: "[الأمشاطي] في الأزجال والموشحات وما يحتاج الأدباء فيه إلى رأي العوام من الزيلجات قيم في وقته بالشام، يُعظّمه أرباب هذا الفن بشهادة الحكّام، أخذ على ذلك دراهم، واستعمل بما لجراحتهم مراهم، لعب مراتٍ وعَلَب، وتُودي له بقيم الشام من دمشق إلى حلب"¹⁸.

وذكر صاحب مخطوط نبذة الشيخ عبد الوهاب بن يوسف البنواني المحفوظ في مكتبة غوته بجامعة إرفورت الألمانية في كتابه المذكور شيئاً عن قواعد "فن الرضا" أي المنافسات الشعرية، وتحدث عن المنافسة الشعرية التي جرت بين شاعرين من شعراء العصر المملوكي هما خلف الغباري وعلي الحداد.¹⁹ وأشار أحمد الرباط الحلبي أيضاً إلى وقوع منافسات بين الشعراء في العصر المملوكي، فذكر منافستين الأولى حدثت في القرن الثامن الهجري بين شاعرين مصريين هما علي الحداد وخلف بن محمد الغباري²⁰، والثانية جرت بين عبد الوهاب بن يوسف البنواني وعلي ابن بيض البوح²¹.

بناء على ما سبق يمكن القول إن المنافسات الشعرية في العصر المملوكي كانت رائجة وتجري وفقاً لقواعد معينة، وينال الفائز فيها المال، لكن ليس لدينا المزيد من التفاصيل عن أماكن انعقادها والمُنظّمين لها.

استمرت هذه المنافسات في العصر العثماني بين الشعراء الشعبيين والزجالين، وفي أواخر القرن الثامن عشر الذي أنعش شعراؤه بالفنون المستحدثة بعض الشيء حركة الشعر فأقبلوا على الموشحات ونظموا المواليا والأدوار بالعامية²² بدت المسابقات الشعرية الشعبية موضوعية ومؤسسية تجري وفقاً لقواعد معينة في أماكن عامة يستطيع كل الشعراء والأدباء وحتى عامة الناس حضورها، وينال الفائز فيها جائزة بعد أن تُحسم منها حصص المنظّمين لها.

¹⁶ تقي الدين أبو بكر بن حجة الحموي، *بلوغ الأمل في فن الزجل*، تحقيق: رضا محسن القرشي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، 27.

¹⁷ صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، *أعيان العصر وأعوان النصر*، تحقيق: علي أبو زيد، نبيل أبو عشمه، محمد موعده، محمود سالم محمد، (دمشق: دار الفكر، 1418هـ/1998م)، 288-292.

¹⁸ الصفدي، *أعيان العصر وأعوان النصر*، 287.

¹⁹ عبد الوهاب بن يوسف البنواني، *نبذة الشيخ عبد الوهاب بن يوسف*، (مكتبة غوته بجامعة إرفورت الألمانية، A376)، 146-148أ، 152ب، 158ب-165ب.

²⁰ الحلبي، *العقيدة الأدبية*، 48ب، 122ب. للمزيد عن الغباري ينظر: شوقي ضيف، *تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات مصر والشام*، (القاهرة: دار المعارف، 1984م)، 393-395.

²¹ الحلبي، *العقيدة الأدبية*، 47أ.

²² أسامة عانوتي، *الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر*، (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1971)، 81، 83.

من الملاحظ أنّ ثمة تشابهاً كبيراً بين آداب ورسوم المسابقات الشعرية وآداب ورسوم شدد الصانع إلى المهنة التي كانت تجرى في دمشق في العصر العثماني. وفي هذا إشارة إلى وجود تنظيم لحرفة الشعر الشعبي والزجل أو الأدب عموماً يشبه بقية نقابات الحرف الأخرى التي كان يصل عددها إلى أكثر من مئتي حرفة في دمشق²³.

2.1. تسمية المسابقات

من الملاحظ أنّ ثمة ثلاث تسميات أطلقت على هذه المسابقة الشعرية، الأولى "فن خامس قاعدة"، والثانية "فن الرضا"، والثالثة "الملعوب". ويبدو أنّ التسميتين الأولى والثانية أطلقنا على قواعد هذه المسابقة أي: الجانب النظري، أما التسمية الثالثة فأطلقت على إجراء المسابقة أي: الجانب العملي.

2.2. مكان انعقادها

كان هذا النوع من المسابقات يُقام في مدن مختلفة من بلاد الشام ومصر، فثمة مسابقة جرت بين الطناني وعلي التفاح في طرابلس الشام سنة (1184هـ/1770م)، ومسابقة جرت بين القيم أحمد الرباط الحلبي والقيم قاسم الأديب في قلعة الجبل في القاهرة، ومسابقة جرت بين الشيخ عثمان البصير الحموي وأحمد الرباط الحلبي في حماة، ومسابقة بين أيوب المصري وأحمد الرباط الحلبي في حلب، ومسابقة جرت بين إبراهيم سلطان والقيم بكري في حلب²⁴. وثمة إشارة إلى أنّ هذه المسابقات كانت تُقام في الإسكندرية. ومن الملاحظ أنّ المؤلف عند ذكر بعض معاصريه من الزجالين والشعراء الشعبيين الكبار الذي خاضوا مثل هذه المسابقات ووصلوا إلى مرتبة قيم الزجل ذكرهم مقسماً إياهم إلى أربع مناطق هي: ديرة حلب، وديرة الشام، وديرة الساحل [ساحل بلاد الشام]، وديرة مصر²⁵.

غير أنّ المسابقات تجاوزت بلاد الشام ومصر ووصلت إلى مكة في موسم الحج، فالرباط يذكر مسابقة جرت بينه وبين الطناني المصري في مكة المكرمة في موسم الحج سنة (1200هـ/1786م)²⁶. لكن مع ذلك نرى أنّ المشاركين فيها هم من بلاد الشام ومصر، وليسوا من أبناء مكة المكرمة.

يمكن القول إنّ هذه المنافسات كانت تجرى في مناطق متفرقة من بلاد الشام ومصر هي القاهرة والإسكندرية وحلب ودمشق وحماة وطرابلس، وهذه المسابقات كانت تجرى بين أبناء المدينة الواحدة، أو بين شعراء ينتسبون إلى مدن وأقطار عربية مختلفة، ولم يكن لاختلاف لهجات الشعراء أثر سلبي على هذه المنافسات أو قواعدهما، ولعل ذلك يعود إلى الاتصال الوثيق بين الشعر الشعبي وقبئذ وشعر القصيد، ومعرفة شعراء الشعر الشعبي والزجالين بالتراث العربي، واستخدامهم في أشعارهم لغة وسطى بين لغة الحديث اليومي وبين الفصحى المعربة²⁷.

عقدت هذه المسابقات في المقاهي التي كانت مكان اجتماع الناس واستماعهم للحكايات والسير، ومن المقاهي التي ذكر الرباط أنّها كانت مسرحاً لهذه المسابقات فهوة الهرمية في حلب، فقد ذكر أنّ مسابقة جرت فيها بينه وبين علي بن التبخ، وذلك في النصف من شوال سنة

²³ إلياس عبده قدسي، نبذة عن الحرف الدمشقية، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2019)، 11.

²⁴ الحلبي، العقيدة الأدبية، 46ب-47ب، 154أ.

²⁵ الحلبي، العقيدة الأدبية، 168أ-168ب.

²⁶ الحلبي، العقيدة الأدبية، 159أ.

²⁷ عبد العزيز الأهواني، "التراث المنقطع الزجل... الشعر العامي"، فصول 1، العدد 1 (1980): 303-306.

1201 هـ الموافق 13 تموز 1787م، وقهوة أصلان دادة في حلب جرت فيها مسابقة بين قِيم الزجل في حلب بكري الألاجاني وقِيم الزجل في مصر إبراهيم سلطان²⁸.

2.3. المنظّمون

تُنظّم هذه المسابقات الشعرية من قبل إدارة الحرفة وتحت إشراف موظف في الدولة، والمنظّمون للمسابقة هم شيخ السبعة، وشيخ الحكواتية والأدباء، وقِيم البلد الذي تجرى فيه المسابقة، ويحكم عليهم موظف في الدولة، "فإن كانوا في حلب يحكم عليهم التختونجي باشي، وإن كانوا في حماة التفكجي باشي، وإن كانوا في مصر الوالي، وإن كانوا في إسكندرية عسس باشي"²⁹.

ومن الملاحظ أن موظف الدولة في الغالب موظف في سلك الشرطة أو الجيش، ومن غير المحتمل أن تكون لديه خبرة في الشعر تمكّنه من إصدار الحكم، لذا فالراجح أن المقصود بكلمة "يحكم عليهم" ليس إصدار الحكم، بل إدارة المسابقة والإشراف عليها، والمحافظة على الانضباط فيها، فمهمته على الأرجح هي مهمة إدارية وأمنية، أي إدارة المسابقة وضبط الأمن ومنع نشوب نزاعات أثناء إجرائها.

ويتولى النقيب القيام ببعض المهام في إدارة المسابقة كما سيُبيّن لاحقاً، والنقيب بمثابة شيخ مشايخ الحرف، يحضر الاجتماعات ويسيرها نيابة عنه، وإلى جانب النقيب ثمة شاويش أو محضر يقوم بمهمة جمع الحضور، والشاويش يتبع شيخ الحرفة، وهو رسوله إلى منسوبي الحرفة، فهو الذي يدعو إلى الاجتماعات والولائم ويبلغهم الغرامات بأمر من شيخ الحرفة³⁰.

ولجنة التحكيم فيها تكون تحت إدارة الموظف الحكومي، وعضوية شيخ الحكواتية وقِيم الزجل وراجح الرجاء الذي يلي قِيم الزجل في الرتبة، وشيوخ الأدب.

2.4. آلية تسير المسابقة

تبدأ المسابقة بالتحدي وذلك بأن يقف أحد الشعراء في أحد المقاهي، ويعرض على من في المقهى المنازلة في الشعر، قائلاً: "شرطي وحديثي على كل من مدح النبي صلى الله عليه وسلم في كل ديرة عرب استان." معلناً بذلك تحديه لجميع الشعراء والزجال في المنطقة العربية، "فيكون [في المقهى] أحد أولاد هذا الفن، فما يطيق التبويح، لأنه إن سكت يهدر مقامه بين أقرانه، فيطبق عليه [يتحداه]، ويقول: وجب علي ما تقول"³¹.

بعد هذه الاتفاق على خوض المنافسة بين الشاعرين يجتمع أهل فن القال وشيخ السبعة، وشيخ الحكواتية والأدباء، وقِيم البلد، ويقوم الحاكم بتعليق قفطان يأتي به من عنده على عصا في منتصف المقهى، وهذا القفطان يلبسه من يفوز بالمسابقة. ويحضر إلى جانب من سبق ذكرهم البابا وشيخ المصطبة وأهل فن القال، والشعراء والكتاب والنحويون واللغويون والقراء والمعنويون.

يأمر الحاكم النقيب أن ينادي، فيحذر النقيب الخصمين المتنافسين ويُبتهمهم إلى ضرورة التزام الأدب والقبول بحكم المحكمين قائلاً: "أيها الخصمين المباحثين عن فن خامس قاعدة اعلموا أن الضباط جميعهم عليكم حكم، فالزموا الأدب يبلغ أحدكما الأرب، والآخر يهج في البر والسبب! فما هو الضابط والقيم وراجح الرجاء والشيخ واختيارية [شيخوخ] الأدب يحكموا بينكم، ويشترفوا [يشرفون] على نظامكم والغثيث

²⁸ الحلبي، العقيدة الأدبية، 46ب-47أ.

²⁹ الحلبي، العقيدة الأدبية، 154ب.

³⁰ قدسي، نبذة عن الحرف الدمشقية، 13، 17.

³¹ الحلبي، العقيدة الأدبية، 154أ.

يفرقوه من المناسب، ويقولوا هذا مغلوب وهذا غالب، فلا أحد منكم يكثر كلام [يكثر من الكلام] بين أرباب الفنون وأهل الاحتشام، هل أنتم لقولي سامعون فكونوا مجيبون؟". بعد كلام النقيب هذا ينطق الخصمين بلسان واحد: "رضينا وعلى الله التكلان"³².

يقرأ النقيب بعدها "الفاتحة ويهديها لسيد الكائنات، ويطلب الدستور من الضابط والقيم والشيخ"³³. ثم يطلب الدستور ثانية من شيوخ الأدب فيأذنون له، عندها يقول النقيب للمتنافسين: "شنفوا مسامعنا مما علمكم الله من كلام القيم- [ين] [الذي]- [ن] سلفوا مثل ابن قزمان والغباري ومدغليس والحداد وابن بيض البوح ومحمد العازة... وكذلك تسمعونا من كلام قيم- [سي] أهل عصرنا مثل القيم أحمد بن رمضون الحلبي والعجان وقويدر والشحاط والزمار والرماح وبكري القيم..."³⁴. ويذكر أسماء المشهورين في هذا الفن من مناطق مختلفة من بلاد الشام ومصر.

بعد ذلك يجيب الخصمان: "جأً وكرامة". ثم ينادي أحدهما: "أقرأ الفاتحة لروح فلان" ثم يسمع الحاضرين من كلام ذلك الشاعر الذي قرئت الفاتحة على روحه، ثم يتحدث عما في الشعر المنشد من صنعة ودقائق، وبعد ذلك ينادي الخصم الآخر: "أقرأ الفاتحة لروح فلان" ثم يُسمعهم من كلام ذلك الشاعر الذي قرئت الفاتحة على روحه، ثم يتحدث عما في الشعر المنشد من أنواع الفنون ساعة من الزمن³⁵. ويبدو أن إنشاد أشعار وأزجال الشعراء الشعبيين والزجالين السابقين ومن ثم التعليق عليها يرمي إلى تسليية الحضور وتعليم الشعراء والزجالين المبتدئين الجدد، إضافة إلى إبراز قوة حفظ الخصمين وتمكّنهم من هذا الفن.

بعد هذا الفصل من الإنشاد تبدأ عملية جمع المال من الحضور، إذ ينادي أحد الخصمين لرسيله قائلاً: "صحائف ألف كيس حتى أسمعك كلام فلان". ويبدأ الخصمان بجمع النقود أحدهما من على يمين موقد المقهى والثاني من على شمال الموقد. ويضع كل واحد منهما الأموال التي يجمعها في طاقيته، وعند الانتهاء من عملية جمع الأموال التي سماها المؤلف "جوبة"، تُسلم الأموال للقيم بعد أن يقوم النقيب بعدها وكتابتها عليه بشهود، وتترك الأموال عنده أمانة على أن يُسلمها للفائز في نهاية المنافسة³⁶.

بعد ذلك يعود الخصمان لإنشاد أشعار الشعراء والزجالين السابقين، والحديث عن صنائعها ومعانيها بالتناوب، كما فعلوا في البداية، ولمدة ساعة من الزمان. ثم يقول أحد الخصمين للآخر: "بذك أسمعك قطعة فلان الذي هي من فن الفلاني؟" فيجبه الخصم: "معلوم". معرباً عن رغبته في الاستماع إلى هذه القطعة. فيجبه: "صحائف ألف كيس حتى أسمعك إياها". ويبدأ الخصمان من جديد بجمع النقود كما في المرة الأولى. والنقود المجموعة تُسلم للقيم عن طريق النقيب كما في المرة الأولى. ويستمر الأمر إلى نهاية النهار، عندها يقول أحد الخصمين للآخر: "اليوم راح لا كلام فيه، ولكن في غد الملعب بيني وبينك"³⁷.

في اليوم الثاني يجتمع أناس أكثر من الذين اجتمعوا في اليوم الأول، فينزل الخصمان وينشدان الأشعار ويجمعان النقود كما في اليوم الأول، وإن كان هناك شاعر آخر يحفظ شعراً ينزل وينشد ما يحفظ، ويستمر الأمر إلى نهاية النهار. في نهاية النهار يتواعدان على المنافسة في اليوم التالي، ويبقى الأمر على هذا المنوال إلى أن تفرغ ذاكرتهم من الشعر المحفوظ، عندها تبدأ المنافسة.

بعد انتهاء أحد الشعارين أو كلاهما من النظم يصدر القيم الحكم وفقاً لقواعد الفن وقوانينه، ويشهد الجميع على حكمه، فيأمر الضابطُ بتنزيل القفطان، ويضعه على كتفي الغالب، "فيضم الغالب ايده الشمال بكُم القفطان، ويمسك كُمه اليمين من جوا ويهزه". وينادي: "يا من

32 الحلبي، العقيدة الأدبية، 154 ب.

33 الحلبي، العقيدة الأدبية، 154 ب.

34 الحلبي، العقيدة الأدبية، 168 أ.

35 الحلبي، العقيدة الأدبية، 168 ب.

36 الحلبي، العقيدة الأدبية، 168 ب.

37 الحلبي، العقيدة الأدبية، 169 أ.

حضر من منكم مستكتر علي هذا القفطان"38 ثلاث مرات فإن اعترض قائل يقوم بخلع القفطان وإعادته إلى مكانه، ويقوم بمنافسة من انبرى له، فإذا غلبه ألبس القفطان. يعيد الفائز التحريج عليه مرة أخرى، ويستمر إلى أن يُجرح عليه ولا يرد عليه أحد من الحاضرين، بل يقول الجميع له: "مستاهل". مقرين له بالفوز، حينئذ يلبس الفائز الكُمّين³⁹.

ويُفهم من هذا أن باب المنافسة مفتوح لكل من يرى في نفسه القدرة على المنافسة، فالمسابقة قد لا تقتصر على شاعرين، وبإمكان أكثر من شاعر أن ينافس الفائز من المتسابقين الأولين.

2.5. قواعد المسابقة

تُقام المنافسة على أي فن من الفنون السبعة يُحدده المتنافسان، وهذه الفنون كما ذكرنا من قبل الشعر القريض، والموشح، والدوبيت، والزجل، والكان وكان، والقوما، والموال. وبشكل عام تبدأ المنافسة بفن الشعر المعرب القريض، ومن ثم ينتقل المتسابقان إلى أي فن من الفنون الأخرى يرتضيانه.

تحدّث المؤلف عن كيفية إجراء المسابقة في كل فن من الفنون السبعة بالتفصيل، وبين ما يجوز وما لا يجوز، كما قدّم توصيات، وحدّر من أمور يجب اجتنابها. ومن الملاحظ أن الأسئلة في المسابقة لا تطرحها لجنة التحكيم، بل يقوم المتسابقان بتكوينها معاً فأحدهما يُحدّد القافية وصنعة مثلاً والآخر يُحدّد المعنى وصنعة أخرى، وذلك في كل فن من الفنون وفقاً لقواعد محدّدة، ثم ينظمان شعراً يتضمن الشروط التي وضعها معاً.

ففي المنافسة في فن الموال مثلاً يُقدّم أحد الخصمين القافية لرسيله، فإذا لم يرتضيها يمكنه طلب قافية ثانية وثالثة، فيختار واحدة منها، ويثبتها، وبعد ذلك يطلب من خصمه معنى من المعاني، فيقوم خصمه بإثبات المعنى، وبعد ذلك يتفقان على صنعة لفظية أو أكثر، ثم ينظم كل واحد منهما شعراً على الوزن والموضوع والقافية المحدّدة يتضمن الصنائع اللفظية المتفق عليها بين الطرفين. وبذلك يكون الخصمان قد اشتركا في تشكيل السؤال الذي سينظمان وفقه الموال. ويشرح المؤلف قواعد فن الموال، ويبيّن ما يجوز وما لا يجوز فيه، قائلاً:

"فإذا قدّمت القافية إلى رسيلك فيكون أول الخطاب [أن] تقول له: يكون لي عليك قافية. فيقول لك: وما هي القافية؟ فتقول له: أي قافية اخترتها. ولكن أوصيك احتراز من القافية التي تكون قد قمر، أو قد ملاح، أو قد موزوز من الصنح، لأنها تحتاج إلى واو العطف أو إلى السبق أو إلى لام الإضافة. فإذا رميتها فعليها السؤال، ولكن تقدمها يلزمه قراءة الفاتحة لخصمه. فإن كانت القافية بقدر "هل" أو بقدر "نعشق" أو بقدر "في السوق" ورميتها على خصمك وقال لك خصمك: قدّم لي قافية غيرها ثانية. فعليك أن تُقدّم له قافية ثانية، وإن حاص منها، وطلب منك قافية ثالثة فله ذلك، فإن طلب قافية رابعة يلزمه قبل طلبها أن يقرأ لك الفاتحة، فإن شئت قدّمتها، وإن شئت منعت، لأن الرابعة برضاك لا قهراً عنك، لأن إذا ما رضيت ما عليك من جناح، فإنه له أن يختار من الثلاث قوافي قافية واحدة، فإذا اختارها يثبتها، لأنه واجب عليه الاحتراز من شقلبة أو تغيير أو تبديل إلى قافية أخرى. فإذا كان أثبتتها بصنعة تصير لها قيداً ومعنى كذلك قيد، فإذا أنه أثبتتها يرمي لك بعد الإثبات معنى غزلي خرمي أو زهري أو نبوي، وتختار أي المعاني شئت فتثبت المعنى فتسأله: إلى أين؟ فإن قال لك: على الثلاثة أغصان وترك لك غصن، ترمي عليه معنى ثانية، وأسأله أي غصن ترك لك، إن كان الغصن الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع، فكلّ ما قاله من الأغصان تقدّم عليه معنى ثانية، فترمي له بعدها الرتبة، فيسألك عليها: رتبة نقط أم حروف أم كلم؟⁴⁰ ... فإذا أثبتتها يرمي عليك صنعة من عنده مناسبة للقافية والرتبة من الصنائع الذي قدمنا ذكرهم ... فإذا تمّ أمر الصنعة وأردت وكان لك اقتدار ارمي على صنعته صنعة أخرى، فتقول له: يكن لي عليك صنعة ثانية، فإذا تم السؤال عليها واحتزرتوا غاية الاحتراز من قلة ما يمكن، مثلاً يجب قلنا الاحتراز من صنعة الشباك⁴¹ إن كان رباعي أو خماسي أو ثنائي، فكل منهم يلزمك عليه

38 الحلبي، العقيدة الأدبية، 169أ.

39 الحلبي، العقيدة الأدبية، 169ب.

40 رتبة النقط: عدد النقط. رتبة الحروف: عدد الحروف: رتبة الكلم: عدد الكلمات. الحلبي، العقيدة الأدبية، 63ب.

41 الشعر الذي يقرأ أفقياً وعمودياً. مثال:

سؤلات، فإن كان رباعي فالسؤال عليه يقول المرمي عليه: بشرط أن ترمي عليه وزناً، فإن قال لك: الشباك لا يتضمن الشرط في الوزن، فتقول له: لكن قدّم لك صنعة غير الشباك. فإن الوزن أفخر من الصنعة، فإن أحر الصنعة بأسباب الوزن فلا حاجة بها، وإن ارتضى الصنعة بالوزن كانت مقدرة منه... فإن تقدّمت لك صنعة الشباك واحتجت أن ترمي عليها صنعة أخرى فعليك بصنعة التاريخ، لأنها سهلة على العارف صعبة على الجاهل.⁴²

وعن التنافس في فن القوما يقول:

"إن فن القوما أوزانه يُقال لهم الضروب، فإذا قدّمت لخصمك أحد الضروب من القوما المقدم ذكرهم، فإن ارتضاه الخصم فعليه أن يقدم لك القافية على العضو الأول، فتصير على العضو الثاني والرابع ضرورة، الثلاثة بقافية واحدة. فأنت قدّم له قافية ثانية من عندك لأجل العضو الثالث بعد أن تثبت قافية الأولى كما ذكرنا، فإذا قبل خصمك قافيتك ويثبت هو الآخر قافيتك، فإذا تثبت فيقدم لك المعنى، فإن كانت على كامل الفن فعليك أن تقدّم له الرتبة، فإن ثبتها نقطاً أو حرفاً أو كلم فارمي عليه صنعة تناسب القوافي والوزن، فإن أثبتتها فيرمي على صنعتك صنعة أخرى كذلك تناسب القوافي والوزن، فاكتفوا بذلك ولا تزيدوا لا يحصل الملل وتستد القريحة، فانتقلوا إلى الفن الثالث.⁴³

إن لكل فن من الفنون قواعد محدّدة يُشكّل في إطارها الخصمان السؤال ويجيبان عنه، والشاعران المتنافسان أحدهما يضع الشرط والثاني يثبته بالتناوب، يستمر الأمر حتى تُشكّل صيغة السؤال، وكثيراً ما نرى المؤلف يوصي المتنافسين بتدوين كل ما تم الاتفاق عليه تجنباً لوقوع الاختلاف، كما نراه يوصي بأن تكون شروط الوزن والقافية والصنائع متناسبة مع بعضها البعض حتى يتمكن الخصمان من إنشاء النظم المطلوب.

2.6. نموذج من الأشعار الفائزة

أورد الكاتب عدداً من أشعاره التي فاز بها في المسابقات، نذكر منها هذا الشعر الذي نظمه جواباً على السؤال الذي كوّنه مع خصمة الطنانيّ أثناء التنافس في فن الزجل، فقد اتقفا على أن يكون الزجل على ووزن السالوس،⁴⁴ والرتبة ستة كلمات، والقافية "ملاح"، والمعنى وصف محبوب، والصنعة والبناء على مطلع زجل:⁴⁵

فتني جميل ما شفت ظرفه كلام

يشججي كلامه غيث حلا في الملاح

حاوي درر نور وناله غلام

ضياه نفى عني الفتور في النجاح

| | | | |
|---------|----------|----------|----------|
| لك شعر | سكر قطر | من مسمك | قد ساح |
| سكر قطر | خمر فرقف | لوزعي | كالراح |
| من مسمك | لوزعي | اجنيت | بالأقداح |
| قد ساح | كالراح | بالأقداح | يا وضاح |

الخلي، العقيدة الأدبية، 125 ب.

الخلي، العقيدة الأدبية، 155-156 أ.

الخلي، العقيدة الأدبية، 156 ب.

44 إن كنت يا سالوس نسيت ما جرى/ وأنت على أسبادك بسرك تبيح/ دار ابن لقمان بأهلها عامره/ والقيد باقي والطواشي صبيح. الخلي، العقيدة الأدبية، 142 أ.

45 الخلي، العقيدة الأدبية، 159-159 ب.

لقد نظم الرباط الزجل على المعنى المطلوب وهو وصف محبوب، وعلى الوزن المطلوب وهو السالوس، وأورد القافية المطلوبة وهي "ملاح"، وأورد في كل غصن ست كلمات وهو شرط الرتبة، كما جعل في المطلع صنعة "غنت"، وهي أن يكون في كل غصن ست كلمات: منقوطة، ورقطاء (بعض حروفها منقوطة وبعضها غير منقوطة)، وعاطلة (خالية من النقط)، ومنقوطة، ورقطاء، وعاطلة⁴⁶. كما زاد من عنده على الشرط ثلاث صنائع، جعل في كل غصن صنعة، فالصنعة في الغصن الثاني "أخيف"، وهي أن يكون في البيت كلمة معجمة تتلوها أخرى مهملة⁴⁷، والصنعة في الغصن الثالث "جلنك"، وهي أن يكون في البيت أربعة حروف مهملة والحرف الخامس معجم⁴⁸. والصنعة في الغصن الرابع "مدنر"، وهي أن يكون في البيت حرفان معجمان يتلوها حرفان مهملان⁴⁹. وأنهى الرباط النظم المذكور أعلاه قبل أن يتمكن منافسه من نظم أي غصن، ففاز في المسابقة.

ولا شك أن الشروط المطلوبة في النظم كانت وسيلة لاختبار مقدرة الشاعر على النظم، لكنها كبتته، فأدى هذا إلى نظم متكلف يكاد المعنى يغيب عنه. والاهتمام بالمحسنات اللفظية والبديعية كانت سمة غالبية في العصر العثماني،⁵⁰ لكن هذا لا يعني أن جميع الشعر الشعبي والزجل كان في هذا المستوى، ونذكر هنا شعراً للرباط الحلبي أكثر وضوحاً وبساطة وهو:⁵¹

أنا إن قلت: يا راسي قال درهمي: لبيك
أنا أحسن من أمك وأبوك أنا العبد بين أيديك

2.7. الجائزة الممنوحة

بعد الانتهاء من المسابقة مباشرة يلبس الفائز في المسابقة القفطان الذي عُلق في المقهى في بداية المنافسة، وهو بمثابة شهادة الجائزة، وبالإضافة إلى القفطان يُقدّم للفائز في اليوم الثاني مبلغ من المال يُجمع أثناء المنافسة. فبعد الانتهاء من إعلان الفائز، يقول الفائز لأهل الفنون وعلية القوم والمحكمين: "حلوان غلبي أنتم غداً في ضيافتي سيران في بستان الفلاني"⁵². ويكلف رجلاً بتحضير الفطور والغداء والعشاء. ولا بد أنهم كانوا يمضون ذلك اليوم في أحد البساتين على ضفاف نهر أو بالقرب من نبعة ماء يتناولون الطعام وينشدون الأشعار والأزجال. وبعد الانتهاء من تناول العشاء بعد العصر، ينهض الراجح والنقيب ويُسلمان النقود للفائز، ويقولان له مقدار المبلغ، "فيُخرج [الفائز] عشره ويحطّ عليه عرق أخضر [ريحان أو غيره من النباتات العطرية]، ويعطيه للراجح، ويُخرج عشر ما بقي: نصفه إلى شيخ الحرفة ونصفه للبابا، ويعطيهم مواجبهم بعرق أخضر، ويرد يُخرج عشر ما بقي يعطي النصف للنقيب والنصف للشاويش، لكل واحد بعرق أخضر، ويخرج عشر ما بقي ويفرقه على الاختيارية [الشيخوخ]

⁴⁶ الحلبي، العقيدة الأدبية، 125ب-126أ.

⁴⁷ الحلبي، العقيدة الأدبية، 126أ.

⁴⁸ هذا التعريف الذي أورده الرباط لصنعة "جلنك" لا يتوافق مع البيت أعلاه، ففي نظم الرباط نجد أن عدد الحروف المهملة هو ثلاثة لا أربعة. الحلبي، العقيدة الأدبية، 129ب.

⁴⁹ الحلبي، العقيدة الأدبية، 127ب.

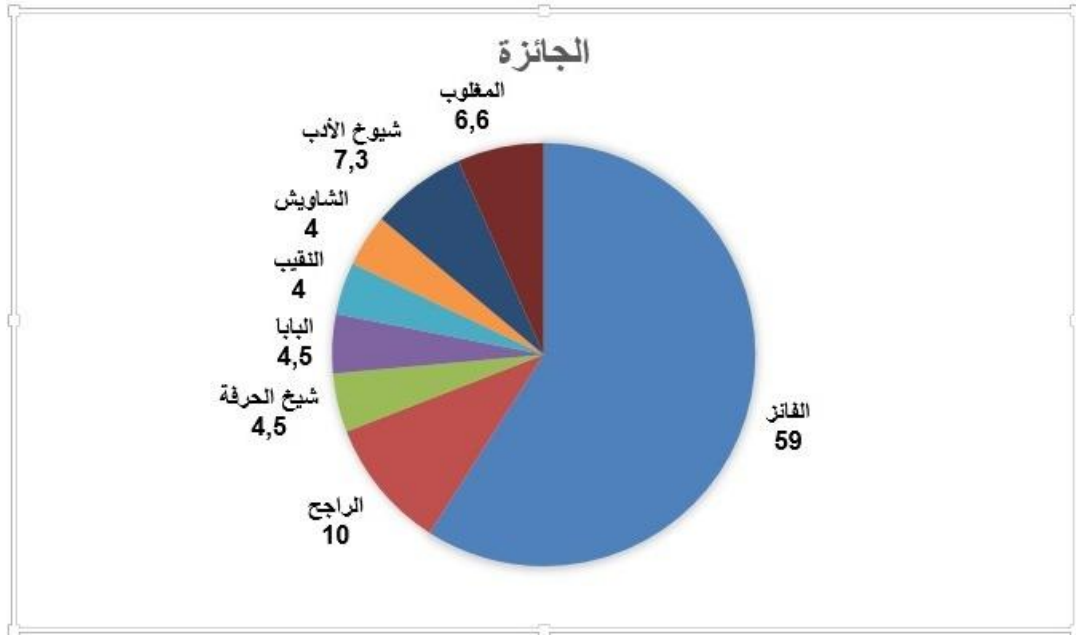
⁵⁰ للاطلاع على نماذج من الصنائع اللفظية في الشعر العثماني ينظر:

Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*. (Erzurum: Fenomen, 2015), 407-415.

⁵¹ الحلبي، العقيدة الأدبية، 43ب.

⁵² الحلبي، العقيدة الأدبية، 170أ.

أصحاب البيوت، ويخرج عشر ما بقي ويعطيه بعرق أخضر للمغلوب، ويقول له: أنت أخونا، وأنا وإياك في المقام واحد، وذلك تبريد خجل، وما بقي [من المبلغ] يحطه في عُبِّ حاله".⁵³ وبعد ذلك "ينزل لابساً] القفطان يدور في البلد سبعة أيام والناس تشير عليه بالأصابع: هذا الغالب".⁵⁴



الشكل رقم (1) يبين النسبة المئوية التي يناهاكل واحد من الذين يحق لهم الاستفادة من الجائزة.

2.8. مصير المغلوب

من الملاحظ أن المغلوب في هذه المسابقة يترك البلد الذي أجريت فيه المسابقة وينتقل إلى مكان آخر، ولا نعرف إن كان ترك البلد واجباً عليه أم أنه يُغادر بإرادته بسبب شعوره بالعار نتيجة الهزيمة التي لحقت به. فقد أشار المؤلف إلى ترك المغلوب للبلد في أكثر من موضع. ففي أثناء حديثه عن أهمية باب الرضا أشار إلى أن الجهل به كان سبباً في خسارة الكثير من الأدباء البارعين وهو بهم من البلد، وتركهم الوطن وقضائهم العمر في الغربة بعيداً عن الأهل والديار في البراري والقفار.⁵⁵ وحينما كان يفتخر بنفسه وشاعريته قال: "... وعلي ابن التبخ من حلب هججته، وأيوب المصري من حلب في ليله هجولته، وفي كل بلد لبست القفطان على المقام، وسميت قيم حلب والشام".⁵⁶ وفي قول النقيب قبل الشروع في المسابقة أيضاً إشارة إلى مصير المغلوب، إذ يقول: "أيها الخصمين المباحثين عن فن خامس قاعدة اعلموا أن الضباط جميعهم عليكم حكم، فالزموا الأدب يبلغ أحدكما الأرب، والآخر يهج في البر والسبب!"⁵⁷.

خاتمة

كشفت المقالة عن نشاط أدبي لم تعرض له أهم كتب تاريخ الأدب، ولم يتحدث عنه الباحثون بالتفصيل من قبل، وهو عبارة عن تنظيم المسابقات الشعرية في أواخر القرن الثامن عشر في بلاد الشام ومصر، وهذا الكشف من شأنه أن يسهم في توضيح صورة الحياة الثقافية والأدبية في

⁵³ الحلبي، العقيدة الأدبية، 170أ.

⁵⁴ الحلبي، العقيدة الأدبية، 170ب-170أ.

⁵⁵ الحلبي، العقيدة الأدبية، 153ب.

⁵⁶ الحلبي، العقيدة الأدبية، 154أ.

⁵⁷ الحلبي، العقيدة الأدبية، 154ب.

أواخر القرن الثامن عشر في بلاد الشام ومصر. فقد بينت المقالة أن المسابقات الشعرية في الشعر العربي الشعبي كانت قد نُظمت في العصر العثماني في مصر والشام، وذلك اعتماداً على معلومات مهمة عن قواعد هذه المسابقات وقوانينها والأماكن التي أجريت فيها وآلية تنظيمها والجوائز التي تمنح فيها وصلت إلينا بفضل ما دوّنه أحمد الرباط الحلبي أحد المشاركين فيها في أواخر القرن الثامن عشر في كتابه "العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية". كما بينت المقالة أن بداية هذا النوع من المسابقات في الشعر الشعبي ترجع إلى العصر المملوكي على الأرجح، لكن المعلومات المتعلقة بها في ذلك العصر شحيحة.

لقد كانت المسابقات الشعرية في القرن الثامن عشر نشاطاً ثقافياً أديباً يرمي إلى تشجيع الشعراء الشعبيين والزجال وتقدير البارع منهم، إلى جانب تسليية الجمهور وإمتاعه من خلال إسماعه نماذج من الشعر الشعبي والأزجال لشعراء سابقين ومعاصرين، كما كانت تُعلّم الشعراء المبتدئين وتُقدّم لهم معلومات عن الفنون الشعرية المستحدثة والصنائع المستخدمة فيها، ولعل المساجلات الزجلية التي شاعت في بلاد الشام في القرن العشرين ما هي إلا تطوراً لهذه المسابقات التي كانت شائعة في العصرين المملوكي والعثماني.

بدأت هذه المسابقات موضوعية تجرى وفقاً لقواعد معينة في المقاهي، والمشاركة فيها مفتوحة لكل من يجد في نفسه القدرة على المنافسة، ويستطيع متابعتها الشعراء والأدباء وعامة الناس، وينال الفائز فيها جائزة. ومن الملاحظ أيضاً أنها أولت الصنائع الشعرية اللفظية والشكلية التي شاعت في الشعر العربي في العصر العثماني اهتماماً كبيراً، فلكي يفوز الشاعر فيها يجب أن يكون مُتمكناً من هذه الصنائع الشكلية واللفظية وقادراً على حشدها في الشعر، إلى جانب تمكّنه من قوانين الوزن والقافية. لذا كانت الأشعار التي نُظمت فيها متكلفة قياساً بالأشعار الشعبية والأزجال التي كانت تُنظم خارج إطار هذه المسابقات في العصر نفسه.

المصادر والمراجع

- ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر. *بلوغ الأمل في فن الزجل*. تحقيق: رضا محسن القرشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م.
- الأهواني، عبد العزيز. "التراث المنقطع الزجل... الشعر العامي." *فصول 1*، العدد 1 (1980): 303-306.
- البنواني، عبد الوهاب بن يوسف. *نبذة الشيخ عبد الوهاب بن يوسف*، مكتبة غوته بجامعة إرفورت الألمانية، A376.
- الخلي، أحمد الرباط. *السفينة في الزجل*. مكتبة برلين، رقم 2008.
- الخلي، أحمد الرباط. *السفينة*. مكتبة برلين، رقم 1238.
- الخلي، أحمد الرباط. *العقيدة الأدبية في السبعة فنون المعنوية*. مكتبة أسعد أفندي، رقم 2867.
- الخلي، أحمد الرباط. *سفينة جامعة الفنون*. مكتبة برلين، رقم 1031.
- الخلي، أحمد الرباط. *سفينة*. مكتبة برلين. رقم 2007.
- الدرويش، أحمد. *العقيدة الدرويشية في تحرير السبع فنون الأدبية*، مكتبة جامعة برنستون، المخطوطات الإسلامية، 409.
- سلوم، داود. *النقد العربي القديم بين الاستقراء والتأليف*. بغداد: مكتبة الأندلس، 1970.
- الشيبي، كامل مصطفى. "ديوان الكان وكان في الشعر الشعبي العربي القديم." *مجلة التراث الشعبي*. العدد 6-7 (1981): 158-189.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. *أعيان العصر وأعوان النصر*. تحقيق: علي أبو زيد وآخرون، دمشق: دار الفكر، 1418هـ/1998م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. *الوافي بالوفيات*. ج 20، اعتناء: أحمد حطيطة، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 1428هـ/2007م.
- ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات مصر الشام*. القاهرة: دار المعارف، 1984م.
- عانوني، أسامة. *الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر*. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1971.
- قدسي، إلياس عبده. *نبذة عن الحرف الدمشقية*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2019.
- كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ/1993م.
- مهدي، محسن. *كتاب ألف ليلة وليلة: من أصوله العربية الأولى*. بريل، 1984.

KAYNAKÇA

- Akel, İbrahim. "Ahmad al-Rabbât al-Halabî: sa bibliothèque et son rôle dans la réception, diffusion et enrichissement des Mille et une nuits." Littératures, Université Sorbonne, Paris Cité, 2016.
- ‘Ânutî, Üsâme. *el-Hareket’ül-edebiyeye fi Biladi’s-Şâm hilâl’el-ķarn eş-şâmin ‘aşer*, Menşûrât el-Câmi’t’ül-Lubnâniyye, Beyrut 1971.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî, ‘Aşrû’d-düvel ve’l-imârât: Mısr, eş-Şâm, Dârü’l-ma’ârif*, 1984.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*. Erzurum: Fenomen, 2015.
- ed-Dervîş, Ahmed. *El-‘Aqîdah ed-Dervîşiyeye fi tahrîr es-sab’ fûnûn el-edebiyeye*. Princeton University. Islamic Manuscripts, Garrett no. 409H.
- el-Ahavanî, Abdülaziz. "et-Turâş el-Munķatı’ ez-Zecel... eş-Şiir’ül-‘âmî." *Fuşûl* 1, sayı 1 (1980): 303-306.
- el-Bunvânî, Abdulvahhab b. Yusuf. *Nebze’tuş-şeyh Abdulvahhab b. Yusuf el-Bunvânî*. Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt, A 376.
- el-Halebî, Ahmed er-Rabbât. *el-‘Aķîdetü’l-Edebiyye fi’s-Seb’ati Fûnûn el-Ma’neviyye*. Esad Efendi Kütüphanesi, no. 2867.
- el-Halebî, Ahmed er-Rabbât. *es-Sefîne fi’z-Zecel*. Mektebetü Berlin, no. 2008.
- el-Halebî, Ahmed er-Rabbât. *es-Sefîne*. Mektebetü Berlin, no. 1238.
- el-Halebî, Ahmed er-Rabbât. *Sefîne Câmi’etü’l-Fûnûn*. Mektebetü Berlin, no. 1031.
- el-Halebî, Ahmed er-Rabbât. *Sefîne*. Mektebetü Berlin, no. 2007.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *A’yânü’l-‘aşr ve a’vânü’n-naşr*. tahkik: Ali Ebû Zeyd v.dğr., Dimaşk: Dâr’ül-fıkr, 1418/1998.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. c. 20, Ahmed Haţit, Beyrut: el-Me’hed el-İlmânî lil-ebhâs eş-şarkıye, 1428/2007.
- eş-Şeybî, Kâmil Mustafa. "Divan el-Kâne ve Kâne fi’ş-şii’r eş-şe’bî el-‘Arabî el-kadîm." *Mecellet’üt-turaş eş-şa’abî*, sayı 6-7 (1981): 158-189.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takıyyüddîn Ebû Bekr. *Bulûġu’l-emel fi fenni’z-zecel*. tahkik: Rızâ Muhsin el-Kureyşî, Dimaşk: Menşûrâtü vizâreti’s-sekâfe ve’l-irşâd el-kavmî, 1974.
- Kahhale, Ömer Rızâ. *Mu’cemu’l-Mu’ellifin*. Beyrut, Mü’essesetü’r-Risâle, 1414/1993.
- Kudsî, İlyâs Abde. *Nebze ‘an’il-hiref’id-Dimaşkiyye*. Birleşik Krallık: Mü’essesetü Hindâvî, 2019.
- Mahdî, Muhsin. *Kitabu elfleyle ve leyle: min usulih el-‘Arabiyye el-‘ûlâ*. Brill, 1984.
- Sellûm, Davud. *en-Nekd’ül-‘Arabî el-kadîm beyne’l-istikrâ’ ve’t-te’lif*. Bağdat: Mektebet’ül-Andalus, 1970.

EXTENDED ABSTRACT

Poetry competitions hold great significance in the literary and cultural spheres, as they reflect the interest in poetry and poets. The article explores the poetic competitions that took place in the Levant and Egypt during the eighteenth century, specifically among folk poets and zajalin who composed poetry in seven types of poetry: *Şi'r al-Karīd*, *Muwashshah*, *Dū-beyt*, *Kān-wa-kān*, *Zajal*, *Qūma* and *Mawāliyyā*. The primary source for this investigation is the manuscript “*Al-‘Aqīdah al-Adabīyah fī Sab‘ah al-Funūn al-Ma‘nawīyah*” by Aḥmad al-Rabbāt al-Halabī, a prominent folk poet who lived in the late eighteenth and early nineteenth centuries. The author dedicates the final chapter of the manuscript to discussing these literary activities. Remarkably, this article unveils crucial information about the competitions that had been overlooked by significant literature history books and previous researchers. The significance of this article lies in shedding light on and defining this literary activity during the Ottoman era, contributing to our understanding of the cultural and literary landscape in the late eighteenth century in the Levant and Egypt. Furthermore, it serves to enhance the documentation of Arabic literary history, particularly regarding folk poetry, which has often been neglected. The research is divided into two main parts: the first provides an overview of Aḥmad al-Rabbāt al-Halabī and his book “*Al-‘Aqīdah al-Adabīyah fī Sab‘ah al-Funūn al-Ma‘nawīyah*” while the second part delves into a detailed examination of the poetic competition. The article demonstrates that popular poetry competitions originated during the Mamluk era, coinciding with the emergence of new poetic arts such as *Şi'r al-Karīd*, *Muwashshah*, *Dū-beyt*, *Kān-wa-kān*, *Zajal*, *Qūma* and *Mawāliyyā*. However, information about these competitions during that time period is limited. Fortunately, thanks to the writings of Aḥmad al-Rabbāt al-Halabī, a participant in the eighteenth-century competitions, we have obtained valuable information about the rules, venues, organization mechanisms, and awarded prizes. These competitions took place in various regions of the Levant and Egypt, including Cairo, Alexandria, Aleppo, Damascus, Hama, and Tripoli. The influence of these competitions extended beyond the Levant and Egypt, reaching Mecca during the Hajj season. The competitions involved poets from the same city as well as those from different Arab cities and countries. Interestingly, the use of different dialects by poets did not have a negative impact on these competitions or their rules. The organization of these competitions fell under the jurisdiction of the relevant authorities and were supervised by state officials in the cafes, which served as gathering places for people to listen to folk tales and biographies. These competitions seemed to be objective, and they were conducted according to certain rules in coffee shops, and participation was allowed to everyone who found himself able to compete, and poets, writers, and the general public could follow them. The competition begins with a challenge, when one of the folk poets stands in a cafe, and presents to those in the cafe a poetry debate, so a poet tells him and they agree to compete. The craft department organizes the competition. At the beginning the two competing poets sing the poems and songs of former folk poets, Then the two poets comment on them. After singing, the process of collecting money from the audience begins. This money is given to the winner at the end of the competition. These competitions were a cultural and literary activity aimed at encouraging folk poets and appreciating the talented ones, as well as entertaining the audience by listening to samples of folk poetry and zajals of past and contemporary poets. It also taught novice poets and provided them with information about the new poetic arts and the artifacts used in them. The competition is held on any of the seven arts determined by the two competitors, and these arts are: *Şi'r al-Karīd*, *Muwashshah*, *Dū-beyt*, *Kān-wa-kān*, *Zajal*, *Qūma* and *Mawāliyyā*. In general, the competition begins with the art of *Şi'r al-Karīd*, and then the two participants move on to any other art they like. Each of the arts has specific rules within which the two participants form the question and answer it. Whoever composes poetry that fulfills the required conditions wins the competition. The questions in the competition are not asked by the jury, but rather by the participants together. These competitions paid great attention to the verbal and formal poetic artifacts that were common in Arabic poetry in the Ottoman era, and did not focus on the meaning itself. The form and the artifacts form an introduction for the content and meaning. In order for the poet to win, he must be proficient in these formal and verbal artifacts and able to mobilize them in poetry, in addition to mastering the laws of meter and rhyme. Therefore, the poems recited in these competitions were pretentious compared to the popular poems and folk poems that were organized outside the framework of these competitions in the same era. The winner of the competition receives the *caftan*, which was hung in the cafe immediately after the completion of the competition, it serves as a prize certificate, in addition to a large portion of the money collected during the competition. At the end of the competition, the winner invites the people of art to a picnic, where he serves them breakfast, lunch and dinner, then gives approximately 40 percent of the money to the organizers, senior writers, and the losing poet, and takes the rest of the money, which is approximately 60 percent. It is noted that the loser in this competition leaves the country in which the competition was held and moves to another place, and we do not know whether leaving the country is obligatory for him or if he leaves it of his own free will because of the shame of the defeat that befell him. The author has referred to this in more than one place.

المجاز اللغويّ التداوليّ في تراث البلاغة التعليميّة

Amer al-Jarah

Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Arap Dili ve Kültürü Anabilim Dalı
amer.j.80@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8665-101X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13 Mart 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 2 Kasım 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1264329

قد يبدو مصطلح (المجاز التداولي) فريداً وغريباً، وسنعمد في هذا البحث إلى الكشف عن فرادته، وإزالة غرابته بإبراز الجانب التداولي الذي يتخذ من اللغة التواصلية منطلقاً له، وبتحكيم تلك اللغة في قراءة المجاز، ونشير إلى اعتماد البلاغيين مفهوم الإفادة في التمييز بين ضروب المجاز الاستعاري الذي يمثل أعلى مستويات المجاز، إضافة إلى الوقوف على الجانب الججاجي، كما نشير إلى أنهم جعلوا الاتساع الذي يتيح الاستعمال مرتكزاً لقراءة المجاز المرسل، وهذان المجازان؛ أي: الاستعاري، والمرسل. هما ما اصطاح البلاغيون على جمعهما تحت سقف المجاز اللغوي الذي يقابل المجاز العقلي، فالأول يُلحظ من اللغة، والآخر يُدرك بالعقل، ونحن إننا نقوم بقراءة المجاز التداولي في مجال محدد هو تراث البلاغة التعليمية، وفي مجال أكثر تحديداً هو المجاز اللغوي، فالبلاغة التعليمية تعني بها ما استقر في طروحات السكاكي في (مفتاح العلوم)، وهذا يعني أننا سنعود إلى أعمال سابقة؛ أي: الجرجاني الذي كان عمدة اشتغالاته في (أسرار البلاغة)، و(دلائل الإعجاز)، وكذلك في أعمال تابعيه مثل: ابن الناظم والقزويني اعتمدنا في بحثنا المنهج الوصفي؛ نقرأ الأقوال الواردة في المجاز، ونقف على أبعاده التداولية المتمثلة في الإفادة والاستعمال والتواصل والتأويل والفهم ببعديه الإدراكي والمعرفي، فأدرنا البحث على ثلاثة مباحث: أولها في مفهوم المجاز وأقسامه في البلاغة التعليمية، وثانيها في تداولية المجاز الاستعاري، والأخير في تداولية المجاز المرسل.

الكلمات المفتاحية: البلاغة التعليمية، الاستعارة، المجاز المرسل، التداولية، الإفادة، الاستعمال.

Pragmatic Linguistic Metaphor In The Heritage Of Educational Rhetoric: Descriptive Study

Abstract

The term “pragmatic metaphor” may seem unique, we will reveal the uniqueness of the term and remove its oddness by highlighting the pragmatic aspect of the communication language as its starting point and judging that language in analyzing metaphor. We will shed the light on the adoption of utilization concept in distinguishing between the forms of figurative metaphor by rhetoricians, which represents the highest and most important of its types as well as in standing on the argumentative side and how they have made the range of usage depending on reading the synecdoche. All these are what rhetoric is used to bring together under the roof of the linguistic metaphor that corresponds to the mental metaphor. The first is noticeable from the language, and the other is understood by mind. We only read the pragmatic metaphor in a specific area which is the heritage of educational rhetoric, and in a more specific area which is the linguistic metaphor. Educational rhetoric means what is found in the theses of Al-Sakkaki in ‘Key to Knowledge’, which means that we will refer to the work of his predecessor such as Al-Jarjani, who his most important works were in “The secrets of rhetoric”, and “The evidence of Incapacitation”, as well as the works of those who come after him such as: Ibn al-Nazim and Qazwini. In the research, we adopted the descriptive approach; we read the statements about metaphors and check the pragmatic dimensions of that are represented in meaning, use, communication, interpretation and understanding of its perceptual and cognitive dimensions. We conducted this research on three investigations: the first in the concept of metaphor and its sections in educational rhetoric, the second in pragmatic figurative metaphor and the last in pragmatic synecdoche.

Keywords: Educational rhetoric, metaphor, Synecdoche, pragmatics, meaning, usage.

Eğitim Retoriğinde Pragmatik Dilsel Metafor: Betimleyici Bir Çalışma

Öz

Terim olarak (mecazi edimibilim) tanımlanması zor ve benzeri bulunmayan bir yapıda görünmektedir. Bu araştırmada, terimin benzersizliğini ortaya çıkarmaya ve dilin iletişimini kendisine bir hareket noktası olarak alan edimibilim yönünü yansıtarak bu yapıyı ortadan kaldırmaya çalışacağız. Mecazi açıklarken bu dili tahkim ederek, mecazın en üst seviyelerini temsil eden isti'areyi ve en önemli türlerini ayırt etmede belâgat âlimlerinin ifade kavramını benimsemesine atıfta bulunuyoruz. Buna ek olarak onun kanıt olma yönü üzerinde de durulacaktır. Yine bu çalışmada merkezinde mecâz-ı mürseli açıklamak için temel aldıkları iki metafor olan isti'are ile mecaz-ı mürsele de değinilmiştir. Bunlar belagatçıların aklı mecâza tekabül eden lügavî mecâz çatısı altında topladıklarıdır. Birincisi dil üzerinden fark edilir, ikincisi ise zihin tarafından algılanır. Biz de bu araştırmada sınırlı bir alanda eğitici belagatin mirası olan edimibilim mecazını tahlil etmeye çalışıyoruz. Daha spesifik bir alanda, isti'are ve mecâz-ı mürselden oluşan lügavî mecâzı ele alıyoruz. Eğitici belagat ile es-Sekkâki *Miftâhu'l- 'ulûm* adlı eserinde üzerinde durduğu önermeleri kastediyoruz. Bu da, el-Cürçânî meseleyi asıl konu olarak ele aldığı *Es-rârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* gibi önceki eserlerle İbnü'n-Nâzım ile el-Kazvînî gibi âlimlerin sonraki eserlerine döneceğimiz anlamına geliyor. Çalışmamızda analitik ve tümevarım araçlarıyla tasviri yöntemi benimsedik. Mecazla ilgili söylenenleri tahlil ederek onun algısal ve bilişsel boyutlarında ifade, kullanım, iletişim, yorumlama ve anlama gibi unsurları üzerinde durulmuştur. Bu minvalde çalışma birincisi mecaz kavramıyla eğitici belagat içindeki bölümleri, ikincisi isti'are mecazının edimibilimi, sonuncusu da mecâz-ı mürselin edimibilimi çerçevesinde üç konu etrafında şekillenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Didaktik belagat, mecaz, mecâz-ı mürsel, edimibilim, ifade, kullanım.

مقدمة

يحتضن عنوان البحث مصطلحات متداولة معروفة؛ نحو: المجاز اللغوي، والبلاغة التعليمية، والتداولية، ويتحدث عن ضروب المجاز اللغوي المعروفة من استعارة ومجاز مرسل، ويتطرق للحديث عن الأبعاد التداولية التي يكتنفها المجاز؛ مثل: الإفادة والاستعمال والتواصل والحجاج، فهنا حديث عن حقلين علميين مفترقين في المصدر والمادة والزمن؛ هما: البلاغة، والتداولية pragmatics، فمصدر الأولى عربي تراثي، ومادتها ذات غايات جمالية فنية أسلوبية، وزمنها يعود إلى القرن الخامس الهجري فالسابع فالثامن، والأخرى مصدرها غربي حديث، وهي ذات أبعاد نفعية تواصلية، وقد يبدو الجمع بينهما مجازة كما قد يرى بعضهم، غير أننا نرى أن ذلك يكون بالنظر إلى التداولية بوصفها إجراءً يركز على الوظيفة وعلى البعد النفعي، في مقابلة الإجراء الأسلوبي الذي يقف على بنية الكلام وأبعاده الفنية الجمالية، لذلك فإن مصطلح (المجاز التداولي) ليس غريباً أو هجياً، فنحن نقرؤه من وجهة نظر نفعية وظيفية، وندعو في هذا السياق إلى إعادة قراءة البلاغة من هذا المنطلق، وقد سبقنا الغرب إلى ذلك حين توقف عن اعتبار البلاغة التزيينية التي تقوم على دراسة البنية جمالياً فحسب بالرجوع إلى البلاغة الججاجية الأرسطية^١ فأدخلها في سياق المفاهيم التداولية البراقماتية^٢، ولعل هذا البحث الذي يتناول المجاز التداولي أن يكون لبنة في بناء هذا الصرح بالوقوف على قراءة المجاز من وجهة نظر نفعية تواصلية، وتكمن أهمية البحث فوق ذلك في مراجعة قراءة المجاز وأنواعه وبيان سيرورة انتقاله إلى أن استقر على الصورة التي نعرفها الآن.

إن أكثر البحوث والدراسات السابقة لوصفاً ببحثنا هي:

بحث للدكتورة دلال وشن المنشور في مجلة الممارسات اللغوية، المجلد ١٢، العدد ١، بعنوان (القصص والمجاز في البلاغة العربية: عبد القاهر الجرجاني أنموذجاً)، اقتصر فيه على دراسة المجاز عند عبد القاهر، وعلى جانب القصص التداولي.

ورسالة ماستر للباحثة سعيده مداس في جامعة محمد خيضر بسكرة بعنوان (المجاز في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني: دراسة تداولية) ٢٠١٦. تناولت فيها الباحثة المجاز عند عبد القاهر في (الدلائل) تحديداً، ووقفت على مفهومي القوة الإنجازية للمجاز، والاستلزام الحواري.

وبحث بعنوان (دوران الحقيقة على المجاز في الوظيفة التداولية: عوارض الدلالة في أي جزء عم) للدكتورين هاني آل يونس، ونوري الزبياري، في مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد ٩، العدد ٤، ٢٠١٩، تحدثا فيه عن آية الاستدلال على الحقيقة من المجاز باتباع تقنيات تداولية مثل الاقتضاء السياقي والمرجعيات التي تفسر دلالة المجاز الحقيقية.

وهناك كتب تكلمت على صلة البلاغة والتداولية بعامة مثل كتب الدكتور محمد العمري، ولسنا بصدد تحديد جميع من تكلم على المجاز والتداولية، بقدر ما نروم إبراز امتياز بحثنا عنها في أنه يتناول مصطلح المجاز التداولي في مقابل المجاز الأسلوبي، أو لنقل بتعبير أدق: يتناول المجاز من وجهة نظر تداولية تواصلية نفعية، تختلف عن وجهة النظر السائدة في قراءة المجاز؛ أي النظرة الأسلوبية، تبرز ذلك بالوقوف على قراءات البلاغيين في المرحلة التعليمية للبلاغة، ونورد آراءهم ذات الطابع التداولي المتعلقة بالإفادة والتأويل والفهم، ونقدم مع ذلك قراءتنا الخاصة لنوضح أن المجاز الذي يعد على رأس القيم الجمالية الشعرية سواء عند العرب أو الغرب^٣ يمكن أن يُدرس تداولياً دراسة حرة تأخذ بالبعد العام للتداولية بوصفها إجراءً لا علماً.

مفهوم المجاز وأقسامه في البلاغة التعليمية

أجمع البلاغيون في مرحلة البلاغة التعليمية على أن المجاز هو «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول». وهذا هو حدّ عبد القاهر الجرجاني، غير أن المجاز وفق هذا المفهوم كان معروفاً قبل ذلك بكثير، ولعلّ الجاحظ (٢٥٥هـ) من أوائل من تكلم عليه؛ يقول في تعليقه على قوله: {فإذا هي حيّة تسعى} [طه:٢٠]: «ومن جعل للحيات مشياً من الشعراء، أكثر من أن نقف عليهم. ولو كانوا لا يسّمون انسيابها وانسيابها مشياً وسعيّاً لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل، وأن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه؛ فمن عادة العرب أن تشبه به في حالات كثيرة. وقال الله تعالى: {هذا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ} [الواقعة: ٥٦] والعذاب لا يكون نزلاً، ولكنه أجراه مجرى كلامهم»^٤ وقال في حدّ الاستعارة التي تُعدّ مجازاً: هي «تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه»^٥ وهو تعريف مبكّر تطوّر لاحقاً ولا سيما في القرن الرابع إلى أن وصل إلى عبد القاهر في القرن الخامس ففضل فيه وشعب طرقه.

١ شاعت البلاغة المحسناتية التزيينية الأسلوبية التي تُعنى بالزخارف والجماليات منذ أعمال شيشرون وكينتبليان في القرن الأول للميلاد، وبلغ الاهتمام بها الذروة في القرن التاسع عشر مع فونتايني وفي القرن العشرين مع جماعة (مو). يُنظر: محمّد الولي، مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان (الكويت: عالم الفكر «عدد خاص بالحجاج»، ع ٢، مج ٤٠ أكتوبر/ديسمبر ٢٠١١)، ٣٣.

٢ نشير إلى أن مصطلح pragmatics ترجمه طه عبد الرحمن بالتداولية [يُنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان: ط ٣ المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ٢٨]. واعتُمد كذلك في الغالب، غير أن هناك من استعمال طريقة التعريب (براقماتية)، ونرى أن (براقماتية) بالقاف أنسب لأن لفظ الحرف (g) موجود في بعض اللهجات العربية، وتستعمله بدلاً من القاف، لذلك فهو الأنسب من بين الحروف الأخرى؛ مثل: الغين، والكاف، والجيم...

٣ يُنظر مثلاً: عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، ط ١، ١٩٩٢)، ٦٦. وجان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٨٦)، ١٩٠.

٤ قسّمنا البلاغة تاريخياً وموضوعياً إلى ثلاثة أقسام ضمن مشروع تبنيهاه وبنيناها على اعتبار طريقة التناول مع اعتبار عامل الزمن والتحوّلات الكبرى في مسيرة البلاغة، فجعلنا القسم الأول: البلاغة القديمة (كتاب مطبوع بعنوان: البلاغة القديمة: أسسها النقدية وتمثّلاتها الأسلوبية والتداولية)، والقسم الثاني: البلاغة التعليمية (كتاب يتناول علوم البلاغة المعروفة: البيان والبدیع والمعاني، طبعنا منه علم البديع بعنوان: البلاغة التعليمية «علم البديع»: عرض جديد وآراء تجديدية)، وسنكمله مع القسم الثالث والأخير: البلاغة الجديدة إن يسّر الله. يُنظر: عامر الجراح، البلاغة التعليمية «علم البديع»: عرض جديد وآراء تجديدية (تركيا: شرفات للنشر والدراسات، ط ١، ٢٠٢١).

٥ الجرجاني: أسرار البلاغة، ٣٥١. ويُنظر: أبو يعقوب السكاكي (ت ٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٧)، ٣٥٩. وبدر الدين بن مالك ابن الناظم (ت ٦٨٦هـ)، المصباح في المعاني والبيان والبديع، تحقيق حسني عبد الجليل يوسف (الجماميز-مصر: مكتبة الآداب، د.ط.ت)، ١٢٢. والخطيب القزويني (ت ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣)، ٢٠٢.

٦ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٩٦٥)، ٢٧٣/٤.

٧ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٧، ١٩٩٨)، ١٥٣/١.

اقترح عبد القاهر الجرجاني مصطلح المجاز اللغوي في مقابل المجاز العقلي، فجعل اللغوي مجازاً في المثبت وفي المفرد، كما جعل العقلي مجازاً في نفس الإثبات وفي الجملة؛ قال: «إذا قلت سرني الخبر وسرني لقاؤك، فالمجاز في الإثبات دون المثبت؛ لأن المثبت هو السرور، وهو حاصل على حقيقته، ومثال ما دخل المجاز في مثبتته دون إثباته، قوله عز وجل: {أَوْ مَنْ كَانَ مَبِينًا فَأَخِيَّتَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ} [الأنعام: ٢٢١]، وذلك أن المعنى - والله أعلم - على أن جعل العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب، على حد قوله عز وجل: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا} [الشورى: ٢٥]، فالمجاز في المثبت وهو الحياة، فأما الإثبات فواقع على حقيقته؛ لأنه ينصرف إلى أن الهدى والعلم والحكمة فضل من الله وكائن من عنده»، وقال بعد ذلك: «فاعلم أنه إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة.»^{١٠} وقسم المجاز اللغوي إلى الاستعارة والمجاز المرسل، وإن لم يصرح بذكر المجاز المرسل؛ قال: «اعلم أن المجاز على ضربين: مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا: اليد مجاز في النعمة، والأسد مجاز في الإنسان وكل ما ليس بالسبع المعروف، كان حكماً أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة، لأننا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداءً في اللغة، وأوقعها على غير ذلك، إمّا تشبيهاً، وإمّا لصلية وملازمة بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه، ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام، كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة.»^{١١} فالتشبيه هو علاقة الاستعارة، وما له صلة وملازمة غير التشبيه هو محصل المجاز المرسل، ولم يسمه، فجعله لعلاقة غير التشبيه؛ قال: «وأما ما كان منقولاً لا لأجل التشبيه، كاليدي في نقلها إلى النعمة، فلا يوجد ذلك فيه، لأنك لا تثبت للنعمة بإجراء اسم اليد عليها شيئاً من صفات الجارحة المعلومة، ولا تروم تشبيهاً بها البتة، لا مبالغاً ولا غير مبالغ.»^{١٢} وجعل الحذف والزيادة من المجاز حين يكونان سبباً لحدوث حكم في الكلمة ينقلها عن دلالتها الموضوعية لها فتدخل من أجله في المجاز، كنصب القرية في نحو: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢]، وجز المثل في نحو: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١].^{١٣}

ذلك الكلام كان في (الأسرار)، أما في الدلائل فقد أطلق الجرجاني المجاز على ضربين: «الاستعارة، والتشبيه. وإنما يكون التمثيل مجازاً إذا جاء على حد الاستعارة.»^{١٤} أما الاستعارة فجعلها في صورتين: وأولاهما أن تجعل الشيء الشيء ليس به، والأخرى أن تجعل للشيء الشيء ليس له. فمن الأول قولك: رأيت أسداً. تريد إنساناً شجاعاً، ومن الآخر قول لبيد:

..... إذ أصبحت بيد الشمال زمأمها

وأما التمثيل الذي على حد الاستعارة أو ما يسميه (التمثيل بالاستعارة) فكقولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه: أراك تُقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى.^{١٥} ثم نراه بعد ذلك ينظم في سلكتها الكناية من غير أن يذكر أنها من المجاز، بل إنه يذكرها إلى جانب المجاز في فصل جعله بعنوان (في اللفظ يُطلق والمراد به غير ظاهره)؛ قال: «اعلم أن لهذا الضرب اتساعاً وتفتتاً لا إلى غاية، إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين: الكناية والمجاز.»^{١٥}

أما السكاكي فلم يخرج عن تقسيمات عبد القاهر إلا في بعض الفروع؛ إذ قال: «اعلم أن المجاز عند السلف من علماء هذا الفن قسمان: لغوي، وهو ما تقدم، ويسمى مجازاً في المفرد، وعقلي وسياطيك تعريفه، ويسمى مجازاً في الجملة، واللغوي قسمان: قسم يرجع على معنى الكلمة، وقسم يرجع على حكم لها في الكلام، والراجع على معنى الكلمة قسمان: خال عن الفائدة ومتضمن لها، والمتضمن للفائدة قسمان: خال من المبالغة في التشبيه ومتضمن لها، وأنه يُسمى الاستعارة، ولها انقسامات فهذه فصول خمسة: مجاز لغوي راجع على المعنى خال عن الفائدة، ومجاز لغوي معنوي مفيد عن المبالغة في التشبيه، واستعارة، ومجاز لغوي راجع على حكم الكلمة، ومجاز عقلي.»^{١٦} والمتأمل يجد أن المقصود بقوله (ومجاز لغوي معنوي مفيد خال عن المبالغة في التشبيه) هو ما عُرف لاحقاً باسم المجاز المرسل. لم يخرج ابن الناظم عن تقسيمات السكاكي فاعتمدها في (مصباحه)،^{١٧} وأما القزويني فكان له جهد مختلف واجتهاد كبير، فجعل المجاز اللغوي في ضربين: استعارة علاقتها المشابهة، ومجاز مرسل العلاقات؛ فمنها الجزئية والكليّة، ومنها السببية والمسببية، ومنها الحالية والمحلية...^{١٨} وهو ما استقرّ أخيراً في أدبيات البلاغة التعليمية إلى يومنا، وهو ما سنعتمده في بحثنا هذا، ونشير إلى أن ابن الأثير من المتأخرين تحدث عن المجاز بطريقة مختلفة أفاد فيها من سابقه،^{١٩} ولن نخوض كثيراً في التفاصيل لأنّ وجهتنا هي نحو البلاغة التعليمية كما أسلفنا.

المجاز الاستعاري التداولي

لم يكن الحديث عن الاستعارة في تراث البلاغة التعليمية جديداً، فقد كان معروفاً في القرن الثالث عند الجاحظ وابن المعتز (٢٩٦هـ)، ولا ريب في أنه كان معروفاً في القرن الثاني، وذلك أن أبا عمرو بن العلاء (١٥٤هـ) جعل بيت لبيد بن ربيعة العامري:

٨ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٦٦.

٩ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٧٣.

١٠ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٤٠٨.

١١ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٤٠٣.

١٢ يُنظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ٤٢٠.

١٣ عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، جده: دار المدني، ٣، ١٩٩٢)، ٦٧.

١٤ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٦٧-٦٨.

١٥ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٦٦.

١٦ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٦٢.

١٧ يُنظر: ابن الناظم، المصباح في المعاني والبيان والبيد، ١٢٢- وما بعدها.

١٨ يُنظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة العربية، ٢٠٢- وما بعدها.

١٩ يُنظر: ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٦هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وعلّق عليه أحمد الحوفي وبدوي طهانه (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،

وغداة ربح قد وزعتُ وقرّة إذ أصبحت بيد الشمال زمأمها^{٢٠}

من قبيل الاستعارة، «يقول: ألا ترى كيف صير له ملاءة، ولا ملاءة له، إنما استعار له هذه اللفظة؟»^{٢١} وقد يكون معروفاً قبل ذلك أيضاً.

أما في مرحلة البلاغة التعليمية موضوع بحثنا فقد تكلم عبد القاهر الجرجاني على حد الاستعارة وأقسامها، فقال: «اعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروفاً تدلّ الشواهد على أنه اختُصّ به حين وُضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعاريّة، ثم إنها تنقسم أولاً قسمين، أحدهما: أن يكون لنقله فائدة، والثاني: أن لا يكون له فائدة»^{٢٢} وجعل ممّا لا فائدة منه أن تجعل للإنسان مرسلًا وهو للحيوان، أو تجعل للإبل جحافل، وهي لذوات الحوافر، أو أن تجري الحفان على صغار الإبل، وهو موضوع لصغار النعام، وهكذا. «وأما المفيد فقد بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وعرض من الأغراض، لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك، وجملة تلك الفائدة وذلك الغرض التشبيه، إلا أن طرّفه تختلف حتى تفوت النهاية، ومذاهبه تتشعب حتى لا غاية»^{٢٣} فالتشبيه هو غرض الاستعارة أو علاقتها الوحيدة خلافاً لعلاقات المجاز المرسل الكثيرة، أما فائدتها فتظهر في المبالغة في الوصف كما يرى الجرجاني^{٢٤} ويقول: «ومن خصائصها التي تُذكر بها، وهي عنوان مناقبها، أنها تُعطيكم الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تُخرج من الصدفّة الواحدة عدّة من الدرر، وتُجني من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر... فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبيّنة، والمعاني الخفية بادية جليّة، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعزّ منها، ولا روثق لها ما لم تزنّها، وتجد التشبيهات على الجملة غير مُعجّبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل، كأنها قد جُسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون»^{٢٥} يشرح الجرجاني درجات الاستعارة وفوائدها في تكتير المعاني والتشخيص والإظهار والتجسيم والتلطيف، وهذه الفوائد لا تتحصّل من الضرب الأوّل الذي سمّاه الاستعارة غير المفيدة، إن ذلك مع قوله إن الفائدة الكبرى تكمن في المبالغة في الوصف يفضي إلى أن الاستعارة وسيلة من وسائل التعبير الفني تهدف إلى تحقيق أعلى درجات التواصل، حتى إن البلاغة التي من البلوغ هي من هذا القبيل؛ أي بلوغ الغاية في التعبير، أما بلوغ الغاية في استعمال الوسيلة الفنية فهو حديث عن الوسيلة وطريقة التعبير لا الغاية والهدف. من هنا كانت دراسة البلاغة من وجهة نظر تداولية أمراً ضرورياً، لأن من الواجب والأولية الوقوف على الغاية والهدف والمنفعة لا الوسيلة والغاية الجمالية الإمتاعية دون الغاية والمنفعة، ومن هنا رأينا ضرورة ربط قراءة الاستعارة بمبدأ الإفادة. ويؤكد عبد القاهر فائدة الاستعارة في قوله: «ليست المزية التي تراها لقولك: رأيت أسداً. على قولك: رأيت رجلاً لا يتميز عن الأسد في شجاعته وجرأته. أنك قد أفدت بالأول زيادة في مساواته الأسد، بل أن أفدت تأكيداً وتشديدًا وقوة في إثباتك له هذه المساواة، وفي تقريرك لها. فليس تأثير الاستعارة إذن في ذات المعنى وحقيقته، بل في إيجابه والحكم به»^{٢٦} فهو يقف على جانب إفادة التبليغ والتقرير في الاستعارة، وهو جانب تداولي، وإن كان حديثه في الغالب أسلوبياً، ويقف عبد القاهر على الجانب الجباجي للاستعارة في قوله: «أما الاستعارة، فسبب ما ترى لها من المزية والفخامة، أنك إذا قلت: رأيت أسداً. كنت قد تلطفت لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة، حتى جعلتها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نصب له دليل يقطع بوجوده. وذلك أنه إذا كان أسداً، فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، وكالمستحيل أو الممتنع أن يعرى عنها»^{٢٧} فالحديث عن الجانب الجباجي بادٍ في الاستعارة، بل إن عبد القاهر يرى أنها في قوتها الجباجية تفوق صور التعبير الأخرى كالتشبيه والتمثيل، وقوتها مستمدة من طاقاتها التأثيرية، فالإخبار بطريقة التأثير أبلغ من الإخبار بطريقة التقرير.

تابع السكاكي عبد القاهر في تناول الاستعارة وتقسيمها، غير أنه أعاد تنظيمها على طريقتيه، وعرفها بقوله: «هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مُدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به»^{٢٨} وقسم الاستعارة إلى تصريحية ومكنية كما هو معلوم في البلاغة التعليمية، وفرّع عن التصريحية فروعاً ثلاثة، فأصبحت على أربعة أقسام على النحو الآتي: «الاستعارة المصرّح بها التحقيقية مع القطع، والاستعارة المصرّح بها التخيلية مع القطع، الاستعارة المصرّح بها مع الاحتمال للتحقيق والتخييل، الاستعارة بالكناية. ثم إن الاستعارة، ربما قُسمت على أصلية وتبعية، والمراد بالأصلية أن يكون معنى التشبيه داخلياً في المستعار دخولاً أولياً، والمراد بالتبعية أن لا يكون داخلياً دخولاً أولياً، وربما لحقها التجريد فُسِّمَت مجردة، أو الترشيح فُسِّمَت مرشحة»^{٢٩} وطالب السكاكي أن تكون الاستعارة التصريحية تداولية سائرة بين الناس؛ يظهر فيها الشبه بين المستعار له والمستعار منه؛ قال: «نوصي في الاستعارة بالتصريح أن يكون الشبه بين المستعار له والمستعار منه جلياً بنفسه أو معروفاً سائراً بين الأقوام وإلا خرجت الاستعارة عن كونها استعارة ودخلت في باب التعمية والألغاز كما إذا قلت: رأيت عوداً مسقياً أوان الغرس. وأردت إنساناً مؤدباً في صباه أو قلت: رأيت إبلاً مائة لا تجد فيها راحلة. وأردت الناس»^{٣٠} فوقف على الجانب التداولي التوصلية.

تحدّث السكاكي عن (معنى الكلمة غير المفيد)، وهو الذي سمّاه الجرجاني من قبل (الاستعارة غير المفيدة)، فجعله من ضروب المجاز، فقال: «هو أن تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق مع قيد فتستعملها لتلك الحقيقة لا مع ذلك القيد بمعونة القرينة، مثل: أن تستعمل المرسن، وأنه موضوع

٢٠ وزعتُ: كفتت. والقرّة: البرد، وقوله (إذ أصبحت بيد الشمال زمأمها) أي إذ أصبحت الغداة الغالب عليها الشمال وهي أبرد الرياح، وجعل للشمال يداً وللغداة زمأماً.

٢١ ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، حققه وفصله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، ط ٥، ١٩٨١)، ٢٦٩/١.

٢٢ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٠.

٢٣ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٢-٣٣.

٢٤ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٣.

٢٥ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٤٣.

٢٦ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٧١.

٢٧ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٧٢.

٢٨ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٦٩.

٢٩ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٧٣-٣٧٤.

٣٠ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٨٨.

لمعنى الأنف، مع قيد أن يكون أنف مرسون، استعمال الأنف من غير زيادة قيد بمعونة القرائن، كقول العجاج:

..... وفاحمًا ومُرسًا مُسرِّجًا

يعني أنفًا يبرق كالسراج، أو مثل: المشقر، وهو موضوع للشفة، مع قيد أن تكون شفة بغير استعمال الشفة، فتقول: فلان غليظ المشفر... سُمي هذا القبيل مجازًا لتعديده عن مكانه الأصلي... وغير مفيد لقيامه مقام أحد المترادفين من نحو: ليث وأسد، وحبس ومنع عند المصير على المراد منه،^{٣١} أما المجاز المفيد عند السكّائي، وهو الذي يعيننا في هذا السياق، فهو ما يُدعى في عُرف البلاغة التعليمية باسم المجاز المرسل، وسنتحدث عنه في المبحث اللاحق.

أما ابن الناظم فلم يخرج عن طريقة السكّائي في الحديث عن الاستعارة، وكذلك القزويني ناقش الاستعارة بالاستناد إلى طروحات الجرجاني والسكّائي، ووقف على أن الاستعارة أبلغ من الحقيقة، وأنها تفيد إثبات الصفة.^{٣٢} وقال في شأن الاستعارة المرشحة والمجردة: إن «الترشيح أبلغ من التجريد لاشتماله على تحقيق المبالغة، ولهذا كان منبهاً على تناسي التشبيه». ^{٣٣} إن هذه الوقوفات المهمة لأولئك العلماء على القيم التداولية للاستعارة لم تحظَ بال العناية من قبل الدارسين فيما بعد، فصارت البلاغة بعامة ضرباً من حشد الأساليب مع الالتفات إلى قيمها الفنية الجمالية دون الالتفات إلى ما وراءها من قيم نفعيّة تفيد في استثمار الأساليب البلاغية في طرق التقرير والإقناع، ولنفق على عبارة (أبلغ) التي تردت في كلام البلاغيين الأوائل، فهي تدلّ على أن الكلام الذي يؤثر في الشعور والخيال أبلغ من الذي يؤثر في العقل، أي الكلام التأثيري أبلغ من الإخباري، وهذا ما كان أرسطو يميل إليه؛ إذ يرى «أن عامة الناس يتأثرون بمشاعرهم أكثر ممّا يتأثرون بعقولهم، فهم في حاجةٍ إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجّة»^{٣٤}. وهذا ما لمسناه في أساليب البلاغة العربية، فللتأثير الاستعاري أبعاد تداولية تواصلية وججاجية.

إن البعد التداولي يظهر في الاستعارة حين تكون قريبة من خلال مراعاة جانب الإفهام، ويصحّ أن ندعوها استعارةً إخباريّةً، في حين أن البعد التداولي في الاستعارة البعيدة يتجلى من خلال النظر في الجانب التأثيري لها، وهذه يمكن أن ندعوها استعارةً تأثريّةً، والاستعارتان الإخبارية والتأثريّة تداوليتان وفق هذا التحليل.

المجاز المرسل التداولي

مفهوم المجاز المرسل كان معروفاً قبل ظهور البلاغة التعليمية وتقسيماتها، ففي القرن الثالث ذكر مؤداه ابن قتيبة (٢٧٦هـ) غير أنه جعله من باب الاستعارة فقال: «العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها، أو مشاكلاً. فيقولون للنبات: نوء [مطر]؛ لأنه يكون عن النوء عندهم. قال رؤبة بن العجاج:

..... وحفّ أنواء السحاب المرتزق

أي حفّ البقل. ويقولون للمطر: سماء؛ لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم. قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضابا

ويقولون: ضحكت الأرض؛ إذا أنبت؛ لأنها تُبدي عن حسن النبات، وتفتق عن الزهر، كما يفتقر الضاحك عن الثغر.^{٣٥} وذكر أسباباً أو علاقات ثلاثاً له كما ظهر؛ هي: السببية، والمجاورة، والمشكلة. غير أنه توسّع أكثر في بيان العلاقات من غير أن يسميها، إنما اعتمد التعليل وشرح الصلة بين المنقول والمنقول إليه، أما مصطلح المجاز المرسل فلم يظهر بوضوح إلا مع القزويني، ولعله استخرجه من إشارة السكّائي الآتية: «وإذ قد عرفنا الحقيقة في المفرد وفي الجملة، وعرفنا فيهما التصريح والكنائية، وعرفنا المجاز في المفرد وفي الجملة، وعرفنا تنوع الكناية على تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة، وعرفنا تنوع المجاز على مرسل مفيد وغير مفيد، وعلى استعارة مصرّح بها ومكنّي عنها... وقضينا الوطر عن كمال الاطلاع على هذه المقاصد، فنقول: البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدّاً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكنائية على وجهها»^{٣٦} وسنفضّل وجوه المجاز المرسل الموزعة داخل مصطلحات أخرى عند سابقه من رواد البلاغة التعليمية، ونعني هنا الجرجاني والسكّائي قبل أن نتحدث عن المجاز المرسل عنده، وسنبرز خلال ذلك الأبعاد التداولية فيه.

ورّع الجرجاني ما عُرف عند القزويني باسم المجاز المرسل بين مجاز ما كان لملاسة غير التشبيه، ومجاز الحذف، فجعل ما سُمي بالمجاز المرسل خارجاً عن الاستعارة في ردّه على ابن دريد (٣٢١هـ) في كتابه (الجمهرة)؛ يقول فيه: «ذكر قولهم: رعيتنا الغيث والسماء، يعني المطر، وذكر ما هو أبعد من ذلك فقال: الحرس، ما تطعمه النّفساء، ثم صارت الدعوة للولادة حُرْسًا، والإعذار الختان، وسُمي الطعام للختان إعدارًا، وأنّ الطعينة أصلها المرأة في الهودج، ثم صار البعير والهودج طعينة... وذكر فيما بين ذكره لهذه الكلم أشياء هي استعارة على الحقيقة، على طريقة أهل الخطابة ونقد الشعر، لأنه قال: الظمأ، العطش وشهوة الماء، ثم كثر ذلك حتى قالوا: ظمئتُ إلى لثائك، وقال: الوجور ما أوجرتة الإنسان من دواء أو غيره، ثم قالوا: أوجره الرمح، إذا طعنه في فيه. فالوجه في هذا الذي رأوه من إطلاق الاستعارة على ما هو تشبيه، كما هو شرط أهل العلم بالشعر، وعلى ما ليس من التشبيه في شيء، ولكنه نقل اللفظ عن الشيء إلى الشيء بسبب اختصاص وضرب من الملاسة بينهما، وخَلط أحدهما بالآخر أنهم كانوا نظروا إلى ما يتعارفه الناس

٣١ السكّائي، مفتاح العلوم، ٣٦٤.

٣٢ يُنظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ٢١٦.

٣٣ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ٢٢٩.

٣٤ محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابة في القرن الأول نموذجًا (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط١، ١٩٨٦)، ٨٧. نقلًا عن: أرسطو (ت٣٢٢ ق.م)، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، ١٩٩٧)، ٣.

٣٥ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٩٧٣)، ١٣٥-١٣٦.

٣٦ السكّائي، مفتاح العلوم، ٤١٥.

في معنى العاربية، وأنها شيءٌ حُوِّلَ عن مالكه ونُقِلَ عن مقرِّه الذي هو أصلٌ في استحقاقه، إلى ما ليس بأصل، ولم يُراعوا عُرْفَ القوم،^{٣٧} يشير الجرجاني إلى أن أهل الخطابة والنقد وقعوا في الخلط بين الاستعارة والتشبيه وما سُمِّيَ المجاز المرسل، وذكر منهم ابن دريد والآمدِّي وغيرهما، فأراد أن يفصل بين فنون القول، وأن يبرز قيمة الاستعارة، من ذلك أنه رأى أن الاستناد أو الإسناد في الاستعارة أقوى منه في غيرها، فقال: «كل اسم جرى على الشيء للاستعارة، فالاستناد فيه قائمٌ ضروريٌّ. وأما ما عدا ذلك، فلا يَقْوَى استناده هذه القوة، حتى لو حاول محاولٌ أن ينكره أمكنه في ظاهر الحال، ولم يلزمه به خروجٌ إلى المحال، وذلك كاليَدِ للنعمة لو تكلَّفَ متكلِّفٌ فزعم أنه وضعٌ مستأنفٌ أو في حُكْمٍ لغةٍ مفردةٍ، لم يمكن دفعُه إلا برفقٍ وباعتبارٍ خفيٍّ، وهو ما قدَّمْتُ من أنا رأيناهم لا يوقعون هذه اللفظة على ما ليس بينه وبين هذه الجارحة التباسٌ واختصاصٌ. ودليل آخر وهو أن اليد لا تكاد تقع للنعمة إلا وفي الكلام إشارةٌ إلى مصدر تلك النعمة، وإلى المُولي لها، ولا تصلح حيث تُراد النعمة مجردةً من إضافةٍ لها إلى المُنعِم أو تلوِيحٍ به... ونظير هذا قولهم في صفة راعي الإبل: إن له عليه إصبعًا، أي أنراً حسناً.»^{٣٨} جعل عبد القاهر علاقة المجاز المرسل هنا تقوم على الالتباس والاختصاص، وأشار إلى التلازم بين الشيء ومصدره، ورأى أن الاستعارة لا يكون فيها الالتباس كما في المجاز المرسل؛ يقول: «إذا قلت: رأيت أسداً، تريد رجلاً شبيهاً بالأسد، لم يشته عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأول، إذ لا يُتصوَّرُ أن يقع الأسدُ للرجل على هذا المعنى الذي أردته على التشبيه على حدِّ المبالغة، وإيهام أن معنى من الأسد فيه إلا بعد أن تجعل كونهَ اسماً للشيء إزاء عينيك، فهذا إسنادٌ تعلمه ضرورةً، ولو حاولت دفعه عن وهمك حاولت محالاً.»^{٣٩} ويقول في المجاز المرسل: «ينظر إلى هذا المكان قولهم: ضربته سوطاً، لأنهم عَبَّروا عن الضربة التي هي واقعة بالسُّوطِ باسمه، وجعلوا أثر السُّوطِ سوطاً، وتعلم على ذلك أن تفسيرهم له بقولهم: إن المعنى ضربته سوطاً بسوط، بيانٌ لما كان عليه الكلام في أصله، وأن ذلك قد نُسي ونُسِخ، وجعل كأن لم يكن فأعرفه. وأما إذا أُريد باليد القدرة، فهي إذنُ أحنُّ إلى موضعها الذي بُدئت منه، وأصبَّ بأصلها، لأنك لا تكاد تجدها تُراد معها القدرة، إلا والكلام ممثَّلٌ صريحٌ، ومعنى القدرة منتزع من اليد مع غيرها، أو هناك تلوِيحٌ بالمثل. فمن الصريح قولهم: فلان طويلُ اليد، يراد: فَضُلُّ الشُّدرة، فأنت لو وضعت القدرة هاهنا في موضع اليد أخلت.»^{٤٠} ويشير عبد القاهر إلى أن اللغة تخضع لسنن جديدة نتيجة كثرة التداول، فيصبح الفرع أصلاً، ويُنسى الأصل، فالأثر التداولي للغة يبرز في المثل.

يذكر عبد القاهر المجاز المرسل ضمن حديثه عن مجاز الحذف؛ يقول: «اعلم أن الكلمة كما توصف بالمجاز، لنقلك لها عن معناها، كما مضى، فقد توصف به لنقلها عن حُكْمٍ كان لها، إلى حُكْمٍ ليس هو حقيقة فيها، ومثال ذلك أن المضاف إليه يكتسي إعرابَ المضاف في نحو: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢]، والأصل: وأسأل أهل القرية، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجرُّ، والنصبُ فيها مجازٌ، وهكذا قولهم: بنو فلان تطوُّهم الطريق، يريدون أهل الطريق، الرِّفَع في الطريق مجاز، لأنه منقول إليه عن المضاف المحذوف الذي هو الأهل، والذي يستحقه في أصله هو الجرُّ، ولا ينبغي أن يقال: إن وجه المجاز في هذا الحذف، فإن الحذف إذا تجرَّد عن تغيير حُكْمٍ من أحكام ما بقي بعد الحذف لم يُسمَّ مجازاً.»^{٤١} ولم يقف عبد القاهر في هذا الضرب على مسألة الاستعمال والعرف التداولي كما فعل في حديثه السابق في ردِّه على ابن دريد، بل اكتفى بمناقشة الأمر وفق منطق النقل والتغيير، وهو منطق لغوي شكلي لا أثر فيه لأي بعد تداولي؛ إذ وقف على نقل الحركة الإعرابية، وتغيير حكم المحذوف إلى المنقول إليه، ونشير إلى أن بلاغة عبد القاهر هي في الأساس بلاغة نحوية؛ ظهر ذلك جلياً في كتابه (دلائل الإعجاز).

نظَّم السكاكي أقسام المجاز التي أورد ذكرها الجرجاني، فجعل ما سُمِّيَ عند القزويني المجاز المرسل تحت باب (المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه)، وقال فيه: «هو أن تعدِّي الكلمة عن مفهومها الأصلي بمعونة القرينة على غيره لملاحظة بينهما، ونوع تعلق؛ نحو أن تُراد النعمة باليد، وهي موضوعة للجارحة المخصوصة لتعلق النعمة بها من حيث أنها تصدر عن اليد، ومنها تصل على المقصود بها... ونحو أن يُراد الثبت بالغيث كما يقولون: رعيناً غيثاً. لكون الغيث سبباً، ونحو أن يُراد الغيث بالسماء لكونه من جهتها يقولون: أصابتنا السماء. أي الغيث، ونحو أن يُراد الغيث بالنبات كقولك: أمطرت السماء نباتاً. لكون الغيث سبباً فيه أو بالسنام كقول من قال:

..... أسنمة الأبال في سحابه.»^{٤٢}

وذكر المجاز المرسل الواقع في مثل قوله تعالى: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢] في باب المجاز اللغوي الراجع على حكم الكلمة في الكلام،^{٤٣} وكان الجرجاني قد جعلها في باب مجاز الحذف، أما القزويني فكان له الفضل في جعل المجاز اللغوي الذي لا يكون من باب التشبيه تحت باب ما سمَّاه المجاز المرسل.

عرَّف القزويني المجاز المرسل بأنَّه «ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وُضع له ملائمة غير التشبيه.»^{٤٤} وذكر ضروبه المتعددة المعروفة المتعلقة بطبيعة علاقته كالسببية والجزئية والمحلية وغير ذلك من العلاقات المرسله غير المقيدة بالتشبيه شأن الاستعارة، ولا نرى ضرورة الخوض في تفصيلاتها أو إعادة الحديث فيها؛ لأنَّ القزويني أتى بأكثر الشواهد مما ذكره سلفاه: الجرجاني والسكاكي، والحق أن المجاز المرسل بضروبه المتعددة هو من قبيل الاتساع ومراعاة عرف الاستعمال الذي ربما طغى على القياس أو الأصل كما رأى الجرجاني، بمعنى أنه ذو بعد تداولي، غير أن الدراسات البلاغية التعليمية المنطقية المقننة أعطته بعداً لغوياً شكلياً أسلوبياً، ولا سيما عند السكاكي والقزويني، وقد كانت بدرجة أقل عند الجرجاني؛ لأنَّ الأخير كان يتبع الطريقة النقدية الذوقية الوصفية إلى جانب الطريقة المعرفية، في حين أن لاحقيه كانا أميل إلى الطريقة العلمية المنطقية المعيارية، ولم تتطرق لجهود ابن الناظم كثيراً؛ لأنها كانت صدى لجهود السكاكي.

٣٧ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٤٠٠.

٣٨ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٥٢.

٣٩ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٥٢.

٤٠ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٣٥٦.

٤١ الجرجاني، أسرار البلاغة، ٤١٦.

٤٢ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٦٥. الأسنمة جمع سنم. الأبال بمعنى الإبل أي البعران، والمعنى: بسبب المطر النازل من السحاب امتلأت أسنمة الإبل بالماء.

٤٣ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٩٢.

٤٤ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ٢٠٥.

البعد التداولي في المجاز المرسل يظهر من خلال مراعاة قانون الاستعمال والتداول، ومن خلال الأخذ بمبدأ الاتساع، ويخضع مع ذلك لأداة الاستدلال اللغوي والعقلي، أو ما يُسمّى في أدبيات التداولية بالاستلزام الحواري، فيكشف المعنى المقصود من الملفوظ بالنظر إلى العلاقات الناظمة بينهما، وهي علاقات مقررّة في بلاغة المجاز المرسل، فتمّة العلاقة السببية، والكليّة، والمحليّة وغير ذلك، وعدم وجود علاقة ناظمة وشارحة يفضي بالكلام إلى ضرب من الهذر والهذيان، وهذا ما يصادف أن يكون الكلام تداوليًا نافعا.

الخاتمة

ظهر لنا أنّ الدراسات البلاغية التعليمية عنت بذكر الأبعاد التداولية للمجاز اللغوي بضربيّه: الاستعاريّ والمرسل، مع أنهما شاعا في الدراسات البلاغية التعليمية على أنهما شكلان أسلوبيان، وكانت تلك القيم والأبعاد التداولية حاضرة في توصيف بناء المجاز؛ وخرجنا من هذا البحث بالنتائج الآتية: وقفنا على مبادئ الاتساع ومراعاة عُرف الاستعمال، كما وقفنا على وصف طرق البناء بذكر العلاقات التي تربط أجزاء المجازات؛ مثل: علاقة التشبيه في الاستعارة، والعلاقات المرسلّة في المجاز المرسل، وهذا الحديث يرتبط بأمرين مهمّين: أولهما تداولي يتعلّق بالإفهام والتواصل، والآخر أسلوبيّ يبرز القيم الجمالية لضربيّ المجاز المذكورين.

كان حضور القيم التداولية في وصف وظيفة المجاز اللغويّ بضربيّه: الاستعاريّ، والمرسل أشدّ وأجلى منها في حديث البناء أو البنية، إذ وقفنا على قيم الإفادة والتبليغ والتقرير والإقناع، وظهر لنا أنّ الاستعارة تتأسّس على تحقيق وظائف تواصلية، مثل: تكثير المعاني والتشخيص والإظهار والتجسيم والتلطيف، إضافة إلى الوظيفة الججاجية، أمّا المجاز المرسل فكان الميل فيه إلى الجانب الشكليّ أكثر وبرز الجانب التداوليّ فيه من جهة الحديث عن العرف الاستعمالي، والاتساع.

رأينا أنّ الجرجانيّ في حديثه عن المجاز اللغوي كان أميل إلى إبراز القيم التداولية من غيره من أرباب البلاغة التعليمية، وذلك أنّه كان يتّبع الطريقة الوصفية الذوقية البحثية، في حين أنّ لاحقيه اتّبعوا الطريقة المعيارية المنطقية المدرسية، لذلك نجد أنّ اهتمامه بالوظيفة كان أشدّ، ذلك أنّهم انشغلوا بوضع الحدود والأقسام.

دعونا إلى ضرورة قراءة المجاز وغيره من الأساليب الفنية قراءة تداولية نفعية، فالدراسات الأسلوبية الجمالية لأساليب اللغة باتت أمرًا ظاهرًا ويخضع للذائقة النقدية، غير أنّ الالتفات إلى جانب الإفادة لم يحظَ باهتمام الدارسين كثيرًا على أهميّته.

برز الجانب التداولي في ضربيّ المجاز اللغويّ؛ أي: الاستعارة والمجاز المرسل من خلال الوظيفة والمقاصد، ومن خلال مراعاة طريقة الاستعمال وتحقيق التواصل والتواصل، ومن خلال الإفادة والمنفعة.

ندعو أخيرًا إلى ضرورة رصد الدراسات الأسلوبية الجمالية بالدراسات التداولية النفعية، وألا نقف على الوسائل ونغفل عن الغايات، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، ضياء الدين (ت ٦٣٦هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّمه وعلّق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، د.ت.

أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م)، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم، ١٧٩٧.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجيّ، ط ٧، ١٩٩٨.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، ط ٢، ١٩٦٥.

الجراح، عامر، البلاغة التعليمية (علم البديع) عرض جديد وآراء تجديدية. تركيا: شرفات للنشر والدراسات، ط ١، ٢٠٢١.

الجرجانيّ، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ)، أسرار البلاغة. قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، ج ٢، ١٩٩٢.

الجرجانيّ، عبد القاهر (ت ٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، ج ٣، ١٩٩٢.

ابن رشيق، القيروانيّ (ت ٤٥٦هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حقّقه وفصله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، ط ٥، ١٩٨١.

السكاكي، أبو يعقوب (ت ٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٧.

عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٧.

العمرى، محمّد، في بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظريّ وتطبيقيّ لدراسة الخطابة العربية الخطابة في القرن الأول نموذجًا. الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١، ١٩٨٦.

ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: مكتبة دار التراث، ط ٢، ١٩٧٣.

القزويني، الخطيب جلال الدين بن محمّد (ت ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣.

كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ١، ١٩٨٦.
ابن الناظم، بدر الدين بن مالك (ت٦٨٦هـ)، المصباح في المعاني والبيان والبديع، حَقَّقه وشرحه ووضع فهرسه حسني عبد الجليل يوسف. مصر-
الجماميز: مكتبة الآداب، د.ط.ت.
الولي، محمد، مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان. الكويت: عالم الفكر (عدد خاص بالحجاج) ع ٢، مج ٤٠، أكتوبر- ديسمبر ٢٠١١.

Kaynakça

- Abdü'r-Râhmân, taha. *Fî usulî'l-Hivâr ve tecdid ilm'il-Keldâm*. Ed-Dâru'l-Beza'a- Beyrut: el-Merkezü's-Segâfiyyü'l-Arabî, 3. Baskı, 2007.
- Aristo. *El-khatabe*. Terceme. Abdü'r-Rehmân Bedevi. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1797.
- El-Cahîz, Ebû Osman. *El-Beyân ve Et-Tebiyin*. Tahkik ve Şerh, Ebdü's-Selam Muhammed Harun. Mısır: Mektebetü'l-Khânci, 7. Baskı, 1998.
- El-Cahîz, Ebû Osman. *El-Heyvan*. Tahkik ve Şerh, Ebdü's-Selam Muhammed Harun. Kâhire: Matba'atu Mûstafe El-Babî El-Halebî, 2. Baskı, 1965.
- El-Cerrah, Amır. *El-Belağatü't-T'alimiyye İlmü'l-Badi'i*. Türkiye: Shurufat li'n-Neşr'i ve'd-Dirasat, 1. Baskı, 2021.
- El-Cûrcanî, Abdü'l-Kahîr. *Delailü'l-İ'caz*. thk. Mehmud Muhammed Şakır. Kâhire: Matba'atü'l-Medeni. ve Cûdde: Dârü'l-Medeni, 3. Baskı, 1992.
- El-Cûrcanî, Abdü'l-Kahîr. *Esrarü'l-Belağat*. Thk. Mehmud Muhammed Şakır. Kâhire: Matba'atü'l-Medenî, ve Cûdde: Dârü'l-Medeni, 2. Baskı, 1992.
- El-Kûzvinî, Celâlü'd-Dîn. *El-İzâh fî Ülümü'l-Belağa, El-Mâ'anî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*. Thk. İbrâhîm Şemsü'd-Dîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2003.
- El-Ömerî, Muhammed. *Fî Belağatü'l-Hitâbi'l-İknâ'i Medhel Nezeri ve tâtbikî li Diraseti'l-Hatabeti'l-Arabiyye el-Hatabe fi'l-Kerni'l-Evvel Nemüzece*. Ed-Dâru'l-Beyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1. Baskı, 1986.
- El-velî, Muhammed. *Medhel ile'l-Hicac Aflaton ve Aristo ve Chaim Perelman: ('Âlemü'l-Fikir, C:40. S:2)*, (Ekim- Aralık 2003), Kuveyt.
- Es-Sekkakî, Ebu Yakûp. *Miftahü'l-Ülüm*, Thk. Na'im Zerzur. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1987.
- İbnu Kuteybe, Ed-Deynevrî. *Te'vîlu Muşkilü'l-Kur'an*, Thk. Es-Seyyid Ahmed Sakır. Kâhire: Darü't-Turas, 2. Baskı, 1973.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâü'd-Dîn. *El-Meselü's-Sâir Fî Edebü'l-Kâtib veş-Şâir*, Thk. Ahmet El-Hüfî ve Bedevî Tebâne. Kâhire: Dârü'n-Nahde'ti Mısır li't-Tibâet'i ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Baskı. t.y.
- İbnu'n-Nâzım, Bedrü'd-Dîn İbnu Mâlik. *El-Mısbâh Fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, Thk. Hûsnî Abdü'l-Celîl Yusuf. Mısır: Mektebetü'l-Âdâb, t.y.
- İbnu Reşîk, El-Keyravânî. *El-Ümde Fî Mâhasinü's-Şiir*. Tah. Muhammed Mühîy'd-Din Abdü'l-Hamit. Beyrut: Dârü'l-Cil, 5. Baskı, 1981.
- Kohen, Can. *Bunyetü'l-Lugati's-Şiiriyye*, Terceme. Muhammed El-veliy ve Muhammed El-Ömeri. Ed-Darü'l-Beyza: Daru Tubkal li'n-Neşr, 1. Baskı. 1986.

Extended Abstract

The research title encompasses common terms such as linguistic metaphor, educational rhetoric, and pragmatics. It discusses various forms of linguistic metaphor, including similes and metaphorical expressions, while also delving into the communicative dimensions surrounding metaphors, such as conveying meaning, usage, communication, and argumentation. The study highlights two divergent fields in terms of source, material, and timeline: rhetoric, a traditional Arabic source with aesthetic, artistic, and stylistic goals from the fifth to the eighth century AH, and pragmatics, a modern Western source focused on utilitarian communicative dimensions. The term “pragmatic metaphor” is not considered unusual or hybrid when viewed from a utilitarian and functional perspective, calling for a re-evaluation of rhetoric from this standpoint. The significance of the research lies in revisiting the interpretation of metaphors, their types, and the evolution of their current understanding. Numerous books have discussed the relationship between rhetoric and pragmatics, but our research stands out by examining the concept of pragmatic metaphor in contrast to stylistic metaphor, offering a communicative, utilitarian perspective. Our research differs from conventional stylistic interpretations by drawing on the readings of rhetoricians in the educational phase of rhetoric, stating our own interpretive views to clarify that metaphors, the cornerstone of poetic aesthetic values in both Arabic and Western contexts, can be studied from a pragmatic perspective, emphasizing free analysis focusing on the general dimension of pragmatics as a procedure rather than a science.

Our lesson focused on the various types of figurative expressions as discussed by advanced Arab rhetoricians within the framework of what is known as educational rhetoric. We divided rhetoric historically and thematically into three sections. The first comprises ancient rhetoric culminating in Al-Sakkaki's rhetoric, the second includes educational rhetoric divided into three sciences: semantics, rhetoric, and eloquence. The third and final section is modern rhetoric represented by style and argumentation. We studied figurative language in educational rhetoric, exploring its discursive dimensions of elucidation, usage, communication, interpretation, and comprehension with cognitive and knowledge-based aspects. Our study covered three main areas: the concept of figurative language and its types in educational rhetoric, the discursiveness of metaphorical language, and the discursiveness of sentential metaphor. Our findings highlighted the discursive dimensions of linguistic metaphors in two forms: figurative and sentential, where these were often considered stylistic forms in educational rhetorical studies. The discursive values and dimensions were present in describing the structure of metaphor. We observed that discursiveness in metaphor becomes evident when it aligns closely with understanding, termed as informative metaphor. On the other hand, the distanced discursiveness in metaphor emerges through analyzing its influential aspect, referred to as affective metaphor. Both informative and affective metaphors are discursive according to this analysis. Furthermore, the discursive aspect in sentential metaphor is revealed through adherence to principles of usage and discourse, grounded in linguistic and cognitive inference, or dialogical implication in discourse, extracting the intended meaning by examining their structured relationships. These relationships are prescribed in the rhetoric of sentential metaphor, encompassing causal, holistic, local, and other relationships. The absence of a structured and elucidated relationship can result in meaningless and rambling speech, contradicting the idea of speech being beneficially discursive.

We deduced from this research with the following results:

1. We identified the principles of expansiveness and consideration of usage norms, along with describing construction methods by mentioning the relationships that connect parts of metaphors. For example: the relationship of simile in metaphor, and the transmitted relationships in the sent metaphor. This discussion is related to two important matters: the first being pragmatical related to understanding and communication, and the second stylistic highlighting the aesthetic values of the aforementioned metaphors.

2. The presence of pragmatical values was evident in describing the function of linguistic metaphor in its two forms: figurative and transmitted. The value in the construction or structure discourse was more vivid and clearer, as we identified the values of informing, reporting, and persuading while also noticing that metaphors are based on achieving communicative functions, such as multiplying meanings, diagnosing, displaying, embodying, softening, in addition to the argumentative function. As for the transmitted metaphor, the inclination towards the formal side was more prominent, and the pragmatical aspect was emphasized regarding the discourse about usage norms and expansiveness.

3. We observed that Jurjani, in his discourse on linguistic metaphor, was inclined to emphasize pragmatical values more than other masters of educational rhetoric. This is because he followed a descriptive, taste-based, research-oriented method, while his successors followed the standard logical, school-exam style. Hence, we find that his interest in the function was stronger since they were preoccupied with setting boundaries and divisions.

4. We urge towards the necessity of reading metaphors and other artistic techniques from a beneficial pragmatical perspective. The aesthetic stylistic studies of language techniques are evident and subject to critical taste, yet attention to the informative aspect has not received much interest from scholars on its importance.

5. The pragmatical aspect stood out in the two forms of linguistic metaphor: simile and transmitted metaphor through function and purposes, by considering usage methods, achieving delivery and communication, and through information and benefit.

Finally, we call for enriching aesthetic stylistic studies with beneficial pragmatical studies, and not to focus only on the means but neglect the goals.

الأدب التركي في مصر

Mahmud ŞUŞ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, shoush451@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7730-9864>

Ahmet GEMİ

Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim
Dalı, ahmetgemi04@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4124-5525>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12 Mart 2024 **Accepted / Kabul Tarihi:** 2 Haziran 2024

DOI: 10.26791/sarkiat.1451748

الملخص

لا يمكن تجاهل إسهام الثقافة التركية في المشهد الأدبي المصري ولاسيما الحديث. فقد بقيت مصر جزءاً من الإمبراطورية العثمانية لمدة ثلاثة قرون منذ سقوط الدولة المملوكية وصولاً إلى العصر الحديث. وبينما يستمد الأدب التركي إلهامه من التقاليد الأوغوزية والإسلامية والغربية، يتغذى الأدب المصري من التراث الفرعوني والعربي والإسلامي ليظهر الثقافة والهوية الشرقية وتأثيراتها على الفن والأدب. ويكاد يتشابه العصر الحديث للأدب التركي والمصري في كثير من الأمور، سواء من خلال الفنون الأدبية المختلفة أو من خلال التطور في شكل هذه النصوص ودخول اللبسة الغربية عليها، إلا أن هذا التشابه في بداية الأدب الحديث وجد من الصعوبات في التأثير والتأثر لأسباب عدة.

ونتناول في هذا البحث علاقة الأتراك بالعرب عامة ومصر خاصة، ثم تأثير العلاقات التركية المصرية السياسية على الحياة الأدبية، مع ذكر نماذج لهذا التأثير في الكتب الأكاديمية وكذلك المناهج التعليمية للمرحلة الأساسية من التعليم. ثم نذكر عوامل التقارب والتباعد بين الأدبين التركي والمصري، ثم انتقال الأدب التركي إلى مصر والمنشورات التركية في مصر، والتأثير والتأثر بالسفر والرحلات والتعليم.

الكلمات المفتاحية: ثقافة العربية، ثقافة التركية، اللغة العربية، الأدب العربي، الأدب التركي، الأدب المصري.

MISIR'DAKİ TÜRK EDEBİYATI

Öz

Türk kültürünün Mısır edebiyatına, özellikle de modern Mısır edebiyatına olan etkisini görmemek mümkün değildir. Memlûk devletinin yıkılmasıyla birlikte Mısır, modern çağa değin üç asır boyunca Osmanlı İmparatorluğunun bir parçası olarak kalmıştır. Türk edebiyatı eski Oğuz, İslam ve Batı kültüründen ilham alırken Mısır edebiyatı, fen ve edebiyat alanında kültürel ve Doğu kimliğini göstermek için eski Firavunî, Arap ve İslamî kültürden beslenmiştir. Batı'nın etkisi ile gelişerek farklı edebî formlara sahip olması veya bu formların gelişimi yönüyle modern Mısır ve Türk edebiyatı neredeyse aynıdır. Ancak modern edebiyatın başlangıcındaki bu benzerlik, çeşitli nedenlerden dolayı etkileme ve etkilenmeyi zorlaştırmıştır.

Bu çalışmada, Türklerin genelde Araplar, özelde ise Mısır ile olan ilişkisi irdelenmektedir. Türk-Mısır siyasi ilişkilerinin edebiyata olan etkisi ve bu etkinin akademik eserlerdeki tezahürü ile temel eğitim müfredatlarındaki tesiri incelenmiştir. Daha sonra Türk ve Mısır edebiyatını birbirine yaklaştıran veya uzaklaştıran etkenler ele alınmış ve Türk edebiyatının Mısır'a intikali, Mısır'daki Türkçe yayınlar ile seyahat, yolculuk ve eğitim yoluyla bu iki toplumun etkileşiminden bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap kültürü, Türk kültürü, Arap dili ve edebiyatı, Türk dili ve edebiyatı, Mısır edebiyatı.

TURKISH LITERATURE IN EGYPT

Abstract

The influence of Turkish culture on Egyptian literature, especially modern literature, cannot be overlooked. With the collapse of the Mamluk state, Egypt remained a part of the Ottoman Empire for three centuries until the modern era. While Turkish literature draws inspiration from ancient Oghuz, Islamic, and Western cultures, Egyptian literature has been nourished by ancient Pharaonic, Arab, and Islamic cultures to demonstrate its cultural and Eastern identity in the fields of science and literature. Developing under the influence of the West and evolving into various literary forms, modern Egyptian and Turkish literature are almost parallel in terms of their development of literary forms. However, this similarity at the beginning of modern literature found it difficult to influence and be affected for several reasons.

This study examines the relationship between Turks and Arabs in general, and specifically with Egypt. It investigates the impact of Turkish-Egyptian political relations on literature, as well as their manifestation in academic works and their influence on basic educational curricula. Subsequently, factors that bring Turkish and Egyptian literature closer or drive them apart are discussed, along with the transmission of Turkish literature to Egypt, the presence of Turkish publications in Egypt, and the interaction between these two communities through travel, journeys, and education.

Keywords: Arab culture, Turk culture, Arabic language and literature, Turkish language and literature, Egypt literature.

المقدمة

يعتبر الأدب المصري من أبرز الثروات الثقافية التي تحمل بصمات تاريخية وثقافية عميقة، ولا يمكن تجاهل إسهام الثقافة التركية في المشهد الأدبي المصري ولا سيما الحديث. فمنذ سقوط الدولة المملوكية وصولاً إلى العصر الحديث، شهد الأدب المصري تأثيراً بالتركي، سواء من خلال الفنون الأدبية المختلفة أو من خلال النصوص التي كتبت باللغة التركية نفسها.

والعلاقة بين الأدب المصري والأترك علاقة تعكس العديد من الجوانب الثقافية والتاريخية والسياسية والجغرافية التي ربطت بين البلدين على مر العصور. فالعلاقات التركية المصرية علاقات ثنائية يصعب الفصل بينها كما يصعب بناء جدار في منتصف البحر الأبيض المتوسط الرابط بينهما، ومن خلال استكشاف هذه العلاقة، يمكن فهم تأثير الثقافة التركية على الأدب المصري؛ إذ «أسهم التاريخ المشترك بين العرب والأترك على مدى قرون عديدة في مدّ جسور التواصل والتعاون، ولا سيما في المرحلة العثمانية التي تداخلت فيها المصالح والآمال بين الشعبين التركي والعربي، وعلى الرغم من الانقطاعات اللاحقة والتحويلات التاريخية والسياسية المتلاحقة، فإن الترجمة تمثل إحدى أهم أدوات نقل الثقافة والمعرفة وجوهر الأدب بين الثقافتين»^١

وتهدف هذه الورقة البحثية إلى استكشاف الأثر الذي تركه الأترك في الأدب المصري، سواء كان ذلك من خلال الأعمال الأدبية التي كتبت باللغة التركية أو من خلال تأثير الثقافة التركية على الكتاب المصري وإنتاجه الأدبي بصورة عامة. وسيتم تناول عدة جوانب تاريخية وأدبية وثقافية تتعلق بتلك العلاقة، بغية فهم السياق الذي نشأ فيه تبادل الأفكار والتأثيرات بين الأدبين المصري والتركي.

وباستخدام المنهج الوصفي والتحليلي، سيتم استعراض هذه الجوانب في مصر، بالإضافة إلى دراسة تأثير الثقافة التركية على الأدب المصري في فترات مختلفة من التاريخ، مع التركيز على الشخصيات الأدبية والمؤلفين والأعمال التي شكلت هذه العلاقة.

الأدب مرآة لحياة الشعوب وثقافتها وتناقل موروثاتها من جيل إلى جيل، وتناقل الأدب بين الدول ينقل معه ثقافات وعادات وتقاليد، ويكون له الأثر البالغ في التقارب الفكري والثقافي بين هذه الدول.

وعندما يكون الأدب عظيماً يرفع من شأن أمة، لذلك تحرص كل أمة من الأمم على صنع أدباء وكتاب يحملون فكرها ليظهر كمنارة بين الأمم، وكما يقول المؤرخ التركي محمد فؤاد كوبرلي Mehmet Fuat Köprülü «الأدب العظيم لا تبده إلا أمة عظيمة، وإن أدب الأمة بمثابة شريان الحياة الذي تستمد قوتها منه، وإن أمة بلا أدب سرعان ما تضعف وتضمحل من ذاكرة التاريخ نحو الفراغ والضياع»^٢

علاقة الأترك بالعرب عامة ومصر خاصة

ينحدر الأترك من آسيا الوسطى، وهي المنطقة الممتدة من بحر قزوين غرباً إلى الصين ومنغوليا شرقاً، ومن إيران وأفغانستان جنوباً وحتى روسيا شمالاً، وظلت هذه المنطقة ساحة النشاط والقوة والإنتاج للأترك بمختلف قبائلهم على مدار عصور من الزمن.^٣

ويقف المصري في كتابه «صلات بين العرب والفرس والترک» عند العلاقة بين العرب والترک بعد دخولهم في كنف الإسلام، فيؤكد على أن الترك لم يدخلوا الإسلام طامعين في سلطة، بل عدوا أنفسهم جنوداً مدافعين عن الإسلام، كما كانوا بعيدين كل البعد عن التعصب، على عكس الفرس الذين كانوا يميلون إلى ابتداء المذاهب والتعصب لها، ومعاملة الآخرين وفق المذهب والعقيدة. وقد عاش العرب في كنف العثمانيين قروناً من الزمن، وكانوا يتقاسمون المناصب والمهام، ووصل الكثير منهم إلى مناصب عليا في الجيش والوزارة، بل تبوأ كثير منهم منصب شيخ الإسلام، فقد كانت العلاقة بينهم تقوم على أساس الرابطة الإسلامية وليس على أساس العرق أو المذهب.^٤

ولم تكن علاقة الترك مع العرب ضاربة في التاريخ، إذ ترجع بداية الصلة بينهم إلى الإسلام الذي جمعهم ووثق الصلة بينهم، وترجع بداية العلاقة بين العرب والترک إلى العصر الأموي، حين حاول الخلفاء الأمويون توثيق الصلة برعاياهم من الفرس والترک، وزادت تلك الصلة وتوثقت في زمن العباسيين، حتى صار للترك حظوة وقوة في زمن الخليفة المعتصم الذي استعان بهم لتثبيت حكمه، بعد أن استفحل أمر الفرس في الدولة على زمن من سبقه من الخلفاء. ومنذ ذلك الحين صارت لهم سطوة وقوة في الجيش والجنديّة، خصوصاً وأنهم معروفون بالبأس والقوة والتمرس في القتال.^٥

وإذا كانت صلة الترك بالعرب نشأت مع دخولهم في الإسلام، فإن علاقتهم بالفرس كانت أعمق، إذ كانت تربطهم بهم رابطة الجوار، حتى قبل أن يدين الاثنان بالإسلام، ولذلك فإن تأثير الترك بالفرس كان أكبر من تأثيرهم بالعرب، ونحن نقصد بالتأثير هنا التأثير اللغوي والأدبي.^٦

إذن فلغة الأدب التركية تأثرت بالفارسية أكثر من تأثرها بالعربية، ولكن المطلع على اللغة التركية يلحظ وجود كم كبير من الكلمات العربية في اللغة التركية، وفي الحقيقة فإن تلك الألفاظ لم تدخل التركية من العربية مباشرة؛ وإنما دخلتها عن طريق الفارسية التي كانت مفعمة بالألفاظ العربية، فتأثر التركية بالعربية كان بالواسطة. وزاد بعض المؤرخين فقالوا إن الأدب التركي لم يتأثر بالأدب العربي، بل حذا حذو الأدب الفارسي، فما عرف الترك إلا أدباً واحداً هو الأدب الفارسي.^٧ وقد يكون في هذا القول شيء من المبالغة، ولكن ما يهمنا في الأمر هو أن تأثير الأدب التركي بالأدب الفارسي كان أكبر وأعمق

١ إبراهيم الشبلي، "محمد حقي صوثشين مترجمًا"، مجلة ريماك للعلوم الإنسانية والاجتماعية، إسطنبول، ١/٥ (٢٠٢٣)، ٢.

٢ محمد فؤاد كوبرلي، تاريخ الأدب التركي، تر: عبد الله أحمد إبراهيم الغرب، ط ١، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ١١.

٣ كوبرلي، تاريخ الأدب التركي، ٢٣.

٤ حسين مجيب المصري، صلات بين العرب والفرس والترک (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١)، ٢٠٨ وما بعدها.

٥ فتحي عبد المعطي النكلاوي، "بداية التأثير الإسلامي في الأدب التركي"، مجلة الآداب جامعة بغداد، ع. ٢٩ (١٩٨٠): ٨٣.

٦ بديعة محمد عبد العال، الأدب التركي العثماني، ط ١، (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٧)، ١٨-١٩.

٧ المصري، صلات بين العرب والفرس والترک، ٢٤٥.

من تأثره بالأدب العربي.^٨

العلاقات التركية المصرية السياسية وتأثيرها على الحياة الأدبية

العلاقات التركية المصرية علاقات ثنائية يصعب الفصل بينها كما يصعب بناء جدار في منتصف البحر الأبيض المتوسط، فترتبط البلدين علاقات دينية وثقافية وتاريخية وجغرافية قوية، وقد تراوحت طبيعة العلاقات الدبلوماسية بينهما من ودية للغاية في بعض الأحيان إلى متوترة للغاية في أحيان أخرى، فقد بقيت مصر جزءاً من الإمبراطورية العثمانية لمدة ثلاثة قرون، وذلك رغم شق حاكم مصر، محمد علي، حرباً ضد السلطان العثماني، محمود الثاني، في عام ١٨٣١.

وحقيقة الأمر أنه توجد ازدواجية بين الكتّاب المصريين حول العلاقة التركية المصرية، ولكي ننظر لهذه الازدواجية في النظرة للأتراك داخل مصر نذكر مثالين لكاتبين (مؤرخ وأديب) لهما ما لهما داخل الوسط العلمي المصري، الأول المؤرخ عبد الرحمن الراجعي في كتابه (عصر محمد علي) والثاني الأديب شوقي ضيف في كتابه (الأدب العربي المعاصر).

فيقول الأول المؤرخ عبد الرحمن الراجعي في كتابه (عصر محمد علي)

«إن استقلال مصر كان ثمرة الحروب التي خاضت غمارها في عصر محمد علي، تلك الحروب التي بذلت فيها الأمة أرواح عشرات الآلاف من زهرة أبنائها، من أولئك الأبطال المجهولين الذين جاهدوا واستشهدوا في ميادين القتال، وسقوا أديم الأرض بدمائهم، في ربوع مصر والسودان، وفي صحارى جزيرة العرب، وجبال كربت والموره، وبطاح سورية والأناضول، وفي قاع اليم بمياه اليونان، أو على سواحل مصر والشام، فلا جرم أن كان الجيل الذي عاش في عصر محمد علي هو أكثر الأجيال عملاً وتضحية في سبيل تكوين مصر المستقلة، فعلى أكتافه وبجوده وضحاياه قام صرح الاستقلال عالي الذرى، وهو الذي نهض بالأعمال الأولى لحضارة مصر وعمرانها، فشق الترع، وأقام القناطر والجسور، وشاد المدارس، وبنى العماير والدواوين والقصور، وأنشأ الموانئ ودور الصناعة (الترسانات)، واستحدث المعامل، وشيد القلاع والاستحكامات، وبذل في سبيل تلك المنشآت وحياته، وبكفيه فضلاً في ميدان التضحية أنه أنشأها وبنائها عاملاً على السخرة، دون أن ينال على جهوده أجراً ولا جزءاً، ولا شكوراً، وأن عشرات الآلاف من بنيته قد ماتوا تحت أعباء المجهودات المضنية التي احتملوها في سبيل إتمام تلك الأعمال المجيدة، فإذا قارنت بين جهود ذلك الجيل وتضحياته، وما بذلته الأجيال المتعاقبة من بعده إلى اليوم، حكمت من غير تردد أنه أكثر الأجيال بذلاً ومساهمة في أعباء الجهاد القومي، وأكثرها تضحية بالنفس والروح والمال في سبيل استقلال مصر وعمرانها، فهو جدير بأن تتحنى الأجيال المصرية احتراماً لذكراه، وتقديراً لفضله، لأنه عمل لها جميعاً، وبذل لها راحتها ودمه وحياته، وأحتمل ما احتمل من جهد وحرمان ليعبد لها الطريق كي تجنى ثمار جهوده وتضحياته وآلامه.»^٩

بينما نجد الأديب شوقي ضيف في كتابه (الأدب العربي المعاصر) يقول

«نحتاج في دراستنا لأدب أي أمة من الأمم إلى معرفة الأحداث الكبرى التي أثرت في حياة منشئيه، لأن الأدب في حقيقته مرآة ناصعة صافية تعكس عليها حياة أهله وما تأثروا به من أحداث عامة وظروف خاصة ولما كنا سنتحدث الأدب المصري منذ القرن الماضي، فإننا مضطرون إلى أن نرجع إلى الوراء لترتبط الأحداث بعضها ببعض. ولعل أكبر الأحداث السابقة افتتاح الحملة الفرنسية لمصر في آخر القرن الثامن عشر، واصطدامها بهذا الشعب الذي كان يرحز تحت أثقال الحكم العثماني منذ غزاه الترك في القرن السادس عشر، وأنزلوا بأهله البؤس والزنك والإعسار، ومن أهم خصائص الترك أنهم كانوا غزاة فاتحين، ولم يكونوا أصحاب حضارة ولا نظام في الحكم والسياسة وقبل ذلك هدموا الحضارة البيزنطية في القرن الخامس عشر بفتحهم القسطنطينية، ولكن هذا الهدم لم يكن شديد الضرر، بل كان شديد النفع فإن أصحاب هذه الحضارة هاجروا إلى أوروبا وساعدوا مساعدة فعالة في نشأة نهضتها الحديثة، بما نشروا فيها من الآثار اليونانية والرومانية. أما في مصر والشام - وكانا قد أصبحا موئلي الحضارة الإسلامية منذ غزوات التتار للشرق العربي وغزوات المسيحيين الشماليين للأندلس فقد هدم الترك ما فيهما من حضارة بفتحهما، وحطموا كل ما وجدوه فيهما من صروح العلم والأدب والفن، ولم يتح لعلماهما وأبائهما وطن جديد يهاجرون إليه، بل نفيت جماعة منهم إلى القسطنطينية، وبقيت جماعة في عقر ديارها حاملة، لا تستطيع أن تنتج علماً ولا أدباً، فقد فقدت حريتها، ولم تعد تجد ما تسد به رمقها. وبذلك انهارت الحياة العقلية والأدبية في مصر، لولا نشاط ضئيل ظل في الأزهر، وكان يحفه ظلام مطبق من الفقر والبؤس والحكم الظالم الغاشم. وفي هذه الأثناء نزلت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت في مصر عام ١٧٩٨ ومكنت نحو ثلاث سنوات كانت جميعها جهاداً عنيفاً وصراعاً مريعاً قاسياً بين الشعب المصري والمعتدين.»^{١٠}

تحليل

حقيقة الوقوف على ذكر في الكتابين لعبد الرحمن الراجعي المؤرخ^{١١} وشوقي ضيف الأديب^{١٢} تجعل المقارن يقف في دهشة مما يقرأ.

فبينما نجد المؤرخ عبد الرحمن الراجعي يصف مصر في عهد الدولة العثمانية بالتفوق في العمارة والعلم والتوسع والفتح والتضحية... إلخ، نجد شوقي ضيف يصفها بالجزو والهدم والحضارة والنفي للعلماء بينما عند الحديث عن الاحتلال الفرنسي لمصر يصفه بـ(الحملة الفرنسية)... إلخ.

وهذه النظرة التي بنى عليها شوقي ضيف حديثه مع الأسف هي نفسها الموجودة في مناهج الكتب التعليمية لطلاب المدارس، فنجد في كتب

٨ محمود المحمد، استقبال الأدب التركي الحديث في الوطن العربي، رسالة ماجستير نوقشت بمعهد اللغات الحية بجامعة ماردين أرتقلو، عام ٢٠٢٣ ص. ٨.

٩ عبد الرحمن الراجعي، عصر محمد علي، الطبعة الخامسة، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ١٢.

١٠ شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، الطبعة العاشرة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٢)، ١٢-١١.

١١ عبد الرحمن الراجعي (٨ فبراير ١٨٨٩ - ٣ ديسمبر ١٩٦٦) هو مؤرخ مصري، عني بدراسة أدوار الحركة القومية في تاريخ مصر الحديث. من أشهر أعماله هو ١٥ مجلد يؤرخ فيها منذ أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر حتى خمسينياته. تخرج الراجعي من مدرسة الحقوق الخديوية سنة ١٩٠٨.

١٢ أحمد شوقي عبد السلام ضيف (١٣ يناير ١٩١٠ - ١٠ مارس ٢٠٠٥)، الشهير بشوقي ضيف أديب وعالم لغوي مصري والرئيس السابق لمجمع اللغة العربية المصري، ويعد علامة من علامات الثقافة العربية، ألف عدداً من الكتب في مجالات الأدب العربي.

المرحلة الابتدائية والمتوسطة عناوين دروس التاريخ بهذا الشكل (الحملة الفرنسية على مصر^{١٣}) بينما نجد تغيير في العناوين للدروس من (الفتح العثماني لمصر) إلى (الغزو العثماني لمصر) أو (الحكم الثماني لمصر)^{١٤} كما أثير في مجلس الشعب المصري في عام ٢٠١٠ نهاية حكم حسني مبارك، وبينما نجد فوائد الحملة الفرنسية بين طيات المناهج الدراسية نجد «استيلاء العثمانيين على مصر والشام»^{١٥}

ولهذه النظرة التي يمكن تسميتها (نظرة سياسية) تأثير كبير على تلقي الأدب التركي في مصر وعدم الإكثار منه والانفتاح عليه، فيمكننا القول أن: (الأدب يدور في فلك السياسة) فالغُتَاب بين الخوف والإحجام



وعلى النقيض تماما ومما يثير الدهشة نجد الثقافة والمصطلحات التركية متغلغلة في المجتمع المصري، فنجد من المفردات التي لا ينفك مصري من التحدث بها ليل نهار (أبلة) للمعلمة و (كبري) للجسر، و(بلكون) للشرفة، و(أفندم، بيه، باشا) مصطلحات عسكرية، والكثير الكثير من المصطلحات التركية التي يستخدمها المصريون ولا يعلمون بأنها تركية. فحقيقة الأمر أن علاقة الشعب المصري بالتركي (بعيدا عن السياسة وتقلباتها) علاقة ود وإكبار وتقبل من الطرفين

ومن العجيب أيضا بينما يكره المصريون الأتراك بسبب فترة حكم (محمد علي باشا) الأتراك أنفسهم يكرهونه ويصفونه بالخائن للدولة العثمانية المنقلب عليها.

الأدب التركي والمصري من حيث النشأة والتاريخ

نجد اختلافاً بين المؤرخين في تقسيم تلك العصور، فمنهم من يعتمد في تأريخ الأدب التركي إلى تقسيمه حسب القرون الزمنية. ومنهم من يفصل بين حقبة ما قبل الإسلام، وحقبة الحضارة في ظل الإسلام، وحقبة الأدب الحديث، ومنهم من قسم العصور على ما اشتهر من أسماء الشعراء. ويرى د. مجيب المصري أن سبب الاختلاف في تقسيم العصور يعود إلى أن الترك حكمتهم أسرة واحدة بدءاً من القرن الثالث عشر -الذي يعد البداية الحقيقية للأدب التركي- وحتى القرن العشرين حين سقوط الدولة العثمانية، وهذا أوجد صعوبة في تقسيم عصور الأدب وتسميتها بأسماء الأسر أو الدول الحاكمة،^{١٦} فالأدب العربي على سبيل المثال نجد تقسيمه بحسب العصور والدول الحاكمة (أدب صدر الإسلام - الأدب الأموي - الأدب العباسي...) إذ تعاقبت العديد من الدول على الحكم، فتمت تسمية عصور الأدب بأسماء الدول الحاكمة، وهذا ما لا نجده بشكل واضح في الأدب التركي.^{١٧}

وللإجابة على سؤال (أليس هناك أدب تركي قبل القرن الثالث عشر الميلادي؟) أجاب محمود محمد «والجواب: نعم، ولكنه كان أدباً متفرقاً، فهناك الأدب الأذري أو ما يسمى بالأدب الغربي، كشعر فضولي ونسيمي الذين نظما شعرهما بالأذرية، والأذرية كما هو معلوم من اللغات التركية، وهناك أيضاً الأدب الجغطائي، الذي نشأ في الهند، ويمثله علي شيرنواي الذي نظم شعره باللغة التركية الجغطائية.^{١٨} ولكن هذه الآداب سيطرت عليها صفة المحلية ولم يكتب لها الاستمرار والانتشار الذي حظي به أدب منطقة الأناضول، ذلك الأدب الذي بدأت تتكون ملامحه في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده، حتى صار يمثل الصورة الأوضح للأدب التركي، خصوصاً في بداية حقبة الدولة العثمانية وما تلاها»^{١٩}

أما عن استخدام اللغة التركية في الكتابة فقد بدأت تشق طريقها إبان القرن الثالث عشر الميلادي، وكان فتح قونية عام ٦٧٦هـ عاملاً هاماً في ذلك، إذ يزعم فؤاد كوبرلي أنها قاربت أن تكون بمثابة لغة الأدب، وأن استخدامها لم يكن مقصوداً على تعامل الدولة السلجوقية مع رعاياها من الترك فقط.^{٢٠}

١٣ الكتاب الرسمي لمنهاج الصف الثالث الإعدادي (المتوسط)، (كتاب الدراسات الاجتماعية - الصف الثالث الإعدادي) دار الكتب الجامعية، للعام الدراسي (٢٠٢١-٢٠٢٢)، ص ٤٧ وما بعدها.

١٤ مقال حول التغيير من الفتح إلى غزو عام ٢٠١٠: <https://www.aljazeera.net/news/2010/09/20/2010-09-20/2010-09-20/2010-09-20>

١٥ الكتاب الرسمي لمنهاج الصف الثالث الإعدادي (المتوسط)، (كتاب الدراسات الاجتماعية - الصف الثالث الإعدادي) دار الكتب الجامعية، للعام الدراسي (٢٠٢١-٢٠٢٢)، وما بعدها.

١٦ حسين مجيب المصري، تاريخ الأدب التركي، ط١، (الإسماعيلية: مطبعة الفكرة، ١٩٥١)، ٦٢.

١٧ محمد، استقبال الأدب التركي الحديث في الوطن العربي، ٩.

١٨ عبد العال، الأدب التركي العثماني، ٨٩.

١٩ محمد، استقبال الأدب التركي الحديث في الوطن العربي، ٩.

٢٠ كوبرلي، تاريخ الأدب التركي، ٣٨١.

الأدب المصري في ظل الحكم العثماني

وعلى خلاف ما يشاع عن اضمحلال الأدب المصري في ظل الحكم العثماني فيقول محمد الكيلاني مثبتاً خلاف ذلك في كتابه (الأدب المصري في ظل الحكم العثماني): «وغنى عن الإشارة أن الأدب للمصري في العصر العثماني لم يكن منحطة ولا ميّناً كما قالوا. ولم يكن هم الشعراء والكتاب الجري وراء المحسنات اللفظية كما زعموا. بل كان أدبا حيا، له أهداف يسعى إليها، وأغراض يتجه نحوها. فالمدرسة البكرية جديدة فى بابها، فريدة في نوعها، لا عهد للمصريين بها من قبل. والتعاليم البكرية التي تقوم عليها تلك المدرسة تعاليم غريبة لم تعرفها مصر إلا في خلال العصر العثماني. فقد جعل البكريون من أبي بكر الصديق شخصية تقابل شخصية الإمام على عند الشيعة الإسماعيلية. وقد شجعت الدولة العثمانية تلك الحركة خدمة لسياستها، ومنحت شيخ السادة البكرية سلطة واسعة، ونفوذاً محترماً. لقد اندمج الشعراء في هذه البيئة الفاتنة، وارتموا بين أحضان الطبيعة على شواطئ بركة الأزبكية، والخليج، وبركة الرطلي، وفي جزيرة الروضة، وعلى شاطئ النيل العظيم ببولاق. وارتبطوا بهذه الأماكن ارتباطاً وثيقاً حتى أضحووا لا يطبقون لها فراقاً، ولا يرون العيش إلا في ظلها وبين أشجارها وطيورها، وإذا اضطروا أحدهم إلى الابتعاد عن القاهرة نظم القصائد في الشوق إلى تلك الأماكن. وإنك لتجد في شعره ألم الفراق، ولوعة الغتراب. وفي سيرة الظاهر بيبرس ترى المجتمع المصري ممثلاً أوضح تمثيل. وإن الشعر الكثير الذي قيل في وصف الحدائق والبساتين، والبرك والدواليب، ونهر النيل والخليج، والأزبكية وبولاق، والروضة وبركة الرطلي، والقصور والطيور؛ لم يكن متكلفاً مصنوعاً، بل هو شعر له طابع أصيل في الفن الشعري. ينبض بالحوية، ويزخر بالعواطف الصادقة، والأحاسيس الناطقة، والمشاعر المتدفقة»^{٢١}.

فكان الأدب المصري في ظل الحكم العثماني حياً نابضاً ومن أمثلة ذلك من أشهر الشعراء في ظل الحكم العثماني: عبد الله الشبراوي، عبد الله الإدكوي، ابن الصلاحى، السبربائي، الظهوري، الخشاب...

ومن مشاهير الكتاب: الشهاب الخفاجي، عبد البر الفيومي، مرعي بن يوسف الحنبلي، ومن مشاهير العلماء، داود الأنطاكي، مرتضى الزبيسي، الصبان...

عوامل التقارب والتباعد بين الأدبين التركي والمصري

عملية التقارب والتباعد بين آداب الشعوب، والتأثير والتأثر حركة طبيعية، فتلاقح اللغات والتاريخ والجغرافيا والأعراف والتقاليد ينعكس على الحياة الثقافية والأدبية. ويُعتبر الأدب التركي والأدب المصري من أهم التجليات الثقافية في منطقة الشرق الأوسط، حيث يتميز كل منهما بتاريخ ثري وتنوع في الإنتاج الأدبي. إن فهم التقارب والتباعد بينهما يعكس فهماً أعمق للروابط الثقافية والتاريخية والاجتماعية التي تشكل السياق الذي نشأت وازدهرت فيه، فبينما يستمد الأدب التركي إلهامه من التقاليد الأوغوزية والإسلامية والغربية، يتغذى الأدب المصري من التراث الفرعوني والعربي والإسلامي ليظهر الثقافة والهوية الشرقية وتأثيراتها على الفن والأدب.

وتُعتبر دراسة عوامل التقارب والتباعد بين الأدبين التركي والمصري مهمة لفهم العلاقات الثقافية والأدبية بين البلدين، فتوجد عوامل كثيرة تربط بين البلدين كالحُدود الجغرافية المائية (البحر الأبيض المتوسط) والتاريخية من قرون ثلاثة في ظل الخلافة العثمانية، والتراث اللغوي المتواجد في اللغة التركية واللهجة المصرية.

يقول الأديب التركي عزيز نيسن Aziz Nesin في تقديمه لإحدى مجموعاته القصصية، موجهاً كلامه للقراء العرب: «من غير الممكن أن يتعرف الشعبان التركي والعربي، أحدهما على الآخر، من خلال العلاقات بين الحكومات والتجارة فقط. لا يمكن أن يتحابا دون أن يتعارفا عن كتب. وهناك ما يمكن أن يؤدي إلى المعرفة المتبادلة بيننا بالتأكيد، إنه شعرنا ورواياتنا وقصصنا وحكاياتنا، أو بكلمة واحدة: أدبنا. سأسعد كثيراً إذا ساهمت ترجمة كتابي إلى العربية في تقاربنا، وفي التوصل إلى معرفة أفضل بين الشعبين التركي والعربي.. وإذا شكلت شرارة نور ليضيء العلاقات بين شعبينا»^{٢٢}.

ورغم كل تلك العوامل التي تدعو للتقارب بين الأدبين التركي والمصري، إلا أننا نجد اهتمام الدارسين المصريين بالأدب التركي لم يلق اهتماماً كافياً، فكما يقول عزيز نيسن: «رغم أنه كان جاراً لصيقاً، فقد كان بعيداً جداً، وحتى أبعد من أمريكا اللاتينية»^{٢٣}.

ويعتبر النصف الثاني من القرن العشرين بداية التلاقي بين الأدب التركي والعربي بشكل عام، ولهذا التأخر والعزوف أسباب نعددها في عدة نقاط ثم نستعرض بعدها رأي د. مجيب المصري ونعلق عليه.

فمن الأسباب التي نراها لتأخر تلاقي الأدب التركي والمصري:

الأسباب السياسية والفهم الخاطئ لمرحلة الدولة العثمانية ولاسيما تعمد تدريس هذا الخطأ في كتب ومناهج التدريس في المراحل الأساسية للتعليم لتنتشر جيلاً مشوشاً تاريخياً.

ظهور فكرة القومية خاصة منذ تولي الرئيس جمال عبد الناصر حكم مصر ودعمه لفكرة القومية العربية (الناصرية) مقابل القوميات الأخرى ومنها القومية التركية.

تأسيس الجمهورية التركية بعد سقوط الخلافة العثمانية والانغلاق لفترة من الزمن للمشاكل الداخلية والتحول ومن هذا التحول الكبير (انقلاب الحرف) الذي غير الحروف التركية من العربية إلى اللاتينية، والذي كان له أثر في زيادة الهوة بين الأتراك والعرب كشعب وهوية.

الأسباب اللغوية من اختلاف اللسان، فاللغة التركية ومبناها مختلف بشكل كبير عن اللغة العربية والتباعد بين العائلتين أدى لصعوبة تلاقي اللسان وعملية التأثر والتلقي.

٢١ محمد سيد كيلاني، الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، دار الفرجاني، القاهرة، ص ٥-٧

٢٢ عزيز نيسن، في إحدى الدول، تر: عبد القادر عبد اللي، ط١، (حلب: دار الرازي، ١٩٩٠)، ٥.

٢٣ عبد القادر عبد اللي، تركيا بعيوني، جمع وتقديم: محمد حقي صوتشن، ط١، (إسطنبول: ميسلون للثقافة والنشر، ٢٠١٨)، ٣١.

ومن الأعمال الأدبية التي نشرت في مصر بين رواية وقصص وشعر في العصر الحديث^{٢٩}:

مسرحية «فتح الأندلس» لعبد الحق حامد، ترجمها فتحي عزمي في القاهرة عام ١٩١٠، ثم ترجمها إبراهيم صبري مرة أخرى بعد حوالي نصف قرن عام ١٩٥٩، كما تُرجم لعبد الحق حامد عملاق آخران هما مسرحية «ذات الجمال»، وديوان «مقبر» وترجمهما إلى العربية صبري همام.

في عام ١٩٣٢ نشرت مجلة المعرفة المصرية أربعة أعداد متتالية أربع قصائد للشاعر محمد عاكف أرصوي وهي: «في الأقصر» «البلبل» «نشيد الاستقلال» «معركة الدردنيل» بترجمة عبد الحميد الدواخلي.

قصة بعنوان «بين صديقين» للأديب التركي يعقوب قدري، نشرتها مجلة الرسالة المصرية التي يرأس تحريرها الأديب أحمد حسن الزيات، في العدد (١٣) لعام ١٩٣٣.

أشعار متفرقة لناظم حكمت: نشرت مجلة المعرفة المصرية في العدد (٨١) مختارات من أشعار ناظم حكمت بتعليق وتمهيد من الأديب حنا مينا. وفي عام ١٩٧٠ نشرت مجلة «المجلة» المصرية في العدد (١٦٨) قصيدة أخرى لحكمت بعنوان «الرجل السائر» بترجمة محمد حرب.

قصيدة «نيسان» للشاعر التركي توفيق فكرت، ونشرتها مجلة الثقافة المصرية في العدد (٩٣) عام ١٩٦٥ بترجمة أكمل الدين محمد إحسان. ثم نشرت مجلة الرسالة في العام ذاته، قصيدة أخرى للشاعر توفيق فكرت بعنوان «تموز» بترجمة أكمل الدين محمد إحسان أيضاً.

في عام ١٩٦٩ نشرت مجلة «المجلة» المصرية في العدد (١٤٧) قصة للأديب عزيز نيسن بعنوان «القط السعيد» ترجمها أكمل الدين محمد إحسان، وربما هذه -بحسب ما وصلنا إليه خلال البحث- أول قصة تمت ترجمتها لعزيز نيسن إلى العربية.

وتنوعت الترجمات التي نشرت في مصر بين القصص ولاسيما الفكاهية لطبيعة الشعب المصري، والشعر بأنواعه التقليدي والحر وقصص الأطفال.

التأثير والتأثر بالسفر والرحلات والتعليم

للسفر والرحلات والانتقال بين البلدين لأسباب تعليمية وتجارية الأثر الكبير في التقابل الفكري والثقافي، فكثير من طلاب العلم الأتراك يأتون إلى جامعة الأزهر وغيرها من الجامعات للدراسة وهذا كان له الأثر الكبير في إنشاء مراكز تعليمية كثيرة للأتراك في مصر، وزيادة حركة التعايش والاختلاط بين المصريين والأتراك لتعلم وتعليم اللغة العربية والتركية، وإنشاء السلاسل التعليمية والمراكز الخدمية، وكان لهذا الأثر البالغ في زيادة حركة الترجمة ونقل الأدب التركي إلى المصريين، وانتشار الكتب التركية في المكتبات المصرية وكذلك تعلم الأتراك اللغة العربية واللهجة المصرية، والتعرف على الموروث التركي داخل المجتمع المصري.

وكذلك كان للجانب الإعلامي وانتشار الأفلام والمسلسلات التركية خاصة التي تحمل جانب إسلامي وتذكر المصريين بالدولة العثمانية الأثر الكبير في تلقي الأدب التركي وسماعه حتى بلغته ومحاولة ربط اللغة مع الترجمات وتمييز الكلمات لاسيما المشتركة لفظياً مع اللغة العربية واللهجة المصرية.

ومن ذلك أيضاً إنشاء الجامعات في كلا البلدين أقساماً لتعلم اللغة التركية والعربية؛ مما زاد عدد الطلاب والباحثين حول اللغة التركية والعربية وما ينتج عن ذلك من فهم لطبيعة أصحاب اللغة وثقافتهم وتذوق أدبهم.

الخاتمة

تتميز العلاقة بين تركيا ومصر بأنها علاقة دائمة مرتبطة بروابط جغرافية وتاريخية وثقافية، فمنذ سقوط الدولة المملوكية وصولاً إلى العصر الحديث، شهد الأدب المصري تأثيراً بارزاً للأتراك، سواء من خلال الفنون الأدبية المختلفة أو من خلال النصوص التي كتبت باللغة التركية نفسها، وقد لعبت حركة الترجمة دوراً هاماً في انتقال الأدب التركي إلى مصر ولاسيما في العصر الحديث وترجمة شعر محمد عاكف أرصوي لناظم حكمت وقصص عزيز نيسن ... إلخ.

وقد اتسمت العلاقة بين تركيا ومصر بمد وجذر، وكان للجانب السياسي الأثر الكبير في انتقال الأدب التركي وتقبله خاصة بعد تولي الرئيس جمال عبد الناصر حكم مصر ودعمه لفكرة القومية العربية مقابل القوميات الأخرى، وكذلك اختلاف اللغة ونظام اللغة التركية البعيد عن نظام الجملة العربية.

ورغم العقبات والموانع إلا أن الأدب بروحه وأقلام أصحابه يصنع جسراً من التواصل والتقارب وسد الثغور ولاسيما مع تزايد الطلاب الأتراك على الدراسة في الجامعات المصرية مما أدى إلى إنشاء مراكز خاصة لتعليمهم اللغة العربية مما يؤثر على إزالة الحواجز ونقل الثقافات وزيادة حركة الترجمة.

المصادر

- الرافعي، عبد الرحمن. عصر محمد علي. الطبعة الخامسة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩.
- الشبلي، إبراهيم «محمد حقي صوتشين مترجماً»، مجلة ريماك للعلوم الإنسانية والاجتماعية، إسطنبول ١/٥، ٢٠٢٣، ٢-١٩.
- ضيف، شوقي. الأدب العربي المعاصر في مصر. الطبعة العاشرة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٢.
- عبد العال. الأدب التركي العثماني. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٧.
- عبد العال، بديعة محمد. الأدب التركي العثماني. ط١. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٧.
- عبد اللي، عبد القادر. تركيا بعيني. جمع وتقديم: محمد حقي صوتشن. ط١. إسطنبول: ميسلون للثقافة والنشر، ٢٠١٨.
- كتاب الدراسات الاجتماعية - الصف الثالث الإعدادي. القاهرة: دار الكتب الجامعية، للعام الدراسي ٢٠٢١-٢٠٢٢.
- كوبريل، محمد فؤاد. تاريخ الأدب التركي. ترجم: عبد الله أحمد إبراهيم الغرب، ط١. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠.
- كيلاني، محمد سيد، الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، دار الفرجاني، القاهرة، ١٩٦٥.
- المحمد، محمود. استقبال الأدب التركي الحديث في الوطن العربي. ماردین: رسالة ماجستير نوقشت بمعهد اللغات الحية بجامعة ماردین أرتقلو، عام ٢٠٢٣.
- المصري، حسين مجيب. تاريخ الأدب التركي. ط١. الإسماعيلية: مطبعة الفكرة، ١٩٥١.
- النكلاوي، فتحي عبد المعطي. «بداية التأثير الإسلامي في الأدب التركي». مجلة الآداب جامعة بغداد، ع. ٢٩، ١٩٨٠.
- نيسن، عزيز. في إحدى الدول. ترجم: عبد القادر عبد اللي. ط١. حلب: دار الرازي، ١٩٩٠.
- المصري، حسين مجيب. صلات بين العرب والفرس والترک. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١.
- مقال نشر بتاريخ ٢٠١٧/١٢/٢٢، بعنوان (نجيب محفوظ وأورهان باموق.. حوار العرب والأترك) تم الاطلاع عليه بتاريخ ٢٠١٤/٠٤/٢٩. (بتصرف)
- <https://www.aljazeera.net/culture/2017/12/22/%D9%86%D8%AC%D9%8A%D8%A8-%D9%85%D8%AD%D9%81%D9%88%D8%B8-%D9%88%D8%A3%D9%88%D8%B1%D9%87%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D8%A7-%D9%85%D9%88%D9%82-%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8>
- Abdellî, Abdülkadir. *Türkiya bi-uyûni*. Haz. M. Hakkı Suçin, 1. Baskı. İstanbul: Maysaloon li'sekâfe ve'n-neşr, 2018.
- Abdullah, Bedîa Muhammed. *el-Edebü't-Türkiyyü'l-Osmanî*. 1. Baskı. Kahire: Dârü's-sekâfiyye, 2007.
- Abdüladîl. *el-Edebü't-Türkî el-Osmanî*. Kahire: ed-Dârüs-sekâfe li'n-neşr, 2007.
- Alşibli, İbrahim. Mohammad Hakki Suçin Mütercimen, *Rimak International Journal of Humanities and Social Science, İstanbul, 5/1 (2023) 2-19*.
- Dayf, Şevkî. *el-Edeb'l-Arabî el-Muasır fî Mısır*. Kahire: Dârü'l-maarif, 1992.
- Kilânî, M. Seyyid. *el-Edebü'l-Misrî fî Zillî'l-hükmi'l-Osmânî*. 1. Baskı. Kahire: Dârü'l-feracânî, 1965.
- Kitâbü'd-dirâti'l-ictimâiyye, *es-Safû's-sâlisi'l-i'dâdî*. Kahire: Dârü'l-kütüb'il-camiyye, 2020.
- Köprülü, M. Fuad. *Târihü'l edebi't-Türkî*. trc. Abdullah Ahmed İbrahim el-Garb, 1. Baskı. Kahire: el-Merkezü'l-kavmi li't-terceme, 2010.
- el-Misrî, Hüseyin Mücîb. *Târihü'l edebi't-Türkî*. 1. Baskı. İsmailiyye: Matbaatü'l-fikr, 1951.
- el-Misrî, Hüseyin Mücîb. *Silatü Beyne'l-Arab ve'l-Furs ve't-Türk*. Kahire: ed-Dârüs-sekâfe li'n-neşr, 2001.
- el-Muhammed, Mahmud. *İstikbâlü'l-edebi't-Türkî el-hadis fi'l-vatani'l-Arabî*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2023.
- Nesin, Aziz. *Fî İhdâ'd-düvel*. trc. Abdülkadir Abdellî, 1. Baskı. Halep: Dârü'r-râzî, 1990.
- en-Niklâvî, Fethî Abdülmütî. "Bidâyetü't-t'sîri'l-İslâmî fi'l-edebi't-Türkî." *Mecelletü'l-âdâb, Camiatu Bağdât*, s. 29, 1980.
- er-Rafî, Abdürrahman. *Asru Muhammed Ali*. 5. Baskı. Kahire: Dârü'l-maarif, 1989.

Extended Abstract

Egyptian literature is one of the most prominent cultural riches that bear deep historical and cultural imprints, and the contribution of Turkish culture to the Egyptian literary scene, especially the modern one, cannot be ignored. From the fall of the Mamluk state to the modern era, Egyptian literature has witnessed Turkish influence, whether through various literary arts or through texts written in the Turkish language itself.

The relationship between Egyptian and Turkish literature reflects the many cultural, historical, political and geographical aspects that have linked the two countries throughout the ages. By exploring this relationship, it is possible to understand the influence of Turkish culture on Egyptian literature. The common history between Arabs and Turks over many centuries has contributed to building bridges of communication and cooperation, especially during the Ottoman period, when interests and hopes overlapped between the Turkish and Arab peoples, and despite subsequent interruptions and successive historical and political transformations, translation represents one of the most important tools for transferring culture, knowledge and the essence of literature between the two cultures.

Literature is a mirror of the life and culture of peoples and the transmission of their legacies from generation to generation, and the transmission of literature between countries transmits cultures, customs and traditions, and has a great impact on the intellectual and cultural rapprochement between these countries.

When literature is great, it raises the status of its nation, so every nation is keen to create writers and writers who carry its ideas to appear as a beacon among nations, and as Turkish historian Mehmet Fuat Köprülü says, Great literature is created only by great nations, and the literature of a nation is like a lifeline from which it draws its strength, and nations without literature soon weaken and fade from the memory of history towards emptiness and loss.

Some historians divide Turkish literature according to the centuries. Others separate the pre-Islamic era, the era of civilization under Islam, and the era of modern literature. Some of them divide the eras according to the names of famous poets. Dr. Mujib al-Masri believes that the reason for the difference in the division of eras is due to the fact that the Turks were ruled by one family from the thirteenth century - which is considered the real beginning of Turkish literature - until the twentieth century when the Ottoman Empire fell, and this created difficulty in dividing the eras of literature and naming them by the names of the ruling families or states, as Arab literature, for example, is divided by eras and ruling states (the literature of Sadr al-Islam - Umayyad literature - Abbasid literature ...) as many states succeeded to rule, so the eras of literature were named by the names of the ruling states, which is not clearly found in Turkish literature.

There was a Turkish literature before the thirteenth century AD, but it was a dispersed literature. There is Azeri literature, or what is called Western literature, such as the poetry of Faduli and Nasimi, who organized their poetry in Azeri, and Azeri, as is known from the Turkish languages, and there is also Jaghatai literature, which originated in India, represented by Ali Chernavi, who organized his poetry in the Turkish Jaghatai language. But these literatures were dominated by localization and did not have the continuity and spread that the literature of the Anatolian region enjoyed, which began to take shape in the thirteenth century AD and beyond, until it became the clearest picture of Turkish literature, especially at the beginning of the era of the Ottoman Empire and its successors.

As for the use of the Turkish language in writing, it began to make its way during the thirteenth century AD, and the conquest of Konya in 676 AH was an important factor in this, as Fuat Köprülü claims that it almost became the language of literature, and its use was not limited to the Seljuk state's dealings with its Turkish subjects only.

The relationship between Turkey and Egypt has been characterized by ebb and flow, and the political aspect had a great impact on the transmission and acceptance of Turkish literature, especially after President Gamal Abdel Nasser took over the rule of Egypt and supported the idea of Arab nationalism against other nationalities, as well as the difference in language and the Turkish language system, which is far from the Arabic sentence system.

Despite the obstacles and barriers, literature, in spirit and with the pens of its owners, creates a bridge of communication, rapprochement and bridging gaps, especially with the increasing number of Turkish students studying in Egyptian universities, which led to the establishment of special centers to teach them the Arabic language, which affects the removal of barriers, the transfer of cultures and the increase in the translation movement.