

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ
الْإِلَهِيَّاتِ كُتُبُ مَجْمُوعَةٍ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 36 Sayı Issue 1 Yıl Year 2025



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 1 • Nisan/April 2025

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting

SCOPUS

TUBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

Index Islamicus

EBSCO Academic Search Complete

DOAJ

ERIH PLUS

SOBIAD

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 36 • Sayı/Number: 1 • Nisan/April 2025

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Ahmet KOÇ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781
Fax : +90 (212) 532 62 07
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>
<http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
It is an international, peer-reviewed, open-access scholarly journal, published triannually in April, August, and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nkizilkaya@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Prof. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr
Dr. Sami AL DAGHISTANI, Lund University, Lund, İsveç - sami.al_daghistani@ctr.lu.se
Dr. Ahab BDAIWI, Leiden University, Leiden, Hollanda - a.bdaiwi@hum.leidenuniv.nl
Prof. Dr. Mouez KHALFAOUI, University of Tubingen, Tuebingen, Almanya - mouez.khalfaoui@uni-tuebingen.de
Dr. Issam EIDO, Vanderbilt University, Nashville, Amerika - issam.m.eido@vanderbilt.edu
Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mcaltuntas@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZAGAÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Hidayet AYDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hidayet@istanbul.edu.tr
Prof. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - cemal.aydin@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Derya BAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - derya.bas@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Ahmet KOÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ahmetkoc@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yusa@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - saliha.uysal@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes MİDİLLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - enesmidilli@istanbul.edu.tr
Dr. Adem IRMAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ademirmak@istanbul.edu.tr
Dr. Elif TOKAY, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - elif.tokay@istanbul.edu.tr

Editoryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Hüseyin HANSU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hhansu@istanbul.edu.tr

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Prof. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Doç. Dr. Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - merveozaykal@istanbul.edu.tr

Metodoloji Editörü / Methodology Editor

Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. İsrail ŞEN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - israfilsen@istanbul.edu.tr

Editoryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - neslihanvural@istanbul.edu.tr
Dr. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - feyza.guler@istanbul.edu.tr

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - amine.celik@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sabankutuk@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Gürkan EYİĞÜN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - eyigun.gurkan@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - abdulhamid.sis@qu.edu.qa
- Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - adnan.demircan@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD, UC Santa Barbara, California, ABD - aahmad@religion.ucsb.edu
- Prof. Dr. Ahmed EL-SHAMSİY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - elshamsy@uchicago.edu
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - ahmetalibasic@yahoo.com
- Doç. Dr. Asmak Binti Ab RAHMAN, Malaya Üniversitesi, KL, Malezya - asmak@um.edu.my
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - yucesoy@wustl.edu
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ilh@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - brownj2@georgetown.edu
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - mabid.aljarhi@asbu.edu.tr
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - mhsucin@gazi.edu.tr
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - m.idriz@sharjah.ac.ae
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mtekin@istanbul.edu.tr
- Doç. Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - rahile.yilmaz@marmara.edu.tr
- Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ramazany@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - teseefazid@hotmail.com
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yduzenli@istanbul.edu.tr

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 19. Yüzyıl Osmanlı Bağdat’ında Âlûsî Ailesinin Selefliliğın Yükselişindeki Rolü**
The Role of the Alusi Family in Salafism’s Rise in the 19th-century Ottoman Baghdad.....1
Halil Ocak
- Hâris el-Muhâsibî’nin Kitâbu’t-Tevehhüm Adlı Eserinde Metafizik Âlemde Bir Seyahat**
A Journey in The Metaphysical World in Khâris al- Muhâsibî’s Kitâb al-Tawahhum.....31
Mehmet Necmeddin Bardakçı
- Tasnîf ile Tertîb Arasında Medrese Müfredâtını Düşünmek: *Kevâkib-i Seb’a* Üzerinden**
Thinking About Madrasa Curriculum Through the Relationship Between Classification (Tasnîf) and Arrangement (Tartîb): Based on *Kavâkib-i Sab’a*.....67
Şükran Fazlıoğlu
- السنة النبوية والمقاريبات التوفيقية بين مدرستي الرأي والحديث في القرن السابع:
المنبجي وابن الساعاتي أنموذجاً
- Nebevî Sünnet ve Yedinci Asırda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re’y Arasını Bulma Çabaları:**
İbnü’s-Sââtî ve el-Menbicî Örneği
The rapprochement in the context of Sunnah between the schools of opinion and hadith in the seventh century: Al-manbijî and Ibn assâ’âfi as a model.....97
Mohamad Anas Sarmini
- Arap Şiirinde Trablusgarp Savaşı’nın Yansıması ve İsmail Sabrî’nin “Harbu Trâblus”**
Adlı Kasidesinin Tahlili
Reflection of the Tripoli War in Arabic Poetry and Analysis of İsmail Sabrî’s
Qasida Called “Harbu Trâblus”119
Fuat Daş
- Yapay Zekâ ve Dinde Dijitalleşme Tartışmaları Çerçevesinde “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı | İlk İslami Yapay Zeka Belgeseli 4 K” Videosunun Analizi**
Analysis of the Video “The Miraculous Life of the Prophet Muhammad | The First Islamic Artificial Intelligence Documentary 4 K” in the Context of Debates on Artificial Intelligence and Digitalisation in Religion143
Alptekin Keskin
- مدينة القدس الشريف وزلزال سنة 952هـ/1546م
- Kudüs Şehri ve 1546 Depremi**
The Holy City of Jerusalem and the Earthquake of 952 AH/1546 AD.....169
İbrahim Rabayah
- Evaluations on the Diary of Vibia Perpetua, One of the First Female Martyrs of Christianity**
Hristiyanlığın İlk Kadın Şehitlerinden Vibia Perpetua’nın Günlüğü Üzerine
Değerlendirmeler.....191
Ufuk Arslan, Murat Öntuğ

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

توظيف الصراع النفسي والإيديولوجي في أدب السجون الفلسطيني رواية «قناع بلون السماء» للأسير
(باسم خندقجي) نموذجاً لدراسة وصفية تحليلية نفسية.

- Filistin Hapishane Edebiyatında Psikolojik ve İdeolojik Çatışma Kullanımı:**
Bâsem Hendekçi'nin *Qinâ'un bi levni's-semâ* Adlı Romanı Örneğinde Psikolojik Analiz
The Employment of Psychological and Ideological Conflict in Palestinian Prison Literature: A
Descriptive and Psychological Analysis of the Novel "Qinâ' Bilawn Al-Samâ" by the Prisoner
Bâsem Khundakji.....213
Majed Hajmohammad
- Gazze Saldırılarının Türkiye'deki Yankıları: Psikososyal ve Dinî Başa Çıkma Stratejileri**
Repercussions of the Gaza Attacks in Turkey: Psychosocial Effects and Religious
Coping Strategies235
Muhammed Kızılgöç, Fatih Kurt, Murat Çinici, Emrullah Akça, Fatma Betül Toprak,
Muhammed Berat Gecit

ARAŞTIRMA NOTU/ RESEARCH NOTE

- Osmanlı Fetva Literatüründe 'Fetâvâ-yı Karahisârî' Olarak Bilinen Mecmua, Fetâvâ-yı Ali**
Efendi'nin Yazma Nüshalarından Biri Midir?
Is the Collection Known as 'Fatâwâ Karahisârî' in Ottoman Fatwâ Literature One of the
Manuscript Copies of Fatâwâ Ali Efendi?271
Muharrem Midilli

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

- Ayhan Bıçak'ın "Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi" Adlı Eserinin**
Değerlendirilmesi
A Review of "The Reality and Criticism of Philosophy in Turkey" by Ayhan Bıçak287
Mehmet Fatih Deniz



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 22.04.2024
Revizyon Talebi: 23.06.2024
Son Revizyon: 26.06.2024
Kabul: 26.06.2024
Online Yayın: 28.10.2024

19. Yüzyıl Osmanlı Bağdat'ında Âlûsî Ailesinin Selefliliğin Yükselişindeki Rolü

The Role of the Alusi Family in Salafism's Rise in the 19th-century Ottoman Baghdad

Halil Ocak^{*}

Öz

İslam toplumlarının genellikle siyasi ve ictimâi olarak zor süreçlerden geçtiği dönemlerde öne çıkan Seleflilik, bu özelliği sebebiyle kriz dönemi paradigması olarak değerlendirilir. 18. ve 19. yüzyılda İslam dünyasının içinde bulunduğu kriz atmosferinde muhtelif bölgelerde tekrar yükselişe geçen Selefi düşünce, Irak'ta da varlık göstermiştir. Birçok çalışma, Selefliliğin Irak'ta etkinlik kurma sürecinde, Bağdat'ın önde gelen ulema ailelerinden biri olan Âlûsîler'in, önemli roller üstlendiğini iddia eder. Ancak bu çalışmalar incelendiğinde Âlûsîler'in oynadığı rolün, bazı anlatı ve örnek hadiselerle sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu çalışma ise Âlûsî ailesinin Seleflilik ile ilişkisinin kökenini ve boyutunu ortaya koymayı ve Irak'ta bu akımın gelişimine katkısını belirlemeyi amaçlamaktadır. Yine Âlûsîler'in Selefi akımın hangi fraksiyonuyla ilişkili oldukları ve bu yakışırmanın ailenin hangi üyelerini kapsadığı hususları da çalışmada ele alınmıştır. Bunların yanında Âlûsî ailesinin 19. yüzyıl Selefliliğini karakterize eden tutum ve fikirleri ne oranda benimsediği ve geliştirdikleri, çalışmanın odaklandığı noktalardandır. Çalışmada Âlûsî ailesi üyeleri ile Seleflilik akımının fikir ve görüşleri arasında mukayeseler yapılmış ve aile üyeleri arasında tek tip bir Seleflilik anlayışının benimsenmediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seleflilik, Âlûsî, Mezhep, Bağdat, Orta Doğu, Vehhâbîlik

Abstract

Salafism, which typically emerges during periods when Islamic societies undergo political and social upheavals, is considered a paradigm of crisis periods because of its characteristics. In the crisis atmosphere prevalent in various regions of the Islamic world during the 18th and 19th centuries, Salafi thought experienced a resurgence, including in Iraq. Many studies claim that during the process of establishing influence in Iraq, Salafism, one of Baghdad's prominent scholarly families, the Alusi family, played significant roles. However, upon examining these studies, it was observed that the role played by the Alusi family is limited to certain narratives and specific events. This study aims to elucidate the origins and extent of the Alusi family's relationship with Salafism and determine its contribution to the development of this movement in Iraq. This study also addresses which faction of Salafism the Alusi family was associated with and which members of the family this attribute encompassed. Additionally, the extent to which the Alusi family embraced and developed the attitudes and ideas that characterised Salafism in the 19th century is one of the focal points of this study. This study compares the ideas and views of the members of the Alusi family with those of the Salafist movement and concludes that a uniform understanding of Salafism was not adopted among Alusi family members.

Keywords: Salafism, Alusi, Sect, Baghdad, Middle East, Wahhabism

* **Sorumlu Yazar:** Halil Ocak (Dr. Öğr. Üyesi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, İzmir, Türkiye. E-posta: halil.ocak@deu.edu.tr ORCID: 0000-0001-8067-6016

Atf: Ocak, Halil. "19. Yüzyıl Osmanlı Bağdat'ında Âlûsî Ailesinin Selefliliğin Yükselişindeki Rolü." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 1–29. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.2.1472012>



Extended Summary

In Islamic thought history, Salafism is generally regarded as a crisis paradigm, often associated with the rise of Muslim societies during politically and socially challenging periods. In the 18th and 19th centuries, the political and intellectual crises in the Islamic world created favourable conditions for the resurgence of Salafism. During this period, Salafi thought reemerged in various tones across different parts of the Islamic world. In Iraq, which stands out as one of the points where Salafi thought emerged, the development process is often explained in many studies by focusing on the efforts of the Alusi family, an important scholarly family in Baghdad. However, the extent to which the Alusi family's association with which faction of the Salafi movement and which members of the family are encompassed by this attribution remain unclear. Clarifying the extent to which the Alusi family embraced the attitudes and ideas that characterise 19th-century Salafism is a point that this study seeks to address. Furthermore, efforts have been made to analyse the claim of a relationship between the Alusi family and the Wahhabi movement, which emerged in a region near Baghdad and quickly expanded its sphere of influence. In addition, the study focuses on the activities and relationships of Numan, the son of Abu al-Sana al-Mahmud al-Alusi, who is also labelled as Salafi, along with his son Mahmud Shukri al-Alusi, to examine the relationship between the Alusi family and Salafism as a whole.

One common mistake in many studies on this family is the generalisation of all its members into a single category using an oversimplified approach. In this study, it is highlighted that while Mahmud al-Alusi exhibited a topic-based and relatively narrow and vague Salafi stance, his son Numan and grandson Mahmud Shukri abandoned this vague stance and embraced and defended the strict interpretation of Salafism, which aligns with the Wahhabi line. Many studies have pointed out, through examples, that the extension of the Wahhabi line adopted by some members of the Alusi family, including Mahmud al-Alusi, does not align with the available data and creates inconsistencies. This study also aims to highlight Mahmud al-Alusi's attitudes and ideas that do not align with the emerging and reshaping Salafism, thus emphasising the difference between him and the later generations of the family. This difference is grounded on various factors such as his approach to Sufism and Sufi orders, his loyalty to the Ottoman Empire, his moderate stance in matters of jurisprudence, creed, and adherence to traditional schools of thought, and his balanced approach in combating innovations (*bid'ah*) and superstitions. When examining the environment in which Mahmud al-Alusi was raised, his works, and his choices, it becomes apparent that contrary to these claims, he exhibited a discordant appearance with the Salafi/Wahhabi interpretation of his century in various aspects. It is noteworthy that Mahmud al-Alusi's preferences were not significantly influenced by his rigid and uncompromising stance towards certain Sufi teachings and orders, which became a characteristic feature of late-period Salafism. During a period when the strict

interpretation of Salafism, particularly Wahhabism, was gaining influence and power, Mahmud al-Alusi's affiliation with Sheikh Khalid al-Baghdadi, a prominent Shaafi-Ashari Sufi of the Naqshbandi order, and his status as a leading sincere disciple, along with his advice to his own children to approach Sufi elders and their teachings with goodwill, complicated his belonging to the Salafi movement. Upon a general examination of his works, it is evident that he sometimes included Ash'ari and Hanafi/Maturidi views on religious and theological matters, while at other times he incorporates Sufi explanations, indicating his endorsement of these perspectives. However, concerning certain issues of theology and attributes, he held that adhering to the Salaf was a more appropriate approach than resorting to interpretation, indicating a preference for a more literal interpretation. In areas where he emphasised the Salafi methodology, it can be observed that he did not display conservatism or bigotry, and he avoided statements that could incite polemical sentiment. Furthermore, his frequent references to Sufi discourse and explanations in his works demonstrate his strong connection to Sufism. Furthermore, the study emphasises that during the period of Numan's son and grandson Mahmud Shukri, the Salafi-Wahhabi perspective gained prominence, departing from Mahmud al-Alusi's approach. It is also highlighted that during the periods of Numan and Mahmud Shukri, there was an increasing dose of interaction with the Salafi school, characterised by direct and intense engagement. Numan and Mahmud Shukri al-Alusi, on the other hand, have written numerous works with the aim of revitalising and making Salafism visible and known once again. The Alusi family's strongest interaction with Salafi-Wahhabi movements occurred during the period of Mahmud Shukri. The repercussions of this interaction are prominently observed in his scholarly works, discourse, and preferences, sometimes directly and sometimes indirectly. Another significant step that reveals Mahmud Shukri's relationship with Wahhabism is his commentary on some works by Muhammad ibn Abdul Wahhab, the founder of Wahhabism. Following these works, which unequivocally demonstrated his interest in Wahhabism, allegations that he was a Wahhabi gained prominence. It is observed that the cautious and sensitive approach of the Alusi family to the Ottoman Empire was weakened during the period of Mahmud Shukri, particularly after the death of Numan al-Alusi. The criticisms of Sufism and Sufi orders, the critique directed towards blind adherence to religious schools of thought and bigotry, as well as the expansion of the scope of innovation and polytheism, which were characteristic features of the Salafi movement in the 19th century, are also found in Mahmud Shukri's works with similar content and style. In addition to his engagement with Wahhabi movements, Mahmud Shukri was also in extensive contact with thinkers who promoted reformist ideas in various regions of the Islamic world. A project he sought to implement was to reintroduce and popularise the works of prominent figures in the Salafi tradition. Despite the challenges of his time, he made significant efforts to discover and prepare for publication numerous limited works by central figures in Salafi thought, such as Ibn Taymiyyah and Ibn Qayyim, ensuring their authenticity and readiness for publication. The students Mahmud Shukri further

developed his Salafi line in the works they authored and endeavoured to spread Salafism in Baghdad.

This study also highlights the existence of certain similar attitudes within the Alusi family alongside the numerous different internal stances and ideas. One of the most noteworthy aspects is the uninterrupted relationship and loyalty to the Ottoman Empire. One of the points highlighted in the study is that despite the numerous problems and difficulties between the Alusi family and the Ottoman administration in Baghdad, the Alusi family never turned to alternative sources of solutions outside the central Ottoman government. Another similarity that can be noted between Mahmud al-Alusi and the Alusi family is their efforts to find solutions to the removal of established innovations and superstitions in society through scholarly refutations instead of resorting to coercion and hasty measures.

Giriş

İslam düşünce tarihinde Selefilik, genellikle Müslüman toplumların siyasi ve ictimâî olarak zor dönemlerinde yükselişe geçmesi sebebiyle kriz dönemi paradigması olarak değerlendirilir. Bu minvalde İslam coğrafyasının sömürgeci devletler tarafından bir rekabet arenasına dönüştürüldüğü 18. ve 19. yüzyıllarda, İslam dünyasında yaşanan siyasi ve düşünsel kriz, Selefliliğın tekrar yükselişe geçmesi için uygun koşulları sağlamıştır. Bu periyotta Selefi düşünce, İslam coğrafyasının muhtelif noktalarında farklı tonlarda tekrar temayüz etmiştir. Selefi düşüncenin varlık gösterdiği noktalardan biri olarak göze çarpan Irak'ta ise bu gelişim süreci birçok çalışmada Bağdat'ın önemli ulema ailelerinden biri olan Âlûsî ailesinin çabaları merkeze alınarak açıklanır. Ancak bu çalışmalarda, Âlûsîler'in süreç içerisinde ne kadar rol oynadıkları hususu bazı anlatı ve örnek hadiselerle sınırlı kalmış ve detaylandırılmamıştır. Yine bu çalışmalarda, Âlûsî ailesinin Selefi akımın hangi fraksiyonuyla ne ölçüde ilişkili olduğu ve bu yakıştırmaların ailenin hangi üyelerini kapsadığı konusu da karanlıkta kalmıştır. Bunların yanında Âlûsî ailesinin 19. Yüzyıl Selefliliğini karakterize eden tutum ve fikirleri ne ölçüde benimsediği hususunun netleştirilmesi bu çalışmanın cevap aradığı noktalardandır.

Âlûsî ailesinin Selefilik ile ilişkisinin kökeni ve boyutunun sağlıklı bir şekilde ortaya konması önünde mevcut literatürden kaynaklanan birtakım zorluklar da söz konusudur. Bu zorluklardan biri, Âlûsî ailesini konu alan çalışmaların genellikle Mahmud Şükri el-Âlûsî'nin iki Selefi öğrencisi olan Muhammed Behçet el-Eseri ve Abbas el-Azzâvi'nin naklettiği bilgiler üzerine inşa edilmesidir. Her ne kadar bu isimler eserlerinde Âlûsî ailesi hakkında değerli bilgiler verseler de yer yer aile üyelerinin Selefilik ile uyuşmayan tercihlerini ve açıklamalarını ya görmezden gelmiş ya da tevil edip yorumlamışlardır. Bunun yanında Selefilik ile uyumlu yönlerini ise öne çıkarıp detaylı olarak işlemişlerdir. Mezhebi kaygıların öne çıktığı bu kaynakları kullanan sonraki araştırmacıların da bu verileri kritik etmeden tekrarlamış olmaları, Âlûsî ailesinin Selefi/Vehhâbî olduğu hususunda genel bir kabulün oluşmasına neden olmuştur. Bu çalışmada ise bu kaynakların Selefilik yorumlarına ihtiyatla yaklaşılmış ve kaynaklar çeşitlendirilerek bu yorumların doğruluğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Bağdat'a yakın bir bölgede ortaya çıkan ve kısa sürede etkinlik alanını genişleten Vehhâbîlik hareketi ile Âlûsî ailesi arasında bir ilişki olduğu iddiası çözümlenmeye çalışılmıştır. Bunun yanında Âlûsî ailesinin Selefilik ile ilişkisini bir bütün olarak incelemek amacıyla Ebu's-Senâ Mahmud el-Âlûsî ile birlikte Selefi olarak nitelenen oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükri el-Âlûsî'nin de faaliyet ve ilişkilerine odaklanılmıştır. Çalışma Âlûsîler hakkında ileri sürülen iddia ve yorumları çeşitli açılardan değerlendirerek literatürdeki kapalılık ve karışıklıkları gidermeye katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

19. Yüzyıl Bağdat’ında Selefliliğin Durumu ve Âlûsî Ailesinin Konumu

18. yüzyılda Vehhâbî akımın ortaya çıkışıyla tekrar canlılık kazanan Selefi düşünce, her ne kadar kısa sürede Bağdat çeperine ulaşmış olsa da Bağdat ahalisinin mezheplere¹ ve tarikatlere² olan alakası ve bağlılığı sebebiyle, Bağdat ve çevresinde oldukça sınırlı bir alanda etkinlik kurabilmiştir. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasındaki diğer bir sebep ise Selefi ekolün temsilcisi olma iddiasıyla ortaya çıkan Vehhâbî grupların, Irak topraklarında gerçekleştirdikleri yol kesme ve köy baskınlarının³ halkta uyandırdığı nefret duygusudur.⁴ Bununla birlikte 19. yüzyılda Bağdat ve çevresinde Selefilik, Abdulaziz b. Abdullah eş-Şâvî, Şeyh Abdurrahman b. Abdullah es-Süveydî (ö.1786), Şeyh Ali es-Süveydî⁵ (1757-1822) ve Muhammed Emin el-Vaiz (ö.1856) gibi bazı isimler etrafında oluşan küçük gruplar tarafından cılız bir şekilde temsil edilmiştir.⁶ Ancak bu kişilerin temsil ettiği Selefliği doğrudan Vehhâbî Selefliği ekseninde ele almaktan ziyade, itikâdî alanla sınırlı, müstakil bir Selefilik olarak görmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Çünkü ileride de bahsedileceği üzere Vehhâbiliğin karakteristik özelliklerinin birçoğu, bu kişilerin metod ve uygulamalarında görülmemektedir. Bununla birlikte Muhammed b. Abdulvehhab’ın kendisi hakkındaki eleştirileri cevapladığı mektubunu, Şeyh Abdurrahman es-Süveydî’ye göndermiş

- 1 Mahmud Şükrî el-Âlûsî’nin önde gelen talebelerinden olan Behçet el-Eserî, Bağdat toplumunun mezhebî dağılımı hususunda hocasından nakille; Ehl-i Sünnet topluluğunun çoğunluğunu Hanefilerin oluşturduğunu, ikinci sırada Şâfiîlerin geldiğini, Hanbelilerin ise az sayıda olduğunu belirtir. Bu grupların çoğunluğunun itikatta Eşarî, bir kısmının Maturîdî, az bir kısmının ise Selefin metoduna tabi olduğunu ifade eder. Bkz.: Muhammed Behçet el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî ve Arâuhû el-Luğaviyye*, (Kahire: el-Matbaatü’l-Kemâliyye, 1958), 15-6.
- 2 19. yüzyıl özelinde Bağdat’ta Kadiri ve Rufai tarikatlarının oldukça güçlü bir sosyal tabanı söz konusudur. Yine Halid-i Bağdâdî kanalıyla Nakşibendi tarikatına da Bağdat halkının büyük bir teveccüh gösterdiği zikredilir. Bkz.: Butrus Abu-Manneh, “Vali Necip Paşa ve Irak’ta Kadiriyye Tarikatı”, çev. Hür Mahmut Yücer, *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2012): 184-8.
- 3 Bu hususta 1800 yılında Ane ve Kubeyse şehirlerine gerçekleştirdikleri baskınlar ve 1802 yılındaki Kerbela bölgesinin yağmalanması büyük bir zayıya ve halkta hoşnutsuzluğa sebep olmuştur. Bilgi için bkz. Ali el-Verdî, *Lemhât İctimâiyye min Târihi’l-Irak el-Hadîs*, (Kum: İntişârâtü’ş-Şerif er-Radî, 1371/1951), 1/187-193; Zekerîya Kurşun, *Necid ve Ahse’da Osmanlı Hakimiyeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 33-5.
- 4 Beşir Musa en-Nafî, İzzuddin Abdu’l-Mevlâ, Takîyye, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, çev. Nurullah Çakmaktaş, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2016), 93-4; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 7/191.
- 5 Aynı zamanda Şeyh Abdurrahman b. Abdullah’ın yeğeni olan Ali es-Süveydî’nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu’l-Müellifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, 1957), 7/200; Muhammd Aruçi, “Ali b. Muhammed Said Süveydî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/184-5.
- 6 Esma binti Salim Ahmed b. Afif, *el-Müerrih Abbas Azzâvî ve Cuhuduhu fî Dirâseti Târihi’l-Akide ve’l-Firaki’l-Muâsıra*, (Riyad: Dâru’t-Tevhîd li’n-Neşr, 2009), 1/410-413; Abbas el-Azzâvî, *Târihu’l-Akide’l-İslamiyye*, (Riyad: Dâru’t-Tevhîd li’n-Neşr, 2011), 406-7.

olması ve aralarında mektuplaşmış olmaları da dikkat çekmektedir.⁷ Muhammed b. Abdülvehhab'ın bu tercihinin arka planında es-Süveydi'nin toplum nezdindeki saygınlığını gözetmesi ve muhtemelen es-Süveydi'nin bazı selefi fikirlerini kendisine yakın hissetmiş olmasıdır. Yine yukarıda zikredilen isimlerden Abdulaziz eş-Şâvî'nin Necid bölgesinde bir süre ikamet ettiği ve Selefliliğin Vehhâbî yorumundan kısmen etkilenip bu görüşleri Irak'ta yayma teşebbüsünde bulunduğu rivayet edilir.⁸ Başka bir rivayette ise zorlama bir yorumla, dönemin Bağdat valisi Küçük Süleyman Paşa'nın (1807-1810) Şeyh Ali es-Süveydi'nin Selefi fikirlerinden etkilendiği ancak Osmanlı Devleti'nin Vehhâbiliğe karşı tepkisi sebebiyle bu yönünü gizli tuttuğu ifade edilir. Hatta bu ilişkinin duyulmasının akabinde, Paşa'nın⁹ ve Şeyh Ali es-Süveydi'nin görevlerinden azledilip sürüldüğü iddia edilir.¹⁰ Ancak bu iddia kabul edilecek olsa Küçük Süleyman Paşa'nın yerine vali olan Davud Paşa'nın da benzer sebeple azli gerekirdi. Çünkü o da Şeyh Ali es-Süveydi'nin uzun süre talebeliğini yapmış ve fikirlerinden etkilenmiştir. Ancak Davud Paşa'nın uzun yıllar sürdürdüğü Bağdat valiliği sonrasında dahi Osmanlı yönetiminden iyi muamele gördüğü ve önemli mevkilere atamasının yapıldığı bilinmektedir. Bu nedenle Küçük Süleyman Paşa'nın azil sebebini iddia edilenin aksine Sultan II. Mahmud'un Bağdat'ta Osmanlı merkezi yönetimini güçlendirmek ve yüz yıldır devam eden kölemen idaresine son vermek amacıyla gerçekleştirdiği politikaların bir sonucu olarak değerlendirmek vakıaya daha uygun düşmektedir.¹¹ Tüm bunların yanında 19. yüzyıl Bağdat'ında Selefliliğin oldukça sınırlı bir alanda kalmasında Osmanlı Devleti'nin Vehhâbîlik karşıtı dini ve siyasi politikalarının da önemli bir etkisi söz konusudur.¹²

- 7 Muhammed b. Abdülvehhâb, “er-Resâilü’ş-Şahsiyye”, *Müellefâtü’ş-Şeyhi’l-İmam Muhammed b. Abdülvehhab*, thk. Sâlih b. Fevzân, Muhammed b. Sâlih Alîkî, (Riyad: Câmiatu’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, ts.) 36-8; Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/410; el-Azzâvî, *Târîhu’l-Akide*, 168.
- 8 Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/411-12,416; Abbas el-Azzâvî, *Zikrâ Ebi’s-Senâ el-Alûsî*, (Bağdat: Şeriketu’t-Ticare ve’t-Tibâa, 1958), 37; Abdullah b. Abdurrahman, *Hizânetü’t-Tevârîhi’l-Necdiyye*, (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1999), 6/288.
- 9 Bağdat’ta Vali Ali Paşa’nın 1807 yılında öldürülmesinden sonra kısa bir süre valilik yapan Küçük Süleyman Paşa (1807-1810), II. Mahmut tarafından azledilmiştir. Bkz. Zekeriya Kurşun, “Davud Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/38-9.
- 10 Basheer M. Nafi, “Yeniden Dirilen Selefilik: Numan el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi”, çev. Kadir Gömbeyaz, *Marife Dergisi*, sy 3, (2009): 294; Ali Afîfî Ali Ğazî, “Mevkıfu Ebi’s-Senâ el-Alûsî mine’s-Sırâr’l-Mısır el-Usmâni fî Selâsiniyyât el-Karni’t-Tasî Aşar”, *el-Mecelletü’l-Cezâiriyye li’d-Dirâsâtî’l-İnsâniyye*, sy 2, (2019): 306; el-Azzâvî, *Zikrâ*, 37-8.
- 11 Kurşun, “Davud Paşa,” 38-9.
- 12 Detaylı bilgi için bkz. Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 48-67; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1309/1891), 7/182-215; Pierre-Jean Luizard, “XIX. ve XX. Asırlarda Irak’ta ve İsnâaşeriyye ve Vehhabilik Karşısında Tarikatların Durumu”, *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele* içinde, trc. Mehmet Çelenk, ed. Frederick De Jong, Bernd Radtke (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 221-27.

19. yüzyıl özelinde Bağdat'ta Selefilğin yayılmasında rol oynayan kişiler arasında sayılan diğer bir isim ise meşhur Rûhu'l-Me'ânî tefsirinin müellifi Ebu's-Senâ Mahmud el-Âlûsî¹³ (ö.1270/1854)'dir.¹⁴ Bağdat'ın köklü ulema ailelerinden biri olan Âlûsî ailesi özelinde Selefilik yakıştırması ilk defa Mahmud el-Âlûsî için yapılmıştır. Bu yakıştırma, onun yaşam serüveni boyunca yaptığı tercihleri ve söylemlerinden hareketle temellendirilmeye çalışılır. Bu minvalde ileri sürülen iddialardan ilki, hocası Şeyh Ali es-Süveydi'nin Selefî fikirlerinden etkilendiği ve Vehhâbi öğretiyi benimsediği şeklindedir.¹⁵ Hadis ilimlerindeki behresiyle temayüz etmiş olan Ali es-Süveydi, Mahmud el-Âlûsî'nin, eserlerinde hürmet ve saygıyla andığı ve kendisinden çokça istifade ettiğini belirttiği kişilerden biri olarak karşımıza çıkar.¹⁶ Bunun yanında o, hocası es-Süveydi'nin Vehhâbilik ile itham edildiğini hatta hocasının danışmanlık yaptığı Küçük Süleyman Paşa'yı da Vehhâbi öğretiyi benimsemeye teşvik etmekle suçlandığını söyler.¹⁷ Tüm bu iddiaları reddetmek amacıyla Mahmud el-Âlûsî, Ali es-Süveydi için kalbini Vehhâbilik'in cahil öğretileriyle karartmadığını aksine kalbinin Ahmedî selefi akidesine bağlı olduğunu vurgulamıştır.¹⁸ Onun böyle bir taksimde bulunarak Selefilik olgusunu Vehhâbilikten ayırma teşebbüsü önemlidir. Çünkü hocasının Selefî bir itikâdı benimsediği hususu her ne kadar tevile imkân bırakmayacak ölçüde eserlerinde¹⁹ belirgin olsa da onun; Halid-i Bağdadi eliyle Nakşibendi tarikatına bağlı olması, ilmi metodu, Şâfiî mezhebine mensubiyeti, taklid meselesine yaklaşımı gibi

13 Otobiyografisi için bkz. Ebu's-Senâ el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbâb*, (Bağdat: Matbaatu's-Şâbender, 1327h.).

14 Çok sayıda çalışma onun Selefî-Vehhâbi olduğunu ispatlamaya çalışır. Örnek bazı metinler için bkz. Ğazi, "Mevkıfu Ebi's-Sena," 306; Süleyman Nevvar, *Târîhu'l-Arabi'l-Hadîs*, (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968), 1/459; Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/411-13; Bilal Gökkır, Necmeddin Gökkır, "Sufi or Salafi? Alusi's Struggle for His Reputation Against Ottoman Bureaucracy with His Tafsir, Ruh al-Maani", *Usul İslam Araştırmaları*, sy 27, (2017): 9-10.

15 David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 49.

16 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 16.

17 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 15-16.

18 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, s.16; Halil Merdem Bek, *E'yanu'l-Karni's-Sâlis Aşar*, (Beyrut: Lecnetü't-Turâsi'l-Arabî, 1971), 165.

19 Örnek metin olarak Şeyh Ali es-Süveydi'nin *el-Ikdu's-Semîn fî Mesâili'd-Dîn* eserine müracaat edilebilir.

özellikleri, Vehhâbilikle arasını ayırmak için önemli hususlardır.²⁰ Kendi çağdaşı olan ilmi çevrelerce de es-Süveydi'nin Selefi bir itikada sahip olduğu belirtilir.²¹ Onun hakkında yapılan Vehhâbî yakıştırmaları, bu akımla birtakım benzer fikir ve referanslar barındırmasının yanı sıra özellikle uzun süre hocalığını da yapmış olan amcası Abdurrahman b. Abdullah'ın Muhammed b. Abdulvehhab ile mektuplaşmaları sebebiyle olmalıdır. Bu yakıştırmaların bir sonucu olarak Şeyh Ali es-Süveydi Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmıştır.

Mahmud el-Âlûsî'nin yetiştiği ortam, eserleri ve yaptığı tercihler incelendiğinde iddia edilenin aksine onun yaşadığı yüzyılın Selefilik/Vehhâbilik yorumuyla çeşitli noktalarda uyumsuz bir görünüm sergilediği ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde geç dönem Selefliliğin karakteristik özelliklerinden biri haline gelen bazı tasavvufi öğretilere ve tarikatlara olan sert ve tavizsiz tutumun²², Mahmud el-Âlûsî'nin tercihlerinde önemli bir etki yapmamış olması dikkat çekicidir. Özellikle Selefliliğin katı bir yorumu olan Vehhâbiliğin günden güne etkinliğini artırdığı ve güç devşirdiği bir dönemde, Mahmud el-Âlûsî'nin Şâfiî-Eşarî olan Nakşibendî Şeyhi Halid-i Bağdâdî'ye (ö.1242/1827) intisap edip önde gelen samimi²³ bir müridi olması ve kendi çocuklarına da tasavvuf büyüklerine ve onlardan sadır olan sözlere karşı hüsnü zan ile yaklaşımlarını tavsiye etmesi²⁴ onun Selefi akımına aidiyetini güçleştirmektedir. Ayrıca eserlerinde tasavvufi söylem ve açıklamalara sıklıkla referans vermesi onun tasavvufi olan güçlü bağını göstermektedir.²⁵ Hatta Rûhu'l-Me'ânî isimli tefsiri, kimi tefsir uzmanlarınca işârî tefsirler başlığı altında zikredilmiştir.²⁶

20 Aruçi, "Ali b. Muhammed Said Süveydi," 38/184-185. Kendisi gibi din adamı olan oğlu Muhammed Emin de Halid-i Bağdâdî'nin müridi olmuş hatta çeşitli ithamlara karşı Halid-i Bağdâdî'yi müdafaa etmek amacıyla eserler kaleme almıştır. Bkz. Muhammed Aruçi, "Muhammed Emin Süveydi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/185-186; Muhammed Esad Sahipzâde el-Ösmanî en-Nakşibendî, *Buğyetü'l-Vâcid Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*, (Türkiye: el-Mektebetü's-Seyda, 2012), 301,304.

21 Muhammed Behçet el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, (Mısır: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1345h.), 22.

22 Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdulvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

23 Bu minvalde şerh maksadıyla kaleme aldığı *el-Feyzü'l-Vârid fî Mersiyeti Mevlânâ Hâlid* isimli eseri onun bu tarikata olan samimiyetinin açık bir göstergesidir. Ayrıca Mevlânâ Hâlid'in kendisine yazdığı mektup için bkz. en-Nakşibendî, *Buğyetü'l-Vâcid*, 263-64; Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, s.17-18.

24 El-Azzâvî, *Zikrâ*, 42-3.

25 Muhammed el-Fâdil b. Aşûr, *et-Tefsîr ve Ricâluhû*, (Mısır: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyyeti'l-Ezher, 1970), 135-41; İbrahim Türkoğlu, "Âlûsî'nin Ğarâibu'l-İğtirâb İsimli Eseri (Sorular ve Cevaplar Bölümü)", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, (Aralık 2019): 428-40.

26 Muhammed es-Seyyîd Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/256-57.

Mahmud el-Âlûsî'nin Selefi olduğu hakkındaki iddialardan belki de en önemlisi onun itikâdî konularda Selefi yaklaşımı benimsediği meselesidir.²⁷ Eserleri genel olarak incelendiğinde onun dînî ve kelâmî konularda kimi zaman Eşari ve Hanefî/Maturidî görüşlere²⁸ kimi zaman da tasavvufî açıklamalara²⁹ yer verdiği ve bu görüşleri doğru bulduğu görülür.³⁰ Bu tavrı sebebiyle zaman zaman kimi Selefi-Vehhâbî müellifler tarafından eleştiri oklarına hedef olmuştur.³¹ Bununla birlikte haberi sıfatların bazı konularında ise tevil yöntemini uygun bulmayarak selefe tabi olmanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.³² Onun selef metodunu öne çıkardığı hususlarda ise tutucu olmayıp taassup göstermediği ve polemik oluşturacak söylemlerden kaçındığı görülmektedir.³³ Hatta bu konularda Eşarileri ve Maturidileri ağır ifadelerle eleştiren İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve İbn Kudâme gibi alimlerin yaklaşımlarını reddederek bu kimseleri ağır üslupları sebebiyle sert

- 27 Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 384-88; Hayrettin ez-Ziriklî, *el-E'lam*, (Kahire: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 7/176; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/251; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskû'l-Ezfer*, thk. Abdullah el-Cebûrî, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2007), 147.
- 28 Kelâmî konular hakkında açıklama ve izahları için bkz. Muhammed İsa Yüksek, "Te'vil Nazariyesi Bağlamında XIX. Yüzyılda Yaşamış Bir Müfessirin İkilemleri", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ahmed Hamdi Furat, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 220-34; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/255.
- 29 Kur'an-ı Kerim'in yorumlanmasında ilhamı bilgi kaynağı olarak görmesi ve müteşabih ayetlerin manalarının Allah'ın veli kulları tarafından bilinebileceği yorumu bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Yüksek, "Te'vil Nazariyesi," 225-26; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/255-56; Abdülkerim Seber, *Alûsî'nin Rûhu'l-Meanî Tefsirinde Tasavvuf*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022).
- 30 Ebu's-Sena Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs), 16/159-60, 27/108-9, 7/116-17; el-Eserî, *Mahmud Şükrî*, 33.
- 31 Muhammed b. Abdurrahman el-Miğrâvî, *el-Müfessirîn Beyne'te-Te'vil ve'l-İsbât fî Ayâtî's-Sıfât*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1301-3.
- 32 Bu konuda Bakara suresi 26. ayetindeki "haya" kelimesi ile Maide Suresi 64. ayeti kerimedeki "yed" ifadesine yaklaşımı örnek olarak zikredilebilir. El-Alûsî bu konuda selefin tefvid yaptığını ve bu konuda yapılan tercihin daha doğru olduğunu dile getirir. Bu konuda yorum yapmanın değeri gümüşse susmanın altın olduğunu vurgulaması dikkate değerdir. Bu ifadesiyle tevil yönteminin önünü tamamen kesmediği görülmektedir. Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/88, 1/134-142; Yüksek, "Te'vil Nazariyesi," 222-3; Ebu's-Sena el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 384-88; Ayrıca İmam Eşari'nin hayatının ahir öneminde kaleme aldığını iddia ettiği *el-İbâne* isimli eserinde ortaya koyduğu yaklaşımın da bu tutumu desteklediğini ileri sürer. Bkz. Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/63.
- 33 Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/86-9, 16/159-160; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Miskû'l-Ezfer*, 147; Faysal et-Tahir Halefullah, "et-Tarîf bi'l-İmâm el-Alûsî ve Menhecuhu fî't-Tefsîr", *Mecelletu Külliyyeti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (2015): 55.

bir dille tenkit etmiştir.³⁴ Bununla birlikte bazı itikâdî tartışmalarda İbn Teymiyye ve İbn Kayyım gibi alimlerin görüşlerini daha isabetli bulduğunu ifade etmekten çekinmemiştir. Fıkhi mezhepler noktasında ise onun Şâfiî bir aile ortamında yetişip bu mezhep üzere amel etmiş olması, yine uzun dönem Bağdat'ın Hanefi müftülüğünü yapmış olması, hakkında yapılan Selefi-Vehhâbî yakıştırmalarıyla uyuşmaz.³⁵ Çünkü yaşadığı dönemde bu akımın eleştirdiği hususlardan biri mezhep taklidi ve taassubu başlığıdır.³⁶ Bu cihette onun mezheplere olan yaklaşımının, mezhep taklidini reddeden ve itirazlarda bulunan Selefi düşünce ile çeliştiği görülmektedir.

Altı çizilmesi gereken diğer bir husus ise Vehhâbiliğin Osmanlı karşıtlığı ve ayrılıkçı hareketliliğine karşı, Mahmud el-Âlûsî'nin hayatı boyunca Osmanlı yanlısı tutumu ve Osmanlı yöneticileriyle ilişkilerini korumaya özen göstermesidir. Bu minvalde o, Osmanlı Devleti'nin Bağdat'a gönderdiği valilerle iş birliği ve uyum içinde çalışmıştır. Örneğin; Irak üzerine emelleri olan Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı Osmanlı Devleti'nin müdahalesini desteklemiş ve bu süreçte aktif bir rol oynamıştır. Mısır yöneticilerinin bağımsız hareket etmesini ise fitne olarak değerlendirmiş ve devletin içindeki fitneyi söndürmesinin küffar üzerine yürümekten daha efdal olduğunu söyleyerek müdahalenin meşru olduğunu savunmuştur. Yine Bağdat Valisi Ali Rıza Paşa'nın emriyle onun adına Mekke Şerifi Muhammed b. Avn'a mektup yazmış ve Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı Mekke Şerifi'nden destek ve payitahta olan sadakatini göstermesini talep etmiştir. Ayrıca bu süreçte *el-Burhân fî İtâati's-Sultan* isimli bir eseri şerh ederek hem Mısır Valisi'nin faaliyetleri hem de Vehhâbî ayaklanmaları karşısında Osmanlı Devleti'nin meşru olduğunu ve sultana itaatin vacip olduğunu vurgulayarak sadakatini öne çıkarmıştır.³⁷ 1853 Osmanlı-Rus harbi döneminde ise *Sufratü'z-Zâd li Sefereti'l-Cihad* (Cihad Seferi için Yol Azığı) isimli eserini telif ederek Osmanlı saflarında savaşması için halkı

34 Hatta bir mukayesede bulunarak Eşari ve Maturidi alimlerin, kelâmullah meselesindeki görüşlerinin yanında İbn Teymiyye ve İbn Kayyım gibi alimlerin görüşlerinin, kapı gıcirtısı veya sinek vızıltısı mesabesinde olduğunu dile getirir. Bkz. Ebu's-Sena el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/19-20, Yüksek, "Te'vil Nazariyesi," 228; el-Miğrâvî, *el-Müfessirûn*, 1301-2.

35 Abdurrezzâk el-Beytâr, *Hilyetü'l-Beşer fî Tarihi'l-Karni's-Sâlis 'Aşar*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1991), 3/1453.

36 Basheer M. Nafi, "A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhab: Muhammad Hayat al-Sindi and The Revival of Ashab al-Hadith's Methodology", *Islamic Law and Society*, sy 13/2, (2006), 208-41; Kerime Cesur Turhan, "İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İctihadın Konumu ve Fıkhi Bir Mezhebe Bağlılığın Manası", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy 2 (Aralık 2017): 1323-1354; Halil Ocak, "19. Yüzyıl Hindistanı'nda Selefi Düşüncenin İktidar Tecrübesi: Şiddîk Hâsan Hân Özelinde Bir Tahlil", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 2 (2022): 804-6.

37 Abdulaziz Süleyman Nevvâr, *Târihu'l-Arabî'l-Hadîs*, (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968), 192; Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 50; el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 23; el-Verdî, *Lemehât*, 2/104.

teşvik etmiştir.³⁸ Bunun dışında İran'ın Irak üzerine artan emelleri³⁹ ve Şii Iraklılara bir uyarı niteliğinde olan *el-Ecvibetü'l-Irakîyye ani'l-Es'ileti'l-Îrânîyye* ve *en-Nefahâtü'l-Kudsiyye fî'r-redd ala'l-Îmamiyye* gibi eserler kaleme almıştır. Tüm bunların yanında o, Ali Rıza Paşa⁴⁰ döneminde, uzun yıllar Bağdat'ın Hanefi müftüsü (h.1247-1263) olarak görev yapmış ve bu dönemde Bağdat'ın en âlim şahsiyetine verilen “Murcân Medresesi Vakıflarının Başkanlığı” ve “Âsitâne Hocalığı” rütbesiyle ödüllendirilmiştir. Ancak Ali Rıza Paşa sonrası yerine atanan Necip Paşa döneminde birtakım ithamlar sebebiyle resmi görevlerinden azledilmiş ve çeşitli sıkıntılara maruz kalmıştır.⁴¹ Bu mihnet döneminde o, Osmanlı yönetimine karşı herhangi olumsuz bir ifade kullanmamış ve karşıt bir pozisyonunda yer almamış aksine çözüme yine Osmanlı bürokrasisi kanallarıyla ulaşmaya çalışmıştır. Maddi sıkıntılar çektiği bu süreçte hem durumunu arz etmek hem de telif ettiği tefsirini padişaha takdim etmek için 1851 yılında İstanbul'a dahi gitmiştir. Payitahtta olumlu bir atmosferde gerçekleştirdiği görüşmeler neticesinde devlet erkanı tarafından bazı resmi görevlerine iadesine ve düzenli maaş bağlanmasına karar verilmiştir.⁴² İstanbul'a gerçekleştirdiği bu seyahatini kaleme aldığı eserlerinde, İstanbul'daki ilmiye sınıfından birçok kişiyle mülaki olduğunu ve bu kişilerin takdirini kazandığını ifade etmiş ve oradaki yaşıntıyı hayranlık ifadeleriyle betimlemiştir.⁴³ Hatta oradaki ikameti esnasında yakınlık kurduğu Osmanlı şeyhülislamı Arif Hikmet'in biyografisini⁴⁴ de yazmış ve ondan sitayişle bahsetmiştir. Yine bu eserlerinde ne konakladığı Osmanlı şehirleri ne de İstanbul'daki günlük yaşam hakkında, Selefî-Vehhâbî bir perspektifle itikâdi ve ameli problemler, batıl inançlar veya hurafeler gibi konulara temas etmemiş olması da kayda değerdir.

38 Ebu's-Senâ Mahmûd el-Alûsî, *Sufratü'z-Zâd li Sefereti'l-Cihad*, thk. Zâkir Hanefî, (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2020).

39 Nevvâr, *Târihu'l-Arab*, 327-40.

40 1831-1842 yılları arasında Bağdat Valisi olarak görev yapan Ali Rıza Paşa, daha çok Laz Ali Rıza lakabıyla tanınmaktadır. Bkz. Cemil Musa en-Neccâr, *el-İdâretü'l-Osmâniyye fî Vilâyeti Bağdad*, (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 470.

41 Ebu's-Senâ el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 24-5; Halefullah, *et-Tarîf*, 51; el-Eserî, *E'lâmu'l-Îrâk*, s. 23; Nafi, “Yeniden Dirilen,” 297; Abdulcebbar Kavak, “Bağdat'ta Selefî bir Çevrede Yetişen Sufî bir Alim: Ebu's-Senâ Mahmud Şihabüddin el-Alusi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 39 (2015): 107; el-Azzâvî, *Zikrâ*, 54; el-Verdî, *Lemehât*, 2/105, 146-9.

42 Ebu's-Senâ el-Alûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 118-30; Muhsin Abdülhamid, *el-Âlûsî Müfessiran*, (Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1965), 48-9; Ebu's-Senâ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/5, 101-2; el-Eserî, *E'lâmu'l-Îrâk*, 26.

43 İbrahim Şaban, “Ebu's-Senâ el-Alûsî'nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, (2012), 80-9.

44 Ebu's-Senâ Mahmud el-Alûsî, *Şehiyyu'n-Neğem fî Tercemeti Şeyhi'l-İslam Ârifî'l-Hikem*, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1983).

Mahmud el-Âlûsî'nin Selefi olduğuna dair öne sürülen delillerden bir diğeri ise 1842 senesinde Bağdat Valiliğine atanan Necip Paşa'nın⁴⁵, Vehhabî olduğu ihbarları gerekçesiyle onu Bağdat müftülüğü ve çeşitli hususi görevlerinden azletmesi meselesidir.⁴⁶ Ancak azil süreci incelendiğinde; azlin gerekçesi, ihbarların içeriği ve kim tarafından jurnallendiği gibi hususlarda netlik olmadığı görülmektedir. Ancak konu etrafındaki iddialara odaklanıldığında birçok farklı senaryo ile karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda kimi araştırmacılar, Âlûsî ailesiyle arası iyi olmayan el-Cîlânî ailesinin⁴⁷ veya Rufai tekkesi şeyhi Ebu'l-Hüda es-Sayyâdi'nin valiyi yönlendirdiğini iddia ederken kimileri ise Mahmud el-Âlûsî'nin Necip Paşa'nın işgüzarlığıyla Fransız konsolosluğu üzerinden İstanbul'a bir mektup göndermesinin Osmanlı idaresinde kuşku uyandırdığı ve azline neden olduğunu ileri sürer.⁴⁸ Yine Bağdat'ta Kâdiri-Nakşibendi tarikatları arasındaki rekabetin de bu süreçte rol oynadığı not edilir.⁴⁹ Bu iddialardan Osmanlı merkezi yönetimi ile Mahmud el-Âlûsî arasında Fransız konsolosluğu üzerinden gerçekleştirilen iletişimin, valinin bilgisi dahilinde olduğu hususu, tahkikat sonucu ortaya çıkacağından azline sebep olma ihtimali düşüktür. Birlikte değerlendirmeye müsait diğer iki iddiaya gelindiğinde ise Irak'ta kurumsallaşmış ve güçlü tabanlara sahip tarikatlerden olan Kâdirilik (el-Cîlânî ailesinin temsilciliğini yaptığı) ile Rufâilik karşısında, Mevlâna Halid eliyle bölgede hızla yayılan ve desteklenen⁵⁰ Nakşibendi tarikatı dikkat çekmektedir. Yine Vali Necip Paşa'nın (1842-1847) tarikat kültürünü son derece önemsemesi, Kâdiriye tarikatını kayırması ve el-Cîlânî ailesi ile yakın ilişkisinin bulunması burada birlikte düşünülmesi gereken önemli noktalardandır.⁵¹ Bu ilişki

45 en-Neccâr, *el-Idâretü'l-Osmâniyye*, 470.

46 El-Verdî, *Lemahât*, 2/146-50; Gökkır, "Sufî," 9-10,27; Afif, *el-Müerrih Abbas*, 1/412.

47 Bağdat özelinde yaklaşık olarak 16. yüzyıldan beri dini müesseseler ve vakıflar üzerinde etkili olan bir ailedir. Onlar hem Kâdiriye tarikatı vakıflarının yönetimini hem de Nakîbu'l-Eşraf olma imtiyazını ellerinde bulundurmaktaydı. Örneğin 1894 Bağdat salnamesine göre o dönemde Bağdat'ta yirmi bir eşraf ailesinin ismi geçmekte olup bunların on altı tanesi el-Cîlânî, bir tanesi ise el-Âlûsî silsilesine mensuptur. Bkz. *Salname-i Vilâyet-i Bağdat*, (Irak: Matbaa-i Vilâyet-i Bağdad, 1312/1894), 237-39; Abu-Manneh, "Vali Necip Paşa," 184-188.

48 el-Verdî, *Lemahât*, 2/146-150; el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, s.24; Abdülhamid, *el-Âlûsî Müfessiran*, 45; Süheyl Sapan, "İraklı Alim Mahmud el-Alusi'nin Hatıralarında İstanbul", *Osmanlı İstanbul'u IV içinde*, ed. Feridun M. Emecen vd., (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016), 51.

49 Luizard, "XIX. ve XX. Asırlarda Irak," 219.

50 Davud Paşa'nın (1817-1831) Nakşibendi ekolüne olan ilgisi ve desteği önemli bir rol oynamıştır. Bkz. en-Nakşibendî, *Buğyetü'l-Vâcid*, 111-12, 190-92.

51 Abu-Manneh, "Vali Necip," 184-88.

Mevlâna Halid'in önde gelen müritlerinden⁵² biri olan Mahmud el-Âlûsî'nin, vali ile aralarının bozulmasının ve aleyhine gelişen sürecin nedenlerinden biri olabilir.⁵³ Çünkü Mahmud el-Âlûsî her ne kadar bir tarikata mensup olsa da tarikatların; para kazanma, dünyalık elde etme ve şöhret olma aracı olarak görülmemesi gerektiği beyanları ile belli çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır. Bu konuda örneğin Mardin civarında karşılaştığı Nakşibendi Hâlidî koluna mensup bir şeyh hakkında söylediği şu sözler onun tarikatların nasıl olması gerektiğine dair zihnindeki düşüncelerini tasvir eder:⁵⁴

“Hâlidîyye tarikatının, fâni, hakir dünyayı kazanmak için bir tuzak, tesbihinin tanelerini de hayat ceylanlarını (menfaatlerini) avladığı mermi haline getirmedeğini gördüm. Mâsivayı geriye atmış, tüm işlerinde mevlâsına dayanmış, elini dünyanın süsünden çekmiş, çiçeğine bakmaz olmuş, tamahkârlarının gölgesinde dahi durmamış, Allah Teâlâ'nın indirdiğinden ve teşriinden başka şeye de tabi olmamış. Allah halk arasında emsalini çoğaltsın. Onun irşadının ipiyle Nakşibendiliğin bendini sağlamlaştırsın.”

Ömrünün neredeyse tamamını Bağdat ve çevresinde geçirmiş bir alimin dilinden çıkan bu ifadelerde, Irak'taki bazı tasavvufî yapılara bir mesaj ve gönderme olduğu açıktır. Bu bağlamda el-Cîlânî ailesinin çeşitli dönemlerde Osmanlı Devleti'nden birçok imtiyaz⁵⁵ elde etmiş olmaları muhtemelen Mahmud el-Âlûsî'nin, tasavvuf-siyaset bağlamındaki bu eleştirilerinin doğrudan muhatabı olduklarını düşündürmüştür. Bu noktadan hareketle Mahmud el-Âlûsî'nin bazı itikâdî konularda Selefî eğilimlerinin olması ve eserlerinde ibn Teymiyye ve ibn Kayyım gibi alimlere sık referans vermesi, el-Cîlânî ailesinin veya es-Sayyâdî'nin ona karşı böyle bir ithamda bulunmuş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Yine Mahmud el-Âlûsî'nin Şia'ya karşı reddiye türü eserler kaleme almış olmasına karşın Vehhâbî akımını hedef alan doğrudan bir risalesinin olmaması da muhtemel gerekçelerden biri olabilir. Ancak o dönemde Osmanlı ulemasından birçok kimsenin Vehhâbî akımına karşı reddiye kaleme almadığı bilinmektedir. Bunun arkasında yatan neden büyük olasılıkla Vehhâbîlerin ileri sürdükleri eleştirilerin kayda değer bir ehemmiyet ve

52 Mevlâna Halid 1827 yılında vefat etse de Mahmud el-Âlûsî'nin tekke ile ilişkisi ve desteği devam etmiştir. Hatta Mevlâna Halid'in halifelerinden biri olduğuna dair bir belge de mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. Kavak, “Bağdat'ta Selefî,” 114.

53 el-Verdî, *Lemehât*, 2/146-50.

54 Ebu's-Senâ Mahmud el-Alûsî, *Neşvetü's-Şümûl fi's-seferi ilâ İslambul*, (Bağdat: Matbaatü'l-Vilâye, 1291h.), 9; Cemal Abdullah Aydın, “Bağdat Müftüsü Mahmud el-Alûsî'ye Ait Bir Neseb Manzumesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sy 16, (2010): 6.

55 Sultan Abdülhamid'in 1879 tarihli bir fermanına göre el-Cîlânî ailesi askerden muaf tutulmuş, Şeyh el-Cîlânî vali danışmanı olarak belirlenmiş ve Bağdat İdare Meclisi üyesi yapılmıştır. Bu ailenin siyaset ile ilişkisi Birinci Cihan Harbi sonrasında da devam etmiş hatta Irak'ta kurulan geçici hükümetin başkanlığına el-Cîlânî ailesinden biri getirilmiştir. Bkz. Luizard, “XIX. ve XX. Asırlarda Irak,” 225; Abu-Manneh, “Vali Necip,” 184-88.

orijinallik taşımasıdır.⁵⁶ Ayrıca Vehhâbî akım ile Mahmud el-Âlûsî arasında doğrudan bir temasın bulunmaması da onun bu ilgisizliğinin muhtemel diğer bir nedeni olarak zikredilebilir.

Mahmud el-Âlûsî'nin vefatı sonrası Bağdat'ın bu köklü ve meşhur ulema ailesinin geride kalan fertleri incelendiğinde, oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükrî'nin eser ve faaliyetlerinde, Selefi düşüncenin yoğunluğu ve tonunun gittikçe belirginleştiği gözlemlenmektedir. Âlûsî ailesinin bu akımla olan ilişkisini bir bütün olarak ortaya koymada bu kişilerin faaliyetleri ve eserleri büyük önem arz etmektedir.

Selefliliği Görünür Kılmak: Numan el-Âlûsî'nin (1836-1899) Faaliyetleri

Mahmud el-Âlûsî'nin fikriyatında tartışmalı bir Selefi eğilim söz konusuyken oğlu Numan el-Âlûsî'de ise bu belirsizlik önemli ölçüde aşılmış ve Selefi yönelim belirgin bir görünüm kazanmıştır.⁵⁷ Onun Selefi çizgiyle ilk tanışıklığı muhtemelen babasının talebelerinden Selefi alim Muhammed Emin el-Vâiz'den ilim tahsil ettiği dönemde gerçekleşmiştir.⁵⁸ Ayrıca 19. yüzyıl boyunca bazı ıslahçı alimlerin, Selefi fikirleri ve şahsiyetleri öne çıkarması ve bir kurtuluş reçetesi olarak sunması da bu ilgiyi perçinlemiş olmalıdır. Bu cihette fikirleri üzerinde etkili olan ıslahçı alimlerden biri Sıddık Hasan Han'dır. 19. yüzyılda Hint Alt Kıtası'nda Selefliliğin güçlenip yayılmasında rol oynamış önemli şahsiyetlerden biri olan Sıddık Hasan Han⁵⁹ ile Numan el-Âlûsî yüz yüze hiç karşılaşmamıştır. Hac için Hicaz'a gittiği dönemde eserleri üzerinden haberdar olduğu bu kişi ile Numan, bir süre mektuplaşmış ve onun fikirlerinden etkilenmiştir.⁶⁰ Eserlerinde; mezhep taklidini reddetme, itikâdî konularda nakli esas alma, tasavvuf eleştirisi, bidat kavramı üzerinden örfi birtakım uygulamaları reddetme gibi Selefliliğin birçok hususiyetini işleyen Sıddık Hasan Han'dan Numan'ın ne ölçüde etkilendiği hususu net değildir. Numan el-Âlûsî'nin, ameli konularda Hanefi mezhebini esas alması ve yine Şam'daki ikameti esnasında Hanefi fakihî İbn Abidin'in "Dürrü'l-Muhtar Haşiyesi" özelinde bir dizi dersler yapmış olması bu etkinin sınırlı kaldığına dair örnek olarak zikredilebilir. Bunun

56 Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 61-3.

57 Bu konuda kaynaklar onun amelde Hanefi, itikadî konularda ise Selefi yaklaşımı benimsediğini söyler. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2/496; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 187.

58 el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 59, Halil Merdem Bek, *E'yânu'l-Karnî's-Salis Aşar*, (Beyrut: Lecnetü't-Turâsî'l-Arabî, 1971), 183.

59 Fikirleri hususunda bkz. Ocak, "19. Yüzyıl," 797-819.

60 Nafi, "Yeniden Dirilen," 299; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 40-1; Muhammed Ziyad b. Ömer, *Sebtü'l-Allâme Numan el-Âlûsî el-Bağdâdî*, (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2007), 6; Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 50-51.

yanı sıra h.1305 yılında vuku bulan, ölü bir kimsenin diri olanı iştirip iştitemeyeceği konusundaki fıkhi bir tartışma sebebiyle kaleme aldığı eserini⁶¹, Hanefi ulemanın görüşleri üzerine inşa etmiştir. Kitabının içeriğinde kendisini de katarak bahsettiği “Hanefi ashabımız” ifadeleri onun mezhep takibi hususunda bir rahatsızlığının olmadığını gösterir.⁶² Onun Hanefi mezhebiyle olan bu yakın ilişkisi, Sıddık Hasan Han gibi fıkhi mezhepleri taklid etmeyi doğru bulmayan Selefi bir alimin yaklaşımıyla çelişmektedir. Bununla birlikte fikirleri, Selefiligi yayma çabası ve eserlerinin basımında maddi destek olması sebebiyle Numan’ın, Sıddık Hasan Han’ı takdir ettiği ve ona minnettar olduğu görülmektedir. Hatta o, Sıddık Hasan Han’a hem teşekkürlerini iletmek hem de ilminden istifade etmesi amacıyla oğlu Ali’yi, yönetimi altındaki Bopal’e göndermiştir. Bopal’de Ali Sıddık Hasan Han ve Şeyh Hüseyin b. Muhsin el-Yemeni’den ders okumuş ve icazet almıştır.⁶³

Numan el-Âlûsî’nin Selefilikten etkilenmesinin boyutlarını ortaya çıkarmada eserleri önemli ip uçları vermektedir. Bu cihette onun, Selefiligi tekrar görünür ve bilinir kılmak amacıyla ortaya koyduğu en önemli çalışmalarından biri kuşkusuz İbn Teymiyye’yi kıyasıya savunduğu *Cilâü’l-Ayneyn fî Muhâkemeti’l-Ahmedeyn*⁶⁴ (*İki Ahmet’in Muhâkemesinde Bakışın Netleştirilmesi*) isimli eseridir. O, h.1297 yılında tamamladığı bu çalışmasıyla, tekrar canlılık kazanmaya çalışan Selefi düşünce için merkezi bir konuma ve öneme sahip olan İbn Teymiyye’yi tarihin tozlu sayfalarından çıkararak tekrar tanınmasını sağlamıştır. Bu eserinde Şâfiî fakih Ahmed b. Hacer el-Heytemi’nin, İbn Teymiyye hakkındaki eleştirilerini tek tek ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Bu cihette İbn Teymiyye’nin tasavvufa, fıkha ve akideye dair görüşlerinin iddia edilen aksine, sahabe ve muteber ulemanın görüşleriyle örtüştüğünü temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁵ Bu konuda Reşid Rıza, birçok ulema gibi kendisinin de Numan el-Âlûsî’nin eseriyle mülaki olana kadar İbn Teymiyye hakkında olumsuz bir kanaate sahip olduğunu ancak bu eserle fikirlerinin müspet yönde değiştiğinden söz eder.⁶⁶ *Cilâü’l-Ayneyn*’de dikkat çeken diğer bir husus ise İbn Teymiyye sonrası onun menhecini takip eden bir grup ulemanın zikridir. Bu minvalde Numan, İbn Kayyim’dan başlayarak kendi

61 Numan b. Mahmud el-Alûsî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât fî Ademi Semâi’l-Emvât İnde’l-Hanefiyyeti’s-Sâdât*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbâni, (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 2005).

62 Numan el-Alûsî, *el-Âyâtü’l-Beyyinât*, 74.

63 el-Eserî, *E’lâmu’l-‘Irâk*, 73; Commins, *Osmanlı Suriyesi*, 50-52.

64 Numan Hayruddin el-Alûsî, *Cilâü’l-Ayneyn fî Muhâkemeti’l-Ahmedeyn*, (Kahire: Bulak Yayınları, 1298h.).

65 Numan el-Alûsî, *Cilâü’l-Ayneyn*, 76-555.

66 Muhammed Reşid Rıza, *el-Menâr ve’l-Ezher*, (Kahire: Matbaatü’l-Menar, 1353h.), 79, 129, 179; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 249; Nafi, “Yeniden Dirilen,” 294.

dönemine kadar on sekiz alim sayarak bu kişilerin yaşamlarından bilgiler verir. Özellikle müteahhir dönem için saydığı; İbrahim el-Kûrânî, Ali el-Kâri, Şeyh es-Süveydi, Mahmud el-Âlûsî, Veliyyullah ed-Dihlevî, Şevkânî ve Sıddık Hasan Han'ı bu çizginin devamı olarak göstermesi dikkat çekicidir.⁶⁷ Ancak fark edileceği üzere listedeki isimler arasında hoca talebe ilişkisi olmadığı gibi birçoğu farklı yüzyıllarda yaşamış şahsiyetlerdir. O, tanzim ettiği bu listeyle İbn Teymiyye mirasının tarihsel süreçte ihmal edilmediğini ve güçlü isimler üzerinden bugüne ulaştığını ispat etmek istemiştir. Yine listede Muhammed bin Abdulvehhab'ın yer alması dikkat çekicidir. Çünkü Muhammed bin Abdulvehhab'ın Selefi gelenek ve İbn Teymiyye mirası ile ilişkisi o dönemde bilinen bir gerçektir.⁶⁸ Onun böyle bir tercihte bulunması muhtemelen hem Osmanlı idaresinden çekinmesi hem de Vehhâbiliğin aşırı eylemleri sebebiyledir. Eserin dikkat çeken diğer bir yanı ise ilk baskısının içinde iki eserin daha basılmış olmasıdır. Bu eserlerden biri Safiyyuddin Buhârî'nin İbn Teymiyye biyografisi⁶⁹ diğeri ise Sıddık Hasan Han'ın itikâdî konuları Selefi perspektifle ele aldığı *el-İntikâdû'r-Râcih* isimli eseridir.⁷⁰ Bu metinlerin eklenmesiyle birlikte eserin kapsamı genişlemiş ve Selefi tonu yoğunluk kazanarak adeta Selefliliğin bir el kitabı olma hüviyetine bürünmüştür.

Tasavvufî çevrelerin özel önem attığı tevessül, istiğâse ve kabir ehline tazim gibi konularda Numan el-Alûsî'nin Selefi bakış açısıyla yaptığı eleştirileri dikkat çekmektedir. Bu tutumunun somut bir ifadesi olarak o, Bağdat'ta bulunan mutasavvıf Davud b. Süleyman Cercîs en-Nakşibendî (ö. 1299/1882)'nin mezkûr konuları olumlayarak işlediği eserine reddiye amaçlı bir eser⁷¹ kaleme almıştır. Ancak kendisinden önce Necidli Selefi alimlerden Abdullatif Âlu's-Şeyh⁷² (h.1293) ve

67 Numan el-Âlûsî, *Cilâi'l-Ayneyn*, 562.

68 Bu cihette Muhammed b. Abdulvehhab'ın “Mebhasû'l-İctihad ve'l-Hılâf” ve “Muhtasarü Zâdi'l-Meâd” isimli eserlerinin İbn Kayyım'ın çalışmalarının birer özeti olması yine “el-Mesâilü elletî Lahhasaha Şeyhü'l-İslâm Muhammed b. Abdülvehhab” eserinin ise İbn Teymiyye'nin fetvalarından ihtisar ederek oluşturduğu bir çalışma olması onun bu mirasla ilişkisini ortaya koymada örnek çalışmalardır.

69 Safiyyuddin el-Buhârî, *el-Kavlû'l-Celî fî Tercemeti's-Şeyh Takıyyuddin ibn Teymiyye*, (Medine: Daru Lîne).

70 Sıddık Hasan Han, *el-İntikâdû'r-Râcih fî Şerhi'l-İtikâdî's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 47-50; el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 61.

71 Numan el-Âlûsî, *Şekâiku'n-Numân fî Reddi alâ Şekâiki Davud bin Süleyman*, thk. Ebî Abdillâh ed-Dânî ez-Zehvî, (Beyrut: Dâru'l-Lülüü).

72 Bu minvalde *Minhâcu't-Tesîs ve't-Takdis fî Keşfi Şübuhâti Davud b. Cercis* ve *Tuhfetu't-Tâlib ve'l-Celis fî Keşfi Şubehi Davud b. Cercis* isimli reddiyeler kaleme almıştır.

Abdurrahman Âlu's-Şeyh'in⁷³ (h.1285) de aynı kişiye benzer içerikte reddiyeler kaleme almış olması dikkat çekicidir. Yine Numan, bu kişilerin oğulları ile (Şeyh Abdullah bin Abdullatif Âlu's-Şeyh en-Necdî⁷⁴ ve Şeyh İshak bin Abdurrahman Âlu's-Şeyh en-Necdî⁷⁵) bir dönem mektuplaşmış ve bu eserlerin içeriğinden haberdar olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Bu cihette o, her ne kadar Vehhâbî akımı ve kurucu ismini eserlerinde zikretmekten kaçınsa da işaret edilen bu detaylar onun bu akımdan etkilendiğini ve doğrudan bir ilişkinin varlığını göstermektedir.

Numan el-Âlûsî'nin çalışmaları ve ilişkileri birlikte incelendiğinde onun fikri istikametinin doğrusal bir düzlemde olmadığı yorumunda bulunabiliriz. 19. yüzyılın kendine has ağır siyasi koşulları ve fikri yönelimlerdeki çeşitliliği, onu tek bir yöne kanallandırmaktan alıkoymuştur. Bu minvalde hayatının çeşitli dönemlerinde bu dalgalanmanın izleri görülmektedir. Örneğin o, Necid uleması ve Sıddık Hasan Han ile ilişkisi sebebiyle kimi noktalarda muhafazakar bir Selefi tutuma sahipken kimi konulardaki görüşleri ve ilişkileri sebebiyle ise Muhammed Abduh ile benzer bir ıslah ve tecdid düşüncesi içinde olduğu görülmektedir.⁷⁷ Ancak Numan el-Âlûsî'nin, her ne kadar dönemin Şam⁷⁸ ve Mısır ıslahçı çevrelerince tanınıp fikri düzlemde birtakım benzer hedef ve beklentilere sahip olsa da özellikle dînî ve itikâdî meselelerin çözümünde aklın yeri ve kadın hakları gibi başlıklarda daha muhafazakâr bir tutum takındığı görülmektedir. Bu cihette örnek olarak Numan el-Âlûsî'nin telif ettiği eserlerden biri, 1897 yılında tamamladığı *el-İsâbe fî Men 'i 'n-Nisâ mine 'l-Kitâbe* (Kadınların Öğrenim Görmesinin Engellenmesindeki Doğruluk) isimli eseridir. Tanzimat sonrası Osmanlı modernleşmesinin hız kazandığı ve özellikle kız mekteplerinin yaygınlaştırıldığı II. Abdulhamid döneminde onun bu başlıkta bir eser telif etmesi dikkat çekicidir. Eserde kadınların okuma yazma eğitimi almasının yozlaşmaya sebep olduğu, şer ve fesadın bu yolla gerçekleştiğini vurgulayarak kadınların öğrenim görmemesi gerektiği teklifinin dikkate alınması çağrısında bulunur.

Bidat ve hurafeler noktasında ise Numan el-Âlûsî'nin eleştirel tutumu, Vehhabi akımın eleştirileri ile birtakım benzerlikler taşısa da bu bidat pratiklerinin kaldırılması noktasında uygulanacak yöntemde farklılaştığı görülür. Bu cihette o, Müslüman

73 *Keşfu mâ Elgâhu İblîs min Behreci 'l-Telbîs alâ Kalbi Davud b. Cercis* başlıklı bir reddiye kaleme almıştır.

74 Anne tarafından Muhammed b. Abdulvehhab'ın torunudur.

75 Baba tarafından Muhammed b. Abdulvehhab'ın torunudur.

76 Ömer, *Sebtü 'l-Allâme*, 54-62.

77 Albert Hourani, *el-Fikru 'l-Arab fî Asri 'n-Nehda*, (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1968), 268.

78 Yaşadığı dönemde o, Selefi ıslahçı Cemaluddin Kâsımî ile de temaslarda bulunmuş ve mektuplaşmıştır. Bkz. Ömer, *Sebtü 'l-Allâme*, 45-54; Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 50-52.

topluluğun tekfir edilmesi veya zor kullanılarak katı ve aceleci bir yol takip edilerek düzeltileceği fikrine⁷⁹ karşı olmuş bunun yerine tedrici bir metotla toplumun eğitilerek rehabilite edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ömürlerini Bağdat gibi İslam düşüncesinin mozaigini temsil eden bir şehirde, medreselerde öğrenci yetiştirip kitap telifiyle geçiren bu aile için bu metot farklılığı anlaşılabilir bir durumdur. Yine bidat ve hurafelerin hamisi olduğu iddiasıyla Osmanlı Devleti'ni bir nefret objesi olarak gören Vehhâbi zihniyetinin aksine, Mahmud el-Âlûsî ve Numan el-Âlûsî son ana kadar Osmanlı Devleti'ne sadakatle hizmet etmiş, ıslahı ve düzelmeyi Osmanlı Devleti'nin varlığıyla mümkün görmüştür.⁸⁰ Bu minvalde Numan el-Alusi Osmanlı idari yönetimiyle ilişkisini titizlikle yürütmüş ve çeşitli vesilelerle temaslarını sürdürmüştür. Hatta o, h.1300 senesinde İstanbul'a gidip iki yıl ikamet etmiş ve bu süreçte ulema ve devlet ricaliyle görüşerek ilişkilerini geliştirmiştir. Bu hususta başarı sağlamış olacak ki Sultan II. Abdulhamid'in emriyle babasının azledildiği bazı makam ve resmi görevleri tekrar elde etmeyi başarmıştır.⁸¹

Söylemden Propagandaya Evriliş: Mahmud Şükrî el-Âlûsî'nin (1858-1924) Faaliyetleri

Âlûsî ailesi içerisinde Selefî-Vehhâbî akımla en yoğun temas Mahmud Şükrî döneminde gerçekleşmiştir. Bu temâsın akisleri onun ilmi çalışmalarında⁸², söyleminde ve tercihlerinde kimi zaman doğrudan kimi zaman ise dolaylı olarak baskın biçimde görülür.

Öğrenim hayatına Şâfiî mezhebine mensup bir sûfî olan babasının⁸³ rahle-i tedrisinde başlayan Mahmud Şükrî, babasının etkisiyle gençlik döneminde sûfî çevrelere yakın alâka göstermiştir. Gençlik döneminde ilim tahsil ettiği ve etkisi altında kaldığı diğer hocaları ise Şeyh İsmail b Mustafa el-Mûsulî ve İbnü'l-Hayyat el-Karadâğî'dir. Eserlerinde büyük bir övgüyle zikrettiği⁸⁴ bu iki hocasının, aynı zamanda Halid-i Bağdâdî kolundan Nakşibendi tarikatına bağlı olması onun

79 Bu hususlar aynı zamanda Vehhâbiliğin karakteristik özellikleri arasında yer alır. Birtakım düşünceleri için bkz. Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 17-22; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suud-i Arabistan ve Vehhâbîlik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 37-47.

80 Commins, *Osmanlı Suriyesi*, 67.

81 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 188-89; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 51.

82 Selefî kimliğini baskın şekilde izhar ettiği eserlerden bazıları *Bulûğu'l-Emânî*, *Şerhu Mesâilî'l-Câhiliyye*, *Fethu'l-Mennân*, *Târîhu Necid ve Ğâyetu'l-Emânî*'dir.

83 Abdullah Bahaüddin el-Âlûsî (ö.1875), Ebu's-Sena el-Âlûsî'nin tasavvuf çevreleriyle yoğun teması olan oğullarından biridir. Bkz. el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 45-6; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 38.

84 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 330-32.

tasavvufa olan ilgisini perçinlemiştir.⁸⁵ Hatta o, bir dönem Rufâi Şeyhi Ebu'l-Hüda es-Sayyâdi ile dostluk kurmuş ve es-Sayyâdi'nin, Ahmed er-Rufai'ye yazdığı bir kasideyi 1887 yılında şerh⁸⁶ etmiştir.⁸⁷ Bu kasidenin es-Sayyâdi'ye kıymet veren Sultan II. Abdulhamid'e takdim edildiği ve bunun üzerine Mahmud Şükrî'nin, Sultan Ali Camii'ne müderris olarak atandığı ifade edilir. Bunun yanında genç yaşta babasını kaybetmesi sebebiyle amcası Numan el-Âlûsî'nin himayesinde yetişen Mahmud Şükrî, amcasının ilmi yöneliminden ve Selefi fikirlerinden etkilenmiş ve zamanla sûfi çevrelerle arasına mesafe koymuştur. Hatta bu tutumun zamanla onu şedit bir tasavvuf münekkidi yaptığı ve Vehhâbî akımın tasavvufa olan yaklaşımını benimsemesiyle sonuçlandığı görülmektedir.⁸⁸ Bu yorumu destekler nitelikte Mahmud Şükrî'nin önde gelen öğrencilerinden Behçet el-Eserî, hocasının ilk dönemlerde dikkat çekmemek için fikirlerini gizli tuttuğu ve bazı faaliyetlerini gizli yürüttüğünden bahseder. Hatta tarikatler noktasında oldukça olumsuz bir kanaate sahip olmasına rağmen dikkatleri üzerine çekmemek için çaba harcadığını vurgular.⁸⁹ Bu cihette o, kimi zaman müstear isimle kimi zaman da kendi ismiyle yayınladığı eserlerinde, tarikat yapılarını ve bazı tasavvufi uygulamaları sert bir dille eleştirmiştir. Onun bu eleştirilerinde, Vehhâbî akımın tasavvufi fikirlere ve tarikatlere yönelik bakışının etkili olduğu görülmektedir. Çünkü hem eleştiri başlıkları hem de eleştirilerini yönelttiği isimler noktasında Necidli Vehhâbîler ile Mahmud Şükrî arasında önemli benzerlikler vardır. Bu benzerliklerden biri olarak hem Mahmud Şükrî'nin hem de Vehhâbî alimlerin eleştirilerine hedef olan mutasavvıf Davud b. Süleyman sayılabilir. 19. yüzyılda Selefi-Vehhâbî gelişmeleri endişeyle takip eden alimlerden biri olan Davud b. Süleyman, bu akımın fikirlerini eleştirmek maksadıyla çeşitli eserler⁹⁰ kaleme almıştır. Vehhâbî hareketi ve bu akıma destek verenleri sert bir dille tenkit eden bu eserlere, Selefi-Vehhâbî akımdan birçok isim reddiye kaleme almıştır. Mahmud Şükrî de amcası Numan gibi Davud b. Süleyman'ın çeşitli eleştirilerine karşı reddiyeler kaleme almış ve Necid ulemasının yaklaşımını savunmuştur. Bunun dışında o, Muhammed b. Abdulvehhab'ın torunu Abdullatif bin Abdurrahman'ın Minhâcu't-Tesîs Reddû Sulhi'l-İhvan isimli yarım kalmış bir çalışmasını tamamlayarak Fethu'l-Mennân ismiyle (1309/1892) yılında

85 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 53-4; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Sabbu'l-Azâb alâ men Sebbe'l-Ashâb*, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1997), 54-6; Abdurrahman b. Abdullatif Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru Ulemâi Necid ve Ğayrihim*, (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1394), 469.

86 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Esrâru'l-İlâhiyye Şerhu'l-Kasîdeti'r-Rufâiyye*, (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1305 h.)

87 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 52,76-7; el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 99.

88 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 53; el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 99-100.

89 el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 99-100.

90 Davud b. Cercis, *el-Minhetü'l-Vehbiyye fi'r-Red'ala'l-Vehhâbiyye, Reddû'r-Revâfid ve Reddû'l-Âlûsî* başlıklı eserler kaleme almıştır.

Hindistan'da neşretmiştir.⁹¹ Mahmud Şükrî bu eserinde Davud b. Süleyman'ın fikirlerini merkeze alarak aşırı olarak değerlendirdiği birçok tasavvufî fikir ve uygulamaya eleştiriler yöneltmiştir. Büyük ihtimalle o, bu tetimme çalışmasıyla Necid ulemasıyla aynı paralelde yer aldığını doğrudan göstermek istemiştir. Bu konuda dönemin Selefî alimlerinden Âlu's-Şeyh de bu kanaati doğrularcasına onu, bidat ve hurafelerle mücadele eden, tasavvufa ve tarikatlara muhalif bir Selefî ıslahçı olarak niteler.⁹² Mahmud Şükrî'nin tasavvufî şahsiyetlere olan bu husumeti aynı zamanda dedesi Mahmud el-Âlûsî'nin tavsiyeleri ve yaklaşımından ne kadar uzaklaştığını da göstermektedir.

Mahmud Şükrî'nin Vehhâbilik ile ilişkisini görünür kılan diğer önemli bir adımı ise Vehhâbilik'in kurucu ismi Muhammed bin Abdulvehhab'ın bazı eserlerini⁹³ şerh etmesidir. 19. yüzyılda isminin bir eserde yer alması dahi önemli riskler barındıran bir kişinin eserlerini şerh etmek Mahmud Şükrî için muhtemelen malumun ilanı anlamı taşımaktadır. Hatta o, bununla yetinmeyerek Muhammed b. Abdulvehhab'ı “sünneti ihya eden imam ve nebevi şeriatın müceddidi” olarak tarif etmiştir.⁹⁴ Birçok eserinde başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyım olmak üzere Selefî ulemayı ve Necid halkını müdafaa edip yüceltmış, Muhammed b. Abdulvehhab'ı ise iyiliği emredip kötülükten meneden Hanbelî bir davetçi olarak sunmuştur. Vehhâbiliği Ehl-i Sünnet dışı ilan etmenin ise zulüm ve düşmanlıktan öte bir anlam taşımadığını iddia etmiştir.⁹⁵ Hatta Necid halkının ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın görüşlerinin bizzat Ehl-i Sünnet'in görüşleri olduğunu öne sürerek bu iki yorumu eşitlemeye çalışmıştır.⁹⁶ Vehhâbiliğe karşı ilgisini şüphe bırakmayacak ölçüde ortaya koyan bu çalışmalarından sonra kendisinin Vehhâbi olduğu iddiaları yoğunluk kazanmıştır. Bu hususta öğrencisi el-Eserî, Mahmud Şükrî'nin etrafında öğrenciler ve kalabalık arttıkça dîni, bidat ve batıl inançlardan temizlemek için açıktan faaliyet yürüttüğünü ancak bu çalışmalar ve faaliyetler sebebiyle kendisine Vehhâbi denilerek gözden düşürülmeye çalışıldığını ifade eder.⁹⁷

91 Nafi, “Yeniden Dirilen,” 298.

92 Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru Ulemâ*, 468-70.

93 Muhammed bin Abdulvehhab'ın cahiliye inançlarını ele aldığı eserini Mahmud Şükrî *Faslu'l-Hitâb fî Şerhi Mesâilü'l-Câhiliyye* isimli eserinde şerh etmiştir.

94 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Mesâilü elletî Hâlefe fihâ Rasûlullah Ehle'l-Câhiliyye*, (Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1423h.), 22; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necid*, thk. M. Behçet el-Eserî, (Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2007), 106-15, 148-60.

95 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ğâyetü'l-Emânî er-Red ale'n-Nebhânî*, (Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 2001), 1:84-5, 127, 404; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Âyetü'l-Kübrâ alâ Dalâli'n-Nebhânî fî Râiyetihi es-Suğrâ*, (Dimeşk: Dâru'l-Meâric, 2002), 57-63.

96 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ğâyetü'l-Emânî*, 1:127-38; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necid*, 106-17.

97 el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, s.98-101; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ahbâru Bağdâd vemâ Câverahâ mine'l-Bilâd*, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti lil'Mevsûât, 2008), 423-32.

Mahmud Şükrî'nin Selefi bir perspektifle hazırladığı eleştirisi oklarına hedef olan farklı isimler de söz konusudur. Bu minvalde o, Osmanlı müftüsü Yusuf en-Nebhânî'nin (1849-1932), tevessül, istiğase gibi konuları ispat etmek ve İbn Teymiyye ve onun metodunu benimseyenleri eleştirmek amacıyla kaleme aldığı Şevâhidü'l-Hak⁹⁸ isimli eserine müstear isim kullanarak⁹⁹ *Ğâyetü'l-Emânî er-Red ale'n-Nebhânî* başlıklı sert bir reddiye yayımlamış ve Selefi çizgiyi müdafaa etmiştir. Bu reddiyede Nebhânî'nin cahil ve gafil bir kişi olduğunu, zikrettiği rivayetlerin uydurma, delillerinin ise yetersiz ve zayıf olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁰⁰ Nebhânî'nin Allah dışında istiğâseye cevaz verdiğini, ancak bu fikrin hatalı olduğunu savunmuştur. Reddiyede dikkat çeken bir başka husus ise eleştirilerini temellendirirken İbn Teymiyye ve İbn Kayyım gibi Selefi ulemaya sık sık referans vermesi ve bu konudaki görüşlerini müdafaa etmesidir. Bunların yanında eleştirilerinde yer yer abartılı ve tahkir içeren bir dil kullansa da eleştirilerine hedef olan kimseleri tekfir etmeye teşebbüs etmemesi de kayda değerdir. Müstear isim kullanmasının arka planında ise fikirlerini daha rahat ifade etme amacının yanında, muhtemelen II. Abdulhamid dönemi sansür politikalarından kaçınma amacı yer alır. Ancak *Ğâyetü'l-Emânî* her ne kadar müstear isimle telif edilmiş olsa da Nebhânî'nin bu eser dolayısıyla Mahmud Şükrî'ye hasım olduğu rivayet edilir.¹⁰¹ Bunların yanında Mahmud Şükrî, Nebhânî'nin fikirlerini çürütmek maksadıyla benzer içerikte farklı reddiyeler¹⁰² de kaleme almıştır.

Âlûsî ailesinin Osmanlı Devleti'yle olan ilişkilerindeki temkinli ve hassas tavrın, Mahmud Şükrî döneminde özellikle Numan el-Âlûsî'nin vefatı sonrası zayıfladığı görülmektedir. O hem ilişkileri hem de telif ettiği eserlerdeki fikirleri sebebiyle Osmanlı yönetimi tarafından takibata uğramış ve kimi zaman da yaptırımlara maruz kalmıştır. Bu yaptırımlardan biri olarak Vehhâbi fikirleri öne çıkardığı “el-

98 Yusuf en-Nebhani, *Şevâhidü'l-Hak fi'l-İstiğase bi Seyyidi'l-Halk*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007).

99 Eserin 1909 yılındaki ilk baskısında Mahmud Şükrî, Ebu'l-Meâli el-Hüseyni es-Selâmî eş-Şâfiî' müstear ismini kullanmıştır.

100 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ğâyetü'l-Emânî*, 1: 142,48; Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Âyetü'l-Kübrâ*, 100.

101 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 51; Refet Abdurrezzak Muhammed, “Fehresu Müellefâtî's-Şeyh Mahmud Şükrî el-Alûsî”, *Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İlam*, sy 31 (2004): 104.

102 Mahmud Şükrî el-Alûsî, *el-Âyetü'l-Kübrâ alâ Dalâli'n-Nebhânî fi Râiyetihi es-Suğrâ*, (Dimeşk: Dâru'l-Meâric, 2002).

Fethü'l-Mennân"¹⁰³ ve “ed-Dînu'l-Hâlis” isimli eserleri, toplumun dîni inançlarını menfi yönde etkilediği sebep gösterilerek toplatılıp imha edilmiş ve yeniden neşri yasaklanmıştır.¹⁰⁴ Bunun yanında Mahmud Şükrî'nin, Selefî-Vehhâbî bir perspektif üzerinden ortaya koyduğu eleştirilerden rahatsız olan bazı kimseler fitne çıkarttığı iddiasıyla onu, 1904 yılında dönemin Bağdat valisi Abdulvehap Paşa¹⁰⁵, ya şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Vali, Âlûsî ailesinin Osmanlı'ya karşı ayaklanma tertip edenlerle iş tuttuklarını ifade eden bir raporu İstanbul'a göndermiştir. Bu rapor üzerine Âlûsî ailesinin bazı üyeleri hakkında, çalışmaları ve faaliyetlerinde Vehhâbilik etkisi olduğu gerekçesiyle Anadolu'ya sürgün edilme kararı çıkarılmıştır.¹⁰⁶ Ancak hem yapılan tahkikat sonucu hem de bazı hatırlı kimselerin aracılığıyla bu emir geri alınmış ve Âlûsî ailesi Bağdat'a geri dönmüştür.¹⁰⁷ Tüm bunların yanında Mahmud Şükrî eserlerinde Osmanlı idaresine doğrudan bir eleştiri yöneltmekten kaçınmış ve yaşadığı dönemde artık hasta adam olarak değerlendirilen Osmanlı Devleti'nin hayırlı işleri ve İslam'a hizmeti sebebiyle zevalinden ziyade devam etmesinden yana bir tavır sergilemiştir.¹⁰⁸ Bununla birlikte onun önde gelen talebesi el-Eserî'nin Osmanlı Devleti'nin Vehhâbî politikasına yönelik eleştirisi dikkat çekicidir. Bu minvalde o, Osmanlı Devleti'nin Irak'ın dîni yaşamında varlık gösteren tarikatlara büyük bir alan açarken Selefliliği, Şia ile aynı torbaya atarak hata ettiğini ifade eder. Ayrıca o, Vehhâbî hareketini Selefliliğin meşru mirasçısı olarak görür ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın, Suud ailesiyle yaptığı güç birliğini ve dîni icraatlarını yerinde bularak destekler.¹⁰⁹ Yaşanan tüm bu gelişmelerin yanında Osmanlı yönetimi zaman zaman Mahmud Şükrî'den istifade etmeye de çalışmıştır. Bu minvalde Osmanlı Devleti, Birinci Cihan Harbi esnasında İngilizler Fav adası ve Basra'yı işgal edince Abdülaziz b. Suud kuvvetlerinin Osmanlı ordularını desteklemesi talebini bildirmek üzere onu Necid'e göndermiştir. Bu cihette o, Suud kuvvetlerinin savaş sürecince

103 Selefî çizgiyi benimsediğine dair açık ifadeler onun 1306 yılında neşrettiği Fethü'l-Mennân isimli eserinde de görülür. Bu eserinde net bir dille Muhammed b. Abdulvehhab'ın görüşlerini olumlamış ve yer yer onu müdafaa etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Fethü'l-Mennan*, (Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 2009), 267-72; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Sabbu'l-Azâb*, 142-44.

104 Kavak, “Bağdat'ta Selefî,” 112; El-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 88-9.

105 Abdülvehhab Paşa'nın 16 Aralık 1904 tarihinde Bağdat valisi olarak atandığı ve 8 Aralık 1905 tarihinde görevinden ayrıldığı belirtilir. Bkz. en-Neccâr, *el-İdaretü'l-Osmaniyye*, 472; el-Verdî, *Lemehât*, 3:69.

106 el-Eserî, *E'lâmu'l-'Irâk*, 101.

107 Abbas el-Azzâvî, *Mevsûatu Târîhi'l-Irak Beyne İhtilâleyn*, (Lübnan: ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Mevsûât, 2008), 8:180-81; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 82-83, 87-89; el-Verdî, *Lemehât*, 3:69-71; Süleyman Feyzi, *fî Ğamrati'n-Nidal*, (Bağdat: Şeriketü't-Ticare ve't-Tıbaa, 1952), 56.

108 El-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 3.

109 El-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 18-20.

tarafsız kalacağına dair mutabakata varılmasında rol oynamıştır.¹¹⁰ Bu talebi bildirmek üzere onun tercih edilmesinin arka planında muhtemelen Vehhâbi hareketle olan teması ve yakınlığından istifade edilme düşüncesi yer alır. Çünkü Osmanlı yönetimi Vehhabilerle temaslarında genellikle ulemeden Arapça bilen ve onları iyi anlayabilecek kimseleri tercih etmiştir.¹¹¹ Bu minvalde Mahmud el- Âlûsî'nin yaşamı göz önüne alındığında onun Necid bölgesine fikri ilgisinin, Suud ailesi ile 1914 yılında yaptığı bu görüşmenin çok öncesine dayandığı açıktır.¹¹² Necid'in Vehhâbiliğin doğduğu ve geliştiği merkez olması¹¹³ Mahmud el-Âlûsî'nin bu bölgeye özel bir ilgi duymasına neden olmuştur. Bu sebeple o, eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak Necid bölgesini işlemiştir.¹¹⁴ Bu ilgi ve alakanın bir karşılığı olarak Mahmud Şükrî Necid'e ulaştığında Melik Abdulaziz b. Abdurrahman tarafından oldukça sıcak karşılanmış ve yakın alaka görmüştür.¹¹⁵

19. yüzyıl Selefi akımın tasavvuf ve tarikat eleştirileri, mezhep taklidi ve taassubuna yönelttikleri tenkitler, bidatler ve şirkin kapsamını genişletme gibi birçok yönü, Mahmud Şükrî'nin eserlerinde de benzer içerik ve üslupla yer almıştır. O, dedesi ve babasının Şâfiî mezhebine mensup olduğunu ifade etmekle birlikte kendisinin fihri bir mezhebi takip edip etmediği hususunda ise bir bilgi paylaşmamıştır.¹¹⁶ Talebesi el-Eserî ise hocasının selefi olduğunu ve taklit ile değil delil ile amel ettiğini vurgulayarak bir mezhebi takip etmediğini dile getirmiştir.¹¹⁷ Bunun yanında o, Ebu Hanife'ye yöneltlen çeşitli eleştirilere karşı onu müdafaa eden bir eser¹¹⁸ de kaleme almıştır.

Mahmud Şükrî, Vehhâbi akımla olan temasının yanında İslam coğrafyasının çeşitli beldelerinde ıslah fikirleri olan düşünürlerle de yoğun temas içinde olmuştur.¹¹⁹ Bu

110 El-Azzâvî, *Târîhu 'l-Irak*, 8:315; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 92-5, Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru Ulemâ*, 472.

111 Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 36.

112 Kays Kazım el-Cenâbi, "Necd fi Kitâbi Ahbari Bağdad vemâ Câverahâ mine'l-Biladi'l-Arab", *Dâru'l-Yemâme*, 43/7 (2008): 518; Muhammed b. Nasır el-Acemî, *er-Resâilü 'l-Mütebâdile Beyne Cemaliddin el-Kasımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 182.

113 Kurşun, *Necid ve Ahsa*, 24-5.

114 Örnek metinler için bkz. Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necid*, thk. M. Behçet el-Eserî, (Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2007); Mahmud Şükrî el-Alûsî, *Ahbâru Bağdâd vemâ Câverahâ mine'l-Bilad*, (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti lil'Mevsûât, 2008).

115 Âlu's-Şeyh, *Meşâhiru 'l-Ulemâ*, 472.

116 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü 'l-Ezfer*, 147.

117 el-Eserî, *E'lâmu 'l-İrâk*, 112; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Alûsî*, 53.

118 Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Tecridü's-Senân fi'z-Zebbi an Ebî Hanîfeti'n-Numân*, (Kahire: Dâru'n-Nevâdir, 2017).

119 Commings, *Osmanlı Suriyesi*, 53.

cihette amcası Numan'ın bu kimselerle sürdürdüğü diyalogu daha üst bir noktaya taşımıştır. Özellikle Şam bölgesinde faaliyet yürüten Cemaleddin el-Kâsımî (ö. 1332/1914) ile uzun yıllar süren (1326-1332) mektuplaşmaları kayda değerdir. Bu mektuplarda o, Selefi fikirleri ve önderleri İslam coğrafyasında tanıtmaya ve yayma çabasından ve planlarından bahseder.¹²⁰ Onun hayata geçirmeye çalıştığı projelerinden biri Selefi geleneğin önemli isimlerinin eserlerini tekrar tanınır ve bilinir kılmaktır. Bu amaçla yaşadığı dönemin güçlüklerine rağmen İbn Teymiyye¹²¹ ve İbn Kayyım¹²² gibi Selefi düşüncenin merkez isimlerinin çok sayıda mahtut eserini büyük bir çaba harcayarak ortaya çıkarmış ve tahkik edip neşre hazırlamıştır.¹²³ Bu çalışmalarından ötürü, Reşid Rıza gibi ıslahçı düşünürler kendisini selef(iyye) in muhyi'si (ihya edeni) olarak anmışlardır.¹²⁴ Mahmud Şükrî'nin ilmi mirasının diğer bir yönünü ise yetiştirdiği talebeleri oluşturur. Bu noktada önde gelen bazı talebelerinin Vehhâbi akideyi benimsemiş olması dikkat çekmektedir. Bu kişilerden akla ilk gelenler; Abbas el-Azzavi, Muhammed Behçet el-Eserî, Muhammed b. Mani en-Necdi'dir.¹²⁵ Bu isimler Mahmud Şükrî'nin Selefi çizgisini telif ettikleri eserlerde geliştirmiş ve Selefililiğin Bağdat'ta yayılması için çaba harcamışlardır. Mahmud Şükrî'nin vefat ettiği haberi Necid'e ulaştığında ise büyük bir hüzne sebep olmuş ve bizzat Emir Abdulaziz el-Faysal'ın emriyle büyük bir topluluk tarafından gıyabi cenaze namazı kılınmıştır.¹²⁶ Ömrünün önemli bir kısmını, Selefi-Vehhâbi akımın yayılması ve gelişmesi için geçiren bir alim için Necidlilerin bu ilgisi şaşırtıcı değildir.

Sonuç

18. yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasının muhtelif noktalarında çeşitli tonlarıyla tekrar canlılık kazanan Selefi düşüncenin, Irak sathındaki gelişimini Âlûsî ailesi üzerinden takip eden bu çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri, Âlûsî ailesi

120 el-Acemî, *er-Resâilü'l-Mütebâdile*, 41-241.

121 Tahkik ve neşrine katkı sunduğu eserlerden bazıları şunlardır: *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* (1905), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye* (1903), *Beyânu Muvaḥḥakati Sarîhi'l-Makûl li Sahîhi'l-Menkûl* (1903), *Cevabu Ehl-i İlim ve'l-İmân* (1905).

122 Tahkik ve neşrine katkı sunduğu eserlerden bazıları şunlardır: *Şifâu'l-Alîl fi'l-Kazâi ve'l-Kader* (1905), *Miftâhu Dâri's-Saade* (1905).

123 el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 128; el-Acemî, *er-Resâilü'l-Mütebâdile*, 28-31, 61-3.

124 Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr, Câmiu'l-Kutubi'l-İslâmiyye*, 25/474, 11/45-47; el-Eserî, *Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, 56.

125 el-Verdî, *Lemehât*, 3/69; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 25-7; Ferrâc b. Havas eş-Şemrî, "Menhecü Allâme Mahmûd Şükrî fi'r-Red alâ'l-Fıraki ve't-Tavâifi'l-Muhâlîfe", (Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, Câmiatu'l-Kasim, 2017), 38

126 el-Eserî, *E'lâmu'l-İrâk*, 111.

için müstakil, tek tip bir selefi tesmiyesinde bulunulamayacağıdır. Bu aile üzerine kaleme alınan çok sayıda araştırmada yapılan yaygın hatalardan biri, ailenin tüm fertlerinin genellemeci bir yaklaşımla tek bir kategoride ele alınması olmuştur. Bu çalışmada ise Mahmud el-Âlûsî’de konu bazlı ve oldukça dar kapsamlı belli belirsiz bir Selefi tutum söz konusuken oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükrî’de bu belirsiz tutumun terkedildiği ve Selefliğin katı bir yorumu olan Vehhâbî çizginin benimsenmesi ve müdafaasıyla sonuçlandığı ortaya konmuştur. Birçok çalışmanın (bilinçli veya bilinçsiz olarak) Alûsî ailesinin bazı fertleri tarafından benimsenen Vehhabi çizginin, Mahmud el-Âlûsî’yi de içerecek şekilde genişletmelerinin, eldeki verilerle uyuşmadığı ve çelişki oluşturduğu örnekler üzerinden ifade edilmiştir. Çalışma ayrıca Mahmud el-Âlûsî’nin yükselen ve yeniden şekillenen Seleflik ile uyuşmayan tavır ve fikirlerini öne çıkararak bu noktada ailenin sonraki kuşaklarıyla olan farkını belirgin kılmaya çalışmıştır. Bu fark onun tasavvufa ve tarikatlere olan yaklaşımı ve ilgisi, Osmanlı Devleti’ne sadakati, fikhî ve itikâdî mezhepler ve taklid meselesindeki tutumu yine bidat ve hurafelerle mücadelede itidalli oluşu gibi başlıklar üzerinden temellendirilmiştir. Bunun yanında çalışmada bu başlıklar ekseninde oğlu Numan ve torunu Mahmud Şükrî dönemlerinde Selefi-Vehhâbî bir perspektifin yoğunluk kazandığı ve Mahmud el-Âlûsî’nin çizgisinden uzaklaştığı vurgulanmıştır. Yine Numan ve Mahmud Şükrî dönemlerinde Selefi ekolle dozu gittikçe artan, doğrudan ve yoğun bir etkileşimin yaşandığına dikkat çekilmiştir. Alûsî ailesinin kendi içindeki çok sayıda farklı tutum ve fikirlerinin yanında birtakım benzer tavırlarının varlığına da işaret edilmiştir. Bunlardan en kayda değer olanlardan biri, Osmanlı Devleti ile münasebetin ve sadakatin kesintisiz olarak devam etmesidir. Âlûsî ailesinin, Osmanlı Devleti’nin Bağdat yönetimiyle birçok problem ve sıkıntı yaşamasına karşın hiçbir zaman Osmanlı merkezi yönetimi dışında farklı çözüm kanallarına yönelmemiş olmaları, çalışmanın dikkat çektiği noktalarındandır. Yine toplumsal hayatta yerleşmiş bulunan bidat ve hurafelerin kaldırılması noktasında zor kullanarak katı ve aceleci bir yol takip etmek yerine ilmi reddiyeler ile bir çözüm bulma çabaları da Mahmud el-Âlûsî ile benzer yönleri arasında zikredilebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Abdurrahman, Abdullah b.. *Hizânetü't-Tevârîhi'n-Necdiyye*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1999.
- Abdülhamid, Muhsin. *el-Âlûsî Mufessiran*. Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1965.
- Abdülvehhâb, Muhammed b.. “er-Resâilü's-Şahsiyye”. *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*. thk. Sâlih b. Fevzân, Muhammed b. Sâlih Alîkî. Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, ts..
- Abu-Manneh, Butrus. “Vali Necip Paşa ve Irak'ta Kadiriyye Tarikati”. çev. Hür Mahmut Yücer, *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2012), 182-188.
- el-Acemî, Muhammed b. Nasır. *er-Resâilü'l-Mütebâdile Beyne Cemaliddin el-Kasımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Afif, Esmâ binti Salim Ahmed b.. *el-Müerrih Abbas Azzâvî ve Cuhuduhu fî Dirâseti Târîhi'l-Akide ve'l-Firaki'l-Muâsıra*. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 2009.
- el-Âlûsî, Ebu's-Senâ Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts..
- el-Âlûsî, Ebu's-Senâ Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kurani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- el-Alûsî, Ebu's-Senâ Mahmûd. *Sufratü'z-Zâd li Sefereti'l-Cihad*. thk. Zâkir Hanefî. Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2020.
- el-Alûsî, Ebu's-Senâ Mahmud. *Neşvetü's-Şümûl fî ş-seferi ilâ İslambul*. Bağdat: Matbaatü'l-Vilâye, 1291/1874.
- el-Alûsî, Ebu's-Senâ. *Ğarâibu'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbâb*. Bağdat: Matbaatu's-Şâbender, 1327/1909.
- el-Âlûsî, Mahmud Şükrî. *el-Miskü'l-Ezfer*. thk. Abdullah el-Cebûrî. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2007.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *el-Âyetü'l-Kübrâ alâ Dalâli'n-Nebhânî fî Râiyetihi es-Suğrâ*. Dimeşk: Dâru'l-Meâric, 2002.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Târîhu Necid*. thk. M. Behçet el-Eserî. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2007.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *el-Mesâilü elletî Hâlefe fihâ Rasulullah Ehle'l-Câhiliyye*. Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1423/2002.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Ğâyetü'l-Emânî er-Red ale'n-Nebhânî*. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 2001.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Ahbâru Bağdâd vemâ Câverahâ mine'l-Bilâd*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye lil'Mevsûât, 2008.
- el-Alûsî, Mahmud Şükrî. *Fethu'l-Mennan*. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 2009.
- el-Alûsî, Numan Hayruddin. *Cilâu'l-Ayneyn fî Muhâkemeti'l-Ahmedeyn*. Kahire: Bulak Yayınları, 1298/1881.
- el-Alusî, Numan b. Mahmud. *el-Âyâtü'l-Beyyinât fî Ademi Semâi'l-Emvât İnde'l-Hanefiyyeti's-Sâdât*. thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2005.
- Âlu's-Şeyh, Abdurrahman b. Abdullatif. *Meşâhiru Ulemâi Necid ve Ğayrihim*. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1394.
- Aruçi, Muhammed. “Ali b. Muhammed Said Süveydi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aruçi, Muhammed. “Muhammed Emin Süveydi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

- 38/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aşûr, Muhammed el-Fâdıl b.. *et-Tefsîr ve Ricâluhû*. Mısır: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyyeti'l-Ezher, 1970.
- Aydın, Cemal Abdullah. "Bağdat Müftüsü Mahmud el-Alusi'ye Ait Bir Neseb Manzumesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sy 16, (2010): 1-16.
- el-Azzâvî, Abbas. *Mevsûatu Târîhi'l-Irak Beyne İhtilâleyn*. Lübnan: ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Mevsûât, 2008.
- el-Azzâvî, Abbas. *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî*. Bağdat: Şeriketu't-Ticare ve't-Tibâa, 1958.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bek, Halil Merdem. *E'yânu'l-Karnî's-Sâlis Aşar*. Beyrut: Lecnetü't-Turâsi'l-Arabî, 1971.
- el-Beytâr, Abdurrezzâk. *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karnî's-Sâlise 'Aşar*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- el-Cenâbî, Kays Kazım. "Necd fî Kitâbi Ahbari Bağdad vemâ Câverahâ mine'l-Biladi'l-Arab". *Dâru'l-Yemâme*, 43/7 (2008): 517-522.
- Commings, David Dean. *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*. çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- el-Eserî, Muhammed Behçet. *Mahmud Şükrî el-Alûsî ve Arâuhû el-Luğaviyye*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kemâliyye, 1958.
- el-Eserî, Muhammed Behçet. *E'lâmu'l-'Irâk*. Mısır: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1345/1926.
- Gökkır, Bilal, Gökkır, Necmeddin. "Sufi or Salafi? Alusi's Struggle for His Reputation Against Ottoman Bureaucracy with His Tafsir, Ruh al-Maani". *Usul İslam Araştırmaları*, sy 27, (2017): 7-18.
- Ğazi, Ali Afîfî Ali. "Mevkîfu Ebi's-Senâ el-Alusi mine's-Sırâr'l-Mısri el-Usmâni fî Selâsinîyyât el-Karnî't-Tasi Aşar". *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye*, sy 2, (2019): 297-328.
- Halefullah, Faysal et-Tahir. "et-Tarîf bi'l-İmâm el-Alûsî ve Menhecuhu fî't-Tefsir". *Mecelletu Külliyyeti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (2015):47-97.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Kavak, Abdülcebbâr. "Bağdat'ta Selefi bir Çevrede Yetişen Sufi bir Alim: Ebu's-Senâ Mahmud Şihâbüddin el-Alusi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 39 (2015): 105-120.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mucemu'l-Müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Kurşun, Zekeriya. "Davud Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/38-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Luizard, Pierre-Jean. "XIX. ve XX. Asırlarda Irak'ta ve İsnâaşeriyye ve Vehhabilik Karşısında Tarikatların Durumu". *Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar: On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele* içinde. ed. Frederick De Jong, Bernd Radtke. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- el-Miğrâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Müfessirün Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Ayâtî's-Sıfât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Muhammed, Refet Abdurrezzak. "Fehresu Müellefâtî's-Şeyh Mahmud Şükrî el-Alûsî". *Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İlam*, sy 31 (2004): 101-117.
- Nafî, Beşir Musa vd. (ed.). *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. İstanbul: Yarı Yayınları, 2016.

- Nafi, Basheer M.. “Yeniden Dirilen Selefilik: Numan el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi”. çev. Kadir Gömbeyaz. *Marife Dergisi*, sy 3, (2009): 293-326.
- Nafi, Basheer M.. “A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahhab: Muhammad Hayat al-Sindi and The Revival of Ashab al-Hadith’s Methodology”. *Islamic Law and Society*, sy 13/2, (2006): 208-241.
- el-Nakşibendî, Muhammed Esad Sahipzâde el-Osmanî. *Buğyetü’l-Vâcid Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*. Türkiye: el-Mektebetü’s-Seyda, 2012.
- el-Neccâr, Cemil Musa. *el-İdâretü’l-Osmâniyye fî Vilâyeti Bağdad*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Nevvâr, Abdulaziz Süleyman. *Târihu’l-Arabi’l-Hadîs*. Kahire: Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî, 1968.
- Ocak, Halil. “19. Yüzyıl Hindistanı’nda Selefi Düşüncenin İktidar Tecrübesi: Şiddîk Hasan Hân Özelinde Bir Tahlil”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 2 (2022): 797-819.
- Ömer, Muhammed Ziyad b.. *Sebtü’l-Allâme Numan el-Alûsî el-Bağdâdî*. Beyrut: Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 2007.
- Paşa, Ahmed Cevdet. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1309/1891.
- Rıza, Muhammed Reşid. *el-Menâr ve’l-Ezher*. Kahire: Matbaatü’l-Menar, 1353/1934.
- Salname-i Vilâyet-i Bağdat*. Irak: Matbaa-i Vilâyet-i Bağdat, 1312/1894.
- Sapan, Süheyl. “İraklı Alim Mahmud el-Alusi’nin Hatıralarında İstanbul”. *Osmanlı İstanbul’u IV içinde*. ed. Feridun M. Emecen vd.. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Şaban, İbrahim. “Ebu’s-Senâ el-Alûsî’nin İstanbul Seyahati ve İzlenimleri”. *Şarkiyat Mecmuası*, sy 19 (2012): 75-90.
- el-Şemrî, Ferrâc b. Havas. “Menhecü Allâme Mahmûd Şükrî fî’r-Red alâ’l-Fıraki ve’t-Tavâifi’l-Muhâlîfe”. Yüksek Lisans Tezi, Suudi Arabistan, Câmiatü’l-Kasim, 2017.
- Turhan, Kerime Cesur. “İlk Dönem Vehhâbî Düşüncesinde İctihadın Konumu ve Fikhî Bir Mezhebe Bağlılığın Manası”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, sy 2 (2017): 1323-1354.
- Türkoğlu, İbrahim. “Âlûsî’nin Ğarâibu’l-İğtirâb İsimli Eseri (Sorular ve Cevaplar Bölümü)”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, (Aralık 2019): 428-40.
- el-Verdî, Ali. *Lemhât İctimâiyye min Târîhi’l-Irak el-Hadîs*. Kum: İntişârâtü’s-Şerif er-Radî, 1371/1951.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Te’vil Nazariyesi Bağlamında XIX. Yüzyılda Yaşamış Bir Müfessirin İkilimleri”. *Sahn-ı Semân’dan Darülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ahmed Hamdi Furat. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- ez-Zehbî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- ez-Zirikli, Hayrettin. *el-E’lam*. Kahire: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 2002.



Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbu't-Tevehhüm Adlı Eserinde Metafizik Âlemde Bir Seyahat

A Journey in The Metaphysical World in Khâris al- Muhâsibî's Kitâb al-Tawahhum

Mehmet Necmeddin Bardakçı

Öz

Allah'a yakınlaşmak amacıyla semaya çıkmak, birçok din ve mistik geleneklerde görülür. Bu yolculuğu gerçekleştirenler; başta peygamberler olmak üzere, evliya ve aziz olarak bilinen seçkin kişilerdir. Peygamberlerden Hz. Muhammed, İdris, İbrahim, Musa ve İsa göğe yükselmişlerdir. Aynı şekilde Zerdüş, Mani, Buda ve Pavlos'un da böyle bir tecrübe yaşadıkları çeşitli dinî metinlerde yer almaktadır. Süfüllerden Bayezid-i Bistamî ile İbnü'l-Arabî'nin böyle bir manevî seyahati gerçekleştirdikleri ifade edilir. Hâris el-Muhâsibî de *Kitâbu't-Tevehhüm* adlı eserinde metafizik âleme yaptığı hayali seyahat hakkında bilgi verir. Muhâsibî *Tevehhüm*'de, insanın ölümle başlayan ve cennet ya da cehennemde sonuçlanan yolculuğunu estetik bir zevk ve bakış açısı ile anlatır. İnsanın doğumu, dünya hayatı, ölümü, kabir, mahşer, sırat, cehennem veya cennet hayatını, yolculuğun aşamaları olarak takdim eder. Onun, ölüm sonrası yaşanan olayların zorluğunu anlatırken verdiği örnekler, oldukça etkileyicidir. Muhâsibî ölüm sonrası hayata dikkat çekerken, havf (korku) ve recâ (ümit) arasındaki dengeyi gözetir ve daha dünyada iken dürüst bir şahsiyete sahip olmanın önemini vurgular. Bu çalışmada; *Kitâbu't-Tevehhüm* çerçevesinde metafizik âlemde yapılan seyahatin aşamaları üzerinde durulacak, yeri geldikçe konu ile ilgili diğer eserlere atıf yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mi'râc, Muhâsibî, Tevehhüm, Ölüm, Cehennem, Cennet

Abstract

Ascending to the heavens to approach God is a phenomenon observed in many religions and mystical traditions. Those who embark on this spiritual journey are primarily prophets, as well as distinguished people known as awliya' and saints. Among the prophets, Hazrat Muhammad, Idris, Abraham, Moses, and Jesus are attributed with having ascended to heaven. Likewise, Zoroaster, Mani, Buddha, and St. Paul recount experiences of such an ascension in various religious texts. Among the Sufis, Bayezid al-Bistamî and Ibn al-Arabî are said to have made such a spiritual journey. Hâriṯ al-Muhâsibî also provides information about his imaginary journey to the metaphysical realm in his work *Kitâb al-Tawahhüm*, in which he describes human beings' journey that begins with death and ends in heaven or hell from an aesthetically tasteful point of view. He presents human birth, earthly life, death, the grave, judgment, waiting in line, and hell or paradise as the stages of the journey. His examples illustrating the challenges of the events after death are particularly compelling. Emphasizing the significance of life after death, al-Muhâsibî underscores the delicate equilibrium between *hawf* [fear] and *raja* [hope] and advocates cultivating an upright character during one's terrestrial sojourn. This study examines the stages of the metaphysical journey as outlined in *Kitâb al-Tawahhüm* by incorporating relevant insights from other scholarly works on the subject matter when deemed necessary.

Keywords: Al-Mi'râj, al-Muhâsibî, *Kitâb al-Tawahhüm*, death, hell, paradise

* **Sorumlu Yazar:** Mehmet Necmeddin Bardakçı (Prof. Dr.), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Isparta, Türkiye. e-posta: necmettinbardakci@sdu.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-3903-6257

Atf: Bardakci, Mehmet Necmeddin. "Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbu't-Tevehhüm Adlı Eserinde Metafizik Âlemde Bir Seyahat." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 31–65. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1429056>



Extended Summary

Introduction

Ascending to the heavens to approach God is a phenomenon observed in many religions and mystical traditions. Those who embark on this spiritual journey are primarily prophets, as well as distinguished people known as *awliya'*, saints, and even certain kings. Among the prophets, Hazrat Muhammad, Idris, Abraham, Moses, and Jesus are attributed with having ascended to heaven. Likewise, Zoroaster, Mani, Buddha, and St. Paul recount experiences of such an ascension in various religious texts.

The concept of the *Mi'raj*, the event where Prophet Muhammad ascended through the seven layers of the heavens, is associated in Sufism with the process of transcending the seven levels of the self to attain spiritual perfection. This inward journey, called *sayr-i suluk*, aims to build the self through moral virtuosity. However, this inward journey differs from a Sufi's journey to the metaphysical realm at the level of contemplation. The Prophet Muhammad's (pbuh) experiences during *al-Mi'raj*, where he witnessed paradise, hell, and *al-A'raf* as he ascended to the highest station to receive divine directives and prohibitions and subsequently convey these revelations to humanity, have significantly influenced the mystical journey of Sufis into the metaphysical realm. Indeed, figures such as Bayezid al-Bistamī (d.234/848 or 261/875) and Ibn al-'Arabī (d.638/1240) expressed having undertaken such a spiritual journey.

Al-Muhāsibī and *Kitāb al-Tawahhūm*

Hārith al-Muhāsibī (d.243/857) was an important theoretician of Islamic Sufi thought. He made significant contributions to his era through seminal works delineating the tenets of virtuous conduct and Muslim identity and influenced subsequent scholars and intellectuals. While his most famous work is *Al-Riāyah*, his most elegant work is *Kitāb al-Tawahhūm*, which stands out for its eloquent prose reminiscent of poetry.

The term *al-tawahhūm* (التوهم) as elucidated in dictionaries conveys the act of imaginatively conceiving of something, whether real or hypothetical, and shaping it within the confines of the mind. In a broader context, *al-tawahhūm* entails the imaginative contemplation of thoughts arising within the heart. Hārith al-Muhāsibī also evaluated the term *al-tawahhūm* within this framework and constructed an imaginary journey about the afterlife. In his work, he vividly narrates a spiritual journey to the metaphysical realm, presenting it in a unique and original manner. However, this journey must be distinguished from the inward journey of self-construction known as *sayr-i suluk* in Sufi terminology, because the journey in al-Muhāsibī's work takes place beyond the human being, more precisely in the realm of imagination.

On the other hand, *Kitâb al-Tawahhüm* can also be seen as a reaction to the pressure, marginalization, and societal isolation policies imposed by Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855) and his followers against those who did not share their views. It can also be considered a silent outcry against injustice and a ray of hope for the oppressed.

Al-Muhâsibî exhibited an influence on al-Ghazâlî (d.505/1111) regarding the subject of death and the afterlife. As Margaret Smith, (2002) emphasized in her work “The forerunner of al-Ghazali”, al-Ghazâlî had assimilated various sections of *Al-Durrat al-Fâhirah* and the chapter titled “*Kitâb al-Zikr al-Mawt wa mā Ba'dehū*” in the tenth book of the *Ihya* based on *al-Tawahhüm*. Al-Muhâsibî employed the term *tawahham* [imagine] to captivate the attention of the interlocutor, whereas al-Ghazâlî generally preferred the word *tafakkar* [think], only occasionally using *tawahham*. Hence, akin to his other literary contributions, al-Muhâsibî had substantively enriched al-Ghazâlî's intellectual perspective through *Kitâb al-Tawahhüm*.

Experiences During and After Death

In the work *Kitâb al-Tawahhüm*, al-Muhâsibî eloquently describes with an aesthetic perspective the journey of human life that begins with death and ends in heaven or hell. He presents the stages of human existence (i.e., birth, worldly life, death, the grave, resurrection, *sirat* [the bridge], and hell or heaven) as phases of a journey. Grounded in Qur'anic verses and hadiths, he skillfully portrays the terrors and joys of death and the afterlife. His narrative encapsulates the moment of death, wherein he vividly describes the encounter with the angel of death and portrays the pain of death as if he himself were experiencing it. Subsequent to interment, al-Muhâsibî vividly describes the arrival of the angels of interrogation, and the opening of a door leading to either heaven or hell depending on the individual's answers. He then depicts lively scenes of the resurrection and the Day of Judgment, portraying everyone's preoccupation with their own troubles as the sky splits open and the sun approaches people. He beautifully conveys people's desire for a quick reckoning in order to get rid of this troublesome situation. Al-Muhâsibî captures the psychology of those crossing the bridge, the cries of those cast into hell, and the unanswered pleas for help, inviting the reader to contemplate on these difficult situations. He depicts the blissful lives of those who overcome this difficulty and enter paradise and its various flowing rivers, depicting the joy-filled existence in the splendid palaces promised to them. The narrative delicately balances the emotions of fear and hope while describing the afterlife and emphasizes the importance of having an honest personality while still in the world.

Al-Muhâsibî artfully embellishes the imaginary journey into the metaphysical realm, immersing the reader into the events and providing a sense of living through them. Starting from the moment of death, al-Muhâsibî narrates the events to be encountered

in the grave, the resurrection, crossing the bridge, and experiencing hell and heaven by drawing inspiration from ayahs and hadiths. Rather than merely enumerating these sources, he integrates them seamlessly into the narrative, infusing each element with profound meaning. His examples illustrating the challenges of the events after death are particularly compelling. After the great reckoning, the swift passage of those whose deeds are favorably acknowledged from the right through the bridge and leading them to happiness in paradise enhances the hope for mercy. Meanwhile, the punishment of falling in to hell for those individuals whose deeds are presented from the left and behind encourages a reflection on rectifying one's actions and on becoming an honest individual during one's earthly life. The attainment of the promised magnificent blessings by the inhabitants of paradise and the confrontation of the damned with the dreadful torment they were warned about instill an understanding of the importance of not hurting anyone's feelings during the life of this world.

Conclusion

Islamic Sufi thought has established a relationship between the seven layers of the heavens through which the Prophet ascended during al-Mi'raj and the seven levels of the soul traversed by a spiritual aspirant (*Salik*). The practice of *sayr-i suluq*, undertaken with the aim of attaining closeness to Allah, is considered a spiritual journey of ascent. However, this is an inward journey. In addition to this, it also involves an outward journey through the metaphysical realm using the power of contemplation, which is recognized as another manifestation of the spiritual journey of ascent. As a matter of fact, esteemed figures such as Bayezid al-Bistamī, the Sultan al-Ārifin, and Shaykh al-Akbar Ibn al-'Arabī have asserted their personal experiences with this spiritual journey of ascent. Hārith al-Muhāsibī, through his enthusiastic narrative in *Kitāb al-Tawahhūm*, also aligns himself with the ranks of the sage scholars who've embarked on an imaginative journey into the metaphysical realm. Al-Muhāsibī's *Kitāb al-Tawahhūm* is also among the sources that nourished al-Ghazālī's ideas.

In *Kitāb al-Tawahhūm*, al-Muhāsibī takes his companion on a tour of heaven, hell, and *al-A'raf* (purgatory, a place between heaven and hell). These themes have also been explored in the works by Ardāvīraf, Maarī, Ibn al-'Arabī, Dante, Milton, and Iqbal regarding the spiritual journey of ascent. While al-Muhāsibī adhered to a method grounded in the Qur'an and hadith, others incorporated astrological and mythological elements. Nevertheless, all of them employed a rich array of symbols and metaphors. Notably, all these thinkers are worth mentioning as having embraced a life of asceticism, leading to accusations of being innovators in religious matters or heretics and resulting in their ostracization from society due to their unconventional thoughts.

As a consequence, the death that marks the beginning of the journey to the metaphysical realm is an experience every living being in every age encounters. People of today are

endowed with the capacity for contemplation and understanding and cannot ignore the religious and moral values highlighted by al-Muhâsibî and others. Their aim was to reconstruct moral values within society, as emphasized by Iqbal, and to educate youths with both the practical and spiritual knowledge of the time. Hence, by drawing lessons from those who have passed away, the virtuous individual refrains from infringing upon the rights of servitude and avoids causing harm to others. By structuring their life between fear and hope, such individuals contribute to the cultivation of moral virtues such as love, sincerity (*ikhlas*), chastity, *taqwa* [piety], *vera* [truth], and justice within society.

Giriş: Tasavvufta Manevî Mi'râc veya Hayalî Seyahat

İnsanın Allah'a yakınlık sağlamak gayesiyle geliştirdiği göklere yükselme düşüncesi, mi'râc olarak isimlendirilir. Birçok din ve mistik geleneklerde görülen bu metafizik seyahati gerçekleştirenler; başta peygamberler olmak üzere, evliya ve aziz olarak bilinen seçkin kişilerdir. Peygamberlerden Hz. Muhammed, İdris, İbrahim, Musa ve İsa göğe yükselerek mi'râcı gerçekleştirmişlerdir. Göğe yükselerek bir takım manevî deneyimler yaşamak diğer din ve kültürlerde de yer almaktadır. Nitekim Zerdüş, Mani, Buda ve Aziz Pavlos'un böyle bir tecrübe yaşadıkları çeşitli dinî metinlerde yer almaktadır. Ayrıca eski Hint ve İran mitolojileri ile antik Yunan ve kadim Mezopotamya, Mısır, Yunan, İran ve Hint dinlerinde, Avustralya ve Amerika inançlarında buna benzer seyahat hikâyeleri, göğe yükseliş ve yer altına iniş yolculukları bulunmaktadır.¹ Hermes'in göğe yükselişi, Gılgamış Destanı, Şamanların dinî ritüel sırasında yedi basamaklı merdivene yükselmesini anlatan tasvirler,² bunların ilk örnekleridir.

İslâmiyet'te mi'râc, Hz. Peygamber'in Allah'a doğru yaptığı seyahati ifade eden meşhur olaydır. Mekke'den Kudüs'e olan kısmı isrâ, yani gece yürüyüşü, oradan göklere yapılan yolculuk ise urûc, yani Allah katına yükselme olarak isimlendirilir. Hz. Peygamber'in mi'râc hakkındaki ifadeleri, yedi kat semayı geçmesi, cennet ve cehennemi görmesi,³ sûfilerin nefsin yedi mertebesini aşır kâmil insan olma

- 1 Şinasi Gündüz-Ekrem Sarıkçıoğlu-Yavuz Ünal, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 14-61; Yeliz Çiçek, *Klasik Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 39-71.
- 2 Mahmut Erol Kılıç, "Hermes," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/228-233.
- 3 Buharî, *Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Salât, 1, Tevhîd, 37, Enbiyâ 5; Müslim, *Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İman, 259, 262-263. İbn Sa'd'ın (ö.230/845) ifadesine göre Hz. Muhammed (sav) Allah'tan cennet ve cehennemi kendisine göstermesini istemiş, Yüce Allah da isteğini kabul etmiştir. Göklere yükseldiği ve sidretül-müntehâ'ya ulaştığı bu seyahat sırasında bazı peygamberlerle buluşmuş, cennet ve cehennemi görmüştür. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kebîr*, tahkik: Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/181.

düşüncesine zemin hazırlamıştır. Ancak seyr ü sülûk denilen bu içe dönük seyahat,⁴ sûfinin tefekkür düzeyinde metafizik âleme yaptığı seyahatten farklıdır. Zira tasavvufta büyük bir ülkü olan böyle bir seyahat için nefsin terbiye edilerek ruhun arındırılması ve yeni bir benlik inşa edilmesi gerekir. Bunun da ötesinde bu idealin gerçekleştirilmesi, Mevlâna'nın (ö.672/1273) “*Yedinci kat göğün üstüne çıkmak istersen; Aşk, güzel bir merdivendir a oğul*”⁵ ifadelerinde vurguladığı gibi, aşk deryasına dalmakla mümkündür.

Hücvirî (ö.465/1072) tasavvufun birçok seçkin bilgesinin manevî mi'râc yaşadığını belirtir.⁶ Bayezid-i Bistamî (ö.234/848 veya 261/875) ile İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) böyle bir manevî mi'râc yaptığını ifade eden sûfilerin en meşhurlarıdır. Ârifler sultanı Bayezid-i Bistamî “Gönlüm mi'râca çıkıp geri geldiğinde başımda aşk tacı, belimde rıza kemeri vardı” diyerek,⁷ ruhânî mi'râcın özelliklerini dile getirir. İbnü'l-Arabî de yaptığı manevî mi'râcî *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ ve el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserlerinde anlatır. İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ*'da ilkin mana

4 Bu konuda Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) *er-Riâye li-Hukûkullah*, Ebû Hüseyin Nûrî'nin (ö.295/908) *Makâmâtü'l-Kulûb*, Hâce Abdullah Herevî'nin (ö.481/1089) *Menâzilü's-Sâirîn*, Gazne'li Hakîm Senâî'nin (ö.525/1131) *Seyru'l-'İbâd ile'l-Meâd*, İbnü'l-Arif'in (ö. 536/1141) *Mecâlisü'l-Ârifîn*, Ruzbihân el-Baklî'nin (ö.606/1209) *Meşrabu'l-Ervâh*, Necmeddin Kübrâ'nın (ö.618/1221) *Usûlü Aşara*, Feridüddin Attâr'ın (ö.618/1221) *Mantku'l-Tayr*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) *el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*, Necmeddin Dâye'nin (ö.654/1256) *Mirsâdü'l-'İbâd*, Mevlâna'nın (ö.672/1273) *Mesnevî* ve Sa'dî-yi Şirazî'nin (ö.691/1292) *Bostan ve Gülistan*'ı örnek verilebilir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Âmâk-ı Hayâl* (ö.1914) ve Paulo Coelho'nun *Simyacı* adlı romanları da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bununla birlikte Senâî'nin *Seyrû'l-'İbâd ile'l-Meâd* adlı eserinin metafizik âleme seyahati içerdiği ifade edilir. Nimet Yıldırım, “Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar”, *Doğu Esintileri*, 2/12, (2014), 189-192.

5 Mevlâna Celâleddin Rumî, *Divan-ı Kebir*, hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 7/1747-48)

6 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı, 2016), 300.

7 Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kitâbu'l-Mi'râc ve Yeliyhi Mi'râcu Ebî Yezid Bistamî*, tahkik: Ali Hasan Abdülkadir, (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadise 1964), 129-135; Ahmed b. Hüseyin b. eş-Şeyh el-Harakânî, *Ârifler Sultânı Bayezid-i Bistamî-Hayatı ve Menâkibeleri (Düstûru'l-Cumhûr)*, çeviren: Ozan Yılmaz, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 299. Bayezid'in yaşadığı ruhânî mi'râcî hakkında hizmetçisinin aktardığı anlatı dikkate değerdir. Buna göre Bayezid rüyasında kendini sanki Allah'a ulaşmak amacıyla göklere yükseltilmiş olarak görür ve büyük bir sınava tabi tutulur. Ardından birçok ülkeye seyahat eder ve olağanüstü olaylara şahitlik eder. Semanın her katında sayısız melek tarafından karşılanır ve onların kendisine ikram ettikleri şeylere iltifat etmeden yolculuğuna yedinci kat semaya kadar devam eder. Burada bütün peygamberlerin ruhları ile karşılaşır ve Hz. Muhammed (sav) tarafından tebrik edilir. Attâr'ın naklettiği bir anlatıda ise onun yakın mertebesinde yaşadığı manevî mi'râcî hakkında geniş bilgi verilir. Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Erdem Yayınları, 1991), 233-237.

olarak göklere yükselme menzillerinin isimlerini açıklar. “Kalbin Yolculuğu” başlığı altında; Endülüs’ten Kudüs’e doğru tevekkülü azık edinerek bir seyahate çıktığını, yolda ruhani bir gençle karşılaştığını, onun “bütün sır içindedir, ilkin kendini tanı” öğüdünden faydalandığını vurgular.⁸ Hz. Peygamber’in mi’râcî ile ilgili hadislerde yer alan kalbin yıkanması, Burak’a binmek, kendisine sunulan süt ve şaraptan sütü seçmek, semanın çeşitli katlarında peygamberlerle karşılaşmak gibi olaylar, onun anlatısında da yer alır. İbnü’l-Arabî *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin 47. babında ise her şeyden uzaklaşıp Allah’a yakınlığı sağlayan manevî seyahatten ve mertebeleri aşmaktan genişçe söz eder.⁹ J. Morris, İbnü’l-Arabî’nin, Resûlullah’ın mi’râcından ilham alarak yaptığı bu manevî seyahatleri, ruhânî arınmayı gerçekleştirip tevhid tecrübesini yaşamak gayesiyle yaptığını vurgular.¹⁰

Bayezid-i Bistamî ile İbnü’l-Arabî’nin manevî tecrübeleri, tasavvufta metafizik âlemdeki seyahatle ilgili iki örnektir. Ancak İslâm kültür havzasının dışındaki birçok farklı din ve gelenekte mi’râc tecrübesi yaşadığını dile getiren aziz ve rahip gibi din büyüklerinin anlatıları, olayın evrensel boyutunu ortaya koymaktadır. Bu menkıbeler, Doğuda ve Batı’da birçok edebî esere kaynaklık etmiştir. Bu çerçevede Doğu’da Mecusî din adamı Ardâviraf’ın *Ardâvirafnâme*,¹¹ Arap şair Ebû’l-Alâ el-Maarrî’nin (ö.449/1057) *Risâletü’l-Gufrân*,¹² sûfi İbnü’l-Arabî’nin (ö.638/1240) *el-İsrâ ilâ Makâmi’l-Esrâ*, Şeyh Mehmed Çelebi’nin (ö.900/1494) *Hızırnâme*¹³ ve Muhammed İkbâl’in *Câvidnâme*¹⁴ adlı eserleri zikredilebilir. Batı’da ise İtalyan şair Dante’nin (ö.1321) *İlâhi Komedya*’sı¹⁵ ve İngiliz şair John Milton’un (ö.1674) *Kaybedilen Cennet*’i¹⁶ örnek verilebilir. Bu eserlerde de tıpkı

8 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-İsrâ ilâ Makâmi’l-Esrâ (Kitâbu’l-Mi’râc)*, tahkik: Suad el-Hakîm, (Beyrut: el-Müessesetü’l-Câmiiyye, 1988).

9 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, hazırlayan: Ahmed Şemsüddin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/385-395.

10 James Winston Morris, *Kalp Aynası*, çeviren: M. Mustafa Çakmaklıoğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 45-56.

11 Nimet Yıldırım, *Ardâvirafnâme*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 84-98.

12 Ebû’l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü’l-Gufrân*, tahkik: Aîşe Abdurrahman-Bintü’ş-Şâtîe, (Kahire: Dâru’l-Maârif, 9. Baskı, 1977), 35-70.

13 Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Eğirdir Zeynî Zâviyesi ve Şeyh Mehmed Çelebi Divanı (Hızırnâme)*, (Eğirdir/ Isparta: Sinan Ofset, 2008), 207-223.

14 Muhammed İkbâl, *Câvidnâme*, çeviren: Annemarie Schimmel, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı 2000), 69-79, beyit: 266-328, 96-121, beyit: 402-514.

15 Dante Alighieri, *İlâhi Komedya Cennet*, çeviren: Feridun Timur, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 74 vd.

16 John Milton, *Miltons Paradise Lost*, Illustrated by: Gustave Dore, edited by: Robert Vaughan, (New York: Collier, ty.), 26 vd.

mi'râc tecrübesi yaşayan din ulularında olduğu gibi, göklere yükselerek cennet ve cehennemi görmenin, dostlarla buluşup sohbet etmenin gerçekleştiği görülür. Bu eserlerin bir kısmında, yazarın dinini veya anlayışını benimseyenler cennette, farklı inanca ve mezhebe mensup olanlar ise cehennemde tasvir edilerek sübjektif bir yaklaşım tercih edilmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse; Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) *Kitâbu 't-Tevehhüm*¹⁷ adlı eserinde dile getirdiği hususlar, tıpkı yukarıda zikri geçen eserlerdeki gibi, metafizik âleme yapılan hayalî bir seyahatin unsurlarını taşımaktadır. Ancak Muhâsibî'nin bu seyahati, tecrübeye dayalı bir manevî mi'râc olmayıp tefekkür boyutundadır. Bu çalışmada; *Kitâbu 't-Tevehhüm* çerçevesinde metafizik âlemde yapılan seyahatin aşamaları üzerinde durulacak, yeri geldikçe konu ile ilgili diğer eserlere atıf yapılacaktır.

1. Muhâsibî ve Kitâbu't-Tevehhüm

Tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan Hâris el-Muhâsibî, gençliğinde Mu'tezile muhitinde iken daha sonraları Ehl-i Hadis'e katılmıştır. İtikad, zühd ve tasavvuf anlayışı bakımından Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Ebu Süleyman Dârânî (.215/830), Bîşr-i Hâfî (ö.227/841) ve Zünnûn-ı Mısırî'nin (ö.245/859) düşüncelerini benimsemiş, Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909) gibi bir dehayı yetiştirmiştir. Araştırmacı, analiz ve sentez yeteneği gelişmiş bir zihniyete sahip olan Muhâsibî, zühd ve mârifeti zâhir ve bâtın ilmi ile birleştirip tasavvufun sistematizmasını oluşturmaya çalışmıştır. Dönemindeki kelâmî tartışmalara kayıtsız kalmayan Muhâsibî, Mu'tezile, Cehmîye, Mürcie ve Haricilik gibi fırkaların düşüncelerini sert bir şekilde tenkit etmiştir. Özellikle kalbi ihmal edip akıllı hayır ve şerri ayırmada yeterli gören Mu'tezile'ye karşı akıl kalp bütünlüğünü savunarak mücadele etmiştir. Mu'tezile'nin salt akılcılığı ile bazı sûfilerin akıllı hiçe sayan yaklaşımlarından rahatsız olan Muhâsibî, Allah'ın fitrata yerleştirdiği bir garîza olan aklın hem hayır ve şerri ayırmadaki hem de Allah'ın emir ve yasaklarını Kur'an ve Sünnet odaklı anlamadaki rolünü ortaya koymuştur.¹⁸ Onun Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli fırkalara karşı başlattığı bu eleştiri, aslında insanı bir bütün olarak göremeyen düşünce mensuplarına yönelik tepkinin dışı yansımasıdır.

Muhâsibî, tasavvufî düşüncelerini ve ilmî müktesâbâtını eserlerinde ortaya koymuştur. Onun yirmi altı eseri olduğu ve bunlardan yirmi ikisinin günümüze

17 Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Kitâbu 't-Tevehhüm*, tahkik: Arthur J. Arberry, (London-Beyrut: Beytü'l-Verrâk-el-Furât, 2010); Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu 'n-Nüfus ve yelihi Kitâbu 't-Tevehhüm*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2. Baskı, 1991), 147-206. (Dipnotlar A. A. Atâ'nın tahkikli çalışmasından verilmiştir.)

18 Hâris el-Muhâsibî, *Mâiyyetü 'l-Akl ve Fehmü 'l-Kur'an*, tahkik: Huseyin el-Kuvvetli, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 130-131.

geldiği belirtilir.¹⁹ Özellikle Kur'ân'ın anlaşılmasına verdiği önemi ortaya koyduğu *Fehmü'l-Kur'ân* ile ahlâk ve erdemlerin önemini vurguladığı *er-Riâye* adlı eserleri, onun tasavvufu ilim-irfan bütünlüğü içerisinde değerlendirdiği en önemli çalışmalarıdır. *Âdâbu'n-Nüfûs*, *en-Nesâih*, *el-Kasd* ve *r-Rücû illallah*, *Bed'ü Men Enâbe illallah*, *Fehmü's-Salâh*, *Mâiyyetü'l-Akl*, *el-Mesâil fi'z-Zühhd*, *el-Mekâsib*, *el-Mesâil fi A'mâli'l-Kulûb* ve *'l-Cevârih*, *Risâletü'l-Müsterşidin* ve *el-Vesâyâ* onun diğer eserleridir. Bunlarda nefsin terbiyesini, dünyanın geçiciliğini ve âhiretin ebediliğini belirtip ölümü tefekkür etmeyi öğütlemiş, Allah'a yönelmeyi, zühdün kesbe engel olmadığını, bedenle yapılan amellerin yanı sıra kalp amellerinin de gerekliliğini vurgulamıştır. *Kitâbu't-Tevehhüm*'de ise, metafizik âleme odaklanmıştır. Ölüm sonrası hayatı hayali bir seyahat anıları gibi anlattığı *Kitâbu't-Tevehhüm*, onun en ilgi çekici eserlerinden biridir. Konuyla ilgili ayet ve hadisleri bir romancı gibi canlı bir şekilde yorumlayarak ölüm, kabir, mahşer, mizan, sırat, cehennem ve cennet hakkında parlak tasvirler yapan Muhâsibî'nin bu eseri, metafizik âleme hayali seyahat konusunda özgün bir çalışmadır.

Tevehhüm teriminin türetildiği V-H-M (و-ه-م) kelimesi sözlükte zannetmek, bir şeyden habersiz olmak demektir. *el-vehm* (الْوَهْم) terimi, iri yapılı deve, yol, varidatın gelmesi için açık olan yol ve kalbe gelen düşünceler, kalbin hayali anlamlarına gelmektedir.²⁰ Tevehhüm (التَّوَهُّم) ise, bir şeyi ister varlığı olsun, isterse olmasın, hayal etmek, onu zihinde şekillendirmek manasında kullanılmaktadır.²¹ Sözlük anlamları bir bütün olarak değerlendirildiğinde tevehhüm, kalbe gelen düşünceleri hayali olarak tasavvur etmek şeklinde anlaşılabilir. Hâris el-Muhâsibî de tevehhüm terimini bu çerçevede değerlendirip ölüm sonrası hayatla ilgili hayali bir seyahat kurgulamıştır. Âhiret hayatını konu edinen Kur'ân ayetlerinden hareketle, olayları tıpkı bir şairin dizeleri gibi akıcı bir üslupla kaleme almıştır.

William Chittick'in de vurguladığı gibi hayal, iki gerçeklik veya iki âlem arasında yer alan berzaktır. Bu yüzden dünya ile ahiret arasındaki kabir hayatı da berzah olarak isimlendirilir. Dolayısıyla hayal âlemi, ruhlar âlemi ile bedenler âleminin

19 Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/13-16.

20 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 4/404; İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*, tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârun, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999), 6/149; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tahkik: Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Haseballah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.), 6/4933.

21 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4934

arasında yer alır ve her iki âlemin bazı unsurlarını kendisinde taşır.²² Her ne kadar ahiret hayatı bir gerçek olsa da, görünen dünya gibi olmayıp, oranın hakikatleri ancak hayali olarak tasavvur edilebilir. Muhâsibî de *Tevehhüm*'de insanın ölümle başlayan ve cennet ya da cehennemde sonuçlanan yolculuğunu estetik bir zevk ve bakış açısı ile hayali bir seyahat çerçevesinde anlatır. İnsanın doğumu, dünya hayatı, ölümü, kabir, mahşer, sırat, cehennem ve cennet, yolculuğun aşamalarıdır. Ölüm ve sonrası hayatın korkunçluklarını ve müjdelerini oldukça parlak bir şekilde tasvir eden Muhâsibî, insanın ölüm anındaki durumunu, ölüm meleğini görmesini ve ölüm acısını hissedişini sanki kendisi yaşıyormuş gibi anlatarak hayalin ötesine geçer. Ölüm sonrası hayata dikkat çekerken havf ve recâ/ korku ve ümit arasındaki dengeyi gözetken Muhâsibî, daha dünyada iken dürüst bir şahsiyete sahip olmanın önemini vurgular. Onun *Tevehhüm*'deki düşüncelerini Evhadüddin Kirmânî'nin (ö.635/1238) şu ifadeleri özetler mahiyettedir:²³

*Ömür bahçesinden güller derdiğini farzet
Günün geçip akşam olduğunu farzet
Tabiat zinciriyle bağlanmış olan canının
Bir nefeste bedeninden çıktığını farzet*

Muhâsibî ve düşünceleri hakkında bir çalışma hazırlayan Mısırlı âlim Abdülhalim Mahmud (ö.1978), *Kitâbu 't-Tevehhüm*'ün, bir ilahiyatçı ilim adamının eseri olmaktan ziyade, sanki nesir yazan bir şairin kitabı olduğunu belirtir. Onun en değerli eserlerinden biri olarak kabul edilen *Tevehhüm*'de Muhâsibî'nin, delilleri tartışmadan, ilmî kaynakları zikretmeden ahiret hayatını eşsiz bir üslupla anlatarak okuyucunun kalbinin derinliklerine girmeyi başardığını vurgular.²⁴ Gerçekten hacmi küçük olsa da eser, onun bu ifadelerini haklı çıkarmaktadır.

Diğer taraftan eserin daha iyi anlaşılması için yazıldığı devrin sosyal psikolojisini de dikkate almak gerekir. Bu dönemde Mu'tezile gözden düşmüş, Abbâsîler Ehl-i Hadis'e itibarını iade etmiştir. Bundan faydalanan Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve taraftarları, devletin gücünü arkalarına alarak muhalif olarak gördükleri kişilere karşı baskı ve sindirme politikası başlatmışlardır. Muhâsibî de onların tehditlerinden dolayı bir ara Bağdat'tan kaçmış, İbn Hanbel'in vefatından sonra döndüğünde

22 William Chittick, *Hayal Âlemleri*, çeviren: Mehmet Demirkaya, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 3. Baskı 2003), 97-98, 114, 134-153; William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çeviren: Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 325-354.

23 Evhadüddin Kirmânî, *Rubailer*, çeviren: Mehmet Kanar, (İstanbul: Şule Yayınları, 2013), 300, r: 1148. Muhâsibî'nin bu eserinin Türkçeye çevirisi de benzer bir ifadeyi taşımaktadır. Hâris el-Muhâsibî, *Farzet ki Öldün*, çeviren: Abdülaziz Hatip, (İstanbul: Polen Yayınları, 2006).

24 Abdülhalim Mahmud, *Üstâzü's-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992), 154.

ise, evinden çıkamaz hale gelmiş, öldüğünde cenazesi korkudan geceleyin ancak dört kişi tarafından defnedilebilmiştir.²⁵ Dolayısıyla *Kitâbu 'l-Tevehhüm*, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının kendileri gibi düşünmeyenlere karşı yaptıkları baskı, itibarsızlaştırma ve toplumdan tecrit politikalarına sembolik dille yazılmış bir tepki olarak da düşünülebilir. Ölümün acısı, kabir sorgusunun ve sıratın geçişin zorluğu, cehennemin korkunçluğu ve azabın şiddeti ile ilgili anlatılar, müellifin kendisine karşı başlatılan linç kampanyasına bir cevap olarak anlaşılabilir. Harika cennet tasvirleri ise, Allah'a güvenini kaybetmeden dünyada yapılan haksızlıklara sabredenlere bir ödül olarak görülebilir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin bu özgün eseri, yapılan haksızlıklara sessiz bir çığlık ve mazlumlara bir ümit ışığıdır denilebilir.

Muhâsibî'den sonraki süreçte Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/983) ile Gazzâlî (ö.505/1111) *Kitâbu 'l-Tevehhüm*'den esinlenerek eserlerinde ölüm ve sonrası hayatı konu edinmişlerdir. Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin, müslümanların ibadet ve sosyal hayattaki samimi olmayan davranışlarının düzeltilmesine katkı sağlamak üzere yazdığı *Tenbîhü 'l-Ğâfilîn* adlı eserinin başında ihlâstan hemen sonra ölüm ve sonrası hayatı konu edinmesi, ölüme hazırlığı ilmin başlangıcı ve her mümine gerekli olarak görmesi, dikkate değer bir tercihtir. Allah'ın düşünme yetisi verip gafletten uyandırdığı, ölüm anındaki ve kabirdeki durumunu, kıyametin korkunçluğunu, cehennemin dehşeti ile cennetin güzelliğini tefekkür imkânı verdiği kimseyi övmesi ise,²⁶ Muhâsibî ile ortak kanaatleri benimsediğini gösterir.

Ölüm ve sonrası hayat konusunda Muhâsibî'den oldukça etkilenmiş görünen Gazzâlî'nin özellikle *Dürretü 'l-Fâhire* adlı eseri her ne kadar metafizik âleme bir seyahat olmasa da, barındırdığı düşünceler yönüyle, Muhâsibî'nin *Kitâbu 'l-Tevehhüm*'ünden mülhemdir. Nitekim Margareth Simith, Gazzâlî'nin *Dürretü 'l-Fâhire*'deki birçok kısmı *Tevehhüm*'den aldığı kanaatindedir.²⁷ *Tevehhüm* ile *Dürretü 'l-Fâhire*'nin şekil olarak da birbirine benzemesi, her ikisinde de konunun bir bütün olarak ele alınması, ara başlıklara ihtiyaç duyulmaması, Simith'in görüşünü desteklemektedir. Bununla birlikte *Dürretü 'l-Fâhire*'de bazı konular "el-Fasl"²⁸ şeklinde kısımlara ayrılmıştır. *İhyâ*'nın onuncu kitabında yer alan ölüm esnasında kişinin karşılaştığı durum ve ölüm sonrası yaşadıkları ile ilgili "Kitâbu Zikri'l-Mevt

25 Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 9/109-110.

26 Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhü 'l-Ğâfilîn*, tahkik: Seyyid el-Arabî, (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 1998), 17-57.

27 Margareth Smith, "Gazzâlî'nin Öncüsü el-Muhâsibî", çeviren: Mesut Okumuş, *Tasavvuf*, 3/9, (2002), 417.

28 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *ed-Dürretü 'l-Fâhire fî Keşfi Ulumi 'l-Âhire*, tahkik: Lucien Gautier, (Amsterdam: Oriental Press-Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye 1974), 44, 50, 56, 78.

ve mâ Ba'dehû" bölümü²⁹ de *Tevehhüm* ile birlikte *Riâye*'den alınmıştır. Gazzâlî *İhyâ*'nın ilgili bölümünde, vaaz ve irşad amaç edindiği için, konuyu alt başlıklarla kısımlara ayırmış ve her kısma uygun ayet ve hadislerle konuyu zenginleştirmiştir. Muhâsibî ayet ve hadisleri yorumlayarak ahiret hayatını anlatırken, muhatabın dikkatini çekmek üzere sıklıkla "tevehhem/ hayal et" terimini kullanmıştır. Gazzâlî ise genellikle "tefekker/ düşün" kelimesini tercih etmiş, bazen de "tevehhem" kavramını³⁰ kullanmıştır. Dolayısıyla Muhâsibî, diğer eserleriyle olduğu gibi, *Kitâbu't-Tevehhüm* ile de Gazzâlî'nin düşünce sistemine büyük katkı sağlamıştır. Zira bir taraftan Bâtınîlerin, diğer taraftan Melikşah sonrası Selçuklu sarayındaki taht mücadelesi sırasında Terken Hatun'un tehditlerine muhatap olan Gazzâlî,³¹ Hanbelîlerin baskısı altındaki Muhâsibî'nin ruh halini en iyi bilenlerden biridir.

Ahlâkî değerlerin yaşatılması, ister müslüman isterse başka dinlere mensup olsun, birçok bilgenin amacıdır. Bu bağlamda yazılan eserlerin farklı konular üzerinden erdemleri toplumlarına kazandırmaya çalıştıkları bilinmektedir. Muhâsibî'nin *Kitâbu't-Tevehhüm*'de tercih ettiği konu, ölüm ve sonrasıdır. Ebû'l-Leys es-Semerkandî ve Gazzâlî ölüm ve ahiret konusunu işledikleri, Ebû'l-Alâ el-Maarî, Ardâvîraf, Dante, Milton ve Muhammed İkbal ise manevî mi'râc ile ilgili eserlerinde benzer yöntemi seçerek halkın yitirilen ahlâkî değerlere yeniden sahip olmaları için gayret etmişlerdir. Dolayısıyla ölüm ve sonrası hayat, her insanın düşünüp ibret alması gereken bir realitedir.

2. Ölüm: Metafizik Âleme Açılan Kapı

Muhâsibî'nin metafizik âlemdeki seyahati, buraya açılan bir kapı olan ölümle başlar. Hayatın kaçınılmaz sonu olan ölüm, tüm organların ruha isyanı, ruhun da beden üzerindeki tasarruf gücünü kaybetmesidir.³² Bir başka ifadeyle ruhun, Allah'ın; "*Rabbine dön*"³³ davetine verdiği olumlu cevaptır. Şehadet âleminden berzah âlemine geçiştir. Nitekim ilk İslâm filozofu Kindî (ö.252/866) *el-Hıyiletü li-Def'ı'l-Ahzân* adlı risâlesinde ölümü, daha yüksek bir doğuma geçiş olarak tanımlar. Kindî'ye göre ölüm olmasaydı, insan da olmazdı. Çünkü insan tarif edilirken "ölümlü konuşan

29 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), "Kitâbu Zikri'l-Mevt ve mâ Ba'dehû", 4/1825-1937.

30 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1904.

31 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı 1980), 228.

32 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1877.

33 Fecr 89/28.

canlı” olarak tanımlanmıştır.³⁴ Mevlâna, herkesin ölümüne bakışının farklı olduğuna dikkat çekerek çirkin olanın ölüm değil, insanın yaklaşımı olduğunu belirtmiştir. İyinin de kötünün de insanın kendisinden kaynaklandığını vurgulayarak, ölümün düşmana göre düşman, dosta göre dost olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Necip Fazıl’ın (ö.1983) “Ölüm güzel şey, budur perde arkasından haber-Hiç güzel olmasaydı ölür müydü Peygamber”³⁶ dizelerinde ifade ettiği gibi, ölüm çirkin ve korkulacak bir şey değildir.

Ahiret inancına sahip olanlar açısından ölüm bir son değil, yeni bir hayatın başlangıcıdır. Yeni âlemde hayatın nasıl geçeceğinin ipucu, ölüm sırasında belli olur. Bunu sadece o anda ölümü yaşayan bilir fakat anlatamaz. Belki yüz ifadesinden nasıl bir psikoloji içinde olduğu anlaşılabilir. Çünkü ölüm meleği mümine ve kâfire farklı görünür.³⁷ Ölüm meleği cennetlik olana sevecen bir ifade ile “Allah’ın dostu, sana cenneti müjdelerim” derken, cehennemlik kişiye de korkunç bir gürültü ile “Allah’ın düşmanı cehennemi sana müjdelerim!” der ve canını alır.³⁸ Dolayısıyla hiç kimse gideceği yerin cennet mi yoksa cehennem mi olduğunu öğrenmeden bu dünyadan ayrılmaz.³⁹ Ölüm kapısı cehenneme açılan ve oraya doğru sürüklenen kişi, dünyada yaptıklarına pişmanlık duyar ve geri döndürülüp iyi işler yapmayı temenni eder fakat iş işten geçmiştir. Cennet yolu kendisine gösterilen ise, halinden memnundur. Melekler kendisine sevinç ve mutluluk haberi getirmiş,⁴⁰ artık korktuğundan güvende olduğunu bildirip yaptıklarına karşılık cennetle müjdelemişlerdir.⁴¹ Dolayısıyla ölüm anında yaşananlar, sonraki sürecin yol haritasını çizer.

Muhâsibî, *Kitâbu’t-Tevehhüm*’de yaptığı tasvirlerde ölüm anının resmini çizerken, *Riâye*’de bazı peygamberlerin ve sâlih kişilerin ölüm esnasında yaşadıklarını aktarıp ölüm acısının şiddetini bütün çıplaklığı ile ortaya koyar. İnsanın bir yerine diken batınca ya da bir organı kesilince ruhunda acı hissedeceğini belirten Muhâsibî, ruh bedenden ayrıldıktan sonra vücudun herhangi bir acı duymayacağını ifade eder. Ruhun bedenden ayrılırken parmak uçlarından başlamak üzere yavaş yavaş çekildiği sırada hissedilen acının, birini kılıçla veya makasla kesmek, testere ile

34 Kindî, Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Adî, *Resâilü Felsefiyye*, tahkik: Abdurrahman Bedevî, (Bingazi: Menşûrâtü’l-Câmiati’l-Libiyye, 1973), 28.

35 Mevlâna Celâleddin Rumî, *Mesnevî*, çeviren: -Derya Örs-Hicabi Kırılancıç, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008), 3/3428-44)

36 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006), 153.

37 Buhârî, *Menâkıbu’l-Ensâr*, 42.

38 Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye lihukûkullâh*, neşr: Abdülhalim Mahmud, (Kahire: Dâru’l-Maârif, 2. Baskı, 1990), 118-120; Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 154; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1843-1844.

39 Buhârî, *Cenâiz*, 90; Müslim, *Cennet*, 65.

40 Ebû İsa et-Tirmizî, *Câmiu’s-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Kiyâmet, 23.

41 Nahl 16/32; Fussilet 41/30.

biçmek esnasındaki duyulan acıdan çok daha şiddetli olacağına dikkat çeker. Çünkü ölüm anında hedef ruhtur. Dolayısıyla ruh bedenden ayrılırken vücudun her tarafını kaplayan acı da çok büyüktür. Ölüm meleği gelip insana görününce, artık kaçınılmaz yolculuk başlar. Can boğaza gelince etraftakiler tanınmaz hale gelmiş, ses ve soluk kesilmiş, bedenin bütün fonksiyonları zayıflamış, gözler yukarı dikilmiş, yüz toprak gibi ağarmış, dudaklar kurumuş, dil dolanmış, damarlar ve sinirler kurumuştur. Ardından parmaklar morarıp ayaklar soğumuş ve beden adeta buz kesilmiştir. Olayın zorluğunu anlatırken Hz. İbrahim'in, ölüm acısını, ıslak yünün içine sokulup çekilen şişe benzetmesini örnek veren Muhâsibî, Hz. Peygamber'in (sav) de ölüm esnasında çektiği acıları hatırlatarak,⁴² müminlerin ölümün zorluğunu akıllarından çıkarmamaları gerektiğini vurgular. Ölüm acısının, dağları bile eritebilecek bir mahiyete sahip olmasından ötürü bazı âlimlerin, ölüm acısı ve kıyametin dehşeti ile ilgili haberleri öğrendikleri zaman, dünyaya gelmemiş olmayı veya toprak olmayı arzu etmeleri,⁴³ onun haklılığını ortaya koyar. Gazzâlî de sahâbenin önde gelenleri ile sonraki dönemin âlim ve âriflerinden bazı şahısların ölüm esnasında yaşadıkları durumlar hakkında bilgi verirken,⁴⁴ onların ruh hallerinin farklılığına dikkat çekerek, Muhâsibî'nin yaklaşımına katılır.

Muhâsibî'nin ortaya koyduğu ölüm kaygısı veya korkusu, insanın sevdiklerinden, mal ve mülkünden ayrılmaktan ötürü hissettiği bir ruh halidir. Bu psikoloji, zevk ve sefa içerisindeki hayatın bitişi, dostlardan ayrılık, yapılan haksızlık ve kötülüklerle karşılaşma, ölüm esnasındaki çekilen acılar, kabirdeki durumun bilinmezliği ve mahşerdeki hesabın çetinliği ile daha da kötüleşir.⁴⁵ Sıratın geçiş esnasındaki atmosfer ise, bu korkuyu körükler. Bununla birlikte dünyada iyi bir insan ve müslüman olarak kimseyi incitmeyenler, kul hakkı yemeyenler, birbirini sevip sayanlar bu korkuyu hissetmezler. Muhâsibî'nin bu yaklaşımı, Ebû'l-Leys Es-Semerkandî'nin *Tenbîhu'l-Gâfilin*, İbn Sina'nın (ö.428/1037) *Risâle fî Def'i Gammi'l-Mevt*⁴⁶ ve Gazzâlî'nin *Dürretü'l-Fâhire fî Keşfi 'Ulûmi'l-Âhire* adlı eserlerinde de görülür.

Yüce Allah'ın aklı kendisini imana götürmeyen kişiyi akılsız ve beyinsiz olarak vasıflandırmasından⁴⁷ ilham alan Muhâsibî, ölümün ansızın geleceğini bildiği halde, Allah'ın hoşuna gitmeyen davranışlarda bulunmaya devam eden kişiyi akılsız olarak

42 Muhâsibî, *er-Riâye*, 116 vd.

43 Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976), 40.

44 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1848-1856.

45 Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 3, sayı: 3, (1991), 157-158; Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 159-163.

46 M. Naci Bolay, *İbn Sina*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 90-100.

47 Bakara 2/13; A'râf 7/179.

niteler.⁴⁸ Bu yüzden ölüm hakkında bilgi sahibi olup da kendini hazırlamamak, açlığın yiyecek, susuzluğun su ile geçeceğini bildiği halde bunları yiyip içmemeye benzer. Suyun susuzluğu giderdiğini bilmesine rağmen suyu içmeyen kişiye suyun bir faydası olmadığı gibi, ölümün geleceğini bildiği halde hazırlık yapmayan kişiye de bunu bilmesinin bir yararı dokunmaz. Aynı şekilde trafik kurallarının ya da ilk yardım bilgilerinin hayat kurtardığını bilen fakat bunları uygulamayan kişiye de bunların faydası olmaz. Neticede ilim amel terkibi dünya ve ahiret saadeti sağlarken, bilgiyi hayata geçirmemek felakete yol açar. Ebû Saîd Ebû'l-Hayr (ö.440/1049) ömrünü boşa geçiren kişinin psikolojisini şu ifadeleri ile özetler:⁴⁹

*Gündüzüm harap dünyanın gamıyla geçti
Gecem vara yoğa heves etmekle geçti
Bir ânu cihana değen ömrüm
Kısacası, beyhude fikirlerle geçti*

Muhâsibî'ye göre ölümden ders çıkarıp kalpte bunun tesirini görebilmek için, kalbin Allah'ın razı olmadığı her türlü düşünceden temizlenmesi şarttır. Zira insanın, akıl ve kalp bütünlüğü içinde ölümü düşünüp ölenlerden ibret aldığı anda, dünyaya ve içindekilere karşı ilgisi azalır ve ölüme hazır hale gelir.⁵⁰ Hesaba çekilmeden önce daha dünyada iken kendini ölüme hazırlayan insan, ölüm meleği ne zaman gelirse emaneti severek teslim eder. Bu şuura sahip olan insan, Mevlâna'nın ifadesiyle ölümü düğün geces⁵¹ olarak görür. Dolayısıyla insanın yeni bir hayata başladığı sıradaki psikolojisi, psikologların birçok problemi insanın çocukluk dönemi ile irtibatlandırması gibi, daha önceki yaşantısının sonucu ile ilgilidir.

3. Kabir: Dünyanın Son Ahiretin İlk Durağı/ Berzah

Hız. Âdem'in oğlu Kâbil'in kardeşi Hâbil'i öldürdükten sonra bir karganın yeri eşelemesinden ibret alıp toprağa gömmesi ile başlayan ölümlerin gömülmesi geleneği, günümüze kadar gelmiştir. Ölümlerin gömüldüğü yer olan kabir, ölüm ile ikinci diriliş arasındaki berzaktır. Hız. Muhammed'in (sav) ahiret duraklarının ilki olarak nitelediği kabir,⁵² insana ahireti hatırlatır. Kabir aynı zamanda en güvenli yerlerden

48 Muhâsibî, *er-Riâye*, 111-114.

49 Ebû Saîd Ebû'l-Hayr, *Rubâiler*, çeviren: Mehmet Kanar, (İstanbul: Şule Yayınları, 2013), 49, r: 151.

50 Muhâsibî, *er-Riâye*, 121-124.

51 Mevlâna Celaleddin Rumî, *Mevlâna'nın Rubâileri*, çeviren: M. Nuri Gençosman, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974), 26, r: 16

52 “Kabir ahiret menzillerinin ilkidir. İnsan oradan kurtulursa, sonrakiler ondan daha kolaydır, şayet kurtaramazsa sonrakiler daha zordur.” Tirmizî, Zühd, 5/2308; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/63-64.

biridir. Çünkü kabirdekiler insana zarar vermediği gibi, ardından da çekiştirmezler.⁵³ Ancak ölümü kendisine ve sevdiklerine yakıştıramayanlar, bu durumdan ders çıkarmazlar. Kabre gömülen kişiyi Münker ve Nekir adlı sorgu meleklerinin karşılayıp sorguya çekeceği ile ilgili haberlere⁵⁴ de itibar etmezler. Ancak inançlı ve iyi işler yapan kişilerin sorgusunun kolay, günahkârların sorgusunun uzun ve sıkıntılı geçeceği, kötü vasıflı kişilerin, kabrin cehenneme açılan kapısına, erdemli insanların ise cennete açılan kapısına yönlendirileceği kesindir.⁵⁵ Ölüm anında yolunun ne tarafa doğru olduğunu anlayan insan, kabirde bunu daha iyi fark eder. Çünkü kabir, insanın dünyada yaptığı davranışlara göre ya bir cennet bahçesi ya da bir cehennem çukuru olur.⁵⁶

Kur'ân mesajını özümseyen Muhâsibî, kabirdeki durumu anlatırken, ilgili ayet ve hadisleri göz önünde bulundurur. Gönlü sevinçten uçacakmış gibi olanlar ile kalbi hüzn ve pişmanlıkla dolanların içinde bulundukları psikolojiyi sanki o durumu yaşıyormuş gibi ortaya koyar. Çünkü kabrin manzarası birine çok güzel, diğerine ise dehşetli görünür. Meleklerin sorguya çağırmaları anındaki sesleri, kefenin durumu, sorgulama ve sorulara verilen cevaplar ile mutlu veya cevap veremediği için şaşkınlık içinde bocalayan kimselerin halleri farklıdır. Ayrıca meleklerin görünümü ve davranış biçimi de insanın ya korkusunu artırmakta ya da ümit kaynağı olmaktadır. Tıpkı ölüm meleği gibi, sorgu melekleri de iyilere güzel ve sevecen, kötülere ise korkunç yüzleri ile görünür. Ardından kıyamete kadar sürecek olan bir bekleyiş vardır. Ancak hem ölüm hem de sorgu sırasındaki durum, kabir hayatında belirleyici rol oynar. Sorulara verilen doğru cevaplar meleklerin iyi davranmasına yol açarken, verilemeyen cevaplar, meleklerin öfkelerini ve insanın mutsuzluğunu artırır.⁵⁷ Dünyada sâlih amel yapmadıkları için sorgulamada kaybedenler, kabirde çeşitli azaplarla karşılaşır.⁵⁸ Semerkandî ve Gazzâlî, mezarın ölüyü karşılamasından başlayarak tekrar dirilişe kadar olan süreçte yaşanan olayları çeşitli rivayetlerle destekleyerek Muhâsibî'den daha ayrıntılı tasvir ederler. Özellikle sorgu meleklerinin durumu ve kabrin mümine geniş olması ile Kur'ân'ın aydınlatması, kâfire dar olması ve sıkması ile ilgili yaptıkları tasvirler dikkat çekicidir.⁵⁹ Bununla birlikte tümünün düşüncesi,

53 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1868.

54 Buhârî, Cenâiz, 67-68; Müslim, Cennet, 70-72.

55 Zümer 39/68-73.

56 Tirmizi, Kıyâmet, 26.

57 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 154-155.

58 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/103-104; Müslim, Cennet, 65-69. İslâm âlimleri kabir azabının mahiyeti konusunda farklı kanaatlere sahiptir. Bkz. Süleyman Toprak, "Kabir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/37-38.

59 Semerkandî, *Tenbihü'l-Gâfilin*, 26-34; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1890-1897.

kabir hayatının zorluğunda birleşmektedir. Ancak sūra üflenince, kabirdeki bekleme süresinin dolduğu anlaşılır. Herkes yaptıklarının hesabını vermek üzere ikinci durak olan mahşer denilen büyük meydana doğru yürür.

4. Diriliş ve Mahşerdeki Hesaplaşma

Hâris el-Muhâsibî'nin metafizik âlemdeki seyahatinin üçüncü durağı haşr meydanıdır. Haşr, bir topluluğu zor kullanarak bulunduğu yerden çıkarıp bir meydana toplamak anlamına gelir. Mahşer ise, kıyamet günü yeniden diriltilecek bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere toplandığı yerdir. Kur'ân'daki ifadeye göre, sūra üflendiği zaman herkes kabirlerinden kalkıp Allah'ın huzuruna doğru koşarlar. O gün, Allah'ın istediği gibi yaşayarak ahlâkî erdemleri yüceltenler parlak yüzlü ve neşeli olarak, kâfirler ile günahkârlar ise zincire vurulmuş, korkudan gözleri belermiş, katrandan gömlek giydirilmiş, yüzleri kara, gözleri kör, kulakları sağır, dilsiz ve perişan bir şekilde pişmanlık içerisinde hesap vermeye gelirler.⁶⁰ O günün dehşetinden hiç kimse başkasının derdi ile ilgilenemez.⁶¹ Dolayısıyla mahşerde hesap zor olacak ve herkes kendini savunmaya odaklandığı için en yakın akrabasına bile yardım edemeyecektir.

Mahşerin atmosferini anlatırken oldukça canlı bir yaklaşım sergileyen Muhâsibî, Allah'ın huzuruna çağıran çılgının etkisiyle akılların şaşıp saçların ağaracağını belirterek sürecin zorluğuna dikkat çeker. Korkudan kalpler neredeyse yerinden fırlamış vaziyette iken toprak yarılr ve her varlık toz toprağa belenmiş halde kabirden kalkarak sesin geldiği tarafa doğru dehşet içinde gider. İnsan, bütün yaratıklarla birlikte çıplak ve yalınayak yürürken müthiş kalabalık içerisinde yapayalnız kalır. Dünyada zorbalık ve zulüm yapan yöneticilerin düştüğü içler acısı durum, hayvanlar âleminin kralı olan aslan ve kaplan gibi vahşilerin boynu bükük hali, hiçbir otorite tanımayan şeytanın zilleti, Allah'ın huzurunda hesap vermenin zorluğunu gösterir. Muhâsibî, varlıkların tümünün meydana toplanmasından sonra meleklerin geleceğini ve derecelerine göre onların etrafında saf bağlayacaklarını belirterek, mahşer sahnesini tamamlar. Bu sırada insanların yaptıkları iyilik ya da kötülüğe göre sıkıntı çekeceğini, bazısının ayak bileklerine kadar, bazılarının dizlerine, bir kısmının kulaklarına kadar tere gömüleceğini belirtir.⁶² Muhâsibî, mahşerdeki hesabın sonunda cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini öğrenmek için merakla bekleyenlerin psikolojisini çok canlı bir şekilde anlatarak metafizik âlemdeki seyahatini sürdürür.

60 Bkz. İbrahim 14/49-50; İsrâ 17/47-49, 97-98; Meryem 19/68-85-86; Tâhâ 20/102-124-126; Yâsîn 36/51-59; Abese 80/38-42.

61 Buhârî, Enbiyâ, 8; Zekât, 52.

62 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 156-160.

Muhâsibî, bu süreci yaşayanların ruh halini ortaya koyarken, uzun süre güneşin kavurucu sıcağı altında bekleyenlerin, bir an önce bu durumdan kurtulmak düşüncesiyle kendilerine yardım edebilecek birilerini arayacaklarını fakat bulamayacaklarını vurgular. Zira peygamberler de dâhil herkes kendi derdine düştüğü için onların korku ve telaş içindeki sıkıntılı halleri devam eder. Nihayet âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'e (sav) gelen şefaate ehil insanlar, O'nun Rabbi katındaki şefaati ile sevinirler. Ancak bu sevinç fazla sürmez. Çünkü bütün dehşet ve korkunçluğu ile kükreyen cehennemi görmüşlerdir. Böyle bir ortamda yaratıkların korkusunun daha da artacağını vurgulayan Muhâsibî, peygamberlerin davetini kabul etmeyenlerin, bu manzara karşısında yok olmayı isteyeceklerini ifade eder.⁶³ Dolayısıyla kendi sıkıntılarıyla boğuşan çocuk, anne ve babasından, analar çocuklarından, babalar ailesinden, tanıdıklar birbirinden uzaklaşırlar.⁶⁴ Bu tasvirleri ile kıyamet gününün zorluğunu ortaya koyan Muhâsibî, durum bu kadar vahim olmasına rağmen, insanın hâlâ nefsinin peşine takılarak isyan etmesini, başkalarına zulüm yapmasını ve büyüklük taslamasını eleştirir. Semerkandî ve Gazzâlî de onun bu yaklaşımını benimserler ve kendi dönemlerindeki insanların duyarsızlığından şikâyet ederler.

Biri kıyametin kopması diğeri yeniden diriliş esnasında olmak üzere iki kere sûra üfleneceğini belirten Semerkandî, çocukları ihtiyarlatan bu sürecin dehşetli olacağını vurgularken Muhâsibî'nin düşüncelerini destekler. İkinci üfleme ile yeniden dirilişin başlayacağını ve herkesin Allah'ın huzurunda hesap vermek üzere toplanacağını, boynuzsuz koyunun boynuzlu koyundan hakkını alacağını ifade eder. Bu sırada babanın çocuklarından ve hanımından yardım isteyeceğini fakat onların yardım etmeyeceklerini belirterek,⁶⁵ müminlerin bu dehşetli gün için hazırlık yapmalarını öğütler. Hesap verilirken yaşanan korku ve ümidin gelgitleri, insana bazen hüzn ve karamsarlık, bazen sevinç ve rahatlık gibi duyguları yaşatır.

Sûra üfürme ve tekrar diriliş hakkında insanların çoğunluğunun samimi bir imanı olmadığına dikkat çeken Gazzâlî ise, dünyanın sıcağına ve soğuğuna karşı tedbir alanların, ahiretin yakıcı alevlerine ve dondurucu soğuklarına karşı hazırlık yapmamalarını akıllı birinin davranışı olarak görmez. Kendilerine durumları hatırlatılan şahısların ahirete inandıklarını söylemelerine rağmen, bile bile günah işlemeyi sürdürdüklerini belirterek,⁶⁶ toplumun içinde bulunduğu iman buhranının vahâmetini vurgular. Mahşerdeki uzun mahkeme sürecinde iyilik ya da kötülük her

63 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 160-164.

64 Abese 80/33-42.

65 Semerkandî, *Tenbihü'l-Gâfilin*, 35-42.

66 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1898-1901.

şeyin açığa çıkmasıyla umutsuzluğun artacağını belirten Gazzâlî, açlık ve susuzluktan dillerin konuşamaz, ayakların yürüyemez olacağına dikkat çeker. Özellikle dünyada iken yapılan işlerin samimiyetsizliğinin en fazla pişmanlık çekilecek işler olduğunu vurgulayarak,⁶⁷ Muhâsibî'nin fikirlerini destekler. Mevlâna da “*Kalk yiğidim, kıyamet terazisi kuruldu-Kendini tart bakalım, hafif misin, yoksa ağır mısın?*” ifadeleriyle,⁶⁸ Muhâsibî'nin mahşerle ilgili düşüncelerine katılır.

Bütün mahlûkat meydanda toplanınca büyük mahkeme kurulur ve hesaplaşma başlar. Muhâsibî, bu sahneyi mahkeme salonuna benzettir. Zira her şahsın adı okunarak ilahi huzura çağrılacağını, adı okunan kişinin korkudan yüzünün sararıp titremeye başlayacağını ve kalbinin yerinden çıkacakmış gibi olacağını vurgular. Görevli meleklerin onu kurbanlık koyun gibi alıp Allah'ın huzuruna götürdükleri sırada herkesin gözünün bu şahsın üzerinde olacağını belirterek, insanın o sırada hissettiği korku, endişe ve umut arasındaki gelgitlere dikkat çeker. Zira büyük ya da küçük ayrımı yapmaksızın her şeyi sayıp döken kitaplar (amel defterleri) sahiplerine verilir⁶⁹ ve kendilerine “*Kitabını oku! Bugün hesap verici olarak bu sana yeter*”⁷⁰ denilir. Hz. Peygamber'in (sav) de vurguladığı gibi, bu müthiş günde insan, Allah'ın huzurunda ömrünü nerede tükettiğinin, bedenini nerede yıprattığının, bilgisiyle ne yaptığının ve malını nasıl harcadığının cevabını vermeye çalışır. Hiç kimse bu konularda sorguya çekilmeden ilâhî huzurdan ayrılamaz.⁷¹ Özellikle mal biriktiren ve bunları yerli yerinde kullanmayanlar ile şehvetinin esiri olanların hesap vermelerinin uzayacağını vurgulayan Muhâsibî, zekâtı verilip iyilik yapmada kullanılsa bile sahip olunan nimetlerin işi zorlaştıracığını belirtir.⁷² Şeytanın insana bu konuda helal kazancın zararının olmadığını, bunlardan sadaka vermesini, hacca gitmesini, cihat etmesini söyleyerek cesaretlendireceğini, fakat bu sözlere aldanmamak gerektiğini vurgular.⁷³ Muhâsibî'nin bu yaklaşımında zühd ve kesb anlayışının izleri takip edilebilir. Zühd yolunu seçen birinin günlük rızkıdan fazla mal biriktirmesini uygun bulmayan Muhâsibî, bu konuda Ebû Zer el-Gıfârî⁷⁴ gibi düşünmektedir.

67 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1903-1904.

68 Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, 7/895-896.

69 Kehf 18/49.

70 İsrâ 17/13-14.

71 Tirmizî, *Kıyâmet*, 1.

72 Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ (en-Nesâih)*, 59-221), tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 87-93.

73 Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Nasîha*, tahkik: Mecdi Fethi es-Seyyid, (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993), 63.

74 Ebû Zer Gıfârî, dönemin şartları gereği yeni uygulamalar yapan Şam valisi Muaviye'yi özellikle ganimet mallarının bir kısmını paylaştırmayıp hazineye biriktirmesinden dolayı sert bir şekilde eleştirmiştir. Akabinde Halife Hz. Osman tarafından Rebeze'ye sürgün edilen Ebû Zer orada vefat etmiştir. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kebîr*, 4/212-215.

Tâbiîn nesli müfessirlerinden Mücâhid'den (ö.103/721) gelen farklı bir rivayeti kullanarak, dikkatleri insanın yapıp ettiklerine çeken Muhâsibî, hesaplaşma sırasında bazılarının, isyan ve edepsizlikleri sayılarak korkularının, bir kısmının da hataları hatırlatılıp, iyilikleri ve erdemleri sebebiyle bağışlandıkları müjdelenerek sevinçlerinin artırılacağını dile getirir. Dolayısıyla o gün mahkemede her şey açığa çıkar. “*Zerre kadar iyilik yapan da, zerre kadar kötülük yapan da bunları görür.*”⁷⁵ Kitabı sağından verilenler mutlu, solundan ve arkasından verilenler ise büyük bir keder içindedirler. Muhâsibî güzel bir sonuçla karşılaşmak için dünyada Allah’tan başkalarına bel bağlamaktan, dalkavukluk yapmaktan, makam ve mevki hırsından uzak durup, dürüst ve güzel ahlâkı yaşayan biri olmak gerektiğini vurgular. Allah’ın, koyduğu sınırları hiçe sayarak isyan ve kötülük edenlere adaletle hükmetmekle birlikte öfkelenip günahlarını bağışlamayacağını ve cehennem meleklerine havale edeceğini ifade eder.⁷⁶ Dolayısıyla insanın Allah’ın murakabesi altında olduğu şuuru ile hareket ederek nefsinin hesaba çekmesini, Allah’ın haklarını ödemesini, ibadetlerinde ihlâs ve huşûyu gözetmesini, kul hakkına saygılı, davranışlarında dürüst ve samimi olmasını, bunun zıddı olan riyadan uzak durmasını öğütler.⁷⁷

Muhâsibî’nin yolunu izleyen Semerkandî ve Gazzâlî de, tıpkı onun gibi hesap sırasındaki sorgunun çetin geçeceğini belirtirken, dünyada iken başkasının kusurlarını açığa çıkarmamanın kıyamet günü kendi günahlarının örtülmesini sağlayacağına dikkat çekerek kimsenin ayıpları ile uğraşmamak gerektiğini vurgulamışlardır. Sevap ve günahların tartılmasından sonra insanların gruplar halinde sırat köprüsüne doğru gideceklerini ifade ederek,⁷⁸ durumu özetlemişlerdir. Ebû'l-Alâ el-Maarrî ise, mahşerdeki hesaplaşmadan örnek verirken mezarlıktan kalkıp Haşr meydanına gelen Temim b. Ubeyy’in, amel defterinde işe yarayan bir iyiliğinin olmamasına rağmen yaptığı tevbenin kendisi için bir umut olduğunu fark ettiğini belirterek,⁷⁹ insanın dünyada iken pişmanlık içinde yaptığı samimi bir tevbenin önemine dikkat çeker. Dolayısıyla insan mahşer günü ne ile karşılaşmak istiyorsa ona göre hazırlık yapmalıdır. Aksi takdirde cehennemin üstüne kurulan sırat köprüsünden geçerken ayağı kayıp alevlerin içine düşebilir. Zira cennete giden yol, buradan geçmektedir.

5. Sırat Köprüsünden Geçiş

Muhâsibî’nin bu seyahatindeki bir sonraki ulaştığı yer sıratıdır. Kur’ân’da Allah’a ulaştırılan yol anlamında birçok ayette geçen sırat, genellikle dosdoğru yol/sırat-ı

75 Zilzâl 99/7-8.

76 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 166-173.

77 Muhâsibî, *er-Riâye*, 127-130.

78 Semerkandî, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, 57; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1906-1907.

79 “Herkesin o gün başından aşan işi vardır.” Abese 80/37.

müstakîm şeklinde kullanılmaktadır.⁸⁰ Hz. Peygamber (sav) de sıratı, kıyamet günü herkesin üzerinden geçeceği köprü olarak tanımlamıştır.⁸¹ Buna göre herkes amelîne göre sıratı ya hızlıca, ya cehennemin çılgın alevlerini hissederek ağır ağır geçecek veya cehennemin kancalarına takılıp düşecek ve karanlıklara gömülecektir. Müslümanlar arasında sıratın kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü olduğu yaygın bir kanaattir. Ancak cennete ya da cehenneme giden yol anlamını da göz ardı etmemek gerekir.

Muhâsibî'nin açıklamalarına göre sırat, bütün korkunçluğuyla devasa alevlerini yükselten cehennem üzerine kurulmuş, kılıçtan keskin ve kıldan ince kaygan bir köprüdür. İnsanın böyle müthiş bir manzaraya baktığında ürpermemesi mümkün değildir. Muhâsibî mahşerdeki hesap bitince sırat köprüsünden geçmek üzere herkese: "Köprüye çıkın" denileceğini ve bu sesi işitenlerin kalbinde büyük bir korku oluşacağını belirtir. Her ne kadar ölüm esnasında insana cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olduğu hakkında bazı işaretler gösterilse de, sıratı geçinceye kadar insan umudunu korur. Çünkü kimin köprüden geçeceği, kimin ayağının kayıp köprüden düşerek cehennemin karanlıklarına yuvarlanacağı henüz belli değildir. Bu yüzden korku ve kaygı ile ümit birbirine karışmıştır. Bir süre şaşkınlığını atamayan insanlar, ayaklarını köprüye uzatınca, sıratın keskinliğini ve kayganlığını fark ederler. Bu sırada korku en üst seviyeye çıkmış, kalp yerinden fırlayacak gibi olmuştur. Köprüde yürümeye başlayan insanlar, taşıdıkları günah yükünün ağırlığını daha fazla hissederek, ardından köprü, üzerindeki yükün ağırlığı sebebiyle sallanmaya başlar. Kaygan zeminde günahkârlar birer birer -yanardağların kaynamasına benzeyen- cehenneme yuvarlanırlar. Melekler bazı azgınlara sakalından, kiminin perçeminden çekerek, bazısının ayaklarına taktıkları kelepçelerle cehenneme sürüklerler.⁸² Anlaşıldığı kadarıyla sıratı geçiş esnasında bir kısım insanlar umut içerisinde iken, bazıları korkulu anlar geçirmektedir.

Ebû'l-Leys es-Semerkandî, insanlardan bir kısmının yıldırım hızıyla, bazısının rüzgâr, bir kısmının kuş, bazısının yarış atı veya güçlü deve gibi sıratı geçeceğini vurgular. Sâlih amel işleyenlerin kıldan ince kılıçtan keskin sıratı geçip cennete girerken, günahkârlar ile kâfirlerin ise cehenneme düşeceklerini belirtir.⁸³ Gazzâlî de insanın sıratı cehenneme düşmemek için gösterdiği çabayı ve içinde bulunduğu psikolojiyi ortaya koyarken sürecin zorluğuna dikkat çeker.⁸⁴

80 Fatiha 1/5-6; Bakara 2/142, 213, Âl-i İmran 3/51.

81 Buhârî, Ezan, 129; Tevhîd, 24; Rikâk, 51; Müslim, İman, 302, 326, 329.

82 Muhâsibî, et-*Tevhehüm*, 174.

83 Semerkandî, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, 57.

84 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1910-1912.

Yunus Emre ise “*Günahların tartalar, andan sırata ileteler-Zebaniler tutalar, fîğanlar ola katı*”⁸⁵ diyerek, hesaplaşmanın ardından sırat köprüsüne gelineceğini, günahkârları cehennem meleklerinin yakalayıp azap etmeye başladığında feryatların yükseleceğini belirterek, benzer kanaatleri dile getirir. Dolayısıyla hem Muhâsibî hem de Semerkandî, Gazzâlî ve Yunus Emre, önündeki ve ardındaki birçok kişinin cehennem alevleri içinde kaybolduğunu gören kişinin, sıra bana geldi düşüncesiyle hissettiği korku ve endişeyi çok canlı bir şekilde tasvir ederler.

6. Cehenneme Düşüş

Sözlükte derin kuyu, hayırsız ve uğursuz anlamlarına gelen cehennem,⁸⁶ aynı zamanda ateşin (nâr) isimlerinden biridir ve Yüce Allah azabı hak eden günahkâr kullarını orada cezalandırır.⁸⁷ Bütün din ve geleneklerde günahkârların kötü davranışlarının cezalandırılacağı yeri ifade eden cehennem, İslâm dininde de benzer bir anlam örgüsüne sahiptir. Kur’ân-ı Kerim’deki ayetlere göre cehennem, Allah’a inanmayan, inanmış görünen fakat münafıklık yapan, emir ve yasakları umursamayanların cezalandırılacakları yedi tabakalı azap yeridir. Bu yedi tabaka sırasıyla; cehennem, cahîm, hâviye, hutame, lezâ, saîr ve sekar’dır.⁸⁸ Cehennem ve nâr/ateş terimleri bunların tümünü kapsar. Cehennemdeki bazı kısımları ya da azap çeşitlerini ifade etmek üzere harîk, hamîm, semûm, siccîn, ğay ve veyl gibi terimler⁸⁹ kullanılır.

İslâm’da asıl olan sevgi ve merhamettir. Ceza ise, kötülüklerin önlenmesine yönelik caydırıcı bir tedbirdir. En büyük mutluluk, iki cihan saadeti, en büyük ceza ise mutluluktan nasip alamamaktır. Dolayısıyla cehennem, Ziya Paşa’nın (ö.1880): “*Nush ile uslanmayı etmeli tekdîr- Tekdîr ile uslanmayanın hakkı kötüdür*”⁹⁰ vecizesinde vurguladığı gibi, kendilerine gönderilen peygamberlerin öğütlerini dinlemeyen, uyarılarına karşı gelenler için hazırlanmış bir azap yeridir. İnsan, yaşadığı sürece kendisine gönderilen Allah’ın mesajını ve Resûlullah’ın uyarılarını dikkate almazsa, kaçınılmaz olarak mahşerde görülecek hesap sonrası cehennemi boylayacaktır.

85 Yunus Emre, *Divan-ı Yunus Emre*, hazırlayan: Mustafa Tatçı, (İstanbul: H Yayınları, 2020), 315, 385/5.

86 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah*, tahkik: Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Kahire: Matâbiu Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1982), 5/1892.

87 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/715.

88 Bakara 2/119; Kâri’a 101/9; Hümeze 104/4, 5; Me’âric 70/15; Nisâ 4/10; Kamer 54/48.

89 Hac 22/22, 72; En’âm 6/ 70; Hicr 15/27; Mutaaffîn 83/7, 8; A’râf 7/146, 202; Bakara 2/79.

90 Ziya Paşa, *Tercî-i Bend Terkîb-i Bend*, derleyen: Osman Koca, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 18.

Hâris el-Muhâsibî cehennem üzerine kurulan sırat köprüsünden geçerken insanın, ateşin içine düşüp düşmeyeceğini bilmediği için korkuyla ürpereceğini, şayet Allah'ın gazabını hak ettiyse sıratı cehenneme doğru ayaklarının kayacağını belirtir. Cehenneme düşenin o anda yaşadığı psikolojik durumu oldukça başarılı tasvir eden Muhâsibî, onun “işte şimdi mahvoldum, korktuğum başıma geldi” diyerek,⁹¹ acı gerçeğe karşılaşacağını vurgular. Ayaklarının kaydığı esnada Allah'ın emir ve yasaklarını hiçe saydığını hatırlayarak, büyük bir pişmanlık duyacağını ve çok üzüleceğini dile getirir. Bu düşünceler zihnini meşgul ederken, birden cehennem alevlerinin içine yuvarlanan şahsın, kendini çeşitli azap teknikleri içerisinde bulacağını, tıpkı kesilen hayvanların asıldığı kancalara benzer aletlerle derilerinin ve etlerinin çekilerek ateşin içine sürükleneceğini, dolayısıyla bunların verdiği acı ve elemnin dehşetiyle yüzleşeceğini ifade eder.⁹²

Muhâsibî'nin cehennem anlatısından insanın ürpermemesi mümkün değildir. Ancak onun tasvirlerinin Kur'ân ayetleri çerçevesinde oluştuğu da unutulmamalıdır. İlgili ayetleri hayal gücü ile muhatabı etkileyecek şekilde ele alan Muhâsibî'nin ifadesine göre, cehennem alevleri bir anda insanın derilerini ve etlerini eritir, iç organlarını da yakar. Azabın şiddeti arttıkça insanın pişmanlığı da katlanır. Tekrar dünyaya gönderilip sâlih ameller işlemeyi ister ama onun bu dileği yerine getirilmez.⁹³ Çünkü son pişmanlık asla fayda vermez. Artık cehennemde kalacaktır ve azap da sürekli tekrarlanacaktır. Böyle bir durumla karşılaşan kişinin içinde bulunduğu ruh hali ve azabın şiddeti düşünüldünce, günahlardan tevbe etmek ve haksızlık edilen kişilerden özür dilemek kolaylaşır.

Muhâsibî cehennem korkunçluğunu ortaya koyarken, burada yaşanan ruh halini de dikkatlere sunar. Şiddetli alevlerin arasında kalan insanın, içecek bir şeyler arayacağını ve görevli meleklerden su isteyeceğini fakat meleğin verdiği su kabını eline aldığı anda kızgın tasın elini yakıp derilerini dökeceğini, etlerinin adeta pişeceğini fakat ümidini yine de yitirmeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla belki serinlerim düşüncesiyle insanın bu kızgın kabı ağzına götüreceğini, bu sefer de hararetin yüzünü ve dudaklarını kavuracağını, içmeye başlayınca boğazından başlayıp karnının ve iç organlarının parçalanacağını dile getirir. Bu esnada dünyadaki soğuk suları, havuzları ve meşrubatları hatırlayan günahkârın biraz rahatlamak düşüncesiyle dünyadaki gibi yıkanmak isteyeceğini ve yakında gördüğü bir havuza kendini atacağını, ancak kaynar suyla dolu hamîm denilen bu havuzda daha fazla acı çekeceğini belirtir. Belki ateş bundan hafiftir düşüncesiyle çaresiz

91 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 174.

92 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 174-175.

93 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 175.

bir şekilde hızla tekrar ateşin içine dalacağını, ancak ateşin daha önceki gibi onu yine perişan edeceğini ifade eder.⁹⁴ Böylece, azabın hafiflemesi ve bir kurtuluş umudu olarak görülen her şeyin, acıların artmasına sebep olacağını vurgular. Zira azaptan kurtulmak için istenen su da dâhil olmak üzere cehennemdeki her şey bir azap ve işkence aletine dönüşmektedir. Ancak umutlar henüz tam tükenmemiştir.

Muhâsibî'nin tasvirine göre, cehennem azabına çarptırılan kişi, bir ara akrabalarının cennette olduklarını hatırlar ve onlardan bir yudum su ya da Allah'ın kendilerine verdiği rızıktan bir miktar ister. Ancak dünyada her istediğini yapan anası, babası ve diğer yakınları ona bu kere bir yudum su bile veremezler. Üstelik yakınlarından bir de azar işitir. Allah'ın gazabına akrabalarının öfkesi de eklenince, ümitsizliğe kapılan günahkâr; “*Sinin orada, Benimle konuşmayın!*”⁹⁵ hitabına muhatap olur. Sonra cehennem kapıları yüzüne kapanır ve karamsarlığı iyice artar.⁹⁶ Muhâsibî, yaptıkları yüzünden cehenneme atılanların yaşadıkları psikolojik çöküşü sanki yaşıyormuş gibi anlatarak kitabını okuyanları uyarır. Bu insanların her şeyden ümitlerini kesmiş bir vaziyette Allah'ın azabından kurtulamayacaklarını anlayacaklarını ve sürekli işkence göreceklerini dile getirip sorumlulukların yerine getirilmesini ister. Dolayısıyla insan, Gazzâlî'nin de vurguladığı gibi,⁹⁷ bunları gözünün önüne getirip dünyanın aldatıcı güzelliğine kanmamalıdır.

Muhammed İkbâl, Allah'ın Kakhâr isminin mazharı ve kâfirlerin iskân edildiği kabul edilen Zuhâl/Satürn gezegenine, yani cehenneme milletlerine ihanet edenleri, Hindistan'ı İngilizlere satanları, din ve ahlâk kaygısı bulunmayan ve paradan başka bir şey düşünmeyen her devrin adamlarını yerleştirir.⁹⁸ Ebû'l-alâ el-Maarrî ise, cehennem tasviri yaparken İblis'in en ağır cezaya çarptırıldığını, zincirler ve bukağılarla bağlanan İblis'e zebanilerin tokmaklarla vurup işkence ettiğini belirtir. Emevî ve Abbasî dönemlerinin bazı şairlerinin cehennemde azap çektiklerini ifade eden Maarrî, onlardan bir kısmının dünyada yaptıkları yüzünden bu cezaları hak ettiklerini vurgular.⁹⁹ Dante ise, korkakları, şehvet düşkünlerini, oburları, öfkeli, müsrifleri, sapkınları, saldırganları, dalkavukları, rüşvetçileri, kâhinleri, mürâîleri, kibirlileri, hırsızları, yalancıları cehennemde görür. Hristiyanların genel kabulünden hareketle bölücülük yaptığını belirttiği Hz. Muhammed ve Hz. Ali başta olmak üzere,

94 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 176.

95 Mü'minûn 23/108.

96 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 177.

97 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1917-1919.

98 İkbâl, *Câvidnâme*, s. 286-291, beyit: 1274-1324.

99 Maarrî, *Risâletü'l-Gufrân*, s. 113-146.

İbn Sina ve İbn Rüşd gibi birçok Müslüman filozofu cehenneme gönderir.¹⁰⁰ İkbâl ile Maarî ve Dante bu değerlendirmeleri ile cehennem azabının dehşeti konusunda Muhâsibî ile benzer kanaatleri paylaşmaktadırlar. Ancak onlar Muhâsibî’den farklı olarak cehennemdekilerin isimlerini de vermektedirler.

Allah’ın rızası insanlar için en büyük mutluluktur.¹⁰¹ Cehenneme düşen kişi, çektiği azaplara ilave olarak Allah’ın rızasını kaybetmenin de üzüntüsünü yaşar. “*Biz size şah damarından daha yakınız*”¹⁰² diyen Allah’ın yakınlığından mahrum kalmanın hasretiyle “Su, su” diye inleyip yalvardıkça kendisine verilen zakkumu içer fakat midesi ile ciğerleri yanıp kavrulur. Ağlayıp sızlanmalarına, feryat ve figanlarına, yalvarıp yakarmalarına karşılık verilmez. Pişmanlıkları fayda vermez. Allah’ın kendisinden yüz çevirdiği kişi ölüp kurtulmayı ister ancak bunu da başaramaz. Muhâsibî, cehennemde karşılaşılacak azap ve işkenceler hakkında bu bilgileri verdikten sonra, insanın kendisi ile yüzleşmesini ister ve şu öğütleri verir:¹⁰³

Şayet sen onların bu durumunu görseydin, korkunç görüntülerinden korkardın. Yanan bedenlerin pis kokularından iğrenirdin. Azabın şiddeti karşısında bedeninin sararıp erir, ruhun sıkılır ve bedenden çıkmaya çalışırdı. Sen de tıpkı onlar gibi, kendini cehenneme atılmış ve işkence ediliyormuş gibi düşün. Sakin bir kafayla bunları güzel bir şekilde değerlendir. Rabbinin razı olmadığı davranışları terk et. Günahlarına ağla, Allah’ı tazim et, O’nun azabından kork ama rahmetinden de ümidini kesme. Kuşkusuz tehlike büyük, beden zayıf, ölüm ise çok yakın. Öyleyse Allah’ın emirlerine kayıtsız kalma! O’nun seni gözetlediğini asla unutma! Ölüm sana ansızın gelmeden önce hatalarını düzelt.

Gazzâlî’nin de belirttiği gibi,¹⁰⁴ yeryüzünün en estetik varlığı olan insan, amel defteri solundan ya da arkasından verilince hor ve alçaltılmış olarak cehenneme sürüklenip işkence görecektir. Semerkandî’nin de dikkat çektiği üzere, cehennem azabından kurtulmak isteyen kişinin, dünyada iken Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirmede, şehvetini ve arzularını frenlemede sabırlı ve kararlı olması gerekir.¹⁰⁵ Onların bu ifadeleri, bir taraftan cehennemden dehşetini ortaya koyarken, diğer taraftan insanı daha dünyada iken dikkatli olmaya çağırmaktadır. Zira insan cehennemi veya cenneti dünyada yaptıkları ile hak etmektedir.

100 Dante Alighieri, *İlâhî Komedya, Cehennem*, çeviren: Feridun Timur, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 107-280, 292-293.

101 Tevbe 9/72.

102 Kâf 50/16.

103 Muhâsibî, et-*Tevhehhüm*, 176-178.

104 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1920.

105 Semerkandî, *Tenbîhü’l-Ğâfilîn*, 45.

7. Cennet'te Ebedî Mutluluk

Muhâsibî'nin metafizik seyahatindeki son durağı olan cennet; sözlükte örtmek ve örtünmek anlamına gelir. Ağaç yapraklarının etrafı örtmesinden ötürü bu ismi alan cennet, sayısız nimetleri insan idrakinden gizlenmiş, yeşil ağaçların, bol suların ve çiçeklerin olduğu bahçe demektir. Dini kullanımda cennet, müslümanların kıyamet sonrası gidip yerleşecekleri her türlü nimetin bulunduğu zevk ve mutluluk yeridir.¹⁰⁶

Kur'ân-ı Kerim'de cennet terimi, ahiretteki ebedi saadet yurdunu tanımlar. Bunun dışında cennetin çeşitli mertebelerini ifade etmek üzere ravza, na'im, adn, firdevs ve dârusselem terimleri kullanılmıştır.¹⁰⁷ Allah ile kul arasındaki ilişkinin rahmet, sevgi ve saygı temeline dayanması, Allah'ın insan için iyiliği istemesi, Kur'ân'daki cennetle ilgili tasvirlerin cehennem anlatılarına göre daha fazla yer almasına sebep olmuştur.¹⁰⁸ İnananlara sunulmak üzere güzel nimetlerin bulunduğu cennet tasvirlerine yer veren birçok hadis de bulunmaktadır.¹⁰⁹ İlgili ayet ve hadislerde, cennetliklerin dünyada Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik faaliyetleri ve bu süreçteki sabır ve kararlılıkları övülerek inananlar cennet nimetlerini kazanmaya teşvik edilmektedir. Çünkü birçok insan, dünya hayatında bütün çabasına rağmen istediklerini elde edememektedir. Dolayısıyla cennet, onların özlemini çektiği güzel nimetlere kavuşacağı ebedî mutluluk yurduudur.

Hâris el-Muhâsibî, haşr meydanında alnının akıyla hesabını veren insanın bağışlanmayı hak edip, amel defterini sağ eline alarak sıratın üzerinden kaymadan cennete ulaşacağını belirterek, dünyada iyilik yapmanın ve haksızlıklara sabretmenin önemine dikkat çeker. Cehennemin üzerine kurulu sıratın geçiş hızının, günahların ağırlığıyla orantılı olacağını, sıratın geçerken cennetin karşıda görüneceğini, ayaklar cennete bastığı anda ise insanın kalbinin artık korkudan emin olacağını vurgulayarak, yaşanan sıkıntı ve zorlukların geçiciliğini dile getirir. Bu süreçte müminin sağında ve solunda kendisine yol gösteren bir ışık (nûr) olacağını, meleklerin kendisine dua edeceklerini, müttakiler ile âbidlerin de yoldaş olacağını ifade ederek, mutluluğun resmini çizer. Bir ara sırat köprüsüne bakan bahtıyarın, cehennemin bütün öfkesiyle kükreyerek günahkârları yakalayıp içine çektiğini göreceğini ve bu şiddetli azaptan kurtulduğu için Allah'a sayısız şükredeceğini ifade eder. Muhâsibî, bu kişinin

106 İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*, 1/421.

107 Rûm 30/15; Mâide 5/65; Tevbe 9/72; Kehf 18/107; En'âm 6/127.

108 Bkz. Rahmân 55/37-78; Vâkıa 56/1-56; İnsan 76/4-22; Nebe 78/17-40; Gâşiye 88/1-26

109 Bkz. Müslim, *Kitâbu'l-Cenne ve Sıfatü Na'imihâ*; Tirmizî, *Kitâbu Sıfatü'l-Cenne*, Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Sıfatü'l-Cenne*, tahkik: Ali Rıza Abdullah, (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1987); Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-Fâhire fi'fi Keşfi Ulumi'l-Âhire*; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fi İhticâci bi's-Sünne*, tahkik: Seyyid el-Cemîl, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye 1987).

diğer yol arkadaşları ile birlikte mezarın toz ve toprağı, mahşerin harareti ve sıratın zorluğundan bitkin bir vaziyette cennetin kapısına vardığında sevincinin katlanacağını, kalbinin huzur bulacağını, yüzünün Allah'ın rızası ile parlayacağını vurgular.¹¹⁰ Ancak henüz daha zevk ve sefanın zirvesine ulaşılmamıştır. Çünkü bu büyük sevinç, cennet nimetleri ve cemâlullahı görme ile gerçekleşecektir.

Cennete günahlardan ve kirlerden arınarak temizlenenler girecektir. Muhâsibî bunun, günahları affedildiğı için cennetin kapısına kadar gelen müminin burada Allah'ın dostları için hazırladığı serin suya dalarak ve soğuk bir kaynaktan içerek maddî ve manevî bütün kirlerden arınarak gerçekleşeceğini ifade eder. Onun burada Hz. Eyyub'un hastalığı sırasında şifa bulmak üzere yıkanıp içtiğı suya bir gönderme yaptığı düşünülebilir. Böylece o, mahşer yerinde bunalan, sıratı kaygısı artan müminin cennet kapısına geldiğinde rahatlayacağını müjdelar. Zira onun ifadesine göre cennetin kapısında bekleyen bu bahtiyarlar, Allah'ın meleklerle cennetin kapılarını açmalarını emretmesi ile büyük bir mutluluk yaşarlar. Muhâsibî, kapılar açılınca cennetin hoş kokuları ile nehirlerinin serinliğinin ortalığı dolduracağını, görevli meleklerin bu ahlâkî güzel insanları selamlayarak karşılayacağını ve “*Tertemiz geldiniz, ebedî kalmak üzere buraya girin*”¹¹¹ diyerek içeriye buyur edeceklerini vurgular. Cennete girince bir taraftan manzarasının göz alıcı güzelliğı, köşklerin ve konakların ihtişamı, diğer taraftan cennet meyvelerinin tadı karşısında insanın neşesinin daha da artacağını dile getiren Muhâsibî, kendisi için hazırlanan ve estetik bir zevkle döşenmiş, altından ırmaklar akan konağına giren insanı birçok hizmetçinin karşılayacağını ve her istediğinin yerine getirileceğini belirtir.¹¹² Dolayısıyla insan, Kur'ân'da inanan ve iyilik yapanlara vaat edilen her şeyi eksiksiz olarak cennette bulacaktır. Ancak Ebû Saîd Ebû'l-Hayr'ın şu rubâ'isinde dikkat çektiğı gibi, cenneti kazanmak için Allah'ın haklarını yerine getirmeli, hiç kimseyi incitmemelidir.¹¹³

*Hakk'a ibadet etmeden cenneti, Rıdvân'ı bekleme
Din yüzüğün yoksa Süleyman mülkünü bekleme
İstiyorsan iki dünyada da yerin olmasını
Hiçbir müslümanın kalbini kırayım deme*

Cennetlikler için hazırlanan nimetler arasında en dikkat çekici olanı eşlerdir. Muhâsibî, cennetliklere verilecek olan hanımları tıpkı bir şair ya da bir romancı gibi anlatır. Özellikle cennetliklerin kendileri için süslenmiş eşleri ile tanışma faslını başarılı bir şekilde takdim eder. Zira hem cennetlik olan insanın, hem de

110 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 178-179.

111 Zümer 39/73.

112 Muhâsibî, et-*Tevehhüm*, 180-183.

113 Ebû Saîd Ebû'l-Hayr, *Rubâiler*, 24, r: 31.

onun için hazırlanıp aşk ve özlemle kendisini bekleyen ceylan gözlü, zarif, endamlı ve ipekten elbiseler giyinmiş tatlı dilli hanımların/hurilerin mutluluğunu büyük bir coşku ile dile getirir. Bütün bu olanlar karşısında Allah'ın vadinin gerçek olduğunu bizzat yaşayarak doğrulayan bahtiyar insanın, verdiği güzel nimetlerden ötürü Allah'a hamd edeceğini vurgular.¹¹⁴ Cennetteki nimetleri bütün lezzetleri, kadınları ise güzellikleri ve çekicilikleri ile tasvir eden Muhâsibî, meleklerin de cennetlikleri Yüce Allah'ın hediyeleri ile ziyaret edeceklerini belirtir.¹¹⁵ Gazzâlî'nin de *ed-Dürretü 'l-Fâhire*'de benzer ifadelerle dile getirdiği anlatıya göre,¹¹⁶ artık orada sevinç ve mutluluk bol, korku, sıkıntı ve hastalık yoktur. Allah'ın azabından güvende, arşın altında ve tuba ağacının gölgesinde ölümsüz bir hayat vardır.

Abdülhalim Mahmud cennet tasvirinin yapıldığı, özellikle kadınlarla ilgili kısmı *Kitâbu't-Tevehhüm*'ün en başarılı bölümü olarak görür.¹¹⁷ Gerçekten o bu tespitinde haklıdır. Zira Muhâsibî bu bölümde cennetin muhteşem güzelliğini, insanın kendisine ikram edilen hurilerle birlikte hoş vakit geçirmesini, bedenî lezzetleri ve zevki son derece canlı şekilde anlatır. Konuyu tıpkı şairler gibi tasvir eden Muhâsibî, okuyucuyu hayalindeki bu zevkli ortama çekmeyi başarır. Burada onun gayesi, cennetin güzelliklerini, cennetliklerin zevk ve mutluluğunu anlatarak, birçok dünya nimetlerinden mahrum kalan müminleri teselli etmek, cennet için hazırlık yapmalarını sağlamaya çalışmaktır.

Sûfiler arasında Allah'a en yakın zümrenin, muhabbetullah ehli mi yoksa mârifetullah ehli mi olduğu konusunda farklı tercihler vardır. Nitekim Zünnûn-ı Mısırî (ö.245/859) marifet ehlini,¹¹⁸ Râbia Adeviyye (ö.185/801) ile Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) ise muhabbet ehlini en üstün mertebeye yerleştirmişlerdir.¹¹⁹ Cennetliklerin Allah'a yakınlıklarının manevî dereceleri ile irtibatlı olduğunu belirten Muhâsibî, dünyada iken Allah'ı en çok seven muhabbet ehlini O'na en yakın grup olarak görür. Bunlar arasında Allah'ın arşına en yakın olanların mahlûkatının yanında O'nun hükümlerini ayakta tutanlar olduğunu vurgulayarak,¹²⁰ sevgi ve adaleti en üstün erdemler olarak takdim eder. Aşk terimini Allah hakkında kullanmamaya özen gösteren Muhâsibî, Allah'ı sevenlerle ilgili olarak “el-muhibbûn”, Allah'ı

114 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 184-186.

115 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 187-190.

116 Gazzâlî, *ed-Dürretü 'l-Fâhire*, 63-65.

117 Mahmud, *Muhâsibî*, 157.

118 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, tahkik: Nureddin Şerîbe, (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1986), 26; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 198.

119 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 118, 603-604.

120 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 195.

çok sevenler anlamında Kur’ân terminolojisinden hareketle “أشدَّ حبًّا/ aşırı sevgi”¹²¹ terimini kullanmayı tercih etmektedir. Zira döneminde Allah aşkından söz eden Ebu Hüseyin Nuri’nin (ö.295/908) başına gelenler¹²² düşünüldüğünde, onun bu tercihinde ne kadar haklı olduğu daha iyi anlaşılır.

Muhasibi’nin sevgiyi Allah’a en yakın mertebe olarak gören bu yaklaşımı, sevgiyi imanla özdeşleştiren Hz. Peygamber’i iyi anladığının bir kanıtıdır.¹²³ Diğer taraftan günümüz insanların birçoğunun sevgi, samimiyet ve adaletten uzak yaşayışları, dürüst olmayışları, zulüm ve hilekârlığı meslek edinmeleri, mümin kardeşlerine haksızlık yapmaları, birbirlerini incitmeleri dikkate alındığında, Muhâsibî’nin kendi devrindeki benzer hasletlere sahip kişileri, sevgi başta olmak üzere bu erdemlere sahip olmaya bir teşvik kabul edilebilir.

Cennette müminlere verilen en büyük nimet, Allah’ın cemâlini görmektir. Muhâsibî, Allah’ın davet etmesi üzerine bu kutlu müminlerin O’nun huzurunda toplanacaklarını ifade eder. Bu sırada onlar en güzel elbiselerini giymiş, en lezzetli yiyecek ve içeceklerle kavuşmuş, üzerlerine de cennetin hoş kokuları serpildiği için harika görünmektedirler. Muhâsibî, bu mertebeyi elde edenlerin Yüce Allah’ı göreceklerini ve Yüce Allah’ın da bahtiyar kullarını selamlayacağını belirtir ancak bunun anlatılamayacağına dikkat çeker. Zira Yüce Allah yaratıklarından hiçbir şeye benzemez. Dolayısıyla O’nu betimleyerek tanımlamak mümkün değildir. Muhâsibî de bu yüzden Yüce Allah’ı Kur’ân’da kendisini tanıttığı şekilde Kadîr, Alîm, Semî’, Basîr, Rahmân ve Rahîm gibi isim ve sıfatlarla tanımlamayı tercih eder.¹²⁴ Semerkandî de müminlerin cennette gözleriyle Allah’ı göreceklerini belirterek, onunla benzer kanaatleri paylaşır.¹²⁵ Bununla birlikte Muhâsibî, müminlerin çok güzel atlara binerek Allah’ı ziyarette gidişlerini, Allah’ın onları karşılayışını ve hediyeler verişini anlatırken¹²⁶ antropoforizme düşmekten kurtulamaz.

Muhâsibî, *Tevehhüm*’de ölüm esnasında yaşananlardan başlamak üzere, sıratın geçişin zorluğunu, cehennemin korkunçluğunu ve cennetin güzelliğini canlı bir

121 Bakara 2/165.

122 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma’ fi İlmi’t-Tasavvuf*, tahkik: Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, (Kahire: Mektebetü’s-Seâde, 1960), 492-494; Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfiyye*, 164.

123 “İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız.” Müslim, İman, 93.

124 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 197-199; Hâris el-Muhâsibî, *el-Kasd ve’r-Rücû’ ilallah*, (*el-Vesâyâ* içinde, 217-328), tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 282, 285-286.

125 Semerkandî, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, 53.

126 Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, 200-201.

şekilde tasvir ederek kitabın muhatabını metafizik âlemde gezdirir. Daha sonra onun ölüm sonrası karşılaşılabilecek olayları zihin dünyasında canlandırmasını ister. Ardından: “İşte bu, en büyük kurtuluş. Çalışan böyle bir gaye için çalışsın”¹²⁷ ayetini zikrederek, böyle bir saadet için hazırlık yapmanın önemini dikkatlere sunar. Tasavvufla ilgili birçok konuyu Muhâsibî’den alıp geliştiren Gazzâlî, cennet tasvirinde de ondan etkilenmiştir. Muhâsibî’nin genel olarak anlattıklarını, bazı şahıslar üzerinden örneklendiren Gazzâlî, “çalışan bunun için çalışsın” ayetini Abdullah ibn Mübârek (ö.181/797) ile ilişkilendirmiş ve onun ölüm anında cennetteki yerini görüp bu ayeti okuduğunu ifade etmiştir.¹²⁸ Manevî mi’râc tecrübesi yaşayan Ebû'l-Alâ el-Maarrî’nin cennet hakkında yaptığı tasvirler de Muhâsibî’nin anlatımıyla uyumludur. Ancak o, bu seyahat sırasında Sıbeveyh, Kisâî, Lebîd ve Asmâî gibi dil bilginlerinin yanı sıra Peygamber şairi Hassân b. Sâbit ile karşılaştığını belirtir.¹²⁹ Dante ise Hz. İsa ve Meryem başta olmak üzere Thomas Aquinas, Pietro, Yuhanna ve Yakub gibi aziz ve âlimleri cennette gördüğünü dile getirir.¹³⁰ Muhammed İkbal ise, bu manevî seyahati sırasında bütün menzilleri aşarak Firdevs cennetine vardığını ve 18. yüzyıl başlarında Pencap valisi olan Bahadır Han’ın kızı Şerefu’n-Nisâ’yı orada bulduğunu ifade eder. Onun bu mertebeye ulaşmasını sağlayan şeyin, tefekkür ederek okuduğu Kur’ân ile namaz ve Allah yolunda cihat olduğunu vurgular. İkbal, Keşmirî’nin İslamlaşmasında önemli bir yeri olan Kübreviyye şeyhi Seyyid Ali Hemedanî (ö.786/1385) ile Keşmirî şair Molla Tahir Ganî’yi (ö.1079/1669) ve önemseydiği bazı şahısları da Firdevs cennetinde konumlandırmıştır.¹³¹ Görüldüğü gibi Muhâsibî, Semerkandî ve Gazzâlî cennete girenleri ahlâkî erdemleri ile tasvir ederken kimliği ile ilgilenmemişler, Maarrî, Dante ve İkbal kişilerin adlarını ve vasıflarını vererek farklı bir yöntemi tercih etmişlerdir.

Sonuç

İslâm tasavvuf düşüncesinin önemli bir nazariyecisi olan Hâris el-Muhâsibî, aynı zamanda toplumdaki ahlâkî değerler sistemindeki bozulmanın önüne geçmek üzere bir takım çareler bulmaya çalışan bir mütefekkir bilgedir. Ahlâkın bozulmasını, insana sürekli kötülük yapmaya teşvik eden nefsin kontrol edilememesine bağlayan Muhâsibî, her şeyden önce nefsin arzularının dizginlenerek akılla kontrol edilmesini ister. İyi bir insan ve müslüman olmanın reçetesini sunduğu eserlerinde akıl-nakil bütünlüğü içindeki yaklaşımı dikkate alındığında, onun dinî ve ahlâkî değerlerin

127 Sâffât 37/6061.

128 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/1923-1932.

129 Maarrî, *Risâletü'l-Gufrân*, s. 35-70.

130 Dante, *İlâhî Komedya Cennet*, 79, 173-193.

131 İkbal, *Câvidnâme*, s. 304-354, beyit: 1380-1746.

içinin boşaltılmasına tepki gösterdiği ve bir çare bulmaya çalıştığı ifade edilebilir. Nefis muhasebesi, zühd, takvâ ve özellikle verâ' konularındaki hassasiyeti, Allah'ın ve kulların haklarına saygıyı vurgulaması, refah seviyesinin yükselmesiyle birlikte dünyaya daha fazla meyleden müminlere bir uyarı niteliğindedir. Ölüm ve sonrası hayata dikkatleri çekerek insanlara öğüt vermek gayesiyle yazdığı *Kitâbu't-Tevehhüm*'de, konuyu metafizik âleme yapılan manevî bir seyahat çerçevesinde anlatan Muhâsibî, tefekkür boyutundaki bu seyahati, manevî mi'râc olarak isimlendirmez. Ölüm sonrası yaşanan olayların zorluğunu anlatırken verdiği örnekler, kullandığı sembolik dil oldukça etkileyicidir. Onun bu eserinde anlattığı ölüm ve sonrası hayat, Semerkandî'nin *Tenbîhü'l-Ğâfilîn* ve Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmiddîn* adlı eserlerinde dünya hayatının cazibesine kapılarak ahiret hayatını unutan insanlara bir öğüt ve uyarı olarak takdim edilmiştir. *Kitâbu't-Tevehhüm* aynı zamanda Gazzâlî'nin *ed-Dürretü'l-Fâhire*'deki ölüm ve kıyamet günü yaşanacaklar hakkındaki fikirlerini besleyen kaynaklardan biridir.

Muhâsibî'nin *Kitâbu't-Tevehhüm*'de muhatabını gezdirdiği cennet, cehennem ve a'râf Ardâviraf, Ebû'l-Alâ el-Maarrî, İbnü'l-Arabî, Dante, Milton ve İkbâl'in eserlerinde de konu edinilmiştir. Ancak Muhâsibî tasvirlerini yaparken Kur'an ve hadis eksenli bir yöntem takip ederken, diğerleri bunlara astrolojik ve mitolojik bazı unsurlar ilave etmişlerdir. Ardâviraf mi'râca çıkmak üzere kutsal bir ateşgedeyi, İbnü'l-Arabî, Dante ve Milton ise Kudüs'ü seçmişlerdir. Olayların tasvirinde *Kitâbu't-Tevehhüm*, *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ*, *İlahi Komedyâ*, *Kaybedilen Cennet* ve *Cavidnâme* canlı ve renkli bir anlatıma sahiptir. *Risâletü'l-Gufrân* ise, tasvirlerde fazla ayrıntıya girmez. Ancak tüm eserlerin zengin bir sembol ve mecaz kullandığı dikkatlerden kaçmaz. Cennet nimetlerine kavuşma veya cehenneme atılma konusunda Maarrî kısa anlatıyı tercih ederken, Muhâsibî, İbnü'l-Arabî ve Dante tasvirlerinde ayrıntılara yer vermişlerdir. Muhâsibî ve İbnü'l-Arabî seyahatte herhangi bir karaktere yer vermezken, Ardâviraf'ın yol arkadaşı Kutsal Suruş, Maarrî'nin İbnü'l-Kârih, İbnü'l-Arabî'nin ismini vermediği bir Resûl, Dante'nin cehennemde Virgilius, cennette sevgilisi Beatrice'dir. Milton, Dante'nin Virgilius'unun yerine Spencer'i yerleştirmiştir. İkbâl ise Mevlâna'nın rehberliğinde seyahatini gerçekleştirmiştir. Anılan mütefekkirlerin tümünün zühd hayatı yaşamaları, düşüncelerinden ötürü bidatçı veya zındık olarak suçlanıp toplumdan dışlanmaları manidardır.

Netice itibarıyla metafizik âleme seyahatin başlangıcı olan ölüm, her canlının her çağda karşılaştığı bir tecrübe olduğuna göre, tefekkür gücüne ve anlayış kabiliyetine sahip olan günümüz insanı da Muhâsibî ve diğer bilgelerin dikkat çektiği dinî ve ahlâkî değerlere kayıtsız kalamaz. Çünkü onlar, toplumda ahlâkî değerlerin yeniden inşasını, İkbâl'in de vurguladığı gibi, özellikle gençleri çağın

maddi ve manevî birikimiyle donatmayı gaye edinmişlerdir. Dolayısıyla erdemli insan, ölüm ve sonrası hayattan ibret alıp hayatını korku ve ümit arasında tanzim ederek toplumda sevgi, ihlâs, iffet, takvâ, verâ ve adalet gibi ahlâkî erdemlerin yaşanmasına yardımcı olur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Alighieri, Dante. *Îlâhî Komedya Cennet, Cehennem, Ârâf*, çeviren: Feridun Timur, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, 2001.
- Attâr, Ferideddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Erdem Yayınları, 1991.
- Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Bağdâdî, Hatîb. *Tarihu Bağdad*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *Eğirdir Zeynî Zâviyesi ve Şeyh Mehmed Çelebi Divanı (Hızırnâme)*, Eğirdir/ Isparta: Sinan Ofset, 2008.
- Bolay, M. Naci. *İbn Sina*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Buharî, İsmail. *Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah*, tahkik: Ahmed Abdülğafûr Attâr, Kahire: Matâbiu Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*, çeviren: Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Chittick, William. *Hayal Âlemleri*, çeviren: Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 3. Baskı, 2003.
- Çiçek, Yeliz. *Klasik Arap Edebiyatında Fizikötesi Yolculuklar*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Ebü'l-Hayr, Ebû Saîd. *Rubâiler*, çeviren: Mehmet Kanar, İstanbul: Şule Yayınları, 2013.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, 31/13-16.
- Ferâhidî, Halil bin Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*, tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *ed-Dürretü'l-Fahre fî Keşfi Ulumi'l-Âhire*, tahkik: Lucien Gautier, Amsterdam: Oriental Press-Beyrut: Mektebetü's-Sekafiyye, 1974-1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmiddin*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gündüz, Şinasi, Sarıkcıoğlu Ekrem, Ünal, Yavuz. *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Harakânî, Ahmed b. Hüseyin b. eş-Şeyh. *Ârifler Sultanı Bayezid-i Bistâmî-Hayatı ve Menkıbeleri*

- (*Düstûru'l-Cumhûr*), çeviren: Ozan Yılmaz, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Hökekleli, Hayati. "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/ 3, (1991), 151-165.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı, 2016.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Sıfatı'l-Cenne*, tahkik: Ali Rıza Abdullah, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1987.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*, tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*, tahkik: Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Haseballah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- İbn Sa'd. *Tabakâtü'l-Kebîr*, tahkik: Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ (Kitâbu'l-Mi'râc)*, tahkik: Suad el-Hakîm, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1988.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hazırlayan: Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İkbal, Muhammed. *Câvidnâme*, çeviren: Annemarie Schimmel, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2000.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (1998), 17/228-233.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006.
- Kindî, Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Adî. *Resâilü Felsefiyye*, tahkik: Abdurrahman Bedevî, Bingazi: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Libiyye, 1973.
- Kirmânî, Evhadüddin. *Rubailer*, çeviren: Mehmet Kanar, İstanbul: Şule Yayınları, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerim bin Hevazin. *Kitâbu'l-Mi'râc ve Yelihi Mi'râcu Ebî Yezid Bistamî*, tahkik: Ali Hasan Abdülkadir, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1964.
- Maarrî, Ebû'l- Alâ. *Risâletü'l-Gufrân*, tahkik: Aîşe Abdurrahman-Bintü's-Şâtîe, Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Baskı, 1977.
- Mahmud, Abdülhamid. *Üstâzü's-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Milton, John. *Miltons Paradise Lost*, Illustrated by: Gustave Dore, edited by: Robert Vaughan, New York: Collier, ty.
- Morris, James Winston. *Kalp Aynası*, çeviren: M. Mustafa Çakmaklıoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Muhâsibî, Hâris. *Mâiyyetü'l-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, tahkik: Huseyin el-Kuvvetli, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Hâris bin Esed. *el-Vesâyâ (en-Nesâih, 59-221)*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris bin Esed. *el-Kasd ve'r-Rücû'ilallah, (el-Vesâyâ içinde, 217-328)*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris bin Esed. *er-Riâye li Hukûkullâh*, neşr: Abdülhalim Mahmud, Kâhire: Dâru'l-Maârif, 2. Baskı, 1990.

- Muhâsibî, Hâris bin Esed. *Âdâbu 'n-Nüfûs ve yeliyhi Kitâbu 't-Tevehhüm*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2. Baskı, 1991.
- Muhâsibî, Hâris bin Esed. *Şerhu 'l-Ma'rife ve Bezlü 'n-Nasiha*, Mecdi Fethi es-Seyyid, Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993.
- Muhâsibî, Hâris. *Farzet ki Öldün*, çeviren: Abdülaziz Hatip, İstanbul: Polen Yayınları, 2006.
- Muhâsibî, Hâris bin Esed. *Kitâbu 't-Tevehhüm*, tahkik: Arthur J. Arberry, London-Beyrut: Beytü'l-Verrâk-el-Furât, 2010.
- Müslim. *Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Rumî, Mevlâna Celaleddin. *Mevlâna'nın Rubâileri*, çeviren: M. Nuri Gençosman, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.
- Rumî, Mevlâna Celaleddin. *Dîvan-ı Kebir*, hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Rumî, Mevlâna Celaleddin. *Mesnevî*, çeviren: -Derya Örs-Hicabi Kırlangıç, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Tenbihu 'l-Gâfilin*, tahkik: Seyyid el-Arabî, Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1998.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Luma'*, tahkik: Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sûrûr, Kahire: Mektebetü's-Seâde, 1960.
- Smith, Margareth. "Gazzâlî'nin Öncüsü el-Muhâsibî", çeviren: Mesut Okumuş, Tasavvuf yıl: 3/9, (2002). 417-426.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-Süfiyye*, tahkik: Nureddin Şerîbe, Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1986.
- Süyûtî, Celaleddin. *Miftâhu 'l-Cenne fi İhticâcî bi's-Sünne*, tahkik: Seyyid el-Cemîl, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1987.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Câmiu's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Dîvânı*, İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Toprak, Süleyman. "Kabir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2001), 24/37-38.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı 1980.
- Yıldırım, Nimet. *Ardâvirafnâme*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Yıldırım, Nimet. "Fars Edebiyatında Metafizik Yolculuklar", *Doğu Esintileri*, sayı: 2/12, (2014), 177-212.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 16.09.2024
Revizyon Talebi: 11.10.2024
Son Revizyon: 29.11.2024
Kabul: 04.12.2024

Tasnîf ile Tertîb Arasında Medrese Müfredâtını Düşünmek: *Kevâkib-i Seb'a* Üzerinden*

Thinking About Madrasa Curriculum Through the Relationship Between Classification (Tasnîf) and Arrangement (Tartîb): Based on *Kavâkib-i Sab'a*

Şükran Fazlıoğlu

Öz

Osmanlı medreselerindeki eğitim-öğretim sistemi bugün yapılan pek çok araştırmaya rağmen ayrıntılarıyla ortaya konulamamıştır. Çünkü elimizde XVII. yüzyıl öncesine dair müfredat programını veren çalışmalar olmadığı gibi bu yüzyıldan sonraki çalışmalar da tüm Osmanlı coğrafyasını kuşatacak nitelikte değildir. Ancak elimizdeki veriler medreselerdeki eğitim-öğretim programlarının rastgele hazırlanmadığını, müfredatların dönemin bilgi anlayışıyla ve bu anlayıştan hareketle oluşturulan bilimler tasnifiyle yakından alakalı olduğunu göstermektedir. Bu sıkı alakayı 18. yüzyılın başında kaleme alınmış Osmanlı medreselerindeki öğretimin mantığı, okutulan eserler, öğretim yöntemleri ve amaçları gibi hususlarda ayrıntılı bilgi veren *Kevâkib-i Seb'a* adlı eserden takip etmek mümkündür. Çalışmada bu ayrıntılı eserden de hareketle söz konusu ilişki yani müfredatların bilimler tasnifiyle olan ilişkisi ortaya konacaktır. Zira bu ilişkiyi anlamak bize sadece medrese müfredatını, hangi eserin nerede, ne zaman ve niçin okutulduğu bilgisini vermez, aynı zamanda eğitim sisteminin bir felsefesi olup olmadığını da gösterir. Dolayısıyla ilimlerin tertib, tasnif ve taksiminden hareketle Osmanlı medreselerindeki eğitim sisteminin görünmeyen yüzü anlaşılmalı çalışılacaktır. Bu ilişki *Kevâkib-i Seb'a*'nın içeriğinden hareketle ortaya konarak tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: tasnîf, tertîb, taksîm, medrese müfredatı, *Kevâkib-i Seb'a*

Abstract

Despite many studies conducted today, the details of the teaching and learning system in Ottoman madrasas have not been fully elucidated. This is because we lack works that provide curriculum programs before the 17th century, and the studies available after this century do not encompass the entire Ottoman geography. However, the data we have shows that the education programs in madrasas were not prepared randomly; rather, the curricula were closely related to the understanding of knowledge of the period and the classification of sciences derived from this understanding. This close relationship can be observed in the *Kavâkib-i Sab'a*, a work written in the early 18th century that provides detailed information about the logic of teaching in Ottoman madrasas, the works taught, the teaching methods, and the objectives. In this study, this relationship will be examined based on this work. Understanding this relationship not only gives us information about the madrasa curriculum and why certain works were taught at specific times, but also shows whether there was a philosophy behind the education system.

Keywords: classification (tasnîf), arrangement (tartîb), division (taksîm), madrasa curriculum, *Kavâkib-i Sab'a*

* Bu çalışma, 7-9 Eylül 2022 tarihinde yapılan III. Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi'nde sunulan bildirinin makale formatında hazırlanmış halidir.

** Sorumlu Yazar: Şükran Fazlıoğlu (Prof. Dr.), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: sukran.fazlioglu@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-3738-4645

Atf: Fazlıoğlu, Şükran. "Tasnîf ile Tertîb Arasında Medrese Müfredatını Düşünmek: Kevâkib-i Seb'a Üzerinden." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 67–96. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1550753>



Extended Summary

Education, or “tarbiya,” means the gradual transmission (with age ranges in mind) of a society’s set of behaviours to its members, while instruction, or “talīm/tadris,” means the transmission of knowledge. The purpose of this transmission is, at its core, the desire to perpetuate and sustain their culture and civilisation. This continuity can only be achieved by individuals organising their lives with consideration for the accumulated knowledge of that culture. Therefore, the fundamental aim of education and instruction is for the culture to produce and cultivate the type of person it wishes to see and even possess. For instruction, it is necessary first to prepare a curriculum using a method that makes this transmission possible, which works written from the second half of the 17th century to the 18th century largely refer to as “tartīb.” However, it should not be overlooked that “tartīb,” or curriculum, is prepared based on “tasnīf” or classifications that consider the scientific understanding of that culture and civilisation and its relationships between sciences. In other words, there is a close relationship between “tartīb” (disposition) and “tasnīf” (classification). Just as the classification of sciences is directly related to the existing knowledge—in other words, the conceptualisation of God, the Universe, and Man of that era—it can be said that the “tartīb” or curriculum, is shaped according to the understanding of knowledge of the period that guides the classification of sciences. For this reason, a science or even a work not included in the madrasa programs of a particular period can be brought to light and thought centuries later.

At this point, it is also necessary to mention the concept of “taksīm.” Although in the modern era “tasnīf” and “taksīm” are often used interchangeably, there is actually a traditional distinction between them. Taşköprülü-zâde (d. 968/1561), in his work *Miftâh al-Saâda wa Misbâh al-Siyâda*, wrote a section titled ‘ilm takâsim al-ulûm’ and stated that this branch of science investigates the “gradual descent from the most general subject to the most specific subject,” thereby identifying the broader category within which any given branch of science falls. Within this principle, since metaphysics (al-ilm al-ilâhi) encompasses the most general subject, other sciences are divided into its branches. Therefore, in the classical understanding of science, “taksīm” is related to the division of a genus into its forms and sections. In other words, in the Islamic tradition, science is singular and thus divided (taksīm) according to intrinsic qualities such as conception and affirmation. Sciences (ulûm), on the other hand, are classified (tasnīf); this is carried out according to accidental qualities, such as theoretical sciences, practical sciences, and their sub-branches. The conclusion is clear: science is divided (taksīm), sciences are classified (tasnīf), and the curriculum is dispositioned (tartīb).

In light of this, the concept of Tartīb/Tartīb al-ulûm should be considered within two dimensions. First, it involves the arrangement of sciences that are deemed necessary to be included in the curriculum according to the understanding of knowledge of the period,

ordered in a specific sequence while considering their hierarchy. The other dimension pertains to the teaching of a single science, where the preferred works are taught in a specific order based on the levels and topics within that science.

The goal of education is to study the sciences in the most beneficial way within a specific hierarchy. While “taksîm” and “tasnîf” largely rely on theological-philosophical considerations, the curriculum is shaped partly by these considerations and partly by the scientific community, society, and political variables. Hence, the curriculum is influenced not only by scientific needs but also by many non-scientific factors. Therefore, given the time period and circumstances, both the theological-philosophical considerations and their needs or priorities change over time, resulting in the alteration of the curriculum content as well.

The work titled *Kavâkib-i Sab'a* (authored in 1152/1739), commissioned by the Ottoman Empire at the request of France in the early 18th century, is an important text through which we can observe the combination of classification (tasnîf) and disposition (tartîb). This work, which can be considered the official curriculum of the late Ottoman madrasahs, consists of an introduction, two main sections, and a conclusion. In the first of these main sections, the focus is on classification (tasnîf), and in the second, on disposition (tartîb). In other words, the author first classifies the sciences within Islamic civilisation and then systematically explains how, in what order, and from which books these sciences were taught in the Ottoman educational institutions, the madrasahs.

Giriş

Osmanlı Devleti'ndeki eğitim-öğretim geleneği, tarihi açıdan İslam medeniyetinin tecrübesine, özellikle de Nizâmiye medreselerindeki *lisânî* ve *naklî*, ayrıca Merv merkezli Büyük Selçuklu-Harizmşahlar medreselerindeki *aklî-hikemî* uygulamaların bir terkiğine dayanır. Şüphesiz ki, bu eğitim-öğretim geleneği en iyi ifadesini *medrese müfredatları*nda bulur. İlk dönem Osmanlı medrese müfredatlarının içeriği hakkında bilgi veren derli toplu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ancak XVII. yy.dan itibaren farklı hedeflerle bu müfredatların verildiği çalışmalar mevcuttur. Bunlardan Fransız hükümetinin isteği üzerine, XVIII. yüzyılın ilk yarısında, Osmanlı hükümeti tarafından bir müderrise yazdırılan *Kevâkib-i Seb'a* (telifi 1155/1741)¹ adlı eser, Osmanlı medreselerindeki öğretimin mantığı, okutulan eserler, öğretim yöntemleri ve amaçları gibi hususlarda ayrıntılı bilgi veren elimizdeki en önemli metindir. Eser iki ana bölümden oluşmakta olup yazar birinci bölümde ilimlerin tasnifini verirken ikinci bölümde de bu tasniften hareketle ilimlerin hangi eserler ve yöntem ile tahsil edileceği üzerinde durur. Bir başka ifadeyle ilimlerin tertibini verir. Bu çalışmada söz konusu eserden hareketle tasnif ile tertib arasındaki sıkı ilişki ortaya konduktan sonra yine aynı eser merkeze alınarak Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerin okunma düzeni takip edilecek; ilimlerin *iktisâr*, *iktisâd* ve *istiksâ* yani *ilk*, *orta* ve *ileri* olmak üzere üç seviyeye ayrılmasının mantığı araştırılacak; her bir seviyenin *aşağı*, *orta* ve *yukarı* olarak alt-bölümlenmesi, ilimlerin *tertîbi*, *kademeleri* ve hem ilimlerin hem de her bir ilim dalında okutulan eserlerin *öğrenim sırası* ortaya konacaktır. Bu sayede aynı eser üzerinden tasnif ve tertib ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tasnîf-Tertîb Birlikteliği

Eğitim yani terbiye bir toplumun davranış manzumesini, öğretim yani talim/ tedris ise bilgi manzumesini tedricî (yaş aralıkları dikkate alınarak) bir şekilde mensuplarına aktarması anlamına gelir. Bu aktarımdan amaç, en derinde o kültür ve medeniyetin kendini devam ettirme, sürekliliğini sağlama arzusudur. Bu süreklilik de ancak bireylerin o kültürün birikimini göz önünde bulundurarak hayatını organize etmesiyle sağlanır. Bu nedenle eğitim ve öğretim ilkece, görülmek istenilen ve hatta sahip olunmak istenilen insan tipinin kültür tarafından üretilmesi, yetiştirilmesi amacını taşır. Tedris için, öncelikle aktarımı mümkün kılacak bir yöntem kullanarak bir müfredat hazırlanması gerekir ki, buna XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılda yazılan eserler büyük oranda *tertîb* adını verirler. Ancak tertibin, yani

1 *Kevâkib-i Seb'a*, Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, nr.196; Nasuhi Ünal Karaarslan, *XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlimiye Dair bir Eser; Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015)

müfredatın o kültür ve medeniyetin ilim anlayışı ile ilimler arası ilişkileri dikkate alarak sınıflandıran *tasnif*lerden hareketle hazırlandığı gerçeği dikkatlerden kaçmamalıdır. Yani tertib ile tasnif arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Her nasıl ki ilimlerin tasnifi mevcuda dair bilgi ile -başka bir ifadeyle dönemin Tanrı, Evren ve İnsan tasavvuru ile- doğrudan alakalı ise tertib yani müfredat da ilimler tasnifine yön veren dönemin bilgi anlayışına göre şekil almıştır denebilir. Bu sebeple belli bir dönemde medrese programlarında yer almayan bir ilim hatta bir eser birkaç yüz yıl sonra ağırlıklı olarak okutuluyor olabilir.

Bu noktada *taksîm* kavramını da anmak gerekir. Zira modern dönemde her ne kadar tasnif ve taksim birbirinin yerine kullanılsa da² aslında aralarında gelenekten gelen bir ayırım mevcuttur. Taşköprülü-zâde (ö. 968/1561) *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde* adlı eserinde 'ilmu tekâsîmi'l-ulûm' başlığını açıp bu ilim dalının "en genel konudan en özel konuya tedricî inîş" araştırdığını dolayısıyla da herhangi bir ilim dalının içinde bulunduğu daha genelin tespit edilebileceğini söyler. Bu ilke çerçevesinde el-ilmu'l-ilâhî (metafizik) en genel konuya sahip olduğu için diğer ilimler onun fûrûu olarak taksim edilir. Dolayısıyla klasik dönem ilim tasavvurunda taksim, bir *cins* olarak ilmin nevilerine ve fasıllarına ayrılmasıyla alakalıdır.³ Başka bir ifadeyle İslam geleneğinde ilim, tekil olduğundan taksim edilir çünkü zâtî niteliklere göre yapılır: Tasavvur ve tasdik gibi. İlimler (ulûm) ise tasnif edilir; bu da arazî niteliklere göre yürütülür: Nazarî ilimler, amelî ilimler ve bunların alt dalları gibi. Bu da ilmin taksim, ilimlerin tasnif, müfredatın ise tertib edildiği sonucuna götürür.

Tüm bunlardan sonra *Tertîb/Tertîbu'l-ulûm* kavramı iki boyutlu düşünülmelidir. Öncelikle dönemin bilgi anlayışına göre müfredatta yer alması gerektiği düşünülen ilimlerin belli bir sırayla, aralarındaki hiyerarşi de düşünülerek sıralanmasıdır. Diğer boyutu da tek bir ilmin öğretimi sırasında kendi içinde seviye ve meselelere bağlı olarak tercih edilen eserlerin belirli bir sıraya göre okutulmasıdır.

Eğitimde amaç ilimleri en faydalı şekilde belirli bir hiyerarşi içinde tahsil etmektir. Taksim ve tasnif büyük oranda kelâmî-felsefî mülâhazalara dayanırken müfredat, bir tarafıyla bu kelâmî-felsefî mülâhazaları dikkate alır bir tarafıyla

2 İlimlerin sınıflandırıldığı eserlerde *taksîm*, *aksâm* mefhumlarının kullanıldığını da görüyoruz: Ebu Zeyd Ahmed b. Selh el-Belhî'nin (ö. 322/934) *Kitâbu Aksâmî'l-Ulûm* ve İbn Sinâ'nın (ö. 428/1064) *Aksâmu'l-Ulûmî'l-Akliyye* adlı eserleri örnek olarak verilebilir.

3 Taksîm ve tasnif arasındaki ilişkiyi görmek için bkz: Şükran Fazlıoğlu, "Genel ile Özel Arasında Osmanlı Tasnifu'l-ulum Literatürüne Giriş", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı 40, (Eylül 2019): 51-61. Ayrıca bkz: Recep Alpyağıl, "Taksim-i Ulum Gelenek-inin Kayıp bir Halkası Olarak Emrullah Efendi'nin İlmi Hikmet/Felsefe Adlı Eseri", *Tanzimat Sonrası Türk düşüncesinde İlimler Tasnifi*, (İstanbul: Çizgi, 2022), 257-268.

da *ilim kamuoyu*, *toplum* ve *siyâsî* değişkenlere bağlı olarak şekillenir. Elbette bu şekillenmeye her zaman ilmî ihtiyaçlar değil, ilmî olmayan pek çok ihtiyaç da etki eder. Öyleyse zaman ve zemin itibarıyla, süreç içinde hem kelâmî-felsefî mülâhazalar hem de ihtiyaçların kendileri ya da öncelik sıraları değiştiğinden müfredatın içeriği de başkalaşabilir.⁴

Kevâkib-i Seb‘a

XVIII. yüzyılın başında Osmanlı Devleti’nin Fransa’nın talebi üzerine yazdırdığı⁵ *Kevâkib-i seb‘a* (telifi: 1152/1739)⁶ adlı eser son dönem Osmanlı medreselerinin resmi ders programı olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bu eser *tasnîf* ile *tertib* birlikteliğini takip etmek ve resmi müfredatta nasıl yer bulduğunu görmek için bir fırsat verir. Müellifin kendi ismini zikretmediği eser⁷ bir mukaddime, iki ana bölüm ve hatime şeklinde düzenlenmiş ve bu iki ana bölümünden ilkinde tasnif, ikincisinde de tertib konu edilmiştir. Yani müellif öncelikle İslam medeniyetinde yer alan ilimleri tasnif etmiş; sonra da bu tasniften hareketle bu ilimlerin Osmanlı eğitim kurumları olan medreselerde nasıl, hangi sırayla, hangi kitaplardan öğretildiğini sistematik bir şekilde açıklamıştır.

Müellif ‘Mukaddime’de öncelikle *fâide* başlığı altında i. ilmin mâhiyeti; ii. ilmin mevzusu; iii. ilmin gaye, faide, illet-i gâiyye ve garazı; iv. taksîmi; v. fazileti olmak üzere beş konuyu ele alır ve böylece konusu ilimler olan eserinde

4 Ulûmu’l-edeb ile müfredatın uyumuna yoğunlaşan bir çalışma için bkz: Nazife Nihal İnce, “The Extent Of Correspondence Between Curriculum And Science Classifications In The Ottoman State (16th To 19th Centuries)”, *People: International Journal of Social Sciences*, 4(1), 153-164.

5 Eserin girişinden müellife eserin yazılma talebinin Reisülküttâb Mustafa Efendi’nin damadı ve kendisinin öğrencisi Ebubekir Efendi tarafından iletildiğini anlıyoruz. Ayrıca müellif Fransa’dan gelen taleple birlikte aslında böyle bir eseri kaleme almak niyetinde olduğunu “O taraftan zihnimizde musavvire olan süretin bir kalbe ifrâg, ve taraflarına irsâl ile “sözleriyle ifade etmektedir. *Kevâkib-i Seb‘a*, 5b; *Kevâkib-i Seb‘a Risâlesi*, 3.

6 Ekmeleddin İhsanoğlu imzalı bir çalışmada eserin 1739 yılında telifinin yapıldığı ve 1741 yılında Fransızcaya ancak başlıklarının tercüme edildiği ifade edilmektedir. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Kevâkib-i Seb‘a Yedi Gezegen Fransız Aynasında Osmanlı Kültürü*, (Ankara: TÜBA, 2022), 48-50.

7 İhsanoğlu imzalı çalışmada müellifin Mimîzâde diye tanınan dönemin önde gelen âlim ve Nakşibendi şeyhlerinden Basralı Hüseyin b. Muhammed el-Mimî olduğu iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: İhsanoğlu, “Kevâkib-i Seb‘a ...”, Önsöz.

öncelikle ilmin sınırlarını çizer, neye ilim denilmesi gerektiğini tespit etmiş olur.⁸ Bunlardan dördüncü fâidede *taksîm-i ulûm* başlığı altında ilimleri yedi başlık altında incelemesinin arka planını verir. Ona göre “istikrâ-i tamm-ı ‘aklî üzere cemî’-i ‘ulûmun aslı yedidir; zira cemî’-i eşyanın dört mertebede vücûdu vardır: kitâbetde, ‘ibâretde, zihinde, hâricde.” Daha sonra da bu mertebeleri şöyle açıklar: Bunlardan her biri bir sonrakine vesiledir; yani kitâbet ibâreye, ibâre zihne, zihin de hârice delâlet eder. Şüphesiz ki kitâbet ve ibârede eşyanın vücudu i’tibârî ve mecâzîdir. Hukemâ ile mütakelliminin ihtilaf ettiği nokta zihindeki vücudla alakalıdır. Hukemâyâ göre zihinde eşyanın vücudu hakikî, mütakellimine göre mecâzî ve i’tibârîdir. Vücud-ı hâricînin hakikî olduğunda ise tam bir ittifak vardır. Sufilerin bazı keliması buna muhalif gibi görünürse de değildir. Kitâbet, ibaret ve zihinde varlık gösteren ilimler alet ilimleri olup haricde varlık gösteren ilimler ya amelîdir, yani o ilimlerde garaz ameldir, kastedilen ilmin kendi zâtı değildir; yahud nazarîdir, yani kastedilen ilmin kendi zâtıdır. Bu amelî ve nazarîden her biri de: ya şerîdir, yani ahz olunduğu cihetden kendiden bahs olunur; yahud hikemîdir, yani muktezây-ı akl olması bakımından bahs olunur. Buna göre ilim: ya kitâbet ve ibâret ve zihinde mevcut evveline müteallikdir; yahud şer’î ve ‘amelîdir; veya şer’î ve nazarîdir; yahud hikemî ve nazarîdir.⁹

Görüldüğü üzere müellif bu bölümde öncelikle Osmanlı medreselerinde o zamana kadar icra edilen eğitim ve öğretim anlayışının nazarî temellerini gözler önüne sermiş olur. Buna göre her ilim bu yedi mertebeden birinin altında yer alır. Müellifin *kevkeb* olarak isimlendirip birinci babda incelediği bu yedi mertebe şöyle özetlenebilir.

Kevkeb-i evvel: Ulûm-i hattıyye

Kevkeb-i sâni: Elfâz

Kevkeb-i sâlis: Ma‘kulât-ı sâniye

Kevkeb-i râbi’: A‘yâna müteallik ilimler

Kevkeb-i hâmis: Hikmet-i amelıyye

8 Müellif tasnif kitaplarında bulunan ilimlerin gayesi, faydası, konusu, ilkeleri gibi ‘başlangıç unsurlarını’ (er-Ruûs/el-Mebâdi) her bir ilimde zikrettiği gibi tasnifinin başlangıcında da genel olarak ‘ilim’ başlığı altında incelemiştir. Başlangıç unsurlarının ortaya çıkışı ve kullanılma özellikleri hakkında bilgi için bkz: Müstakim Arıcı, “Temel Problemler Ekseninde Tasnifu’l-ulûm ve Enmûzecü’l-ulûm Literatürleri”, *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 35-45.

9 *Kevâkib-i Seb’a*, 6b; *Kevâkib-i Seb’a Risâlesi*, 7-8.

Kevkeb-i sâdis: Ulûm-i şerîyye

Kevkeb-i sâbi': Açıkça başlık koymamış olmakla birlikte müellif bu bölümde gizli ilimleri kastetmiş gibi görünmektedir.

İlimlerin mevcutların/nesnelerin 'vücut'daki mertebelerine göre dizilişlerinin İslam Medeniyeti çerçevesinde oldukça eski tarihî bir arka planı vardır. Ancak bu teori en iyi şekilde Kânûnî Sultan Süleymân döneminin ünlü müderrisi ve filozofu Taşköprülü-zâde'nin, *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde* adlı tasnîf-i ulûm ile ilgili eserinden takip edilebilir. Taşköprülü-zâde eserinde 'bilgi'yi konusunun ait olduğu 'Varlık' alanlarına göre sınıflar. Bu tasnîfe göre, nesneler Mutlak Varlık'tan pay alma çerçevesinde varolma itibariyle dört ayrı diziliş gösterirler: Aynî (fizikte varlık), zihnî (zihinde varlık), lisânî [lafzî] (dilde varlık), kitâbî [hattî] (yazıda varlık). Aynî varolana ait bilgi hakikî bilgi olduğundan dinlere ve milletlere göre değişmez, yani küllîdir. Bu varlık alanına dair bilgide araştırma sadece istidlâlî aklın ilkelerine göre yapılıyorsa hikemî (felsefî) ilim dalları; İslamî esaslara göre yapılıyorsa şer'î ilim dalları ortaya çıkar. Zihnî varolana ait bilgi ise mantık gibi anlama dair (manevî) âlet ilimleridir. Lisânî yani lafzî ile kitâbî yani hattî varolana dair bilgi dalları ise saf âlet ilimleridir. Bilgi (ilim), bilinene (malum=nesne) tâbî olduğundan bilgi edinme yöntemleri de o bilgi alanının nesnesine göre farklılaşacaktır. Taşköprülü-zâde'ye göre zihnî, lisânî ve kitâbî varolana dair bilgi sadece teorik (nazarî) yöntemle elde edilirken aynî varolana dair bilgiye ise, kimilerince nazarî kimilerince ise tasfiye [mistik tecrübe] yoluyla ulaşılır.¹⁰

Taşköprülü-zâde'nin, 'Mutlak Varlık' kavramı etrafında geliştirdiği bilgi sınıflandırmasında dört ayrı mertebe olsa da aslında aralarında güçlü bir bağ vardır. Buna göre, hattî varolan lafzî varolana; lafzî varolan zihnî varolana; zihnî varolan da aynî varolana delâlet eder. Örnek olarak, ateş yazısı ateş lafzına; ateş lafzı ateş kavramına; ateş kavramı da fizik dünyada bulunan ateşe delâlet eder. Ancak dört ayrı varlık alanı arasında 'Mutlak Varlık' kavramı çerçevesinde bir birlik bulunmasına rağmen, hattî ve lafzî varolanlar alanı "mecâzî" bakımdan varlık değeri taşır. Zihnî varolanlar alanının ise, matematik nesneler konusundaki Platoncular ile Aristotelesçiler arasındaki tartışmalar dikkate alındığında, hakikî yahut mecâzî olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak aynî varolanlar alanı hakikî ve aslî varlık alanıdır. Aynî varolanlara dair bilgi ise, yalnızca kendisi için talep edilirse nazarî ve başka bir şey dolayısıyla talep edilirse amelî ismini alır. Nazarî ve amelî bilgi dallarının her birisi de istidlâlî aklın gereğini yerine getiren hikemî ile dinin gereğini yerine getiren şer'î ilimler olarak ikiye ayrılır. Sonuçta bilgi dallarındaki

10 Taşköprülü-zâde, *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde*, (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye, 1985), I/ 69-70.

bu sıra düzeni, *Kur'ân-ı Kerîm*'i anlamaya yani ilm-i tefsîr'e götüren bir diziliş gösterirler.¹¹

Kevâkib-i Seb'a müellifinin Taşköprülü-zâde'nin yaptığı tasniften etkilendiği ve hatta bu tasnifi birebir uyguladığı görülür. O da aynen Taşköprülü-zâde gibi, nesnelerin vücuddaki yerine göre tasnifini verdikten sonra, Yunan Medeniyetinden başlayıp İslam Medeniyetine kadar gelen hattî (yazıya dair), lafzî (dile dair), zihnî (ikinci ma'kullere dair) ve aynî (metafizik, fizik, matematik ve pratik'e dair) bilim dallarını tek tek ele alır; ad, tanım, konu, sorun ve fayda yönünden her bir bilim dalını ayrı ayrı inceler. Yedi ana başlık altında 360 tane ilim zikrettiği bu tasnifi sırasında tahlil ve terkiib ile tümevarım ve tündengelim yöntemlerini beraberce kullanır.

Kevâkib-i Seb'a müellifi birinci bölümde İslam medeniyetindeki ilimleri sınıflandırdıktan sonra Osmanlı medreselerinde hangi ilmin hangi kitaplar üzerinden ve hangi sırayla öğretildiğinin verildiği ikinci bölüme geçer. Bu bölüme geçmeden önce tertibin mantığının daha iyi anlaşılmasını sağlayacak yine '*fâide*' başlığı altında bazı konularda bilgiler verir. Öncelikle fâideli olan ilimler ve dolayısıyla fâidesiz olan ilimleri belirler¹² ve böylece de öğrenciye öğretilecek ve öğretimde terk edilecek ilimlerin gerekçesini vermiş olur. Buna göre felsefe, sihir ve ilm-i ahkâm-ı nücûm (astroloji, müneccimlik) zararlı ilimlerdir. Müellif, şiir ve benzerlerini de faydası olmayan ilimler kategorisine yerleştirir. Aslında müellif eserinin ilerleyen sayfalarında talebenin ilimleri öğrenirken takip ettiği metodu verdiği bölümde şiir ve benzerlerinin medrese müfredatında yer almadığını ancak bu tür ilim ve fenlerin medrese dışında tamamlandığını özellikle vurgular. "Faydası olmayan" ya da "zararlı" kavramlarını kendi tarihî çerçeveleri içinde düşünmek gerekir. Klasik gelenekte en nihayetinde ilimden amaç "eşyanın hakikatini bilmek" (hakk) ve "bu bilgiye göre eylemek"tir (hayr). Eşyanın hakikatini bilmek ise burhânî yöntemi uygulayan mantıkla mümkündür; çünkü özsel (mâhuvî), tümel (külli) ve kesin (yakînî) bilgi ancak tasavvur (kavram) ve tasdik (yargı) gibi iki kısımdan oluşan mantıkla tahsil edilir. Bu çerçevede medresede nazarî yöntemle elde edilen bu özellikler hâiz bilgi tedris edilir. Burhânî olmayan bilgi çok çeşitlidir: Zannî, ihtimâlî, iknâî, hayâlî, vehmî... Bu çeşit bilgi veren disiplinler, şiir, edebiyat gibi büyük oranda medrese dışında, bilgi değeri dikkate alınmak şartıyla okunur. "Zararlı bilgi" ise iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi yöntemseldir; yani kelâma göre meşşâî felsefe, meşşâîlere göre ise kelâmî yöntem 'zararlı' bilgi üretir. Çünkü hem

11 Taşköprülü-zâde, *a.g.e.*, I/ 75-76. Konunun değerlendirmesi için ayrıca bkz: Şükran Fazlıoğlu, "Language as a Road to the Being: Language Analysis and Practice of Arabic in the Ottoman Period", in MESA, 2002.

12 *Kevâkib-i Seb'a*, 49a-49b; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 66.

eşyanın hakikati hakkında doğru bilgi üretmezler hem de aksi bir iddiada bulunurlar. Dolayısıyla ilkece yanlış olduğundan bu bilgiye göre eylemek doğrudan insana ve topluma zarar verir. İkincisi ise ‘vakit kaybı’yla ilgilidir; çünkü astrolojide olduğu gibi tüm gayrete ve emeğe rağmen ulaşılabilecek bilgi ‘boş’tur.

Peşi sıra “şer‘î ilim nedir, hangi ilimler şer‘î kabul edilmelidir?” sorularına cevap verir.¹³ Aslında bu soruya döneminin ilim mantığına uygun olarak verdiği cevaplarla bir kez daha tasnif-tertib uyumunu göstermiş olur. Verdiği tertipte hem kelâm ilminin yerini ve önemini belirginleştirir hem de nahiv ve mantık gibi alet ilimlerini şer‘î ilimlerin şemsiyesi altına sokar. Hatta mantık ilminin “farz-ı kifayedir” diyerek önemine vurgu yapar. Osmanlı ilim geleneğinde mantık ilminin yeri hatırlanacak olursa müellifin mantığı bu şekilde konumlandırması daha iyi anlaşılacaktır. Bu yapılandırmaya göre, fayda sağlayan tıp ve benzeri ilimler dışındakilerin tümü şer‘î ilimlerin alt kümeleri olarak konumlanmış olur.¹⁴

Bu tertibe göre müellif ilimleri aslında 3 ana kategoriye ayırır. Bunlar, i. Felsefe (burada kast edilen meşşâî felsefedir), sihir gibi zararlı ilimler; ii. Şiir gibi faydası olmayan ilimler; iii. Fayda sağlayan diğer tüm ilimlerdir. Bu üçüncü gruptaki ilimler ya Şâri‘yi, Şâri‘den sadır olanı ve bunlara ulaştıran alet ilimlerini ele alan şer‘î ilimlerdir ya da matematik, tıp gibi dördüncü kevkebin altında saydığı diğer ilimlerdir.

Tüm bu şer‘î ilimleri açıklığa kavuşturduğu bölümden sonraki ‘fâide’de konuyu tamamlamak adına şer‘î ahkâmı içine alan ilimlerin şer‘î hükümlerini de verir. Buna göre şer‘î hükme göre haram olanın bilgisi terk edilmez, bu bilgi farzdır.¹⁵ Bunun içindir ki elimizdeki tüm müfredat programlarında felsefe metinleri yer bulmuştur.

Tam bu noktada müellif önemli bir konuyu gündeme getirir. Talebeler günlerini nasıl geçirmelidirler ki, hem geçmişten hem de gelecekte haber veren, ameli hikmetin (fıkhın) tümünü içinde toplayan, ayrıca hem lafzı hem de manası icaz olan *Kur’ân-ı Kerîm*’in mana ve maksadını anlayıp hüküm çıkarmada ihtiyaç duydukları pek çok ilme vukûfiyet sağlayabilsinler? Ayrıca talebe her bir ilmin külli kaidelerini de öğrenmelidir ki, cüziyyata tatbik edebilecek meleke kazansın. Bunun için yöntem nedir? Bundan sonraki ‘fâide’ bu sorulara cevap verir.¹⁶ Buna

13 *Kevâkib-i Seb’a*, 49b; *Kevâkib-i Seb’a Risâlesi*, 66-67.

14 Klasik dönem ve Osmanlı dönemi İslam Medeniyeti’ndeki mantık algısı ve bu algının değişimini takip etmek için bkz: Harun Kuşlu, “Klasik Dönemde Mantık”, <https://islamdusunceatlası.org/islam-dusuncesinde-mantik-tesekkulu-ve-gelisimi>; Harun Kuşlu, “Muhasebe Dönemi’nde Mantık”, <https://islamdusunceatlası.org/muhasebe-doneminde-mantik>.

15 *Kevâkib-i Seb’a*, 49b-50a; 67.

16 *Kevâkib-i Seb’a*, 50a-51b; 68-69

göre; ilim talibi haftada beş ders okur. Aslında dersleri bir kaç satırdan ibarettir ancak talebe bu bir kaç satırlık metin için bir gün öncesinden sekiz-dokuz saat çalışır ve ertesi gün hocalarının huzurunda içlerinden biri o birkaç satırlık metni okuyup -hoca manasını verdikten sonra- her öğrenci konu hakkındaki mülâhazasını (mu'ârada ve mûmâne'a ve mûnâkaza ile) sunar. Bu kayıttan hareketle hocanın dersi aktarma yöntemiyle talebenin hem öğrendiği bilgiye nüfuz etme hem de hayata hazırlanma konusunda âdâb ve mûnâzara ilminin ne denli önemli olduğu söylenebilir. Zira mu'ârada, gerçeği kesin delilleriyle ortaya koymak; mûmâne'a, delilin belirli bir öncülü hakkında delil istemek; mûnâkaza, önermelerden yani mukaddimelerden birine itiraz etmektir.¹⁷ Osmanlı medrese eğitiminin üzerine kurulduğu mûnâzara ilminin ilimler tasnifi içindeki yeri ve önemi bizzat Taşköprülüzâde'nin, *Miftâhu's-Seâde* adlı eserinden takip edilebilir. Buna göre nazar cedel ve hilaf ilimlerini içine alan mûnâzara ilmi ve ders adabı aynı mantık ilmi gibi zihni bilgi alanına ait anlama dair alet ilimlerindendir.¹⁸ Dört-beş saat süren ve mûnâzara ilminin kaidelerine göre yapılan tartışmanın ardından öğrenciler bir sonraki günün dersini hazırlamak üzere odalarına çekilir. Bu yöntem üzere öğrenciler her gün zihinlerini geliştirirler. Öyleyse farklı boyutlarıyla tartışma yöntem ve ilkelerinin kullanıldığı derslerde öğrencilerin işlenen konularda tartışmalara iştirak etmesi şart görünüyor. Dolayısıyla talebenin elindeki bilgiyi her yönüyle tartışıp ortaya koyabileceği Âdâbu'l-bahs ve'l-mûnâzara ilminde ifadesini bulan bu melekenin kazandırılması medreselerin hedeflerinden biridir.

Bundan sonraki 'fâide' ilimdeki seviyelerle alakalıdır.¹⁹ Bu seviyeler; *İktisâr* [Başlangıç], *İktisâd* [Orta] ve *İstiksâ* [İleri]'dir. İktisâr, ilim dalının en meşhur konularını ihata etme, muhtasar kitapların ele aldığı konuları bilme seviyesidir. Başka bir deyişle delil zikretmeyen metne iktisâr denir. İktisâd, bir ilmin meşhur konularını bilme seviyesidir ki buna mütevassita da denir. Yani metin meseleyi bazı delillerle isbat ediyorsa bu seviyeye müteallıktır. İstiksâya gelince nadir konuları bilme seviyesidir. Yani ilmin meselelerini lehte ve aleyhte tüm delilleriyle birlikte irad edip aleyhteki delilleri çürüten seviyedir ki bu tür kitaplara da mutavvile adı verilir. Ve her bir ilim dalında kitaplar birbirlerine nispetle bu üç seviyeye ait olabilir. Müellif kitaplar arasında böyle bir derecelendirmeye gitmesini çok fazla ilim olup insan ömrünün kısa olmasıyla gerekçelendirir. Her kitap okunamayacağına göre herhangi bir ilme vukufiyet sağlamak için en düşük dereceden başlamak üzere her

17 Bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz: İlker Kömbe, Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münazara İlimi ve Abdünnafi İffet'in Tercüme-i Adab-ı Gelenbevi Adlı Risalesi, *Dıvan İlmî Araştırmalar*, sy.20 (2006/1), 119-167; Saçaklızade, *Takrîru Kavânin fi'l-Âdâb*, (İstanbul, 1279), mukaddime bölümü.

18 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Seâde*, I/70.

19 *Kevâkib-i Seb'a*, 51b-52a; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 69-70.

dereceden bir kitap okutulur. Müellif muhtasar kitapların öncelikle okutulmasında ısrarcıdır çünkü küllî kaideler talebeye öğretilmeden mutavvel kitapların okutulması talebenin zihnini perişan eder. Müellif bu noktada bu derecelendirmeyi daha da ayrıntılandırarak her bir seviyeyi kendi arasında ednâ (aşağı), evsat (orta) ve a'îlâ (ileri) olmak üzere üçe böler. Böylece metinler dokuzlu bir tasnife tabi tutulmuş olurlar. Ancak talebenin bu dokuz kitabı da bitirmesi zorunlu değildir, zira zeki öğrenci ile daha aşağı öğrenciyi birbirinden ayırmak gerekir. Birine yeten diğerine yetmeyebilir. Ayrıca her bir metnin yazım kuralları ile okutma kuralları vardır. Osmanlı uleması her bir basamak için ayrı ayrı eser kaleme almış ve okutmuştur. Metni tamamlayan diğer unsur ise Hoca'dır. Dolayısıyla hoca ile öğrenci ilişkisi ve metin okuma süreci de hiyerarşıktır.

Metinleri seviyelerine göre ayırma işleminin köklerini, ilk düzenli medreseler olarak kabul edilebilecek Nizamiye medreselerinde bulmak mümkündür. Selçuklular döneminde vezir Nizâmülmülk'ün kurduğu bu medreselerin önemli müderrislerinden Gazzâlî birebir aynı tabirleri kullanarak ilimlerin iktisâr, iktisâd ve istiksâ dereceleri olduğunu söyler.²⁰ Örnek vermek gerekirse ona göre kelâm ilminde *Kavâ'idü'l-Akâid* kitabını okumak iktisâr derecesine, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* kitabını okumak ise iktisâd derecesine tekabül eder.²¹ Benzer yaklaşımı İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdû'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Mekâsîd* adlı eserinde de buluruz. İbnü'l-Ekfânî, hem ilimleri tasnif eder hem de çoğunlukla her bir bilim dalı için okunması gereken eserleri *muhtasar*, *mutevassît* ve *mebsût* başlıkları altında verir. Çok nadir de olsa, kuşatıcı kitapları *şâmil* ya da *câmi* kavramları altında bağımsız olarak zikreder.²² Kendinden önceki geleneği, özellikle de İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâd*'ını dikkate alan Osmanlı müellifi Taşköprülü-zâde *Miftâhu's-Se'âde*'de her bir ilim dalını inceledikten sonra bu ilim dalı için önemli dil âlimleri ile temel eserlerini, muhtasar (ilk), mutavassît (orta) ve mebsût (ileri) seviyelerine göre zikretmiştir. Muhtasar kitaplar kolayca ezberlenebilecek şematik bilgiler sunmakta, mutavassît kitaplarda meseleler bazı önemli delilleriyle sunulmakta, mebsût kitaplarda ise konular ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. İsimlendirme farklı olmakla birlikte hedef aynıdır.²³

20 İmâm Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn*, thk. Komisyon, 3. bs. (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 1437/2016), I/ 146.

21 Gazzâlî, a.g.e., I/ 150.

22 Bkz: İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdû'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Mekâsîd*, thk. Mahmud Fâhûrî, Muhammed Kemal ve Dr. Huseyn es-Siddîk, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrûn, 1998).

23 Taşköprülü-zade'nin seviyelerine göre eser zikretmesinin mantığı için bkz: Şükran Fazlıoğlu, "Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu's-Siyâde Adlı Eseri Çerçevesinde Taşköprülü-zade'nin Dil ve Dil Bilimleri Anlayışı", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt:24, sayı:46, (2019/1): 121-142.

Bu seviyeleri kullanan diğer bir âlim Saçaklızâde Mehmet Efendi'dir (ö. 1145/1732). O, *Tertibu'l-Ulûm* adını verdiği eserini iki ana bölüme ayırıp ilk bölümde ilim dalları hakkında genel bilgiler ve bu ilim dallarında önemli bulunduğu eserlerin isimlerini verir. Bu bölümde telif edilen eserlerin üç farklı seviyesine (iktisâr, iktisâd ve istiksâ) dikkat çeker ve bu seviyeleri dikkate alarak talebenin bir ilmi tahsili sırasında nereden başlayıp nasıl ilerlemesi gerektiğine dair tavsiyelerde bulunur. Saçaklızâde'nin eseri, isminin de işaret ettiği üzere bir *tertîb* kitabıdır. İkinci bölümde de ilim tahsil etmek isteyeninin nasıl bir yol izlemesi gerektiği anlatılır.²⁴

Müellif son 'fâide'yi ilim talibinin nasıl olması gerektiğine ayırır.²⁵ Buna göre ilim talibi; dünyaya meyletmemeli; kalbi sadece ilim için atmalı, ilmi sevmeli; dürüst, insaflı, dindar, güvenilir olmalı; dini vecibelerini yerine getirmeli; adetlere uymalı; kötü ahlaklı, obur olmamalı; ölümden korkmamalı; mal biriktirmemelidir.

Tüm bu 'fâide'lerle ana prensipleri koyduktan sonra müellif, ilk adımından son adımına kadar talebenin ilim yolculuğunun haritasını çizer.²⁶ Müellifin müfredatta yer alan ilimler ile bu ilimler altında zikrettiği eserler ve hatta bu ilimlerin sıralanışı dönemin ilim kamuoyunda yaygın felsefî-ilmî-siyasî yönelimlerle yakından alakalıdır. Hatta bu yönelimlere dinî ve mezhebî bakış açılarını da eklemek mümkündür. Dolayısıyla bir toplumun eğitim müessesesindeki düzen,

24 Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, thk: Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1988); aynı müellif, *Tertibu'l-Ulûm*, terc: Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan, (Kahramanmaraş: Ukde kitaplığı, 2009). Nazife Nihal İnce ve Rıfat Atay, *Kevâkib-i seb'a*'nın birinci bölümünün Taşköprülüzâde'nin eserinin özeti olduğu ikinci bölümünün de Saçaklızâdenin sözkonusu eserinden istifadeyle yazıldığına dikkat çekerler. Saçaklızâde'nin *Tertibu'l-Ulûm*'u ile *Kevâkib-i Seb'a*'nın karşılaştırmasının yapıldığı makale için bkz: Nazife Nihal İnce, Rıfat Atay, "Tertibu'l-Ulûm ve Kevakib-i Seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (TARR)*, 4 (4), 505-519. *Kevâkib-i Seb'a* ile *Miftâhu's-Seâde* ilişkisi daha önce Cevat İzgi, İhsan Fazlıoğlu ve Şükran Fazlıoğlu başta olmak üzere konuyla ilgilenen bazı araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir.

25 *Kevâkib-i Seb'a*, 52a-52b; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 20.

26 Medrese ders müfredatlarının yer aldığı başka listeler için bkz: Şükran Fazlıoğlu, "Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı" *Divan İlmi Araştırmalar*, 2005/1, sy18, 115-173; aynı müellif, "Nebi Efendizade'nin Kaside fi el-Kütübi'l-meşhûre fi el-Ulûm'una Göre bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitap Haritası", *Kutadgubilig*, 2003, sy.3, 191-221; aynı müellif, "Manzûme fi Tertibi'l-kütüb fi el-Ûlum ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, sy.1, 97-110. Ayrıca tereke kayıtlarından hareketle medreselerde okutulan eserlerden bazılarının tesbit edildiği çalışma için bkz: Ekrem Tak, Bilgin Aydın, "XVII. Yüzyılda İstanbul Medreselerinde Okutulan Kitaplar (Tereke Kayıtları Üzerine bir Değerlendirme)" *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)*, Bahar, 2019, (19), 183-236. Bu arada her ne kadar bir müfredat programı olmasa da XVII. Yüzyıldaki mütedavil kitapları görmek için bkz: Şükran Fazlıoğlu, *Örnek Bir Genç Olmak XVII. Yüzyılda İshak Tokadi'nin Nazmu'l-Ulûm Adlı Eserinde Zihniyet ve İlimler*, (İstanbul: Ketebe, 2020).

ilimler tasnifinde de ifadesini bulmuş o toplumun ilim geleneğinden süzülerek gelen birikimdir. Aşağıdaki satırlarda yer alan ilimlerin sıralanışı, okutulan eserlerin düzeni bu birikimin ifadesidir. Buna göre yeni başlayan öğrenciye iman öğretilir ve buluş çağına geldiğinde namaz kılmak farz olduğundan öncelikle namaz sureleri ezberletilir. Daha küçük ise *Besmele* ve *Rabbi yessir* gibi kısa dualar öğretildikten sonra *Elif cüz*’üne başlatılır. Böylece eğitim *Kur’ân-ı Kerîm* ‘i doğru ve tecvid ile okumaya götüren bir yol ile başlamış olur. Bu noktada müellif, eğitim kurumlarında isim vermeden Türkçe ya da Arapça (çocuğun cinsiyetine göre) muhtasar bir *Tecvid Risâlesinin* okutulduğunu söyler. *Kur’ân-ı Kerîm*’i okumayı öğrenen bir genç artık iman, ehl-i sünnet akaidi, ahlak ve namaz başta olmak üzere ibadetleri öğrenebileceği Birgivî Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) *Türkî Risâlesi*’ni²⁷ okumaya hazırır. Bu eserin okunduğu sırada çocuk bir taraftan da *Kur’ân-ı Kerîm* ‘i hifzeder.

Bununla birlikte öğrenci, dil ile başlayıp tefsir ilmi ile son bulan yolculuğa hazırır. Öncelikle öğrenciye Arap diline aşinalık kazandırılması gerekir. Bunun için de en eski Arapça-Türkçe lügatlerden olarak bilinen *İbn Feriştah*²⁸ okutulur. Eğitime lügat ile başlanması tesadüf değildir. Medreselerde eğitim Arap diliyle yazılmış metinler üzerinden yapıldığı için Arap dilini iyi bilmek medrese talebesi için olmazsa olmaz şarttır. Ayrıca *Kur’ân-ı Kerîm* sözcüklerinin esas alındığı sözlük de eğitimin ana hedefinin talebeye hissettirilmesi açısından dikkate şayandır. Bu arada *Şâhidî*²⁹ diye bilinen Farsça lügat okutulur. Müellifin dediğine göre bu sayede öğrenci vezinle aşinalık kazanma fırsatı da bulur. Öğrenci lügat okumaları sırasında kıraat çalışmalarını da ihmal etmez. Tahsili uzun ve meşakkatli olan 14 kıraati öğrenmek için düzenli bir şekilde haftada iki gün Kurrâ camî-i şerifine çıkarak vaktinin bir bölümünü kıraate ayırmış olur.³⁰ Böylece kıraat ilminde tüm seviyeler tamamlanmış olur. Kuran-ı Kerim’i tecvid ile okumak iktisâr, hafız olmak iktisâd ve kıraatıyla okumak istiksâ rütbesidir. Ancak müellif burada farklı bir bakış açısından daha bahseder. Buna göre hafız olmak iktisâr, mütevatir kıraate göre okumak iktisâd ve bütün kıraatleri bilmek istiksâ rütbesidir. Müellifin vurgusu derecelerin kati olmayıp bu konuda farklı görüşlerin olabileceğine dair önemli bir ipucudur.

Talebe hafız olmayı başarsa da başaramasa da bundan sonra kelimenin zatından bahseden alet ilimlerinden sarf ilmine başlar. Burada müellifin “mahsûsâtda sabî

27 İman esasları, ibadet ve ahlak konularını içeren eser *Risâle-i Birgivî* ve *Vasiyetnâme* adıyla da bilinir.

28 Bu sözlük İbn Melek’in (ö. 821/1418’den sonra) çoğunlukla *Kur’ân-ı Kerîm*’de geçen sözcüklerin Türkçe karşılığını verildiği manzum *Ferişteoğlu Lügatı*’dır.

29 *Tuhfe-i Şâhidî* diye bilinen İbrahim Şâhidî’nin (ö. 957/1550) manzum Farsça lügatıdır.

30 Müellif kurrâ meclisi tabirini kullanır. “...kurrâ meclisini terk itmeyüb...” *Kevâkib-i Seb’a*, 53b; *Kevâkib-i Seb’a Risâlesi*, 72.

uşağı ta‘āma meme ile alıştırdıkları gibi” ifadesi bu başlangıcın makulata götüren bir başlangıç olduğunu vurgular. Sarf ilmi, bu dokuzlu sistemi görmek açısından güzel bir örnektir. İktisârın aşağı rütbesinde öncelikle “emsile-yi muhtelif ve muttaride”yi veren *Sîga Risâlesi*³¹ ile yine aynı rütbede fiillerin vezinlerini veren *Binâu'l-Ef'âl Risâlesi*³² okutulur. Bu iki risâle Arap diline her başlayanın dile aşinalık kazanmasını sağlayacak, sözcüğün yapısıyla alakalı basit listeler içerir ki öğrencinin bu sözcükleri ezberlemesi hiç zor değildir. Aynı seviyenin orta rütbesinde ise öğrenci artık aşına olduğu vezinleri tafsilen, bazı illetleri de icmalen ele alan *Maksûd Risâlesi*'ne³³ başlar. Sonrasında da İzzeddin Zencânî'nin (ö. 660/1262?) illetleri tafsilatlı ele alan *İzzî Kitabını*³⁴ okur ki bu iktisârın yukarı rütbesidir. Aynı ilmin iktisâd seviyesinde illetleri, zamir ve iştikakı tafsilatıyla veren ve aynı zamanda bazı delilleri de içeren Ahmed b. Ali b. Mesud'un (ö. VIII/XIV. y.y.ın başları) *Merâh Kitabı*; aynı seviyenin yukarı rütbesinde genel hüküm ve külli kaidelerin dışında kalan, anlaşılmasında zorluk yaşanan, bazı az kullanılan kelime ve ifadelerin (nevadir) de zikredildiği *Şâfiye Kitabı* okutulur. İştikak ve hat ilmine dair bazı malumatı da içeren İbnü'l-Hacib'in (ö. 646/1249) bu kitabı şerhleriyle birlikte okunduğunda artık bu ilim istiksâ seviyesinde tamamlanmış olur. Zira eserin 40'dan fazla şerhi mevcuttur. Hatta müellif bu noktada istiksâ rütbesinde okutulan Zemahşerî'nin *Mufasssal Kitabını*³⁵ hatırlatır. Ancak bu noktada bu esere gerek kalmaz çünkü *Şâfiye* şerhleriyle birlikte okunduğunda zaten maksad hasıl olmuş olur.

Nahiv ilmine gelince iktisârın aşağı rütbesinde sadece avâmilin zikredildiği *Avâmil* ile yukarı rütbesinde irabın en önemlilerini ele alan *Misbâh Risâlesi* okutulur. Ancak *Avâmil* ile Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) eserinin mi yoksa Birgivî'nin aynı adlı eserinin mi kastedildiği açık değildir. Cürcânî'nin *Avâmil*'i Anadolu'nun doğu ve güneydoğusunda, Arap dünyasında, İran, Hindistan ve Pakistan'da yaygın şekilde

31 Osmanlı medrese kültüründe 'sarf cümlesi' diye anılan eserlerin ilki olup Arapça nasara fiilinin 24 sigasının (kalıbının) rahatlıkla ezberlenebileceği bir tarzda sıralandığı küçük bir risaledir. *el-Emsile* olarak şöhret bulmuş eser, medrese eğitimine her başlayanın ilk karşılaştığı metin olma özelliğini taşır. Müellifi bilinmemektedir. Sarf cümlesi; *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd*, *İzzî* ve *Merâh*'dan oluşur.

32 Müellifi meçhuldür ancak bazı şerhlerinde Hz. Ali'ye nisbet edilmiştir.

33 *Emsile* ve *Binâ*'nın bir tamamlayıcısı niteliğinde olan eserin müellifi bilinmemektedir. Bununla beraber Birgivî eserin İmam Ebu Hanife'ye ait olduğunu söylemiş ancak bu bilgiyi teyid eden bir kayda rastlanmamıştır.

34 *el-İzzî fi'l-Tasnif* İzzeddin ez-Zencânî'nin özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan klasik eseridir.

35 Müellif esere *el-Mufasssal fi Sinâ'ati'l-Râb* adını vermiş olmakla birlikte *el-Mufasssal fi'n-Nahv* adıyla bilinmektedir. Eserin girişinde ana dili Arapça olmayan Müslümanların Arap diline dair eksikliklerini giderme amacıyla yazıldığı bilgisi vardır.

kullanılmışken Birgivi'nin eseri Anadolu'nun diğer bölgelerinde ve Balkanlar'daki medreselerde okutulmuştur. Ayrıca Birgivi'nin bu eseri telif etmesinden sonra pek çok medresede Cürcânî'nin metninin yerine geçtiği de varsayılabilir.³⁶ Buradan hareketle müellifin Birgivi'nin *Avâmil*'ini kastettiği düşünülebilir. İktisâdın orta rütbesinde öncelikle sadece meşhur meseleleri içeren *Kâfiye Kitabı* okutulur.³⁷ Daha sonra İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) bin beyitlik *Elfiyye-i İbni Mâlik*'i ezberletilir. Üzerine pek çok çalışma yapılan eseri müellif de "yetmiş beş şerh ve ta'likâtı var"³⁸ diyerek önemine işaret eder. İktisâdın yukarı rütbesinde *Kâfiye*'nin şerhi *Molla Câmi*³⁹ okutulur. İstiksâ seviyesinde nahiv ilminin tüm konularının ayrıntılarıyla tartışıldığı İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) nevâdiri konu edinen *Muğni'l-Lebîb* adlı eseri okutulur. Ancak müellif bu eserin talebeye ağır geleceğini düşündüğünden bir zaman sonra tekrar bu esere dönülmesini salık verir. Yani bu eser hemen okunmamalı, araya başka ilimlerin eserleri sokulmalı, öğrencinin zihni hazır olduktan sonra tekrar bu kitaba dönülmelidir. Bu derecelendirme ve eseri tamamlamakla birlikte belli bir zaman sonra tekrar geri dönme, ya da eseri belli bir konuya kadar okuyup daha sonra tekrar geri dönüp tamamlama gibi esneklikler öğrencinin hem zihnî hem de ilmî seviyelerinin dikkate alındığına dair göstergelerdir.

Nahiv ilminin öğreniminin sonuna doğru bir taraftan şerî ahkâmı boş bırakmamak adına haftada bir iki gün fıkıh ilminde iktisârın aşağı rütbesinde bir kitap okunur. Burada müellif örnek olarak *Halebî*⁴⁰ kitabını verirken bu kitabın namaz konusunda iktisâd rütbesinde iken fıkıh ilminde iktisârın aşağı rütbesinde olduğunu vurgular. Bunu bitirdikten sonra öğrencinin ana meselelere aşina olması için *Kudûrî* diye bilinen Hanefî fıkıhına dair eser okutulur. Bu eser Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) düzenli sistematığı, kolay üslubu ve zengin içeriğiyle pek çok esere kaynaklık etmiş *el-Muhtasar* adlı eseridir. Ancak müellif uyarır: "delil bahislerine girmemek şartıyla..." Bu arada nahiv ilmi de nihayete erdirilir. Artık öğrenci günlük dinî vecibelerini hakkıyla yerine getirecek malumatı elde etmiştir.

Fıkıh ilmi daha sonra dönmek üzere bu noktada bırakılır. Çünkü bu ilimde derin konulara girmek için ilimler arasındaki (*Tasnîf*teki sıraya göre) yerini

36 Şükran Fazlıoğlu, "Talim ile İrşad Arasında...", 145-146.

37 *El-Kâfiye* İbnü'l-Hâcib'in Arap nahvine dair muhtasar eseri olup medreselerde Birgivi'nin *el-Avâmil*'i ile *İzhârü'l-Esrâr*'ından sonra okutulurdu. Bu üç kitap medreselerde 'nahiv cümlesi' ya da 'nahiv mecmuası' olarak bilinmekte idi.

38 *Kevâkib-i Seb'a*, 55a; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 74.

39 İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine Abdurrahman Câmi'nin (ö. 898/1492) *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adıyla yazdığı meşhur şerhtir.

40 İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin *Gunyetü'l-Mütemellî* adlı eserine kendi tarafından yapılan muhtasarı olup *Halebî Sagîr* diye bilinir. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 123.

beklemek gerekir. Bu vurgu, eğitimin *konu* yani *disiplin* merkezli değil, *seviye* merkezli olduğuna işaret eder. Bu vurguyu şu ana kadar çalıştığımız medrese ders müfredatlarını konu edinen metinlerin hemen hepsinde görüyoruz. Bundan sonra eğitim mantık ilmiyle devam eder. Hâlbuki nahiv ilminin tamamlayıcısı olan meânî ilmine geçilmesi gerekir gibi düşünülmesine karşılık “dâlliyyet ve medlûliyyet ve mutâbakat ve tazammun ve iltizâmı bilmege ve mübâheseli ve dikkatli bir ‘ilm olduğundan edille serdi-çün suğrâ ve kübrâ bilmeğe tavakkuf itdigidinden”⁴¹ mantık ilmine geçilmiştir. Yani mantık ilmi meânî ilmine öncelenmiştir.

Mantık ilminde iktisârın aşağı rütbesinde *İsâgûcî Risâlesi*⁴²; yukarı rütbesinde onun muhtasar şerhlerinden biri olan *Husâm-ı Kâtî*⁴³ ve onun haşiyesi *Muhyiddin Risâlesi*⁴⁴, yine o rütbede *Fenârî*⁴⁵ ve *Hâşiyesi*⁴⁶; iktisâdın orta rütbesinde tüm konuları içine alan *Şemsiyye Kitabı*⁴⁷, yine aynı rütbede Sadeddin et- Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) mantık ve kelâm ilmine dair sade bir üslupla kendi oğlu için yazdığı eseri *Tehzîb -muallakât ve şuruhiyla-*⁴⁸ beraber; iktisâdın yukarı rütbesinde *Şemsiyye*’nin şerhi *Kutbuddin Şîrâzî*⁴⁹, -*Seyyid*⁵⁰ ve *Kara Davud Hâşiyesi*⁵¹ ile beraber okunur. Bu rütbede şerhleri ve haşiyeleri ile beraber okuduğu *Şemsiyye* sayesinde talebenin mübâhaseye, konuyu tartışmaya istidadının olup olmadığı ortaya çıkar. İstiksâ rütbesinde de öğrenci *Şerh-i Metâli* ‘ okur. Müellif bu noktada Ebu’s-Senâ Sirâcuddîn el-Urmevî’nin (ö. 682/1283) mantık, fizik ve metafizikten oluşan ve mantık kısmı

41 *Kevâkib-i Seb'a*, 55b; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 74.

42 İbn Sinâcî filozof Esîruddîn Mufaddal b. Omer el-Ebherî’nin (ö. 663/1265) *Risâletü'l-Ebheriyye* adlı eseridir ki cins, nevi, fasıl, hassa ve araz-ı am diye adlandırılan tümel kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi ele alır.

43 İsâgûcî’nin bu önemli şerhi Husamuddin Hasan el-Kâtî’ye aittir.

44 Muhyiddîn el-Taleşi’nin Husâmuddîn el-Kâtî’nin *İsâgûcî Şerhi*’ne yazdığı *Hâşîye*’dir.

45 İsâgûcî’ye Şemsuddin Muhammed b. Hamza Mollâ el-Fenârî’nin (ö.834/1431) yazdığı *el-Fevâidü'l-Fenâriyye* adlı şerhtir.

46 Muhtemelen Kul Ahmed diye bilinen Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Hızır’ın kaleme aldığı *Hâşîye*’dir.

47 Necmuddîn Ali b. Omer el-Kâtibî el-Kazvîni’nin (ö. 675/1277) Şemsuddin Muhammed için telif ettiği ve ona nisbetle *eş-Şemsiyye fî'l-Mantık* adını verdiği meşhur eseridir.

48 Kütüphane kayıtlarına göre eserin elliye ulaşan şerh ve hâşiyesi vardır. Bunların arasında en önemlisi Devvânî’nin *Şerhu Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm*’ıdır. M. Sait Özervarlı, “Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayinevi, 2011), 40:331-332.

49 Şemsiyye şerhleri arasında Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed el-Râzî el-Tahtânî’nin (ö. 766/1364) yazdığı *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye fî Şerhi's-Şemsiyye* isimli şerhtir.

50 Kutbuddîn el-Râzî’nin *Şemsiyye Şerhine* Seyyid Şerîf’in kaleme aldığı *Hâşîye*’dir

51 Seyyid Şerîf’in *Şemsiyye Şerhi* üzerine yazdığı *Hâşîye* üzerine Kara Dâvud olarak bilinen İbn Kemâl el-Kocevî el-Rûmî el-Hanefî (öl. 948/1541-42) tarafından kaleme alınan *Hâşîye*’dir.

eğitimde temel ders kitaplarından biri haline gelen *Metâli 'u 'l-Envâr* adlı eserini değil; Kutbuddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) kaleme aldığı *Levâmi 'u 'l-esrâr fi şerhi Metâli 'i 'l-envâr* adlı şerhi zikretmiştir.

Müellif mantık ilmini hem öncelemiş hem de bu ilimde 15'e yakın eser ismi zikretmiştir. Bu durum, hem müellifin bu ilmi konumlandırmasıyla hem de dönemin ilim anlayışıyla yakından alakalıdır. Mantığa yöneltlen eleştiriler zaman içinde aşılmış⁵² ve zamanla medreselerin en önemli maddelerinden biri haline gelmiştir. Çünkü her müctehid usulde ve furûda tasavvurlara yani tanımlara ihtiyaç duyduğundan bu ilmi yakînî derecede bilmelidir. Ayrıca şerî hükümlerde tasdik yani yargı bulunduğundan mantık ilmi dinî ilimler için vazgeçilmezdir. Nitekim Saçaklızâde'ye göre nahiv ve sarfin kişiyi konuşmada hata yapmaktan koruması gibi mantık ta düşüncede hata yapmaktan korur. Dolayısıyla da ulûm-i İslâmiyededir.⁵³

Müellif mantık ilmini medrese müfredatına yerleştirdikten sonra bu ilmin ilmî münazaralardaki tatbiki olan âdâb ilmine geçer. İlmî tartışmanın küllî kaidelerini veren bu ilim dalına, iktisâr rütbesinde *Taşköprü Şerhi*⁵⁴ ile başlanır. Daha sonra da iktisâd rütbesinde *Âdâb-ı Semerkandî*⁵⁵ üzerine yapılan *Mesûd-i Rûmî Şerhi*⁵⁶ okunur. Semerkandî'nin bu eseri muhtasar bir çalışma olmakla beraber küllî bir münazara teorisi sunan ilk çalışmadır. Ancak müellif eseri değil şerhini zikretmiş ayrıca bu şerh üzerine yapılmış 21 tane *ta'likât* olduğunu söylemiştir. Ancak bu *Şerh* üzerine yapılan haşiye ve ta'likâtların sayısının daha fazla olduğu tespit edilmiştir.⁵⁷ Yine aynı rütbede küçük olmakla birlikte pek çok meseleyi havi *Hüseyn Efendi, haşiyeleriyle* birlikte okunur. Burada kastedilen, Semerkandî sonrası Osmanlı ilim havzasında telif edilmiş *Huseyniyye* olarak meşhur olan *Risâle fi Âdâbi 'l-Münâzara*

52 Mantığa yöneltlen eleştiriler ve Gazzâlî sonrası mantık ilminin durumu için bkz: Feruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslami İlimler Dergisi*, yıl.7, cilt. 7, S.13, 185-198.

53 Saçaklızâde de mantığın zaman içinde İslâmî ilimlerden biri haline gelişine dair vurguyu görüyoruz. Bkz: *Tertibu 'l-Ulûm*, 139-140; *Tercümesi*, 174-175.

54 Taşköprülü-zâde'nin *Âdâbü 'l-Bahs ve 'l-Münâzara* adlı eserine yine kendi yazdığı şerhtir.

55 Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (ö. 702 /1303)'ye ait bir eser olup, kaynaklarda *Risâle-i Mevlana Şemsuddin es-Semerkandî, Âdâb el-Fazıl Şemsuddin, Hüseyniye, Âdâb el-Fazıl es-Semerkandî*, ve *er-Risâletü 's-Semerkandî fi Âdâbi 'l-Bahs* şeklinde de geçmektedir.

56 Kemaluddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvanî (ö. 905 / 1499- 1500)'nin *Şerh-i Mes'ud-i Rûmî, Şerhu 'l-Muhakkik Kemaluddin eş-Şirvanî, Mes'ud-i Rûmî* ve *Mes'ud* adlarıyla da geçen bu şerhi bu eser üzerine yapılmış şerhlerin en meşhurdur.

57 Şerh üzerine yapılan haşiye ve ta'likâtlar için bkz: Adem Güney, *Kemalüddin Mesud b. Hüseyin eş-Şirvânî'nin (905/1500) Şerhu Âdâbi 's-Semerkandî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), 49-62.

adlı muhtasar eserdir.⁵⁸ Metne, kendi yazdığı *Şerh*⁵⁹ de dahil olmak üzere şerh ve haşiyeler⁶⁰ yazılmıştır. Hüseyin Efendi metninde hem kapalı kalan konuları açmış, bazı konularda takdim-tehir yapmış hem de Semerkandî ve İcî'nin işlediği konuları tafsilatlandırmıştır. Bu da metin ve haşiyesinin Osmanlı medreselerinde ilgiyle karşılanmasını sağlamıştır. Talebe bundan sonra *Kâdî Adud Metni*'ni,⁶¹ *şerhi Hanefiyye ve hâşiyesi Mîr* ile beraber tahkik ve tedkik ederek okursa iktisâdın yukarı rütbesine varmış olur. Aslında *Kâdî Adud Metni* yalnız başına iktisârın aşağı rütbesidir. Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/ 1355) bu muhtasar ve müfid âdâb risâlesi, münâzara ilmi tarihi içerisinde küllî bir tartışma teorisinin ilkelerini ve yöntemini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Ancak metin yalnız başına okutulmamış, tamamlayıcısı Muhammed et-Tebrîzî'ye (ö. 900 / 1494) ait *Şerhi*⁶² ve bu *Şerh* üzerine Mîr Ebu el-Feth Muhammed es-Saîdî (ö. 875 / 1470 civarı) tarafından yazılmış bir *Hâşîye* ile beraber okutulmuştur.

Kevâkib'teki bu mantık ve ilmu'l-âdâb ve'l-münâzara vurgusunu Saçaklızâde'nin *Tertîb*'inde de buluyoruz. Hatta bunlara ek olarak aynı dönemde Müneccimbaşı'nın (ö. 1205/1732) *İlmu Âdâbi'l-Mütâlaa* adlı bir ilmî disiplin kurması da göz önünde bulundurularak XVII. y.y. da zayıflayan *tahkîk* yönteminin yeni bir sürece girdiği söylenebilir.⁶³ Saçaklızâde'nin ana meseleleri/metinleri okumadan ve anlamadan şerh ve haşiyelerin müzakere edilmesini eleştirmesi⁶⁴ de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Yani XVIII. yüzyılda tahkik yöntemi tekrar ihya edilmiş ve bilgi yeniden tanımlanmıştır. O kadar ki bu vurgu XVII. yüzyılın sonunda başlayan ve XVIII. yüzyılda artarak devam eden ve Gelenbevi'de (ö.1205/1791) zirve yapan mantık ve âdâb alanlarındaki telifatın da en önemli nedenidir. Bu ilgi

58 Eser Semerkandî, Hüseyin Şah Çelebi el-Âmâsî (ö.918/1512), Hüseyin Şah el-Adanavî'nin (ö. 1670 sonrası) ve Şah Hüseyin b. Abdullah Antâkî (ö.1130/1718) gibi farklı âlimlere nisbet edilmekle beraber Adanavî'ye aidiyeti daha muhtemeldir. Eserin aidiyet probleminin tartışıldığı çalışma için bkz: Muhammed Çelik, "Hüseyin Şah Çelebi en-Niksârî el-Amâsî'nin bir Âdâb Risalesi Var mıdır?", Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı II (Amasya:2017), 375-380.

59 Müellif haşîye demekle birlikte eserinin adı *Şerhu Âdâbi'l-Huseyniyye*'dir.

60 Hatibzâde Mehmed b. Ömer Dârendevî (ö. 1152/1739), Muhammed b. El-Hâmid el-Kefevî (ö. 1168/1754), Akkirmânî Mehmed b. Mustafa (ö. 1174/1761) metne hâşîye yazan alimlerden bazılarıdır. Şerhleri ve haşiyeleri için bkz: Muhammed Çelik, "Hüseyin Şah Çelebi...", 376-377.

61 Adudüddin el-İcî'nin *Risâletü'l-Âdâb ve'l-Münâzara* adlı eseridir. *el-Âdâbu'l-Adudiyye, er-Risâletü'l-Adudiyye* olarak da anılır.

62 Bu şerh kaynaklarda *Şerhu Mevlâna Muhammed el-Hanefî et-Tebrizî ve Şerhu Âdâbi'l-Adudüddîn* şeklinde de geçmektedir.

63 İslam Düşünce Atlası'nda 'Muhasebe Dönemi' olarak adlandırılan bu dönem için bkz: İhsan Fazlıoğlu, "Muhasebe Dönemi", <https://islamdusunceatlası.org/muhasebe-donemi>.

64 Saçaklızade, *Tertîbu'l-Ulûm*, s.80-81; *Tercümesi*, 122-123.

ve telifatdaki artış kendini medrese ders müfredatında da açıkça göstermektedir. Mantık, o dönemde burhânî bilginin âleti olması, âdâb da bu bilginin tahsili için yapılacak müzakere ve münakaşaların yöntemini belirlemesi açısından dikkate alınmış; neredeyse bu yüzyılda yaşamış önemli alimlerin hemen hepsi bu alanlarda metinler üretmiştir. Talebeye de bu alandaki bilgi aktarılmıştır.

Müellife göre bundan sonra iki yol vardır. Bazıları meânî ilmine başlayıp iktisâr seviyesinde Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) *Miftâhu'l-Ulûm*'un üçüncü bölümüne yazdığı ve aslını gölgede bırakan *Telhîs*'i, iktisâd seviyesinde *Şerhi Muhtasar*'ı ve istiksâ seviyesinde olan *Mutavvel*'i⁶⁵ ya da *İzâhu'l-Ma'ânî*'yi⁶⁶ okutur. Burada zikredilen tüm eserlerin kaynağının *Miftâhu'l-Ulûm* olduğu düşünülürse Osmanlı medreselerindeki belagat öğretimini Sekkâkî'nin (ö.626/1229) belirlediği söylenebilir. Ancak *Mutavvel* ilmin tüm konularını delilleriyle beraber tartışan bir eser olup, serdettiği malumatı anlamak başka ilimleri bilmeyi de gerektirir. Dolayısıyla bazıları ilm-i hikmeti ve diğer âlî ilimleri okutup daha sonra meânî ilmine geçerler. *Muhtasar* ve *Mutavvel* beyan ve bedî ilimleri de kapsadığından bu ilimlere dair başka bir kitap okutmazlar. Belki meânî, beyan ve bedîyi içine alan *Elfiyye-i Halebî*'yi⁶⁷ ezberlerler.

Bundan sonra nazarî hikmete başlama zamanı gelmiştir. Bu ilme Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 663/1265) mantık, tabîyyat ve ilahiyat olmak üzere üç ana bölümden oluşan *Hidâye Metni* eseri okunarak başlanır. Bu iktisâr rütbesidir. *Hidâyetü'l-Hikme* İslam dünyasındaki meşşâî felsefe geleneğini talimî boyuta taşıyan bir el kitabı mesabesindedir. Bu boyutuyla İran ve Hint alt kıtası ile Osmanlı medreselerinde felsefe okuturken başvuru olan ilk eser olmuştur.⁶⁸ İktisâd rütbesinde bu eser üzerine Kadî Mîr diye tanınan Kemaluddin Meybûdî'nin (ö. 909/1503-1504) yaptığı *Şerh* ve Muslihuddîn Lârî'nin (ö. 979/1572) bu şerh için yazdığı *Hâşiye* beraberce okunur.⁶⁹ İktisâdın yukarı rütbesi ise *Hikmetü'l-Ayn* kitabıdır. Necmüddin el-Katibî (ö. 675/1277) bu eseri *Aynü'l-Kavâid* adlı kendi eserine ilahiyât ve tabiiyyât konularını

65 *Mutavvel* ve *Muhtasar* Teftâzânî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* üzerine kaleme aldığı biri uzun diğeri daha kısa olan iki şerhidir. Her ikisi de büyük ilgi görmüş, farklı seviyelerde medreselerde okutulmuşlardır.

66 Hatîb el-Kazvî'nin yukarıda adı geçen *et-Telhîs* adlı eseri üzerine yine şerh mahiyetinde yazdığı eseridir.

67 Manzum eser İbrahim b. Muhammed el-Halebî'ye (ö. 850/1446) aittir.

68 Abdullah Yormaz, "Muhâlif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", *Divan İlmi Araştırmalar*, 18 (2005/1), 183.

69 Kadî Mîr Meybûdî'nin bu önemli şerhine Lârî dışında Muhammed Halhâlî, Lutfullah b. İlyas er-Rûmî (ö. 929/1522), Emir Fahreddin el-Esterâbâdî (ö. 1040/1630) gibi pek çok âlim şerh yazmıştır. Şerhleri için bkz: Abdulkuddûs Bingöl, "Ebherî, Esîrüddin" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 75-76.

ilave ederek hazırlamıştır. Bu eser el-Ebherî'nin eserinden sonra medreselerde okutulan hikmet sahasının ikinci önemli kitabıdır. Müellif istiksâ rütbesini isteyene de *Kütüb-i Şeyheyn*'in yani Fârâbî ile İbn Sînâ'nın eserlerine müracaat edilmesini tavsiye eder.

Mantık ve felsefe derslerini böylece tamamladıktan sonra öğrenci kelâm ilmine geçer. Bu ilmin okutulmasının hedefini, talebenin felsefeciler ile kelâmcılar arasındaki farkı görmesi ve Allah Teâla'nın sıfatları ve evsafı hakkındaki dini inancı tashih ve tahkik olarak belirler. Bu ilme, akaide dair temel meseleleri içeren *Ömer Neseî Risâlesi*'ni⁷⁰ okuyarak başlar. Delillerden tecrid edilmiş bu küçük risale iktisâdın aşağı rütbesidir. Sonra Teftâzânî'nin bu eser üzerine yazdığı *Şerhu'l-Akâid*, Molla Hayâlî diye bilinen Ahmed b. Musa'nın (ö. 862/1458'den sonra) kaleme aldığı *Hayâlî Hâşiyesi*yle birlikte okunur. *Hâşîye* pek çok konuyu içine aldığından bu okuma yukarı iktisâd rütbesine yakın olur. Müellif bu *Hâşîye* üzerinde özellikle durarak İslam dünyasında çok şöhretli olup üzerine dört yüz-beş yüz kadar hâşîye yazıldığını özellikle vurgular. Bunlardan sonra Celâlüddin Devvânî'ye (ö. 908/1502) ait, konusu Allah Teâla'nın varlığını ispat olan *İsbât-i Vâcib*⁷¹ ve müteallikâtıyla beraber *Akâid-i Celâl*⁷² okutulur. Müellifin yalnız “vücut-i Barî'yi isbat konusunda olan” vurgusundan dolayı *İsbât-i Vâcib* ile *Risâletü'l-Kadîme fî İsbât-i'l-Vâcib* versiyonunu kastettiğini anlıyoruz. Zira bu eserin ‘eski’ ve ‘yeni’ olmak üzere iki versiyonu mevcuttur. Ancak ‘yeni’ versiyonu sadece isbât-ı vâcib konusunu değil klasik bir kelâm kitabının ilahiyât bölümünde yer alan konuların hemen hepsini ihtiva etmektedir.⁷³ Artık talebenin zihni iktisâdın yukarı rütbesinde Adudüddin el-Îcî'nin *Mevâkıf*’ı ya da istiksâ rütbesinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerh-i Mevâkıf*’ını okumaya hazırdır. Yüksek kelâm kitaplarından sayılan ve konuları etraflıca tartışan *Şerh-i Mevâkıf*’ın hızlıca okunmasını (sürgün yollu okuma) salık veren müellif bu eserin sindire sindire etraflıca okunmasına ömrün yetmeyeceğini söyler. Bazıları da biraz daha aşağı mertebede olan *Şerh-i*

70 Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin (ö. 537/1142) *Akaidü'n-Neseî* diye de bilinen eseridir. Eserin şerhleri, şerhleri üzerine yazılan hâşiyeler hatta hâşiyeleri üzerine yazılan hâşiyeler büyük bir literatür oluşturmaktadır. Bu literatür için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Akaidü'n-Neseî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:217-219.

71 Celâlüddin ed-Devvânî'ye ait (ö. 908/1502) *Risâle fî İsbât-i'l-Vâcib* adlı eseridir.

72 Diğer adıyla *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, Adudüddin el-Îcî'nin *el-Akâidi'l-Adudiyye*'si üzerine Celâlüddin ed-Devvânî'nin yaptığı şerhtir. “Müteallikâtıyla beraber” kaydı Devvânî'nin bu önemli eserinin üzerine yazılmış Siyâlkutî, Gelenbevî ve Edirnevî hâşiyeleri ile beraber okutulduğunu gösterir. Zira Osmanlı medreselerinde uzun süre okutulmuş eser bu hâşiyelerle birlikte pek çok defa da basılmıştır.

73 Harun Anay, “Devvânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 257-262.

Makâsıd'ı okuturlar. Bu cümle de Osmanlı medreselerinde Teftâzânî'nin *Şerhu 'l-Makâsıd*'ının Cürçânî'nin *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ından daha alt seviyede görüldüğüne işaret etmektedir.⁷⁴ Bu noktada dikkat çekici bir hususu zikretmek gerekir. 1453-1600 arasında Osmanlı ilim kamuoyunda en çok tartışılan ve üzerine metin yazılan, adına da medrese açılan Tûsî'nin *Tecrid*'i, İsfehânî'nin *Şerh*'i ve Seyyid Şerîf'in *Hâşiye*'si müfredatta yoktur. Bu, müfredatın değişkenliğine dair açık bir örnektir.

Şerhu 'l-Mevâkıf ve *Şerhu 'l-Makâsıd* aslında birer kelâm kitabı olmakla beraber aynı zamanda alet ilimlerinin hepsi, hikmet (felsefe), heyet (astronomi), hendese (geometri) ve hisâb (matematik) ilimleri hakkında tafsilatlı nazarî bilgileri ihtiva eder. Dolayısıyla bu kitapların okunması demek söz konusu ilimlerde de söz sahibi olmak demektir. Bu sebeple öğrenci hendese ve hisâbı müstakil olarak okumaz, ancak bu şerhler okunurken bu iki ilme dair bilgi müzakere edilir. Böylece talebeler bu ilimler hakkında bir alt yapıya sahip olarak derslere başlamış olurlar. Hendesede iktisâr seviyesinde Şemseddin es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) Öklid'in *Elemanlar* adlı eserinden alınmış 35 temel önerme hakkındaki *Eşkâl-i Tesîs* adını verdiği kitap okunur. Bu eser geometride iktisâr rütbesinde okutulan bir kitaptır. Sonrasında tafsilatlı bilgi elde etmek için istiksâ rütbesinde Öklid'in (ö. M.Ö. III. yüzyıl) geometrinin temel ilkelerini içeren *Elemanlar (Usûlü 'l-hendese, Kitâbü 'l-Usûl)* adlı kitabı okunur. Bu kitaplar bittikten sonra hisâb ilmine geçilir. İktisâr rütbesinde *Bahâiyye*⁷⁵ okunur. Bu eser iktisâr rütbesinde olmasına rağmen bu kitapla birlikte *Bahâiyye*'nin iki şerhi *Ramazan Efendi*⁷⁶ ve *Çellî*⁷⁷ şerhleri okunursa yukarı iktisâd rütbesine yakın olunur. Astronomi ilmine gelince hayal ve faraziyelerden ibaret olup hendeseye göre daha zor olduğundan müstakil olarak okumak üzere medreselerde daha sonraya ertelenmiştir.

74 Seyyid Şerîf Cürçânî'nin ve eserlerinin Osmanlı medreselerinde edindiği imtiyazlı konum ve Teftâzânî ile karşılaştırılmasını görmek için bkz: Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi* (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul), (doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2012), 58-61.

75 XVI. yy.'ın ikinci yarısında yetişen matematikçilerden Bahâuddîn Muhammed b. Huseyn el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) *Risâle-i Bahâiyye* olarak da bilinen *el-Hulâsa fî 'l-Hisâb* adlı eseridir.

76 Ramazan b. Ebu Hureyre el-Cezerî el-Kadîrî'nin (1076/ 1665'de sağ) *Hallu 'l-Hulâsa li-Ehli 'r-Riyâse* adlı eseridir.

77 Ömer b. Ahmed el-Maî el-Çellî'nin (ö. 1661-62) *Talîkât ale 'l-Mevâizi 'l-Müşkile ve Tenbihât ala Rumûzi 'l-Mebâhisi 'l-Mudile mine 'r-Risâleti 'l-Bahâiyye* adlı eseridir. Osmanlıdaki matematik ilminin eğitimini ve bu eğitim içerisinde el-Çellî'nin yerini görmek için bkz: Elif Baga, "XVI. Ve XVIII. yüzyılda Osmanlı Matematik Eğitiminin İzini Sürmek: Ömer el-Çellî'nin Bahâî Şerhi", *Keşf-i Kadimden Vaz-ı Cedide: İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 273-286. Elif Baga, çalışmasında kaynaklarda müellifin ölüm tarihi ve ismi konusundaki farklı görüşleri de değerlendirmiştir.

Bir de derse ihtiyaç duyulmayan konular vardır ki talebe bu konuları Salı ve Cuma olmak üzere tatil günlerinde ya da yaz günlerinde mesire yerlerinde müzakere ederler. Bu konular; “**hisâb** ve ‘**ilm-i hendese** ve **üstürlâb** ve **rub‘** ve **misâha** ve ‘**ilm-i hisâb-ı Hindî** ve **Kıbtî** ve **Zencî** ve ‘**ilm-i ‘ıkdî’l-asâbi** ve ‘**ilm-i ref‘î’l-eskâl** ve ba‘zı bu misillî müstakillen derse muhtâc olmayan”⁷⁸lardır. Kışın geceleri de sohbet eder “**mu‘ammâ** ve **elgâz** ve **muhâdarât** ve **tevârîh** ve **ebyât** ve ‘**arûz** ve **devâvîn**” okuyup müzakere ederler. Hatta bazıları garib ilimlere bile müttali olmayı diler ancak hocaları buna izin vermez. Osmanlı devletinde eğitim kurumları medreseler olmakla birlikte farklı mecraların da eğitim için kullanıldıkları anlaşıyor. Mesela matematik ve geometri derslerinin medreselerin yanı sıra tekke ve zaviyelerde de verildiği istinsah edilen bazı eserlerden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde şiir, müfredatta bizatihi yer almamakla birlikte medrese dışı mecralarda okunmuş, teorisi yapılmıştır.

Kelâm ilminden sonra fıkıh usulü ilmine giriş yapıp; iktisâd seviyesinde *Tenkîh şerhi Tavzîh*⁷⁹ ile başlanır. Teftâzânî’nin kaleme aldığı hâşiyesi *Telvîh*⁸⁰ ile okunursa istiksâya yakın olur. Hem *Tavzîh* hem de *Telvîh* Osmanlı coğrafyasında çok ilgi gören iki eser olup üzerlerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu eserleri iyi kavrayıp konularını eleştirel bir bakışla ele alabilmek alimlerin ilmi seviyeleri için bir kıtas kabul edilmiştir. Yine iktisâd seviyesinde İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) *Muhtasar-ı Müntehâ*’sı⁸¹ okutulur. Bu noktada müellif, mantık ilminin fıkıh usulü ilminin temelini teşkil etmesinden dolayı bu ilme başlamadan önce öğrencinin mantık ilmi meselelerini gözden geçirmesi gerektiğini hatırlatır. İbnü’l-Hâcib’in *Muhtasar-ı Müntehâ*’sı kısa ve veciz olduğundan anlaşılması zordur. Dolayısıyla da İcî’nin şerhi *Adud* ve bu şerhe Seyyid Şerif Cürcânî’nin yazdığı hâşiyesi *Seyyid* ile beraber okunur. Aynı şerhe Teftâzânî’nin de meşhur bir hâşiyesi bulunmakla birlikte müellif yine Seyyid Şerif’in hâşiyesini tercih etmiştir. Erzurumlu İbrahim Hakkı da eserin ilm-i usul-i fıkıhta küllileri verdiğini kaydeder.⁸² Bundan sonra

78 *Kevâkib-i Seb'a*, 58b; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 77.

79 Sadrü’ş-Şerî’a Ubeydullah b. Mesud Buhârî (ö. 747/1347) tarafından telif edilen *Tenkîhu’l-Usûl* adlı esere yine kendisi tarafından yapılan şerhtir. Şerhin tam adı *et-Tavzîh fî Hall Çavâmizi’t-Tenkîh*’tir. Medreselerde fıkıh usulü eğitiminde çok önemli yer tutan eser ve şerhi için bkz: Yasin Kurban, “Medreselerde Temel Fıkıh Usulü Eseri Olarak Okutulan *Tenkîhu’l-Usûl* ve *Tavdîhu’t-Tenkîh*”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013), 637-654.

80 Literatürde *Telvîh* diye tanınan eserin tam adı *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki’t-Tenkîh*’dir.

81 İbn Hâcib diye tanınan Cemaluddin Osman b. Ömer (ö. 646/1249) fıkıh usulüne dair *Munteha’s-Sûl ve ‘l-Emel fî İlmeyi’l-Usûl ve ‘l-Cedel* adlı bir eser kaleme almış; daha sonra bu eserini ihtisar ederek ismini *Muhtasarı’l-Muntehâ* koymuştur.

82 Şükran Fazlıoğlu, “Ta‘lîm ile İrşâd Arasında...”, 161.

istiksâ seviyesinde Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) tüm konuları ince bir tasnîfe ve mantıkî bir tahlile tabi tutarak ele aldığı *Fusûl-i Bedâyi'* adlı kitabı okunur. Müellif tam adı *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'sh-Şerâyi'* olan yetmiş-seksen cüzlük bu eserin aşama aşama okunmasını tavsiye eder. İbnü'l-Hâcib'in daha erken dönemlerde (XIV-XV. yüzyıllarda) sarf ve nahiv konusunda medreselerin vazgeçilmez ders kitaplarının yazarı olması yanında fıkıh usulü alanında da önemli bir yere sahip bulunduğunu ayrıca belirtmekte fayda görüyoruz.

Öğrencinin dinî vazifelerini yerine getirmesi zorunlu olduğundan eğitimin bu noktasında haftada bir ya da iki gün fıkıh dersi konulur. Zaten öğrenci daha önce iktisâr rütbesinde *Halebî* ve *Kudûrî* okumuştur. Şimdi iktisâd rütbesinde Burhaneddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fıkıhına dair *Hidâye Kitabını* okur. Bu eser müellifin *Bidâyetü'l-Mübtedî* adlı eserinin şerhidir. Üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Müellif de eserin şerhlerine “Mu'tenî bir kaç cildten 'ibâret şürûhı vardır” diyerek atıfta bulunmuştur.⁸³ İstiksâ rütbesinde de *Kazî-Han* ve *Bezzâziyye* ile başka kitaplar okunur. Bu noktada temel fıkıh kitaplarını bitiren öğrencilere daha özele inerek alandaki kitaplardan okutulmasını salık verir. Mesela *Bezzâziyye*, Hafızuddin Muhammed el-Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) ilk Hanefî imamlarının görüşlerinden hareketle sonraki Hanefî alimlerin verdiği fetvaların derlendiği bir eserdir.⁸⁴ Fıkıh ilminin medrese ders müfredatlarında ayrı bir yeri olduğu müellifin üslubundan da anlaşılmaktadır. Fıkıh ilmi öğrencinin günlük hayatını düzenleyen bilgiyi ihtiva ettiğinden bu ilmin istiksâ rütbesinde iki eser zikrettikten sonra “ve-sâir kütüb-i bî-nihâye tetebbü' ider.”⁸⁵ ibaresiyle bu ilimde okumanın süreceğine işaret eder.

Müellif, kelâm ilmi istiksâ seviyesinde okutulurken hendese, hisâb, heyet gibi ilimleri de ihtiva eden eserlerden bahsetmiş ve burada hendese ve hesap ilimlerinin müfredattaki yerini tamamlamıştı. Heyet ilmini ise sonraya ertelemişti. Fıkıh ilmini tamamladıktan sonra “eger 'ulûm-i mezkûre arasında okumadıysa”⁸⁶ şartıyla tekrar heyet ilmine döner ve iktisâdın orta rütbesi için *Şerh-i Çağmîni*⁸⁷ kitabının ismini

83 *Kevâkib-i Seb'a*, 58b; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 78. Eserin şerhleri ve üzerine yapılan talik, ihtisar, tahrir gibi diğer çalışmalar için bkz: Hamza Arslan, *Hanefî Fıkıhında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*, (doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2022), 47-125.

84 Ahmet Özel, “Bezzâzî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 113-114.

85 *Kevâkib-i Seb'a*, 58b; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 78.

86 *Kevâkib-i Seb'a*, 58b; *Kevâkib-i Seb'a Risâlesi*, 78

87 Şerefuddin Ebû Ali Mahmûd b. Muhammed b. Omer el-Çağmîni'nin (ö. 618/1221) *el-Mulahhas fî İlmi'l-Heyeti'l-Basîte* adlı eserine, Kâdî-zâde el-Rûmî diye tanınan Salâhuddin Musâ b. Mehmed b. Mahmûd (ö. 844/1440 civ.) tarafından yazılmış *Şerh*'dir

verir. *Bircendî Hâşiyesi*yle⁸⁸ okunursa istiksâya yakın olur diye ekler. Bu *şerh* ve *hâşiye* astronomi sahasında Osmanlı medreselerine okutulan temel kitaplardır.

Buraya kadar verilen ilim ve bu ilimlerde okutulan eserlerle beraber alet ilimleri tamamlanmış ve öğrencinin zihni hadis ve tefsir ilmine hazırlanmış olur. Hadis ve tefsir ilimlerine hadis usulü ilmiyle başlanır ve ilk olarak da öğrenci iktisârın yukarı rütbesinde bin beyitlik *Elfiyye*'yi ezberler. Zeynuddin Abdurrahim b. El-Huseyn b. Abdurrahman el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) manzum eseri olup tam adı *Tebssiratü'l-Mübtedî ve Tezkiratü'l-Müntehî*'dir.⁸⁹ Müellif eserin 10 tane *şerh* ve ta'likâtı bulunduğunu hatırlatır.⁹⁰ Bu nedenle gerektiğinde bu *şerh* ve *hâşiyelere* dönüp bakılabilir. İktisâd rütbesinde de öğrenci, Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) yazdığı muhtasar ve müfid bir metin olan *Nuhbetü'l-fiker*'i⁹¹ şöhret kazanan *şerhi Ali Kârî*⁹² ile beraber okur. Ali Kârî'nin bu *şerhinin* de müellifin işaretine göre 13 tane seçkin *şerhi* vardır.

Hadis ilmine İlahi Kitap'tan sonra en doğru kitap kabul edilen *Buhârî* ve *Müslim* ile başlanır. Öğrenci biri altıyüz bin diğeri üçyüz bin hadisi ihtiva eden bu hadis külliyatlarını öncelikle usta bir üstad (hoca) ve kâmil bir muhaddisten okur ve nüshasını tashih eder. Burada bu ilmi öğreten hocanın bu işi iyi biliyor olmasının ve hadisçiliğinin vurgulanması bu ilmin medrese sisteminde yer alan ilimler hiyerarşisindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Bundan sonra hadis ilminde maruf *Sahîh*'lerden bazısını okusa bu iktisâd rütbesidir. Daha fazlasını okusa bu da istiksâ rütbesidir. Osmanlı ulemasının çokça rağbet gösterdiği *Buhârî* ve *Müslim*deki hadislerin senedleri ve tekrarları çıkarılmak suretiyle derlenen *Meşârik* ve *şerhi Mebârik* yerine müellif eserlerin bizzat kendilerini zikretmeyi tercih etmiştir.⁹³

Son olarak “maksâd-ı aksâ ve matlab-ı a'lâ” olan tefsir ilmine Allah Teâla'dan feyiz ve yardım alarak başlanır ki bu ilimde iktisâr rütbesi *Kur'ân-ı Kerîm*'in iki

88 *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mulahhas fî'l-Heyeti'l-Basîte*, Kâdî-zâde'nin *Şerhu'l-Mulahhas fî İlmi'l-Heyeti'l-Basîte*'sine Abdulâlî b. Muhammed b. Huseyn el-Bircendî'nin (935/1528'den sonra) yazdığı *Hâşiye*'dir.

89 İrâkî, bu eserinde İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini 1002 beyitte özetlemiştir.

90 Eserin *şerh*, *hâşiye* ve talikâtları için bkz: Yusuf Teker, *Hadis Usulü Edebiyatında Elfiyyeler, İrâkî ve Elfiyyesi*, (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 74-80.

91 *Nuhbetü'l-Fiker* İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî'nin hadis usulüne dair *Mukaddime* adlı kitabına Askalânî'nin yazdığı muhtasardır.

92 Ali el-Kârî olarak tanınan Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî'nin (ö. 1014/1605-06) *şerhidir*.

93 Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin müfredatında Sâgâni'nin *Meşârikü'l-Envâr* ile İbn Melek'in bu esere yazdığı *Mebârikü'l-Ezhâr* adlı eserleri yer bulmuştur. Şükran Fazlıoğlu, “Talim ile İrşâd Arasında...”, 161-162.

misli olan tefsirlerdir. Müellif buna Vâhidî'nin *Veciz*⁹⁴ adlı tefsirini örnek verir. Muhtasar bu tefsir, *Tefsîrü'l-Celâleyn*'in başlıca kaynaklarından biridir. Orta hacimde dört ciltlik *Vasî*⁹⁵ adlı tefsirde olduğu gibi *Kur'ân-ı Kerîm*'in üç misli olan tefsirler iktisâd rütbesindeki tefsirlerdir. Örnek yine Vâhidî'dendir. Bundan fazlası istiksâ rütbesidir ki müellif bunun için de Vâhidî'nin *Basît*'ini⁹⁶ örnek olarak verir. Döneminin en önemli tefsirlerinden olan bu eser, başta hadis olmak üzere sahabe, tabiîn, tebeütabiîn ve müfessirlerin görüşlerini zikreder; lugavî ve nahvî açıklamalarda bulunur; kıraatlere, fıkıh ve kelâm konularına, ayetlerin nüzul sebeplerine yer verir. Dolayısıyla son merhalede bu tefsirin zikredilmesi tesadüf değildir. Ancak müellif özellikle İstanbul'da bir hoca huzurunda *Kazı Beyzâvî Tefsirinin*⁹⁷ ders-be-ders okunduğunu özellikle vurgular. Bu tefsiri okurken öğrenci şu ana kadar okuduğu tüm ilimleri kaideleriyle birlikte hem hatırlar hem de bu kaideleri uygulama fırsatı bulur. Böylece de zaten asıl hedef olan Yüce Kitab'ın manasına nasıl ulaşacağını hoca eliyle görmüş olur. Görüldüğü üzere müfredatın tümü öğrenciyi bu noktaya getirmek üzere hazırlanmış bir bütündür.

Bu eğitimin sonucunda talib (öğrenci), artık müderris adayıdır. Büyük bir meclis kurulur; ulema da bu meclise iştirak ederler ve talibe ilimleri okutmaya izin verirler. Bu mecliste talib, her bir ilmi kimden okuduğunu ve hocalarının da kimden okuduğunu zikrettiği bir risaleyi bu mecliste okur. Bundan sonra kendi meclis kurup ders okutmaya hak kazanmıştır. Ancak eğitim bitmiş değildir. Kendini zayıf bulduğu ilimlerde o ilmin üstadını buldukça ilim almaya talib olur.

En son olarak müellif tasavvuf ilmini zikreder. Bu Allah'dan gelen feyizle hâsil olan bir ilimdir. Müellifin, Taşköprülü-zâde'nin *Miftâh*'ındaki temel yaklaşımı takip ederek, burada kastettiği tasavvufun nazarî bir ilim olmadığı söylenebilir. Keşf ve tasfiye yöntemiyle kişi, nefsini tezkiye ederek kendini hazırlar; ilâhî kaynaklı bilgi de kendisine akar (feyz). Bu nedenle nazarî yöntemden farklıdır ve dil, mantık ve matematik gibi âletleri kullanmaz. Doğrudan kalbî bir hazırlık ile nefsi bir cehd ve gayreti gerektirir. Nihâî amacı da tüm eşyanın hakikatinin yaratıcısı Tanrı'nın marifeti ve bu marifete göre yaşamaktır. Bu özellikleriyle tasavvuf, nazarî bir yöntemi takip etmediğinden medreselerde okutulmaz; çünkü zaten büyük oranda pratiğe dayalı bir yapısı söz konusudur. Daha çok tekke, dergâh ve hankâh gibi tasavvufî kurumlarda belirli bir sistematik dahilinde pratik olarak tahsil edilir.

94 Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisabûrî'nin (ö. 468/1076) *el-Veciz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* adlı eseridir.

95 Tam adı *el-Vasî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* ya da *el-Vasî Beyne'l-Makbûd ve'l-Basî*'tir.

96 Dönemin en önemli tefsirlerinden olup tam adı *el-Basî fî tefsîri'l-Kurân*'dır.

97 Kâdî diye bilinen Nâsiruddin Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü'l-Tenzîl ve Esrârü'l-Tevîl* adlı eseri olup, elimize ulaşan hemen her müfredat programında zikredilmiştir.

Sonuç

Osmanlı hem mekan olarak geniş hem de zaman olarak uzun bir tarih dilimini kapsar. Bu dönemde telif edilmiş müfredatlar incelendiğinde bunların rastgele hazırlanmadığı arka planda büyük bir felsefi yapıyı barındırdığı görülür. Bu felsefi yapı da kültür ve medeniyetin ilim anlayışına dayanır. Buradan yola çıkarak dönemin ilim anlayışından hareketle hazırlanan tasniflerin müfredatların kaynağı olduğu söylenebilir. Tersten okumayla herhangi bir müfredat da dönemin ilimler tasnifine götürecek mantığı ve malumatı sunar. Öyleyse Osmanlı dönemi müfredatları incelenirken her dönemin kendine has özellikleri olduğuna dikkat edilmelidir. Ancak bunun dışında toplum ve siyasetin ihtiyaçları gibi müfredata akseden başka unsurlar da vardır. Bu sebeple bu çalışmada bir örnek olarak ana hatlarıyla serdedilen *Kevâkib-i Seb'a*'nın hazırlandığı tarihî bağlamın hususiyetlerinin her bakımdan çok iyi değerlendirilmesi gerekir.

XVIII. yüzyılın bu eserinin ana özelliğini anlamamız için belki biraz daha öncesine bakmak gerekir. Kanaatimizce, meselenin kökleri İslâm Düşünce Atlası'nın vurgusuyla Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın başlattığı İstanbul ve Hicâz merkezli tecdîd hareketine kadar gider. Özellikle 1683 ve sonrası gelişmeler, Kâdizâdeliler hareketi, başka bir çalışmamızda '*örnek-bir genç arayışı*' olarak adlandırdığımız süreç, gittikçe hızlanan Batı'dan ve İslâm kültüründen yapılan çeviri hareketleri, XVII. yüzyıl ile XVIII. yüzyılın ilk yarısında artan Batı Avrupa'yla ilişkiler vb. bu süreci beslemiştir. Bu konuda '*örnek-bir genç arayışı*' olarak adlandırdığımız süreci, *Nazmu'l-ulûm* adlı eseriyle başlatan İshak Tokadı'dır (ö. 1100/1689). Akabinde Saçaklızâde Arapça *Tertîbu'l-ulûm*'unu kaleme alır (telifi: 1716). *Kevâkib-i seb'a* ise 1740'da telif edilir. Bu sürecin, modern eğitim kurumlarının kurulduğu, XVIII. yüzyılın sonuna kadar devam ettiği görülüyor: Önce Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) *Tertîbu'l-ulûm*'u ve sonra Nebî Efendizâde'nin (ö. 1786) *Kasîde*'si.

Yine bu dönemde Müneccimbaşı'nın (ö. 1732) *ilm âdâbi'l-mütâlaa* adlı bir ilmî disiplin kurması ile Saçaklızâde'nin ana meseleleri/metinleri okumadan ve anlamadan şerh ve haşiyelerin müzakere edilmesini eleştirmesi son derece önemlidir. Nitekim Saçaklızâde'nin *Tertîb*'i ile *Kevâkib*'te mantık ve *ilmu'l-âdâb ve'l-munâzara* vurgusu, yöntemlerin ayrışması yanında yeni bir *tahkik sürecinin* başladığını gösterir. O kadar ki bu vurgu XVII. yüzyılın sonunda başlayan ve XVIII. yüzyılda artarak devam eden ve Gelenbevî'de zirve yapan mantık ve adâb alanlarındaki telifatın da en önemli nedenidir. Mantık, o dönemde burhânî bilginin âleti olması, âdâb da bu bilginin tahsili için yapılacak müzakere ve münakaşaların yöntemini belirlemesi açısından dikkate alınmış; neredeyse bu yüzyılda yaşamış önemli âlimlerin hemen hepsi bu alanlarda metinler üretmiştir. Kanaatimizce *Kevâkib*, zihniyet bakımından güçlü bir tarihî arka-plana sahip olmakla birlikte,

yukarıda işaret edilen kendi çağının izlerini taşıyan ve klasik *tasnîf* anlayışı etrafında, kendine kadar ki teşebbüsleri de dikkate alarak yenilenmiş bir *tertîbi* dillendiren bir çalışmadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Alpyağıl, Recep. “Taksîm-i ulum Gelenek-inin Kayıp bir Halkası Olarak Emrullah Efendi’nin İlm-i Hikmet/Felsefe Adlı Eseri”. *Tanzimat Sonrası Türk Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. İstanbul: Çizgi, 2022, s. 257-268.
- Anay, Harun. “Devvânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 9: 257-262.
- Arıcı, Müstakim. “Temel Problemler Ekseninde Tasnîfu’l-ulûm ve Enmûzecü’l-ulûm Literatürleri”. *İlimleri Sınıflamak: İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s.35-45.
- Arslan, Hamza. *Hanefî Fıkhdında Şerh Geleneği (el-Hidâye Şerhleri Örneği)*. Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2022.
- Baga, Elif. “XVI. ve XVIII. yüzyılda Osmanlı Matematik Eğitiminin İzini Sürmek: Ömer el-Çellî’nin Bahâî Şerhi”. *Keşf-i Kadimden Vaz-ı Cedide: İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2019, s.273-286.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “Ebheri, Esirüddin” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 10: 75-76.
- Çelik, Muhammed. “Hüseyn Şah Çelebi en-Niksârî el-Amâsî’nin bir Âdâb Risâlesi Var mıdır?”. *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı II*. Amasya:2017, s.375-380.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi* (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul). Doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan. Muhasebe Dönemi, <https://islamdusunceatlası.org/muhasebe-donemi>.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Genel ile Özel Arasında Osmanlı Tasnifu’l-ulum Literatürüne Giriş”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Eylül 2019, Sayı 40, s. 51-61.
- Fazlıoğlu, Şükran. Language as a Road to the Being: Language Analysis and Practice of Arabic in the Ottoman Period”. MESA, 2002.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Manzûme fî Tertîbi’l-kütüb fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, sy.1, s.97-110.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Miftâhu’s-Se’âde ve Misbâhu’s-Siyâde Adlı Eseri Çerçevesinde Taşköprülüzâde’nin Dil ve Dil Bilimleri Anlayışı”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt:24, sayı.46, (2019/1), s.121-142.

- Fazlıoğlu, Şükran. “Nebî Efendizâde’nin Kasîde fî el-Kütübî’l-meşhûre fî el-Ulûm’una Göre bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitab Haritası”. *Kutadgubilig*, 2003, sy.3, s.191-221.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Örnek Bir Genç Olmak XVII. Yüzyılda İshak Tokadi’nin Nazmu’l-Ulûm Adlı Eserinde Zihniyet ve İlimler*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”. *Divan İlmi Araştırmalar*, 2005/1, sy18, s.115-173.
- Gazzâlî. *İhyâü ’Ulûmu ’d-Dîn*. thk. Komisyon, 3. bs. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-minhâc, 1437/2016.
- Güney, Adem. Kemalüddin Mesud b. Hüseyin eş-Şirvânî’nin (905/1500) Şerhu Âdâbi’s-Semerkindi Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi. Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.
- İbnü’l-Ekfânî. *İrşâdu ’l-Kâsîd ilâ Esnâ ’l-Mekâsîd*. thk. Mahmud Fâhûrî, Muhammed Kemal ve Dr. Huseyn es-Siddîk. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrûn, 1998.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Kevâkib-i Seb 'a Yedi Gezegen Fransız Aynasında Osmanlı Kültürü*. Ankara: TÜBA, 2022.
- İnce, Nazife Nihal ve Rıfat Atay. “Tertîbu’l-Ulûm ve Kevâkib-i Seba’daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (TARR)*, 4 (4), s. 505-519.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. *XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye’de İlim ve İlmiyeye Dair bir Eser; Kevâkib-i Seb’a Risâlesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Kömbe, İlker. “Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münazara İlmi ve Abdünnafi İffet’in Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî Adlı Risalesi”. *Divan İlmi Araştırmalar*, sy.20 (2006/1) s.119-167.
- Kurban, Yasin. “Medreselerde Temel Fıkıh Usulü Eseri Olarak Okutulan Tenkihu’l-Usûl ve Tavdihu’t-Tenkih”. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013, s.637-654.
- Harun Kuşlu, “Klasik Dönemde Mantık”, <https://islamdusunceatlası.org/islam-dusuncesinde-mantik-tesekkulu-ve-gelisimi>.
- Harun Kuşlu, “Muhasebe Dönemi’nde Mantık”, <https://islamdusunceatlası.org/muhsebe-doneminde-mantik>.
- Mechul, *Kevâkib-i Seb’a*, Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, nr.196.
- Özel, Ahmet. “Bezzâzî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 6: 113-114.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara : TDV Yayınları, 2006.
- Özervarlı, M. Sait. «Tehzibü’l-mantık ve’l-keîâm», Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 40:331-332.
- Özpilavcı, Ferruh. “Gazzalî’nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”. *İslami İlimler Dergisi*, yıl.7, cilt. 7, S.13, s. 185-198. Saçaklızâde. *Takrîru Kavânîni fî ’l-Âdâb*. İstanbul, 1279.
- Saçaklızâde. *Tertîbu ’l-Ulûm*. thk: Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1988.
- Saçaklızâde. *Tertîbu ’l-Ulûm*. terc: Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde kitaplığı, 2009.
- Tak, Ekrem ve Bilgin Aydın. “XVII. Yüzyılda İstanbul Medreselerinde Okutulan Kitaplar (Tereke Kayıtları Üzerine bir Değerlendirme)”. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)*, Bahar, 2019, (19), s.183-236.

Taşköprülü-zâde. *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

Teker, Yusuf. *Hadis Usulü Edebiyatında Elfiyyeler, Irâkî ve Elfiyyesi*. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akaidü'n-Nesefî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 2:217-219.

السُّنَّة النبوية والمقاربات التوفيقية بين مدرستي الرأي والحديث في القرن السابع: المنبيجي وابن الساعاتي أنموذجا

**Nebevî Sünnet ve Yedinci Asırda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y Arasını Bulma Çabaları:
İbnü's-Sââtî ve el-Menbicî Örneği**

**The rapprochement in the context of Sunnah between the schools of opinion and
hadith in the seventh century: Al-manbijî and Ibn assâ' âtî as a model**

Mohamad Anas SARMINI*

المخلص

تدعي هذه الدراسة أنَّ القرن السابع الهجري كان ذروة التفاعل بين مدرستي الحديث والرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة ومركزيتها في التشريع، وأنه كان قرن التقارب بين المدرستين آنذاك، وذلك من الجهتين الآتيتين:

الأولى: ظهور تيار أهل الأثر داخل مدرسة الرأي، الذين يعتمدون مناهج المحدثين في التصحيح والعمل، وأولهم المنبيجي (٦٨٦هـ) في كتابه اللباب، ثم تبعه محدثو الحنفية في مصر وفي الهند الذين مثلوا بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة.

الثانية: ظهور منهج جديد في التأليف في أصول الفقه على يد ابن الساعاتي (٦٩٤هـ) ألا وهو منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين، والذي يمكن تفسير نشأته بعدة تفسيرات؛ يقع بينها قضية التقارب والتقريب المذكور. بمعنى أن أصول الفقه كان بوابة دخول مسائل من أصول أهل الحديث في أصول أهل الرأي.

ركزت الدراسة على كتاب المنبيجي وابن الساعاتي باعتبارهما أنموذجا مناسباً للتحقق من صحة ادعاءاتها، واعتمدت في ذلك المنهج الاستقرائي والتحليلي، وبينت أن هذا التقارب قد قلل المسافة الفاصلة بين المدرستين، إلا أنه كان تقارباً من جهة واحدة أي من جهة الحنفية إلى أهل الحديث، تولى فيه الحنفية عن عدد من أصولهم ومقولاتهم، ولم يحقق الغاية المنشودة منه بتمامها وهي تصحيح أدلة الحنفية على منهج المحدثين، بل كانت دليلاً على منهجية خاصة للحنفية في التعامل مع السُّنَّة.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، مدرسة الرأي، مدرسة الحديث، أهل الأثر، القرن السابع، المنبيجي، ابن الساعاتي

Öz

Bu çalışma, hicri yedinci yüzyılda, sünnetin hücciyeti ve teşriîaısından, ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki etkileşimin zirveye ulaştığını ve iki cihetten bu ekoller arasında bir yakınlaşmanın olduğunu iddia etmektedir;

-Birincisi ehl-i re'y içerisinde hadisçilere yakın bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım hadislerin tashih edilip onlarla amel edilmesi hususunda muhaddislerin yöntemi benimsenmiştir. Tarihsel olarak ehl-i re'y içerisinde bu yöntemi takip eden ilk âlim tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Lübâb kitabının yazarı el-Menbicî'dir (ö.686).

-İkinci olarak da usul-i fıkıh ilminde "mecz metodu" olarak adlandırılan yeni bir metodun ortaya çıkmıştır. Bu metod mütekellimin ve fukahâ usullerini cemetmiştir. Tarihsel olarak bu yöntemi takip eden ilk âlim tespit edebildiğimiz kadarıyla Bedü'n-nizâm kitabının yazarı İbnü's-Sââtî'dir (ö.694).

Çalışma tümevar ve analitik yaklaşıma dayanmaktadır. Sonuçlar ekoller arasında görülen yakınlaşmanın aralarındaki mesafeyi küçültüp ihtilafı azalttığını ve aralarındaki gediği küçülttüğünü göstermiştir. Ancak bu yakınlaşma tek taraflı olup,

* **Sorumlu Yazar:** Mohamad Anas Sarmini (Doç. Dr.), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: asarmini@29mayis.edu.tr ORCID: 0000-0002-6396-374X

Atf: Sarmini, Mohamad Anas. "Nebevî Sünnet ve Yedinci Asırda Ehl-i Hadîs ile Ehl-i Re'y Arasını Bulma Çabaları: İbnü's-Sââtî ve el-Menbicî Örneği." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 97–118. <https://doi.org/10.26650/di.2025.35.1.1512716>

Haneî alimlerin ehl-i hadise yaklaşımı şeklinde gerçekleşmiştir. Bu uğurda Hanefiler bazı ilke ve görüşlerini terk etmek durumunda kalmışlardır. Ancak, Hanefiler'in delillerinin hadisçilerin yöntemiyle tamamen uyum içerisinde olması şeklinde öngörülen amaç tam anlamıyla gerçekleştirilmemiştir. Çalışmanın sonucuna bakıldığında, Hanefiler'in yönteminin hadisçilerin yöntemiyle tamamen uyumlu olmadığı, aksine Hanefiler'in hadislerin hücciyeti ve tevsiki hususunda kendilerine özgü yöntemlerinin varlığını ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Nebvî Sünnet, Re'y Ekolü, Hadis Ekolü, Ehl-i Eser, Yedinci Yüzyıl, el-Menbicî, İbnü's-Sââtî

Abstract

This study claims that the seventh century A.H. was the peak of interaction between the school of hadith and opinion regarding the issue of the Sunnah and its centrality in legislation and that it was the century of convergence between the two schools, in the following ways:

-The emergence of Ahl al'aṭar within the school of opinion, who adopted the method of the muḥaddiṭūn in the authentication Sunnah. The first of which is Al-manbijī (d.686) in his book "Al-lubāb".

-The emergence of a new approach to authorship in the principles of jurisprudence, which is the approach of combining the methods of jurists and the theologians "mutakallimīn", The first of which is Ibn assā'ātī (d.694) in "Badī'u Niḍām".

The study adopted the inductive and analytical approach and showed that this rapprochement reduced the distance between the two schools. However, the Hanafī abandoned a number of their principles and uṣūl. They did not achieve the desired goal in its entirety, which is to authenticate their evidence according to the method of the people of Hadith. In other words, the results did not fully agree with the method of the muḥaddiṭūn; on the contrary, it was a recognition of their equivalent methodology in dealing with Hadith.

Keywords: Sunnah, school of al-Ra'y, school al-Hadith, ahl al'aṭar, seventh century A.H, al-manbijī, Ibn assā'ātī

Extended Summary

This study claims that the seventh century A.H. was the peak of interaction between the two schools of hadith and opinion regarding the issue of authority of the Sunnah and its centrality in legislation and that it was the century of convergence between the two schools. The study notes that traces of muḥaddiṭīn statements in dealing with the Sunnah gradually emerged in Hanafī books and that they incorporated into their texts expressions of the muḥaddiṭīn such as ṣaḥīḥ hadith (authentic), ḍa'īf (weak), munqaṭi' (disconnected), and muttaṣil (connected), or hadith narrated by Buḳārī or hadith not authenticated by Dāraquṭnī." They appended these rulings to their original statements such as "practise is upon it or it contradicts practise and interpreted because it contradicts the apparent meaning of the Holy Qur'an or presumptive such that it cannot abrogate the verse," and so on. However, the facts of the Hanafī books that appeared in the sixth century and later confirmed these observations. The main claim is that the seventh century was the century of rapprochement between the two schools, in the following two ways:

First: the emergence of Ahl al-Aṭar within the school of opinion, who adopted the method of the muḥaddiṭīn in authenticating the Sunnah, the first of which is al-Manbijī in his book "al-Lubāb", followed by the Hanafī muḥaddiṭūn in Egypt and in India who represented the gateway to the inclusion of the principles of the Hadith school concerning

the authenticity of the Sunnah into the principles of the opinion school. The study focuses on certain chapters from the book “al-Lubāb” as a model to verify this claim.

Second: the emergence of a new approach to authorship in the principles of jurisprudence “Uṣūl al-fiqh”, which is the approach of combining the methods of the jurists and the theologians “mutakallimīn”. The origins and connotations of this newfound approach may be explained first and foremost by the aforementioned issue of convergence, meaning that Uṣūl al-fiqh was a gateway for incorporating issues from the principles of the school of hadith into the principles of the school of opinion. The study focuses on the chapter on the Sunnah from Ibn Assā‘āfi’s text “Badī‘u Niḍām” and takes it as a model to verify this claim.

The study adopts an inductive and analytical approach. It proves the validity of its first claim, which is that the Ahl al-Aṭar movement that emerged from within the school of opinion was the first methodological reconciliation and convergence between the schools of opinion and hadith. Its scholars adopted the methods of the muḥaddiṭīn in authentication, and the first of them was al-Manbijī in his book “al-Lubāb”. It also proves the validity of the second claim, which is that the emergence of the method of combining the two methods of the theologians and the jurists in Hanafi jurisprudence was the second methodological convergence between the schools of opinion and hadith, such that it ended up being the gateway to incorporating issues from the principles of theologians into the principles of jurisprudence. With this newly developed methodology, the traditional Hanafi method for authoring completely ended.

The study shows that this rapprochement reduced the distance between the two schools, i.e., the school of opinion and the school of hadith, and bridged part of the gap between them. However, it was a rapprochement from one side, from the side of the Hanafis towards the people of hadith. It was a convergence on the level of principles, such that hadith was given the same centrality that it possessed among the scholars of hadith, a convergence in which the Hanafis abandoned several of their principles “uṣūl”. They retracted a number of the statements of their predecessors, with the intention of defending their Uṣūl, responding to the doubts constantly cast upon it, and winning the favour of the muḥaddiṭīn who succeeded in restricting the term “Ahl al-hadith” to themselves and perpetuating that the term “Ahl al-Ra’i” remains a thorny term containing a lot of criticism and negativity. Accordingly, the more correct name for this shift in methodology is the approach and abandonment that stems from one side, not the rapprochement and reconciliation that is attributed to both sides.

The aforementioned convergence cannot be described as successful because, on one hand, it involved abandoning some of the principles of the traditional Hanafī school and, on the other hand, it seems that it did not achieve the desired goal in its entirety— which is to authenticate the Hanafis’ evidence according to the method of the people

of hadith, which contradicts the intended purpose in the first place. In other words, the results of this approach did not fully agree with the method of the muḥaddiṭīn. However, it was a recognition of their equivalent methodology in dealing with the question of the authenticity and authority of the hadith.

The study suggests that the most important reason behind the aforementioned reconciliation methodology is an internal one emanating from within the maḍhab, reached by scholars of the Hanafī maḍhab in the seventh century and after when they felt the need for it, in order to ward off charges of abandoning Hadith evidence in their maḍhab and to prove that their maḍhab is a maḍhab based on hadith and sunnah like other Sunni maḍhabs.

This is due first to the impact of the criticism directed at them by the scholars of hadith and second to the stability of the methodology of the muḥaddiṭīn and the sciences of hadith in theory and in application, in addition to the breadth of the sciences that serve hadith, such as the sciences of deficiencies in hadith “al-Ilāl”, history “at-Tārik”, men “ar-Rijāl”, criticism and praise of narrators “al-Jarḥ wat-Ta’dīl”, and even the prevalence of the chain of transmission system “isnād” in areas other than hadith such as history, Arabic, and other disciplines. However, such transformations had previously occurred in the Hanafī school of thought, such as their shift from the Mu’tazila school of thought in theology to the Maturidi school of thought, due to many factors that are not suitable to mention here. There is no objection in interpreting the issue with other than the internal reasons mentioned, that is, with external reasons that lie outside the maḍhab, such as the sectarian scholarly tolerance that undoubtedly spread in the Mamluk era and the news we have received from the imams of that era about ideological crossing between schools of thought and moving through them.

مدخل

بين يدينا العديد من الدراسات التي وازنت بين مقاربتَي أهل الحديث وأهل الرأي لمسألة حجية السُّنَّة وسلطانها في التشريع، والتي يجمع بينها محاولة تحليل كل من المقاربتين بدقة، وبيان وجوه الاتفاق والاختلاف فيها، ويمكن إجمال وجوه الاختلاف في سياق حجية السُّنَّة أن مدرسة الرأي تنظر إلى الحديث من منظارين، الأول الأدلة القطعية، والثاني الأدلة الظنية. فأما الأدلة القطعية فهي العمل المتوارث، والقواعد الكلية، وظواهر القرآن الكريم. وأما الأدلة الظنية فهي الخبر الأحاد والقياس الأصولي.

ولا يخفى أن معظم أنواع الحديث التي يدرسها المحدثون تقع في رتبة الخبر الأحاد، وهي رتبة ظنية ترجح عليها الأدلة القطعية المذكورة، فالعمل المتوارث والقواعد الكلية وعام القرآن الكريم مقدّم عند أهل الرأي على الحديث الأحاد. ومن جهة أخرى فإن مقاربة الحنفية وأهل الرأي للمسألة لم تكن مقاربة تُعنى بالتمييز بين حديث صحيح وآخر ضعيف، وحديث رواه الثقات وآخر راه الضعفاء، وبين إسناده متصل وآخر منقطع، وغير ذلك من ملامح نظام الإسناده الذي أرساه المحدثون، بل كانت عنايتهم منصبة على التمييز بين سنة عليها العمل وأخرى تخالف العمل، وسنة رواها الفقهاء وأخرى رواها غيرهم، مما يمكن عدّه منهجا موازيا لمنهج المحدثين، قريبا منهم في مسائل معينة، ويفارقهم في مسائل أخرى.¹

ولا شك في صحة هذا التحليل والبيان لمنهجي المدرستين، خصوصا في فترة النشأة المبكرة في القرون الأربعة الأولى. أما الجديد في هذه الدراسة فهو ادعاؤها بأن مصنّفات الحنفية قد ظهرت فيها تدريجيا آثار من مقولات المحدثين في التعامل مع السُّنَّة، وأنهم استندوا إلى مصنّفاتهم أحكام المحدثين «كحديث صحيح وضعيف، وإسناده منقطع ومتصل، وحديث صحّحه البخاري (256هـ) أو حديث أعلّه الدارقطني (385هـ)»، وألحقوها بمقولاتهم الأصلية أمثال «عليه العمل أو يخالف العمل، ومؤوّل لمخالفة ظاهر القرآن الكريم أو ظني لا يقوى على نسخ الآية» وهكذا. ولا شك أن هذا الادعاء تصدّقه وقائع كتب الحنفية التي ظهرت في القرن السادس وما بعده على يد المنبجي (686هـ) وابن الترمكاني (750هـ) ثم المدرسة المصرية وعلى رأسها العيني (855هـ) وابن الهمام (861هـ)، ثم المدرسة الحنفية الهندية المعروفة بتتبعها وغناها.

إلا أن الادعاء الأهم هنا هو أن ذروة التفاعل بين مدرستي الرأي والحديث قد تجلّى في مظهرين رئيسيّين في القرن السابع، وهما الآتيان:

الأول: إدخال مقولات أهل الحديث في الاستدلال الحنفي، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور تيار أهل الآثار داخل مدرسة الرأي: المشار إليهم آنفا في الشام ومصر والهند، وهم الذين أدخلوا في كتبهم مناهج المحدثين في التصحيح والتضعيف، وأولهم المنبجي (686هـ) في كتابه اللباب،² وقد مثّلوا بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة وتوثيقها.

1 انظر محمد أنس سرميني، «سلطة الحديث الأحاد في المذهب الحنفي، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور تيار أهل الآثار داخل مدرسة الرأي: المشار إليهم آنفا في الشام ومصر والهند، وهم الذين أدخلوا في كتبهم مناهج المحدثين في التصحيح والتضعيف، وأولهم المنبجي (686هـ) في كتابه اللباب،² وقد مثّلوا بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السُّنَّة وتوثيقها.

2 الإمام جمال الدين أبو محمد، علي بن زكريا أبي يحيى بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي الحنفي، ولد في منبج ثم ارتحل إلى القدس واستوطنها وألّف كتابه اللباب فيها، وله شرح لمعاني الآثار للطحاوي لم يصلنا مكتملا. توفي في القدس عام (686هـ). انظر ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 210. وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 366/6.

الثاني: ظهور منهج جديد في التأليف في أصول الفقه: ألا وهو منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين، والذي يمكن تفسير نشأته بعدة تفسيرات؛ منها قضية التقارب والتقريب المذكور، وهذا يعني أنَّ أصول الفقه كان بوابة دخول مجموعة من مسائل من أصول أهل الحديث في أصول أهل الرأي، ومن المعلوم أن أول من سلك هذا الطريق هو ابن الساعاتي (694هـ) في كتابه بديع النظام.³

وتتجه هذه الدراسة لتحليل أثر المَنبِجِي وابن الساعاتي لإثبات الادعاء المذكور أعلاه.

المظهر الأول: إدخال مقولات أهل الحديث في الاستدلال الحنفي، ونشأة تيار أهل الأثر في مدرسة الرأي (المنبجي 686هـ في الباب)

أسهمت نقادات الإمام الشافعي (204هـ) وخصوصاً في كتابيه «الرسالة» و «جماع العلم» وفي ردوده على -أبي يوسف (182هـ) والسيباني (189هـ)- في تكوين ثقافة نقدية لمدرسة أهل الرأي عموماً، وبالأخص في سياق تعاملهم مع السُّنة النبوية من حيث الحجية والتوثيق والتنزيل على الوقائع. وكانت استجابة مدرسة الرأي ممثلة بالحنفية لهذه الثقافة النقدية -التي شاعت آنذاك- على هيتين اثنتين: تُغايِرُ إحداها الأخرى شكلاً، وتتفقان جوهرًا.

الاستجابة الأولى: بنقد مقارنة الإمام الشافعي وأهل الحديث، والرَدِّ عليها: وتجلّى ذلك في كتابات عيسى بن أبيان (221هـ) وتلميذ تلميذه الجصاص (370هـ) واستمر الأمر على هذا النحو إلى حدود القرن السابع الهجري.

الاستجابة الثانية: باعتماد مقارنة الإمام الشافعي وأهل الحديث وتصحيحها -لأسباب كثيرة يأتي في مقدمتها استقرار نظام الإسناد وتماسك أركانه كما بناها المحدثون، ومن ثم صيرورته معياراً مرجعياً في التحقق من الروايات لدى غير المحدثين أيضاً من الإخباريين والمفسرين والمتكلمين والفقهاء من غير أهل الرأي-، بما ألزم الحنفية بإعادة قراءة أصولهم واستدلالاتهم الأصلية، بما يتفق مع نظام الإسناد وذلك لأنه صار المنهج المعتمد لدى الجميع في التحقق من موثوقية الخبر، وهو الأمر الذي حملهم أيضاً على إثبات علو مذهبهم وتصحيح أدلته لا على منهج الحنفية المتقدمين فحسب، بل وعلى منهج أهل الحديث أنفسهم.

ويمكن إجمال النقادات التي وُجّهت إلى الحنفية على يد أهل الحديث بالأمور الآتية:

- أولاً: جرحهم في الحديث عموماً:
 - o سواء في عدالة أئمتهم فجرحوا بالاعتزال أو الإرجاء وغيره.
 - o أو في مدى حفظهم وضبطهم للأحاديث.
 - o أو لقلة المتخصصين منهم في علوم الحديث عموماً وفي علل الأحاديث ونقد الرجال بشكل خاص، خلافاً للمذاهب الأخرى التي انخرطت في البحث الحديثي بداية كمذهب الإمام أحمد (241هـ)، أو لاحقاً كمدرسة الإمام الشافعي (204هـ) التي تميزت بكون معظم كتب مصطلح الحديث قد صدرت عنها.

3 ابن الساعاتي، أحمد بن علي بن تغلب، مظفر الدين الحنفي، ولد في بعلبك، وانتقل مع أبيه إلى بغداد ونشأ بها وبرع في الفقه، وغنى في مصنفاته بالجمع بين الكتب، فله مجمع البحرين وملتقى النيرين: جمع بين مختصر القدوري والمنظومة، ثم شرحه في كتاب مستقل. وله بديع النظام، الجامع بين كتابي النزدي والأحكام: أي الأحكام للآمدي، وسمي بنهاية الوصول إلى علم الأصول أيضاً. توفي في (جمادى الأولى 694هـ). انظر القاسم بن قطوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دار القلم، (1992م)، 95. وعبد القادر القرشي، الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، ط2، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: دار هجر، 1993م)، 208/1 - 212.

فأما الكلام في العدالة فالنقاش فيه طويل ولا تثبت به التهمة،⁴ وأما الكلام في الضبط والتصنيف في علوم الحديث فهو مما يثبت عليهم، وذلك لقلة اهتمامهم بحفظ الأسانيد وألفاظ المتون كما يرويهما المحدثون وتركيزهم على فهم المتون والإتيان بها بما يخدم غاية الاستنباط منها.

• ثانياً: اتهامهم بقلة بضاعتهم في الحديث، أو قلة الحديث في كتبهم: فيذكر ابن خلدون (808هـ) أن مذهب الحنفية قائم على سبعة عشر حديثاً،⁵ ولا يصح هذا بحال، ولعله وهم في المسألة بين عدة الأحاديث وبين عدة القواعد التي يقوم عليها المذهب، فخلط بينهما بإشارة الاتفاق على العدد.⁶

• ثالثاً: تغليبهم الرأي والقياس على الخبر في العمل والاجتهاد الفقهي: والمسألة وإن صحّت عن الحنفية إلا أنها ليست بهذا التبسيط المخل. أو من جهة مخالفتهم الحديث الصحيح أو استدلالهم بالضعيف والمرسل من الحديث.

إن هذه النقدرات التي طالت مدرسة الرأي -فضلاً عن الاتهامات الباطلة التي وُجّهت إليهم- والتي شاعت على الألسنة وكثرت اتهام الحنفية بها، قد أوقعتهم في حرج ليس بالقليل في مسألة الحديث الشريف. ولم تكن ردود عيسى بن أبان والجصاص في القرن الرابع كافية في دفع تلك التهمة عن الحنفية وفي توضيح أصولهم ومنهجيتهم في التعامل مع الحديث، خصوصاً بعد استقرار علوم الحديث، فترك ذلك في قلوب عدد من علمائهم -لاحقاً- مرارة تبدو جليلة أثناء دفعهم تلك الاتهامات، وأثناء محاولاتهم إيضاح أصولهم في مسألة الحديث. ونلمح هذه المرارة في أول كتاب وصلنا في هذا السياق يعتمد الاستجابة الثانية التي أشرنا إليها وهو كتاب الإمام أبي محمد علي بن زكريا المنبجي (686هـ) المسمى بـ «اللباب في الجمع بين السنة والكتاب» والذي يشير عنوانه إلى أن أدلة الحنفية تجمع بين السنة والكتاب ولا تقتصر على السنة فقط كما هو الغالب على

4 أفرد الكوثري لهذه المسألة عدداً من الدراسات والكتب، يأتي في مقدمتها تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، وحسن النقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، وبلوغ الأمان في سيرة محمد بن الحسن الشيباني، ولمحات النظر في سيرة الإمام زفر، والإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع. وهي بمجموعها تأتي في سياق الدفاع عن أئمة الحنفية أمام من جرحهم وذمهم.

5 انظر مقدمة ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، 1981م)، 1/561.

6 ينسب إلى أبي طاهر الدباس الفقيه الحنفي إمام الحنفية فيما وراء النهر، لا يعرف تاريخ وفاته بدقة، إلا أنه من أقران أبي الحسن الكرخي المتوفى عام 340هـ. فينسب إليه أنه أعاد جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، كذا ينسب إليه البدء في التصنيف في القواعد الفقهية. انظر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 7.

شأن أهل الحديث، ولا تقتصر على الكتاب والرأي فقط كما يتهمهم أهل الحديث.⁷

يصرّح المنبجي بما سبق ذكره في مقدمة الكتاب فيقول: «لما رَأَيْتُ أَناسًا يَأْخُذُونَ مِنَّا، وَيَسْلُبُونَ عِلْمَ الْحَدِيثِ عَنَّا، وَيَجْعَلُونَ ذَلِكَ غَيْبًا وَطَعْنًا... وَيَنْسُبُونَ إِلَيْنَا خَاصَّةَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ، وَيُظْهِرُونَ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ، وَيَصْرَحُونَ بِالرَّدِّ عَلَيْنَا وَلَا يَكْنُونَ، وَلَا يَرِاقِبُونَ اللَّهَ فِيمَا يَقُولُونَ، سَلَكْتُ طَرِيقًا يُظْهِرُ بِهَا حَسْدهُمْ وَبَغْيَهُمْ، وَيَبْطُلُ بِهَا قَصْدُهُمْ وَسَعْيُهُمْ، وَذَكَرْتُ الْأَحَادِيثَ الَّتِي تَمْسُكُ بِهَا أَصْحَابُنَا فِي مَسَائِلِ الْخُلَافِ، وَسَلَكْتُ فِيهَا سَبِيلَ الْإِنْصَافِ، وَعَزَيْتُ الْأَحَادِيثَ إِلَى مَنْ خَرَجَهَا، وَأَوْرَدْتُ مِنْ طَرَفِهَا أَوْضَحَهَا وَأَبْهَجَهَا، لِيُظْهَرَ لِمَنْ نَظَرَ فِيهَا وَأَنْصَفَ؛ أَنَّنَا أَكْثَرُ النَّاسِ انْقِيَادًا لِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَشَدَّ اتِّبَاعًا لِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ». ⁸

وقبل الخوض في تحليل منهج المنبجي في الكتاب، فإن المقاربة الجديدة التي أشار إليها في المقدمة باعتماد الحديث في الاستدلال وتخريجه وبيان صحته على أصول المحدثين، كانت إيذاناً بنشأة ما أسميته تيار أهل الأثر - أي المتأثر بالمحدثين وأهل الحديث - داخل مدرسة الرأي كما هو جلي.⁹ وهو الأمر الذي أثمر لاحقاً تقارباً في أصول المدرستين، إذ كثرت الكتب التي اعتمدت هذه المنهجية لدى الحنفية، بل كادت تتحول إلى التيار الأعظم داخل المذهب في مقابل قلة من الفقهاء الذين تابعوا مناهج المتقدمين من الحنفية في التعامل مع النصوص الحديثية.¹⁰

فأما عن الأصل في نقاشه الحديثي في الكتاب فهو نقد المتن وتأويله إذا ما خالف الأدلة القطعية عند الحنفية، ولإمام أبي جعفر الطحاوي (321هـ) حضور جلي في هذه المناقشات، فقد استشهد به في 188 موضعاً في الكتاب،¹¹ وأما عن الجديد لديه فهو ظهور نماذج من التعليل الحديثي ونقد الأسانيد الذي عُرف به المحدثون وأهل الحديث. وبعبارة أخرى فإن المنبجي لم يتخل عن طريقة الحنفية المتقدمين في المناقشات الحديثية، إلا أنه أضاف إليها مقولات المحدثين المتعلقة بالأسانيد والرواة، وأحكامهم المتعلقة بالاتصال والانقطاع وغيرهما. فظهرت أسماء المحدثين وكتبهم في العلل والرجال في كتابه فاعتمد على أحكام البخاري

7 صرّح بذلك البزدوي قبله، إلا أنه كان تصريحاً لا نجد فيه أثراً للمرارة أو الاعتذار الذي نجده في نصوص المنبجي، يقول البزدوي: «وأصحابنا هم... أصحاب الحديث والمعاني. أما المعاني فقد سلّم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي... وهم أولى بالحديث أيضاً، ألا ترى أنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم، وعملوا بالمراسيل تمسكاً بالسنة والحديث، وراوا العمل به مع الإرسال أولى من الرأي، ومن ردّ المراسيل فقد ردّ كثيراً من السنة وعمل بالفروع بتعطيل الأصول، وقدموا رواية المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس. وقال محمد في كتاب أدب القاضي: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى أن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للفتوى. وقد ملأ كتبه من الحديث. ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر الحديث». فخر الإسلام البزدوي، أصول البزدوي «كنز الوصول إلى معرفة الأصول»، تحقيق سائد بكداش، ط2، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2016م)، 92-94.

ولا يخفى أن هناك عدد من الكتب التي اشتغلت على تأصيل مذهب الحنفية حديثياً، إلا أنها تخلو من الملامح المشار إليها في المتن، ونذكر من هذه الكتب مصنفات محمد بن الحسن الشيباني الذي ظهرت فيها مناقشات حديثة قوية كما في كتابه الأصل وفي موطنه وفي ردوده على أهل المدينة، والأمر نفسه نجده عن أبي يوسف في ردوده على الأوزاعي وابن أبي ليلى - وللتوسع يمكن العودة إلى دراستي سؤال حجية السنة عند أبي يوسف (182هـ): مصنفاته في الججاج العالي والنازل أنموذجاً، قيد النشر. وكذلك الأمر في كتاب التجريد للقدوري.

8 علي بن زكريا المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق محمد فضل المراد، ط2، (دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، 1994م)، 37/1.

9 انظر سرميني، القطعي والظني، 197، وسرميني، من الخلاف العالي إلى الفقه المقارن، 13.

10 هناك ادعاء بأن فقهاء الحنفية في الأناضول استمروا على التصنيف على منهج الحنفية المتقدمين، وما زال الأمر بحاجة إلى دراسة لأنه توفرت بين يدي عدة قرآن تدلّ على أنهم فارقوا منهج المتقدمين في مسائل معينة وقاربوا منهج المحدثين فيها.

11 نقترح هذه الدراسة على الباحثين إجراء دراسة مقارنة بين منهج الطحاوي والمنبجي في التعامل مع الأدلة الحديثية.

(256هـ) والترمذي (279هـ) والدارقطني (385هـ) والحاكم (405هـ).¹² كذا نجده يرجح حديثاً على آخر بأنه من رواية الثقات، ويضعف حديثاً بأن فيه راوياً مضطرب الحديث، أو يرجح المسند على المرسل، والمرفوع على الموقوف، وهكذا.

ولتحليل منهجه الحديثي في الكتاب، فقد اخترنا **مدخلين اثنين** هما: مدخل إعلاله الأحاديث التي عدل الحنفية عن العمل بها، ومدخل درئه علل الأحاديث التي عمل بها الحنفية، وكان التركيز في اختيار أمثلتها على المباحث المتعلقة بالسنة النبوية في الكتاب باعتبارها أنموذجاً عن سائر مباحثه.

فأما عن مسالكة في إعلال الأحاديث التي عدل عن العمل بها الحنفية، فكانت على النهج الآتي:

(1) المسلك الأول وهو الإعلال بما يعلُّ به المحدثون الأحاديث، كضعف الراوي أو انقطاع الرواية، ومنه إعلاله حديثاً لعائشة بضعف أحد روايته، وهو حديثها «أن رسول الله ﷺ كَانَ يَكْبُرُ فِي الْفَطْرِ وَالْأُصْحَى فِي الْأَوَّلَى سَبْعَ تَكْبِيرَاتٍ، وَفِي الثَّانِيَةِ خَمْسًا»،¹³ فأعله بقوله: «في إسناد عبد الله بن لهيعة ولا يحتج بحديثه. وإلى هذا ذهب سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَأَهْلُ الْكُوفَةِ».¹⁴

(2) المسلك الثاني وهو الإعلال بما يشترك فيه المحدثون والحنفية، ومنه إعلال الحديث باختلاف الرواية، كإعلاله حديث عائشة أن رسول الله ﷺ قَرَأَ قِرَاءَةً طَوِيلَةً فَجَهَرَ بِهَا، يَعْنِي فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ.¹⁵ فأجاب: «عائشة قد اختلفت الرواية عنها، فَرُوي أَنَّهَا قَالَتْ: «كُسِفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَصَلَّى بِالنَّاسِ فَحَزَرْتُ قِرَاءَتَهُ فَرَأَيْتُ أَنَّهُ قَرَأَ سُورَةَ الْبَقَرَةِ، ثُمَّ قَامَ -يَعْنِي فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ- فَأَطَالَ لِلْقِرَاءَةِ، فَحَزَرْتُ قِرَاءَتَهُ، فَرَأَيْتُ أَنَّهُ قَرَأَ بِسُورَةِ آلِ عِمْرَانَ». وفي هَذَا دَلِيلٌ أَنَّهُ لَمْ يَجْهَرْ».¹⁶ ابمعنى أنها عندما احتاجت إلى تخمين السورة المقرؤة كان ذلك دليلاً على عدم سماعها القراءة، ودليلاً على إسراره ﷺ بها، فرجَّح روايتها هذه على رواية الجهر الواردة أولاً.

(3) المسلك الثالث وهو إعلال الحديث دون الخوض في تفسير العلة وبيانها، بمعنى أنه يكتفى بدعوى الإعلال ويقصر عن الإتيان بدليل هذه الدعوى، ومنه قوله «فإن قيل: بأن النبي ﷺ حين قدم المدينة جمع بَارَبَعِينَ رجلاً، قيل له: هَذَا لَا يَنْبَغُ، وَلَئِنْ ثَبَتَ فَلَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى الْإِسْطِرَاطِ».¹⁷ نفى الثبوت ولم يذكر أسباب رد الحديث وإعلاله. ومنه أيضاً إعلاله حديث أبي هريرة وعبد الله بن عمر: «من أدرك رَكْعَةً من

12 من نماذج نقوله عن الترمذي، ما نقله عنه في سياق إعلاله حديثاً يخالف الحنفية: «قَالَ التِّرْمِذِيُّ: اُخْتَلَفَ أَصْحَابُ شُعْبَةَ فِي حَدِيثِ ابْنِ عَمْرٍ، وَالصَّحِيحُ مَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَمْرٍ، عَنْ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: صَلَاةُ اللَّيْلِ مِثْلِي مِثْلِي. هَكَذَا رَوَى الثَّقَاتُ عَنْهُ هَذَا الْحَدِيثَ وَلَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ صَلَاةَ النَّهَارِ». المنبجي، الباب، 279/1.

كذلك نقل عن الدارقطني إعلال حديث يخالف الحنفية، وهو حديث عن الزهري جاء فيه «أَمَّا رَجُلٌ بَاعَ سَلْعَةً فَأَذْرَكَ سَلْعَتَهُ بَعِيْنَهَا عَنْ رَجُلٍ قَدْ أَفْلَسَ وَلَمْ يَكُنْ يَقْبِضُ مِنْ ثَمْنِهَا شَيْئاً فَهِيَ لَهُ»، قيل له: هَذَا الْحَدِيثُ رَوَاهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، وَقَدْ قَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ فِيهِ أَنَّهُ مُضْطَرَّبُ الْحَدِيثِ، وَلَا يَنْبَغُ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ الرَّهْزِيِّ مُسْتَدّاً وَإِنَّمَا هُوَ مُزْسَلٌ». المنبجي، الباب، 2591/2.

كذلك نقل إعلال الحاكم لحديث فيه الجمع بين صلاتي الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء في السفر، فقال: «قلت: وقال الحاكم في علوم الحديث: «هذا الحديث شاذ الإِسْنَادِ وَالْمَتْنِ، وَأَمَّةُ الْحَدِيثِ إِنَّمَا سَمِعُوهُ مِنْ قَتِيْبَةٍ تَعْجِبُ مِنْ إِسْنَادِهِ وَمَتْنِهِ، فَظَنَرْنَا فَإِذَا الْحَدِيثُ مَوْضُوعٌ وَقَتِيْبَةُ ثَقَّةٌ مَأْمُونٌ». المنبجي، الباب، 297/1-298.

13 أخرجه أبو داود، السنن، 1149.

14 المنبجي، الباب، 308/1.

15 أخرجه أبو داود، السنن، 1188.

16 أخرجه أبو داود، السنن، 1187. وانظر المنبجي، الباب، 311/1.

17 المنبجي، الباب، 301/1.

الْجُمُعَةُ فَلْيُضَفْ إِلَيْهَا رَكْعَةٌ أُخْرَى»،¹⁸ بَأَنَّ هَذَا حَدِيثٌ لَا يَصَحُّ إِسْنَادُهُ، وَإِنْ صَحَّ فَدَلَالَتُهُ مَقْصُورَةٌ عَلَى أَنْ مِنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْجُمُعَةِ أَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَنْ أَدْرَكَ دُونَ الرُّكْعَةِ.¹⁹ وَلَمْ يُبَيِّنْ هُنَا أَيْضًا سَبَبَ رَدِّهِ إِسْنَادَ الْحَدِيثِ أَوْ سَبَبَ صَرْفِهِ دَلَالَتَهُ عَنْ ظَاهِرِهَا.

ويقطع النظر عن صحة إعلاله من عدمه وعن تقصيره في بيان العلة وأسبابها، فإن المقاربة هنا حديثية تعتمد صحة إسناد الحديث واتصاله وموثوقية رجاله.

وأما عن طرائقه في درء العلل عن الأحاديث التي عمل بها الحنفية، فإنه اعتمد أصول المحدثين في الدرجة الأولى، فإن لم تُفد في المسألة فإنه يلتجئ إلى أصول الحنفية عندئذٍ، ومن ذلك قبولهم الحديث المرسل والمدلس ورواية المجهول وغيره. وتفصيله فيما يأتي:

أولاً: درء علل الأحاديث على منهج المحدثين

بذل في ذلك المنهج أقصى جهده في الدفاع عن الأحاديث التي استدل بها الحنفية على قواعد المحدثين أنفسهم، إلا أنه -في ظني- لم يوفق إلى ذلك في معظم ما ذهب إليه، وذلك لمخالفته مقولات كبار النقاد بمجرد الاحتمالات والإبرادات العقلية كما سيتبين، ومن أمثلة ذلك:

(1) معارضة القول بغيره في الجرح والتعديل، بمعنى الاحتجاج على من يجرح الراوي بقول من يعذله، بحيث يرفع حديثه من رتبة المردود إلى رتبة المختلف فيه، فلا يكون في عمل الحنفية بخبره عندئذٍ تعارضٌ صريح مع منهج المحدثين. ومنه حديث عبد الله بن جعفر أن رسول الله ﷺ قال: «من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم».²⁰ وحديث ثوبان عن النبي ﷺ قال: «لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم».²¹ وهما مما يستشهد به الحنفية، فنقل كلام من جرح روايتهما بقوله «فإن قيل: في سند الحديث الأول مُصعب وَهُوَ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ، وَعَتَبَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَهُوَ لَيْسَ بِمَعْرُوفٍ. وَفِي الْحَدِيثِ الثَّانِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ». ثم أجاب عن الجرح بقوله: «قيل له: مُصْعَبُ بْنُ شَيْبَةَ اخْتَجَّ بِهِ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ، وَقَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ مُصْعَبُ بْنُ شَيْبَةَ ثِقَةٌ. وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ وَثَقَةٌ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ».²² ولا يخفى ضعف هذا المسلك باعتباره لم يرد على التضعيف بحجة كافية.

ويلحق به احتجاجه على من ضعف أحد رواة الحديث، بمن وثقه توثيقاً صريحاً أو ضمناً -أي بتخريج واحد ممن اشترط في كتابه ألا يذكر إلا حديثاً صحيحاً، -وهو مسلك أضعف من سابقه- فمن أمثلته قوله: «فإن قيل: في الحديث الثاني عطاء بن السائب. قيل له: قد وثقه أبو أيوب، وأخرج له البخاري حديثاً مَقْرُونًا».²³ ولا شك أن التوثيق الضمني له شروط كثيرة عند المحدثين قبل أن يستدل به على توثيق الراوي، منها أن يكون قد أخرج له البخاري على سبيل الاحتجاج به لا على سبيل الانتقاء، وأن يكون قول الموثق معتبراً عند المحدثين أصلاً.

(2) رد الانقطاع الصريح بالإبرادات العقلية، ومنه الاحتجاج على قولهم بأن الرواة لا يُعرف لهم سماعٌ

18 أخرجه الترمذي، السنن، 524، بلفظ «من أدرك ركعة من الجمعة صلى إليها أخرى».

19 المنبجي، الباب، 302/1.

20 أخرجه أبو داود، السنن، 1033.

21 أخرجه أبو داود، السنن، 1038. وابن ماجه، السنن، 1219.

22 المنبجي، الباب، 286/1.

23 المنبجي، الباب، 311/1.

عن بعضهم بعضا، بأن هذا الحكم ليس صريحا في الانقطاع، بل يُفهم منه أمورٌ أخرى بما ينفي ضعف الرواية، فإنه في حديث يزيد بن الهاد الذي رواه عن زُمَيْل مولى عروة، وفيه أنَّ عائشة وحفصة زوجي النبي ﷺ أصبحتا صائميتين متطوعتين، فأهدي لهما طعام فأفطرتا عليه.. فقال رسول الله ﷺ: «أقضي مكانه يوما آخر».²⁴ فنقل المنبجي قول من أعلَّ الحديث بأن البخاري قال: «لا يُعرف لزُمَيْل سماعٌ من عروة، ولا ليزيد سماعٌ من زُمَيْل، ولا تقوم به الحجة». وبأن الخطابي قال: «إسناده ضعيف، وزُمَيْل مجهول». فأجاب: «لم يذكر البخاريُّ للحديث علةً سوى عدم معرفة سماع بعض الرواة من البعض، وهذا لا يُوجب ضعفا في الحديث، لجواز أن يكون روى عنه إجازة أو مناوله. أو سمعه يزيد ممَّن سمع من زُمَيْل، وسمعه زُمَيْل ممَّن سمع من عروة، وترك كل واحد منهما من سمع منه وذكر من فوقه، يُوهم بذلك علو إسناده. وكل ذلك ليس بعلة يسقط الاحتجاج بالحديث لأجلها». ثم شرع بالإجابة عن الاحتمال الأول: «أما الإجازة والمناولة فلا خلاف بين أهل الحديث في جواز الإخبار بناءً عليهما، وصحة الاحتجاج بالحديث الذي يزوي بهما».²⁵

ورغم أنَّ جواب المنبجي مُشكِّلٌ عند المحدثين لأن الاتصال لا يحكم به بمجرد الاحتمالات المذكورة من غير ذكر لقرائن وأدلة ترجح حصول الإجازة أو المناولة أو غيرها، خصوصا من جهة مصطلح البخاري في نفي السماع، وفي تضعيف الراوي بأنه لا تقوم به الحجة، ولا يخفى أن التحمُّل بالإجازة لم ينتشر إلا بعد انقضاء القرن الرابع فيستبعد تحمله عن عروة إجازة، ولا من جهة تجهيل الخطابي له وتضعيفه الإسناد به كما يظهر؛ إلا أنه نقاش يعتمد الصنعة الحديثية ولو من حيث الصورة والإيراد، فنفي السماع -وهو أحد وسائل التحمُّل- لا يعني بالضرورة نفيًا لوسائل التحمل الأخرى. وأترك تفصيل القول في إجابته عن الاحتمال الثاني إلى المسألة الثالثة من المطلب الآتي باعتباره سيخرج فيه عن أصول المحدثين إلى أصول الحنفية.

(3) تقوية رواية الراوي المجروح بالشواهد، وهو منهج معروف لدى متقدمي المحدثين، ولا يخرج عن سياق الاستدلال على ضبط الراوي من خلال مقارنة مروياته بمرويات الثقات، رغم أنَّ هناك عددا من الباحثين المعاصرين من يزُدُّ التقوية بالشواهد، وكلُّما كان المتفق بين الرواية وشاهدها أكبر، كان دليلا على أنهما يصوِّرا الحادثة نفسها، أما لو اختلفت الحادثة فالأمر عندئذٍ يؤول لاتحاد المعنى المراد فحسب، وهو دون الحال الأول.

ذكر المنبجي في سياق الدفاع عن رواية مُحَمَّد بن إِسْحَاق (151هـ) التي فيها أن القراءة صلاة الكسوف تكون سرا: «قيل له: أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث عبد الله بن عَبَّاس أنه قال: «كُسِفَتِ الشَّمْسُ فصلى رسول الله ﷺ والنَّاسُ مَعَهُ، فَقَامَ قِيَامًا طَوِيلًا يَنْحُو مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ».²⁶ وهذا يدلُّ على أنه أسرَّ.²⁷ وذلك لأن الراوي قال «ينحو» ولم يجزم، وهذا دليلٌ على أنه لم يسمع القراءة. ولا شك أن الروایتين مختلفتان أي رواية ابن إسحاق وابن عباس، إلا أنهما متحدتان من جهة المعنى وهو سرية القراءة في صلاة الكسوف.

ثانيا: درء علل الأحاديث على منهج الحنفية

لا يخفى أن الحنفية قد خالفوا المحدثين في عدة مسائل متعلقة بقبول الخبر، يأتي في مقدمتها قبولهم الرواية المرسلة، ورواية المدلس، ورواية المجهول. وقد اضطر المنبجي لأن يدافع عن استدلال الحنفية ببعض الأحاديث المعلَّة بالإرسال أو التدليس أو الجهالة، بأن يقرَّ أنَّ منهج الحنفية مغاير للمحدثين في الإيراد

24 أخرجه أبو داود، السنن، 2457، والنسائي، السنن، 3290، والبيهقي، السنن، 281/2.

25 المنبجي، الباب، 1/282. وانظر البخاري، التاريخ الكبير، 424/4، رقم 4355. والخطابي، معالم السنن، 135/2.

26 أخرجه أبو داود، السنن، 1119.

27 المنبجي، الباب، 311/1-312.

المذكور، وبأنه لا يُردُّ منهج بمنهج. وهذا وإن صح في علم المناهج، إلا أن المقاربتين يجب أن تكونا من داخل العلم وأسواره ويتلقاهما بالقبول أصحاب ذلك التخصص العلمي، وليستا مقاربتين إحداهما داخلية وأخرى خارجية كما هو الأمر هنا، فهذا يُضعف كثيرا من حجة المنبجي، فهو أمر إشكالي إذن أن يُورد على المحدثين قول غيرهم.

ونضرب على ما سبق ببعض الأمثلة:

(1) رواية المجهول: ينطلق الحنفية في مسألة عدالة الرواة من مبدأ الاحتياط للرواة فلا يجرحوهم إلا بدليل صريح، ومن مبدأ إحسان الظن بالمسلمين عموما، فكل مسلمٍ محمولٌ أمرُه على الخير حتى يقوم دليل صريح على فسقه وجرحه، فإن لم يأتِ تعديله عن أحد الأئمة فإنه ملحق بالعدول باعتباره لم يثبت عليه قاذح في العدالة. في حين أن مقاربة جمهور نقاد المحدثين -إلا ما كان من العقيلي (344هـ) وابن حبان (354هـ) وغيرهما- هي عدم الحكم بعدالة الراوي حتى يأتي دليل عدالته، فإن لم يقدِّم دليل العدالة، سُمي الراوي مجهولا وألحق الراوي بالمجرحين لا من جهة ثبوت قاذح فيه وإنما من جهة الاحتياط للرواية.

وقد طبق المنبجي هذا الأصل الحنفي في مناقشاته الحديثية فقال في الدفوع عن الحديث الآتي الذي أخرجه الترمذي في باب المَشْيِ خلف الجَنَازَةِ أفضل: عن يحيى إمام بني تيم الله، عن أبي ماجد، عن عبد الله بن مسعود قال: «سألنا رسول الله ﷺ عن المَشْيِ خلف الجَنَازَةِ، فَقَالَ: مَا دُونَ الْخَبِّ..». ثم أورد الاعتراض على الحديث بقوله: «فإن قيل: قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يَضْعَفُ حَدِيثَ أَبِي مَاجِدٍ هَذَا، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: قَالَ الْأُمَيْدِيُّ: قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ، قِيلَ لِيَحْيَى مِنْ أَبِي مَاجِدٍ هَذَا؟ قَالَ: طَائِرٌ طَارَ فَحَدَّثَنَا». فأجاب بقوله «قيل له: هَذَا غَيْرُ قَادِحٍ فِي الْحَدِيثِ، لِأَنَّ [أبا] مَاجِدَ مَجْهُولٌ، وَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ رَوَايَةَ الْمَجْهُولِ مَقْبُولَةٌ، وَشَوَاهِدُ الصِّحَّةِ لِهَذَا الْحَدِيثِ كَثِيرَةٌ»²⁸

وهذا يعني أنه يلحق الراوي المجهول بالعدول إن لم يثبت بحقه قاذح، فيقبل روايته إن لم تخالف ما يرويه الثقات. وأما نقاد الحديث فجرت عاداتهم على أن يطلقوا على ذلك الراوي لقب «مجهول أحاديثه مستقيمة»، وكما أسلفت فإنهما مقاربتان مختلفتان في التعامل مع حديث المجهول، وأترك المفاضلة بين هاتين المقاربتين إلى غير هذه الدراسة. ولابد من التنبيه هنا إلى أن المنبجي إذ عرض إلى رواية المجهول هنا فإنه مشى على اصطلاح المحدثين فيه، لأن اصطلاح الحنفية في المجهول مختلف عن اصطلاح المحدثين، ومرادهم به شيء آخر، كما سيأتي في المبحث الآتي.

(2) الحديث المرسل: صرح الحنفية مرارا بأنهم يأخذون بالحديث المرسل وبالأخص مرسلات الجيل الأول بعد الصحابة. ولا يخفى أن الإرسال هو أحد أشكال الانقطاع الذي يخالف شروط الحديث الصحيح المعروفة. وفي سياق دفاعه عن حديث أن النبي ﷺ صلى على شهداء أُحُد، الذي رواه أبو مالك الغفاري، جاء فيه «كَانَ يَجَاءُ بِقَتْلَى أَحَدِ تِسْعَةٍ وَحَمْرَةٍ عَاشِرِهِمْ فَيُصَلِّي عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ، ثُمَّ يَدْفِنُونَ التَّسْعَةَ وَيَدْعُونَ حَمْرَةً، ثُمَّ يَجَاءُ بِتِسْعَةٍ وَحَمْرَةٍ عَاشِرِهِمْ فَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ فَيَدْفِنُونَ التَّسْعَةَ وَيَدْعُونَ حَمْرَةً»²⁹. ثم نقل الاعتراض بقوله: «فإن قيل: بَأَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْغِفَارِيَّ لَا صُحْبَةَ لَهُ»، أي أنه حديث مرسل، فأجاب بقوله: «قيل له: إن لم يكن أَبُو مَالِكٍ صَاحِبًا فَهُوَ تَابِعِيٌّ قَدْ أُرْسِلَ الْحَدِيثُ، وَالْمُرْسَلُ حَجَّةٌ، وَحَدِيثُنَا مُثْبَتٌ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّاقِي [أي الذي نصَّ على عدم صلاة النبي ﷺ على شهداء أُحُد]، وَقَدْ رَوَى الْبُخَارِيُّ شَاهِدًا عَنْ عَقَبَةَ بْنِ غَامِرٍ

28 المنبجي، الباب، 320/1-321.

29 أخرجه الدارقطني، السنن، 1848.

قَالَ: «صلى النبي ﷺ على قَتْلَى أحد بعد ثَمَانِي سِنِينَ كَأَلْمُودَعٍ لِلأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ».³⁰

وفي موضع آخر أيضا صرَّح بحجية الحديث المنقطع، فقال: «فإن قيل: هذا حديث منقطع.. قيل له: هذا أثر رجاله كلهم ثقات، فانقطاعه لا يوجب ضعفا، إذ العدل لا يرسل إلا عن عدل... فإن قيل: يرويه أبو بكر بن عبد الله عن عمرو بن حزم (120هـ) عنه ولم يلقه فكان مراسلا. قيل له: المرسل حجة».³¹ والمرسل هنا كما هو جليٌّ تابعي من القرن الثاني بحسب مصطلح الحنفية، وهذا يتفق مع قول الحنفية في قبول مراسيل القرون الثلاثة الأولى كلها.³²

ولا شك أن قبول المرسل هو أمر إشكالي على منهج المحدثين باعتباره نوعا من أنواع الانقطاع، إلا أن قبول الحنفية للحديث المرسل له سياقاته الخاصة التي تدرج في رواية الفقهاء والعمل المتوارث فحسب. ودعوى تصحيح المرسل على أصول المحدثين لا تتفق والقواعد، وإنما تتفق مع أصول الحنفية التي تشترط في الرواية العمل، وأن يشتهر العمل بها بحيث تكون الرواية جزءا من العمل وشاهدا عليه لا دليلا عليه، وهو الأمر الذي قال به الشافعي في واحدٍ من الشروط التي ذكرها للعمل بالمرسل، وهو أن تكون الفتوى والعمل عليه، وهذا شرط لا يتفق وأصول المحدثين كما سلف، بل هو أت من أصول الحنفية. ويلاحظ أن الحنفية لم يشتغلوا على تأصيل هذه المسألة، كذا فإن المنبجي اكتفى بذكر الخلاف في المقاربتين في الحديث المرسل، ولم يشتغل على دفع حجة خصمه.

(3) الحديث المدلس: ألحق الحنفية الحديث المدلس بالمرسل بجامع سقوط أحد الرواة من الإسناد،³³ ولا يخفى أن المحدثين قد أقرروا بالعلاقة بين التدليس والإرسال وبالأخص مع الإرسال الخفي.³⁴ ومثاله عند المنبجي في الحديث الذي نقلنا فيه قوله بأن الاتصال قد يتحقق بغير السماع من وسائل التحمل، فإنه دافع عن الحديث من جهة أخرى فقال: ولعلَّ الحديث «سمعه يزيد ممَّن سمع من زميل، وسمعه زميل ممَّن سمع من عُرْوَة، وترك كل واحد منهما من سمع منه وذكر من فوقه، يُوهِم بذلك علو إسناده». ولا يخفى أن هذا الإيهام هو من وجوه التدليس، فقال: «وأما إذا لم يذكر الراوي من لقيه وسمع منه وذكر من فوقه، موهما بذلك علو إسناده فهذا نوع من التدليس، منع من قبول رواية من يتعاطاه أهل الحديث، وحجتهم في ذلك ما يذكر من الحجة على رد المراسيل، وربما أكدوه هنا بأنه بهذا الفعل يُروى ما ليس بثابت، فيزيد حاله على حال المرسل». فأجاب على ذلك الإيراد بقوله: «ونحن نستدل على جواز الاحتجاج به بما استدللنا به على صحة الاحتجاج بالمراسيل، وربما يتأتى نوع ترجيح من حيث إن هناك يقبل مع حذف اسم كل الرواة، وهنا ليس إلا حذف اسم راوٍ واحد أو اثنين، فترجح حاله على ذلك، ما ذكرناه من الإيهام لا ينفي العدالة، والمانع من القبول ما ينفيها، وزميل هو مولى عُرْوَة بن الزبير، فأنتم في أن يكون مجهولا».³⁵ ولا شك في أن قوله إن الإيهام لا ينفي العدالة، وأن اشتراطه أن يكون المانع ما ينفي العدالة، هو قول إشكالي عند المحدثين.

30 أخرجه البخاري، الصحيح، 4042. وانظر المنبجي، الباب، 337/1.

31 المنبجي، الباب، 552/2-553.

32 قال الجصاص في ذلك: «مذهب أصحابنا: أن مراسيل الصحابة والتابعين مقبولة. وكذلك عندي: قبوله في أتباع التابعين، بعد أن يعرف بإرسال الحديث عن العدول الثقات»، ثم نقل الخلاف في مراسيل القرن الرابع. أبو بكر الجصاص، الفصول في الأصول أو أصول الجصاص، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م)، 145/3.

33 قال الجصاص: «القول فيه عندنا: أنه إن كان المدلس مشهورا بأنه لا يدلس إلا عمن يجوز قبول روايته، فروايته مقبولة فيما دلس، وإن كان الظاهر من حاله أنه لا يبالي عمن دلس: من ثقة أو غير ثقة، فإنه لا يقبل روايته إلا أن يذكر سماعه فيه، على نحو ما بينا في إرساله الحديث». الفصول في الأصول، 189/3.

34 لابن حجر نقاش مهم وتمييز جيد بين التدليس والإرسال الخفي، إلا أنه قد لا يتفق واصطلاح المتقدمين. انظر ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق نور الدين عتر، ط3، (دمشق: مطبعة الصباح، 2000م)، 86.

35 المنبجي، الباب، 282/1.

وخلاصة الأمر في مقاربتة الحديثية، أنه بذل جهدا كبيرا في أن يستحضر مقولات المحدثين في إعلال أحاديث الخصوم، وفي درء العلل عن أحاديث الحنفية، إلا أنه منهجيته هذه لم تكن كافية في ترجيح أحاديث مذهبه؛ لأنه:

- كان مضطرا إلى أن يلجأ إلى قواعد المحدثين الكلية ليرد بها على أحكام كبار نقاد المحدثين المتعلقة بأحاديث خاصة، ولو كان الأمر بمجرد إيراد الاحتمالات الممكنة في المسألة ولو لم يقم عليها دليل، ولا يخفى مدى ضعف هذا المنهج عند المحدثين، فالأحكام النقدية الخاصة بأحاديث معينة مقدمة بلا شك على القواعد الكلية والاحتمالات المرسلة
- وبحث في داخل مقولات المحدثين عن حجة تواجه الحجة الواردة دون أن يشتغل على إحضار الحجة المذكورة، وغاية هذا الأمر إثبات التعارض بين المحدثين في المسألة، ولا يكفي لترجيح ما رآه
- واستعان بمقولات الحنفية ليواجه به مقولات المحدثين، وهو بهذه الطريقة يعود إلى أصل المسألة الأول، وهو الخلاف في كون الحنفية يقيمون مذهبهم على الحديث الصحيح ويرجعون أدلة مذهبهم بناء على منهج المحدثين في التصحيح والتضعيف -وهو الأمر الذي أقام المنبجي عليه كتابه-، أو أن لهم منهجا موازيا للمحدثين ومختصا بهم في مسألة حجية الحديث والعمل به، وعليه فإن المنبجي بهذا العمل قد أثبت خلاف ما أراد إثباته وأقام عليه كتابه

على أن المشترك فيما سبق كله هو الاعتراف بأصول المحدثين ومحاولته بناء مذهبه على أصولهم، ولا يخفى ما في هذه المنهجية من تراجع عن أصول مدرسة الرأي وتقارب مع مدرسة الحديث، إلا أنها لم تكن محاولة ناجحة تماما، بل وصلت به إلى نهاية مسدودة في معظم الأحيان.³⁶ ولو أنه توسع في تأصيل منهج الحنفية في التعامل مع السنة، وفي بيان اختياراتهم الحديثية وتسويغها على أصولهم ومنهجهم في المسألة لكان أولى، ولما غُذّ ترجعا عن أصول أهل الرأي.

المظهر الثاني: تحول منهج التصنيف الأصولي الحنفي إلى منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين (ابن الساعاتي في بديع النظام)

استمر التصنيف الأصولي الحنفي في القرن الرابع وما بعده على منهج المتقدمين من الحنفية، وكان من أعلام القرن الرابع الكرخي (340هـ) والشاشي (344هـ) والجصاص (370هـ)، ومن القرن الخامس الدبوسي (430هـ) واليزدوي (482هـ) والسرخسي (483هـ)، وجميعهم صنفوا كتبهم على منهج المدرسة الحنفية العراقية،³⁷ وفي القرن السادس ظهر كتابا السمرقندي (540هـ) -واللامشي «كان حيا زمن وفاة السمرقندي»- والأسمندي (552هـ)، وكلاهما صُنِّفا على منهج المدرسة السمرقندية (مدرسة ما وراء النهر التي تبعت أبي منصور الماتريدي (333هـ) في آرائه الكلامية والأصولية)، ولعل كتاب السمرقندي هو أقدم ما وصلنا من كتب صُنِّفت على أصول هذه المدرسة.

36 وصل إلى هذه النتيجة أيضا الباحث أحمد صلاح محمد في دراسة له جيدة مقطعة من أطروحته في الدكتوراه معنونة بـ حكم الاحتجاج بالحديث المنقطع عند الإمام المنبجي، مجلة علوم اللغة والأدب، 7/7، (2023م)، 207-224. وفيها أثبت ما خلصت إليه هنا أيضا، فقال: يأخذ المنبجي بالمنقطع خصوصا إن كان من رواية الثقات، ولكن إن عارضه المسند المتصل فإنه يقدم المتصل عليه، وليس دائما وإنما فقط عندما يكون المنقطع من جهة خصومه: وأحال إلى حديث أن «جهنم تسجر إلا يوم الجمعة»، الباب، 1/191. وأنه كان يرجح الحديث المنقطع الذي عنده على المتصل الذي عند خصومه إن كان هناك حديث متصل معه. ومثل على ذلك بمناقشته حديث «ثم صلى بعدها المغرب»، الباب، 1/198. كما أنه أخذ بحديث أقر فيه بالانقطاع والإرسال في وجوب الزكاة على الحلي، وغيرها.

37 مع ملاحظة أن هناك من يذكر أن الدبوسي واليزدوي والسرخسي قد تأثر في تصنيفه بمدرسة سمرقند الآتي ذكرها. هيثم خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 136، 140.

تميز التصنيف الأصولي على مدرسة سمرقند بأنه كان اقترابا إلى منهج المتكلمين في التصنيف الأصولي، فاكتمل في رؤاؤه في كتبهم بذكر الأصول فحسب دون الفروع خلافا لمنهج العراقيين، كما أنهم رتبوا مباحث الأصول بما يتماشى مع منهج المتكلمين خلافا لمنهج العراقيين.³⁸ كذا يلاحظ أن تقاربا قد حصل بين أصول المتكلمين والسمرقنديين في بعض المسائل التي خالفوا فيها العراقيين كما سيأتي.³⁹

إلا أن القرن السابع الهجري قد حمل لنا تقاربا أشد صراحة بين منهج الحنفية والمتكلمين في التصنيف، وذلك على يد ابن الساعاتي (694هـ) في كتابه «بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام، أو نهاية الوصول» الذي صرح في عنوانه ثم في مقدمته بأنه يريد أن يؤلف كتابا يجمع بين منهج المدرستين في التصنيف، فقال عن كتابه «لخصته من كتاب الإحكام ورصعته بالجواهر النفيسة من أصول فخر الإسلام، فإنهما البحران المحيطان بجوامع الأصول الجامعان لقواعد المعقول والمنقول»،⁴⁰ وذكر بأنه يرمي أن يُعرّف القارئ باصطلاح الفريقين، ولم يشر إلى شيء آخر عن ملامح منهجية الجمع المذكورة، إلا أنه بتحليل الكتاب يتضح جليا أنه بنى هيكل كتابه على طريقة الأمدى (631هـ) أي على منهجية المتكلمين أساسا واتخذها أصلا في الترتيب والتقسيم والعرض، ثم صبَّ في تلك المباحث أقوال المدرستين بأسلوب يعتمد النقل والاقتباس غالبا، والموازنة والتحليل أحيانا.

وقد سار على منهج ابن الساعاتي كل من السعد التفتازاني (793هـ) في التلويح على التوضيح، وشمس الدين الفناري (834هـ) في فصول البدائع في أصول الشرائع، والكمال بن الهمام (861هـ) في التحرير، وآخرين. إلى أن شاع التصنيف عند الحنفية على منهج الجمع بين الطريقتين، وسار إلى جوار منهجهم الأصلي في التصنيف.⁴¹

وتدعي دراستنا هذه أنَّ التقارب المنهجي المذكور، قد نتج عنه عدة أمور مهمة، منها:

الأمر الأول: أنَّ الحنفية قاموا في هذه الطريقة بعرض آراء الشافعية والمتكلمين وأهل الحديث بلغة أصحابها وبتعابيرهم نفسها، بل وبالترتيب الذي اختاروه هم لعرض مسائلهم فيه، أي أن أقوالهم وأدلتهم لم تعرض بتعابير الحنفية، وأنها عُرِضت عرضا تامًّا لا اجتزائيا ولا انتقائيا.

الأمر الثاني: أنه أوردوا المباحث الأصولية في مذهبهم لا بالترتيب الذي سلكه متقدمو علمائهم، بل بما يتفق مع منهج المتكلمين في العرض والترتيب.

الأمر الثالث: أن أعرضوا أحيانا عن بعض المسائل التي يبحثها الحنفية ولا يبحثها المتكلمون، وأقحموا بعض المسائل التي يبحثها المتكلمون ولا يبحثها الحنفية.

38 كما ظهرت في مصنفاتهم التقسيمات والحدود المنطقية، وأيضا بعضا من مسائل علم الكلام. انظر للتوسع هيثم خزنة، *تطور الفكر الأصولي الحنفي*، 131 وما بعدها. ويذكر المؤلف بأن التصنيف الأصولي على مدرسة سمرقند كان سابقا للتصنيف على منهج المتكلمين، ويعددهم متقدمين عليهم ومؤثرين فيهم، رغم أن الكتب التي وصلتنا عنهم هي متأخرة عن التصنيف على منهج المتكلمين (كالمتعمد للبصري والبرهان للجويني والمستصفي وغيره للغزالي)، إلا أن دعوى المؤلف كما يبدو متعلقة بمؤلفات ما وصلتنا أو بمنهج الإمام الماتريدي نفسه وتلامذته في تقرير أصول مذهبهم.

39 يجدر التنبيه إلى أن دراستنا هذه سترادف بين مصطلحات منهج الفقهاء ومنهج الحنفية ومنهج أهل الرأي، كما أنها سترادف بين منهج المتكلمين ومنهج الشافعية ومنهج أهل الحديث. وذلك لانعدام الفروق المؤثرة في سياق المجال المدروس هنا.

40 ابن الساعاتي، *بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام*، تحقيق محمود الدغيم، (إستانبول: مركز حرف للبحث والتطوير العلمي، 2021م)، 79-82.

41 نجد في تلك العصور عددا من الكتب الأصولية المصنفة على منهج متقدمي الحنفية أمثال شروح المنار وحواشيها، وشروح البزدوي وحواشيه، وكتاب تغيير التفتيح لابن كمال باشا.

وقبل الخوض في مناقشة التفاصيل المذكورة فلا بد من التنبيه إلى أن الأمر الثالث يمكن عدّه من أسباب الاتجاه إلى التصنيف على طريقة الجمع لا من نتائجها، كما يجدر التنبيه -ولو استطراداً- إلى أن التقارب الذي ندرسه الآن يمكن عدّه نتيجة لانقسام المدرسة الحنفيّة إلى مدرستي العراق وسمرقند، فحصل به تمايز بين أصول العراقيين والسمرقنديين، أثمر تقارباً مع أصول المتكلمين ومهدّ للتصنيف على منهج الجمع بين الطريقتين، ويمكن التمثيل على ذلك بمسألة دلالة العام على جميع أفرادها بين القطع والظن أو بين الحقيقة والمجاز بحسب تعبير بعض المصنّفين، فنرى البزدوي قد صرّح بأنّ دلالة العام قطعية فلا يحتمل التخصيص بدليل ظني.⁴² وأما السمرقندي، فذكر الخلاف في المسألة، وبيّن أن مذهب حنفيّة العراق هو «وجوب العموم عملاً واعتقاداً» بمعنى أنه قطعي الدلالة في الفقه والعقائد، ونقل عن الشافعي وأهل الحديث قولهم بأنّه ظني أو ظاهر الدلالة في العمل والاعتقاد، ثم نقل قول مشايخ سمرقند بأنّه يوجب العموم عملاً ويُعتقد فيه على الإبهام، بمعنى أنه قطعي الدلالة في الفقه ظني في العقائد.⁴³ ورغم أن كلامنا واردٌ أصلاً في سياق العمل والفقه لا العقائد، إلا أن الملاحظ أن السمرقندي إذ انتقل إلى الاستدلال على هذه الأقوال، فإنه نقل أدلة العراقيين ثم أدلة الشافعي، وعندما توجه إلى الاستدلال على قول السمرقنديين ما زاد على استدلال الشافعي شيئاً، «وهو أن الصيغة أصلاً هي للعموم قطعاً، إلا أن العرف الشرعي غلب عليها استعمالها للخصوص، فلا يعرف بها إرادة العموم قطعاً، بل الاحتمال قائم، وهو مبطل دعوى القطع».⁴⁴ إلا أنه لم يصل بهذه المقدمة إلى النتيجة التي قال بها الشافعي وهو ظنية الدلالة في كل من الفقه والاعتقاد، بل قال بأنّه «يجب القول بالتوقف في الاعتقاد قطعاً، والقول بوجوب العمل ظاهراً احتياطاً».⁴⁵ وهذا من عجيب صنعه، إذ إنه يكرر الاحتجاج بدليل ساقه الشافعي، ثم لا يتفق معه في النتيجة، ولا يبين سبب مخالفته له. والذي يهمننا من النصوص السابقة هو التقارب الحاصل -رغم أوليّته- بين المدرستين في الاستدلال في المسألة وفي جزء من الاختيار النهائي فيها.

وللعودة إلى غاية هذا المبحث وهي تحليل منهج التصنيف على الجمع بين طريقة الحنفيّة والمتكلمين، وتحليل التقارب الحاصل لاحقاً بين أهل الحديث وأهل الرأي من خلال مباحث السنة النبوية، فإننا نجد أن مبحث حجية خبر الواحد هو الميدان الأنسب لإجراء الدراسة التحليلية عليه، وذلك بالرجوع إلى كتاب ابن الساعاتي أولاً ثم موازنته بما ورد في أصلية كتابي البزدوي والأمدي. والذي يبدو للقارئ من الوهلة الأولى أن الكتاب دون أصلية من جهة جودة العبارة ونصوع الفكرة ووضوح المقصد، فكم هي العبارات المستغلقة عنده التي انفتحت وتراءى جوابها عند البزدوي أو الأمدي!

اعتمد ابن الساعاتي ترتيب المتكلمين أي الأمدي للمسائل، واقتبس مباحث كتابه تامة، وبنى عليها أصول الحنفيّة، ولم تكن الاستفادة أو طريقة الجمع باعتماد منهج التقعيد والتمثيل معاً كما قد يتصور، بل اضطر المؤلف إلى الإغفال بأن يغض الطرف عن إيراد مباحث أصولية حنفية أصيلة، تأثراً بمنهج المتكلمين، ثم إلى الزيادة بأن يأتي بمسائل وأدلة لا ترد عادة في أصول الحنفيّة، وأن يعرضها من غير ترجيح أو مناقشة،

42 قال في ذلك: «العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله... وقد قال عامة مشايخنا إن العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس». *أصول البزدوي*، 190.

43 علاء الدين السمرقندي، *ميزان الأصول في نتائج العقول*، تحقيق محمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1984م)، 279/1.

44 السمرقندي، *ميزان الأصول*، 284-281/1. وهذا هو نصه في الاستدلال لقول مشايخ سمرقند، قال: «إن الصيغة موضوعة للعموم في أصل الوضع، وكان في عرف الاستعمال صارت مشتركة، والنصوص الواردة في الأحكام، في الوقت الذي صارت مشتركة، والترجيح في الاستعمال للخصوص. ولهذا لم نجد في القرآن صيغة العموم يراد بها الاستيعاب إلا قليلة، ولو حمل مطلقها على العموم، فاحتماله اعتقاد الخطأ فيه قائم».

45 السمرقندي، *ميزان الأصول*، 284/1.

بل ومن غير بيان رأي الحنفية فيها، خلافا للجصاص والسرخسي مثلا وغيرهما ممن كان إذا أتى بقول للمخالف كان لابد وأن يرده.

أولا: الإغفال

(1) لو بحثنا عن واحدة من المسائل المهمة لدى الحنفية في حجية خبر الواحد وهي رواية الفقيه، فإنا لا نجد لها مطلباً أو عنواناً في بديع النظام إلا ما أشار إليه بقوله «إن كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين والعبادلة قُدِّم؛ لأنه يقيني الأصل والقياس ظنيُّه، أو من الرواة كأبي هريرة وأنس، فالأصلُ العملُ ما لم توجبْ الضرورة تركه كحديث المُصَرِّاة»⁴⁶، وهي لا تزيد شيئاً عما ذكره الأمدي في ترجيح قول الراوي المجتهد على الراوي غير المجتهد، ولا يخفى أن الوصف بالاجتهاد والوصف بالفقه بينهما عموم وخصوص مطلق، فالاجتهاد رتبة أعلى وأدق.

أما البزدوي فإنه توسع في المسألة كسائر الحنفية واختار مصطلح الحنفية وهو «الفقيه» لا «المجتهد»، وقال بترجيح رواية الفقيه على غيره عند التعارض، ثم اشتغل على تأصيل هذا المبحث عند الحنفية، وبيّن بأنه شرط زائد عن مقتضى شرط الضبط ثم كمال الضبط الذي يقول به المحدثون، يمكن تسميته بفقه النص زيادة على ضبطه، فقال: «ولهذا قُصِّرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح، وهو مذهبنا في الترجيح، ولا يلزم عليه أن نقل القرآن ممن لا ضبط له جُعِلَ حُجَّةً؛ لأن نقله في الأصل إنما ثبت بقوم هم أئمة الهدى وخير الورى، ولأن نظم القرآن معجز يتعلّق به أحكام على الخصوص، مثل جواز الصلاة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب، فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه. فأما السُّنَّة فإن المعنى أصلها والنظم غير لازم فيها؛ لأن نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها، إنما يصح إذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه، ولو فعل ذلك في السُّنَّة لصار ذلك حجة، إلا أنه لما عُدَّ ذلك عادة، شرطنا كمال الضبط ليصير حجة»⁴⁷.

ولما ورد ابن الساعاتي إلى هذه المسألة بعينها اختصرها، وعرضها بطريق يخرج بها عن سياق رواية العدل الضابط الفقيه إلى سياق رواية العدل الضابط فحسب، فمن حفظ وضبط الصيغة فلا حرج في روايته ولو لم يكن فقيهاً، فقال: «الضبط وهو الحفظ والفهم لمعنى الصيغة لغة، وإنما لم يُعتبر في القرآن لأنَّ المقصود فيه النظم للإعجاز، والمعنى تابع، والسُّنَّة بالعكس»⁴⁸، على أن مقصودهم بأن الفقه فوق الضبط يظهر بالمثال الآتي، وهو أن من حفظ وضبط النص وأداه كما سمعه فإنه حافظ ضابط، وأما من فقهه وعرف دلالاته وعلائقه بالنصوص الأخرى سواء، فإنه سيدرك كونه مخصوصاً أو منسوخاً أو مرجوحاً فلا يقيم العمل عليه

ويمثل الحنفية على هذا الأصل بأبي هريرة باعتباره حافظاً ضابطاً لم يصل في الفتوى من حيث الكم والعمق إلى رتبة فقهاء الصحابة الكبار، ولكننا نجد ابن الساعاتي قد عاد على أصل الحنفية بالنقض عندما لم يقبل تمثيلهم بأبي هريرة، بل دافع عن إكثاره من الرواية، بما قاله الأمدي في الأحكام: «فإن الصحابة أنكرت على أبي هريرة كثرة روايته ومع ذلك قبلوا أخباره، لما كان الظاهر من حاله أنه لا يروي إلا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره»⁴⁹.

46 ابن الساعاتي، بديع النظام، 349-350.

47 أصول البزدوي، 382.

48 ابن الساعاتي، بديع النظام، 322.

49 علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط2، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ)، 75/2.

وبهذا يكون ابن الساعاتي قد نأى عن قول الحنفية ودنا من قول المتكلمين والمحدثين في المسألة، فأخرج اشتراط كون الراوي فقيها من شرط الترجيح في الروايات وشرط كمال الضبط، كما أنه أخرج أبي هريرة من دائرة الانتقاد بقلة الفقه، وذلك بتركيزه على أنه كان يحفظ المعنى والنظم معا، وهو الأمر الذي لا ينكره متقدمو الحنفية، ولكن لا يكتفون به في سياق الترجيح.⁵⁰

ولا يخفى أن اشتراط الفقه في الراوي هو من أصول أهل الرأي المهمة التي يبنون عليها أسانيدهم في نقل العمل المتوارث، الذي يعدونه أعلى الحجج القطعية التي تقدم على الخبر الأحاد والقياس الظني. وبعبارة أخرى فإن ابن الساعاتي بما اختاره في المسألة يكون قد تراجع عن واحد من أصول الحنفية، وقال بما يقوله أهل الحديث والمتكلمون فيها.

على أن منهج ابن الساعاتي في تقرير المسائل الخلافية بين الحنفية والمتكلمين هو أن يذكر مواطن الخلاف بين الطرفين دون ترجيح أو نقاش فحسب، ففي كلامه عن شرط تفسير الجرح والتعديل، نقل أقوالا في المسألة عن أهل الحديث والمعتزلة وغيرهم، ونقل ما اختاره الأمدي فيها، ولكنه أتبع بذلك بكلام البزدوي فيها الذي يميز بين حالين، إن كان الطاعن صحابيا فلا داعي للتفسير، وإن كان غير صحابي فلا بد من تفسيره.⁵¹

(2) وفي موضع آخر نقل عن الأمدي قوله لو روى الخبر واحد ثم أجمعوا على العمل به، فيبقى ظنيا ولم يقبل قول أبي هاشم وأبي عبد الله البصري اللذين نقل قولهما في القطع بدلالة الخبر.⁵² ولعله لم ينتبه إلى أن العمل المتوارث أو السنة المشتهرة عند الحنفية هي فرع عن هذا الأصل الذي حكم بظنيته رغم أن الحنفية يقطعون به. فالمسألة تقتضي التوقف عندها والإتيان بما قاله البزدوي أو غيره من أئمة الحنفية فيها، إلا أن ذلك يعزى لتأثير منهج الجمع في تفويت أمثال هذه التفاصيل.

ولكنه في موضع آخر كان متنبها إلى اتصال جزئي بالمسألة رغم تفرقهما، فجدده قد وافق الأمدي القائل برّد خبر الواحد الذي تتوفر الدواعي على نقله، ثم نقل عنه الردّ على المعترضين على هذه المقولة. ولا يخفى أن الأصل هذا هو مطابق لأصل الحنفية في ردّ الخبر الذي تعم فيه البلوى، وعليه فإنه في موضع لاحق، جدده قد صرح بقبوله رغم أن الأمدي أنكره، بل استدل على المنكر بأن مسألة عموم البلوى هي فرع من أصل ما تتوفر الدواعي على نقله.⁵³

ثانيا: الزيادة

وفي المقابل، نجد ابن الساعاتي قد تحدّث في باب السنة عن حقيقة خبر الواحد وشرائط العمل به كما تحدّث عنها الأمدي؛ بأن يكون الراوي مسلما مكلفا ضابطا عدلا. ثم تكلم عن رواية مجهول العدالة والمبتدع. ثم عن تعارض الجرح والتعديل وثبوته بخبر الواحد، وقبول الجرح غير المفسر، ثم تكلم عن عدالة الصحابة وتعريف الصحابي، وتحدّث عن حكم قول الصحابي قال رسول الله ﷺ، وأمرنا.. ومن السنة كذا. ثم انتقل إلى ما ترد به رواية الراوي، فنأش الخرواية بالمعنى. وما لو أنكر الأصل ما راه الفرع، وناقش الاختصار وزيادات الثقات، ومسألة عموم البلوى، وحجية الأحاد في العقوبات وفيما إذا خالف القياس، وانتهى بحجية المرسل. وهو نفسه ترتيب المسائل في الأحكام للأمدي؛ وهي عناوين قد لا نراها جميعها في أصول الحنفية، بل قد لا تتفق معها أيضا.

50 انظر محمد أنس سرميني، «منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت، 115/33، (2018م)، 219-247.

51 ابن الساعاتي، بديع النظام، 328. وانظر أصول البزدوي، 440؛ والأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 86/2.

52 ابن الساعاتي، بديع النظام، 309. الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 41/2.

53 ابن الساعاتي، بديع النظام، 310، 345-346.

وعلى أي حال فإننا نجد ابن الساعاتي قد تنبه إلى مسائل قال بها الحنفية في أبواب السنة، وعرض إليها في كتابه رغم أن الأمدي لم يعرض إليها في الأحكام، ومنها مسألة جهالة عين الراوي، فنجده قد نقل تعريف المجهول عن البزدوي بأنه «الذي لم يعرف إلا بحديث أو اثنين، فإن قبله السلف وعملوا به أو سكتوا عنه التحق بالمعروف فإن سكوتهم بيان كقبولهم، وإن ردَّ البعض وقبله آخرون قيل عندنا ترجيحاً للتعديل».⁵⁴ ولم يعرض لتعريفه عند المحدثين هو مَنْ لم يُعرَف حديثه إلا من جهة راوٍ واحد، فالمناط عند الحنفية أنه لا يعرف بالرواية عن النبي ﷺ، وإنما كانت له الرواية والاثنين وكان مقلداً، وليس المناط عندهم بمن روى الحديث عنه كما هو الأمر عند المحدثين الذين عرفوا المجهول بما انفرد بالرواية عنه واحد، أي أن الذي يخرج من الجهالة هو عدد مروياته لا عدد الرواة عنه.⁵⁵ فالمسألة لم يتوسع في نقاشها ابن الساعاتي رغم أهميتها، لأن الأمدي لم يتعرض لها مكتفياً بتعريف مجهول الحال فقط.⁵⁶ والأمر نفسه نجده في مخالفة خبر الواحد للكتاب، وحجية خبر الواحد في العقوبات.⁵⁷

ويمكن اختصار القول في الكتاب بالملاحظات الآتية:

- قد تكون غاية ابن الساعاتي من هذا المسلك هي تحقيق قواعد الحنفية وإيرادها على أصول المتكلمين فحسب،⁵⁸ إلا أن الأمر انتهى إلى إدخال مسائل من أصول الشافعية وأهل الحديث في كتابه، كما أنه اختار آراء لهم وفضلها على آراء الحنفية، وذلك عن وعي برجحائها أو بمجرد إيراد رأي الأمدي فيها دون تحرير ومناقشة. على أنه أخذ من إحكام الأمدي الهيكل والترتيب والقواعد الكلية، ومن أصول البزدوي آراء الحنفية في تلك القواعد.
- وكان تأثيره بالأمدي كان أوضح وأكبر، ويمكن القول بأنه مع هذا الكتاب قد انتهى طور التصنيف على منهج الفقهاء عند الحنفية أولاً، وبأنه قد حصل ثانياً تقارباً ليس بالقليل بين أصول المدرستين لا على مستوى منهج التصنيف فحسب، بل على مستوى ترتيب المسائل ومنهج إيرادها من جهة، ومن جهة أخرى وجدت عدة مسائل من أصول المتكلمين طريقها إلى كتب الحنفية وخرجت عدد من مسائل الحنفية من تلك الكتب. فالمنهج الذي سلكه ابن الساعاتي لم يكن مجرد طريقة في التصنيف، بل إنه منهج كان له تأثير في المحتوى أيضاً، سلك به ابن الساعاتي طريقاً من طرق التصنيف الأصولي الحنفي جديدة، إلى جوار طريقتهم الأصلية في التصنيف.

الخاتمة

أثبتت الدراسة صحة ادعائها الأول والذي يتلخص بأن تيار أهل الأثر الذي انبثق من داخل مدرسة الرأي كان أول توفيقٍ وتقاربٍ منهجي بين مدرسة الرأي والحديث، فاعتمد رجالها مناهج المحدثين في التصحيح والعمل، وكان أولهم المنجبي (686هـ) في كتابه اللباب، ومثل هو ومن سار على دربه بوابة دخول أصول مدرسة الحديث في أصول مدرسة الرأي فيما يتعلق بحجية السنة والاستدلال بها، وكاد ينتهي معه التصنيف الفقهي على منهج الحنفية المتقدمين وبالأخص في الشام ومصر والهند.

كذلك صحة الادعاء الثاني والذي يتلخص بأن ظهور منهج الجمع بين طريقتي الفقهاء المتكلمين في

54 ابن الساعاتي، بديع النظام، 324. وانظر أصول البزدوي، 371.

55 انظر للتوسع، محمد عوامة، تعليقه على تدريب الراوي للسيوطي، (السعودية: دار البير ودار المنهاج، 2016م)، 84/4.

56 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 78/2.

57 ابن الساعاتي، بديع النظام، 346، 348.

58 تختلف هذه النتائج إلى حدٍّ ما مع ما خلص إليه هيثم خزنة في كتابه تطور الفكر الأصولي الحنفي، 156-160.

التصنيف الأصولي عند الحنفية، كان ثاني تقارب منهجي بين مدرسة الرأي والحديث، بحيث آلت منهجية التصنيف المذكورة هذه في أصول الفقه إلى أن تكون بوابة دخول مسائل من أصول المتكلمين في أصول أهل الرأي والحنفية، وكان أولهم ابن الساعاتي (694هـ) في كتابه بديع النظام، والذي كاد فيه منهج الجمع في التصنيف الأصولي يغلب على منهج الحنفية المتقدمين. على أن العلاقة بين ظهور منهج الجمع في التصنيف الأصولي وبين مباحث السنة والتقارب مع أهل الحديث هي علاقة جدلية متبادلة، فكما أن قولنا بأن منهج الجمع قد أثمر تقارباً في مباحث السنة بين الحنفية والمتكلمين، فإن التقارب المذكور هذا بما يتضمنه من ردود على ما اتهم به الحنفية من ترك الحديث كان أحد أسباب الاعتناء بالتصنيف على الجمع بين الطريقتين -في مباحث السنة على الأخص-.

لا شك أن هذا التقارب أو التوفيق المذكور قد قلل المسافة الفاصلة بين المدرستين مدرسة الرأي والحديث، وسد شيئاً من الهوة الحاصلة بينهما، إلا أنها كانت تقارباً من جهة واحدة أي من جهة الحنفية إلى أهل الحديث، كما أنه كان تقارباً على مستوى الأصول، فأعطى الحديث عندهم المركزية التي هي له عند أهل الحديث، وتخلّى فيه الحنفية عن عدد من أصولهم، وتراجعوا عن مقولات متقدمهم، وذلك بنية الدفاع عن مذهبهم والرد على الشبهات المسلطة عليه دائماً، وكسب ود المحدثين الذين استطاعوا أن يقصروا مصطلح أهل الحديث على أنفسهم وأن يبقى مصطلح أهل الرأي مصطلحاً شائعاً فيه الكثير من النقد والسلبية، وعليه فإن التسمية الأصح له هي الاقتراب والتخلي الذي يكون من جهة واحدة لا التقارب والتوفيق الذي ينسب إلى الجهتين معاً.

لا يمكن أن نصف التقارب المذكور بأنه كان تقارباً ناجحاً، لأنه من جهة كان تخلياً عن بعض من أصول الحنفية المتقدمين، ومانعاً من استمرار التصنيف على أصولهم وتطويرها وتفصيل الكلام فيها من جهة أخرى، كما أنه لم يحقق الغاية المنشودة منه بتمامها وهي تصحيح أدلة الحنفية على منهج المحدثين، باعتبار أن نهايات المقاربة كانت اعترافاً بمنهجية خاصة للحنفية في تفاصيل حديثية معينة، «كقبول المنقطع»، بما يعود على الغاية منها بالنقض. كما أن صنيعة هذا قد أضعف اهتمام الحنفية في توضيح منهجهم وتسويغهم علمياً، اللهم إلا إن قلنا بأنها نجحت في حصر المسائل الخلافية وتقييدها بدقة. ولكن لابد من الإشارة إلى مفارقة في غاية الأهمية، وهي أن التقارب -رغم أنه تقارب على مستوى الأصول- لم يؤثر كثيراً في الفروع واجتهادات المذهب والقول المعتمد فيه.⁵⁹

ترجّح الدراسة أن السبب الأهم خلف منهجية التوفيق المذكورة -في مباحث السنة- هو سبب داخلي نابع من داخل المذهب، وتوصل إليه علماء المذهب الحنفي في القرن السابع وما بعده، وشعروا بالحاجة إليه، لدفع تهم ترك الحديث عن مذهبهم، وإثبات أنه مذهب قائم على الحديث والسنن كغيره من المذاهب، ويعود ذلك الأمر إلى قوة النقابات التي اتجهت إليهم من قبل أهل الحديث أولاً، وإلى استقرار منهج المحدثين وعلوم الحديث نظراً وتطبيقاً واتساع العلوم التي تخدمه كعلوم العلل والتاريخ والرجال والجرح والتعديل، بل وشيوع نظام الإسناد في غير مجال الحديث من التاريخ والعربية وغيرها من المعارف ثانياً. على أن أمثال هذه التحولات قد طرأت على المذهب الحنفي سابقاً كتحويلهم عن مذهب الاعتزال في الكلام إلى المذهب الماتريدي لعوامل كثيرة لا يناسب المقام ذكرها. كما أنه لا غضاضة في تفسير الأمر بغير الأسباب الداخلية المذكورة، ومن ذلك أسباب تقع في خارج المذهب كالتسامح العلمي المذهبي الذي شاع في العصر المملوكي بلا شك، وما وصلنا عن أئمة ذلك العصر من عبور بين المذاهب وتنفّل فيها.

59 أشرف مسبقاً إلى دراسة «سلطة الحديث الأحاد في المذهب الحنفي وأثر المحدثين فيها»، والتي تم فيها تنبُّع مسألة الجمع في السفر في كتب الحنفية عبر العصور، بغية التأكد مما إذا طرأ على الاختيار الفقهي الأول أي تغيير بسبب الحديث، وكانت نتيجة البحث تؤكد ما تمّ ذكره هنا، وهو اعتراف عددٍ من الحنفية المتأخرين بصحة الأدلة الحديثية التي تشهد بالجمع في السفر، وبصعوبة تأويلها بالجمع الصوري، مع تأكيدهم أن الفتوى لا تخرج عن قول المتقدمين في المسألة.

المصادر

- الأمدي، علي بن محمد. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1402هـ.
- اليزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد. *أصول اليزدوي: كنز الوصول إلى معرفة الأصول*. تحقيق سائد بكداش، ط2، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2016م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. *أصول الجصاص «الفصول في الأصول»*. ط2، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م.
- خزنة، هيثم. *تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية للأدلة المختلف عليها*. رسالة ماجستير في جامعة آل البيت في الأردن، 1998م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد المغربي التونسي. *مقدمة تاريخه: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. تحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 1981م.
- ابن الساعاتي، مظفر الدين، أحمد بن علي. *بديع النظام الجامع بين أصول اليزدوي والإحكام: نهاية الوصول إلى علم الأصول*. تحقيق محمود الدغيم، إستانبول: مركز حرف للبحث والتطوير العلمي، 2021م.
- سرميني، محمد أنس. *القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث*. ط2، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2023م.
- سرميني، محمد أنس. غولار، عائشة. «سلطة الحديث الأحاد في المذهب الحنفي وأثر المحدثين فيها: الجمع بين الصلاتين في السفر أنموذجا». *مجلة كلية الإلهيات*، 20/2، (2020م)، 570-590.
- سرميني، محمد أنس. «من الخلاف العالي إلى الفقه المقارن: التصنيف في اختلاف الفقهاء وأثر التصنيف الحديث فيه: دراسة تحليلية في النشأة والتطور والمالات»، *مجلة إيقان*، 5/1، (2022م)، 9-36.
- سرميني، محمد أنس. «منزلة الصحابي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق»، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت*، 33/115، (2018م)، 219-247.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. *ميزان الأصول في نتائج العقول*. تحقيق محمد زكي عبد البر، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1984م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*. تحقيق محمد عوامة، السعودية: دار اليسر ودار المنهاج، 2016م.
- العسقلاني، ابن حجر. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر*. تحقيق نور الدين عتر، ط3، دمشق: مطبعة الصباح، 2000م.
- القرشي، محيي الدين عبد القادر بن محمد. *الجواهر المضبية في طبقات الحنفية*. ط2، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار هجر، 1993م.
- ابن قُطُوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم. *تاج التراجم في طبقات الحنفية*. تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دار القلم، 1992م.
- محمد، أحمد صلاح. «حكم الاحتجاج بالحديث المنقطع عند الإمام المنبجي»، *مجلة علوم اللغة والأدب*، 7/7، (2023م)، 207-224.
- المنبجي، أبو محمد علي بن زكريا. *اللباب في الجمع بين السنة والكتاب*. تحقيق محمد فضل المراد، ط2، دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، 1994م.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Âmidî, Ali b. Ebî Alî. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. Thk. Abdurrazzâk Afifî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Nurettin İtr, Dımaşk: Dâru's-Sabah, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Abdurrahmân el-Mu'allimî, Hindistan: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. Istanbul: ISAM, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füşûl fî'l-uşûl*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.
- Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Amdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. Thk. Süheyl Zekkar ve Riyaz Zerkeli, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedu Ahmed*. Thk. Şuayb el-Arnâvutî v. dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbnü's-Sââtî, Muzaferüddin. *Bedî'u'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Bezdevî ve'l-İhkâm*. Thk. Sa'd b. Ğarîr es-Süllemî, Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1418.
- Menbecî, Ali b. Ebû Yahya el-Menbecî. *el-Lübâb fî'l-cem'i beyne's-sünne ve'l-kitâb*. Thk. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murad. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Pezdevî, Ebû'l-Yûs. *Uşûlü'd-dîn*. Thk. Said Bekteş. 2.baskı. Beyrut: Daru'l-beşair, 2016.
- Sarmini, Mohamad Anas. "el-Haberü'l-Âhâd fî Siyâki Umûmî'l-Belvâ, Tahrîrû'l-Mes'ele ve Te'sîlihâ İnde Müttekaddimiyyi'l-Hanefiyye" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55, (2018), 27-51
- Sarmini, Mohamad Anas. ve Güler, Ayşe. "Sultatü'l-Hadisi'l-Ahad fî'l-Mezhebi'l-Hanefi ve Eserü'l-Muhaddisin fiha el-Cem beyne's-Selatin fi's-Sefer Enmuzecen". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 570–90.
- Sarmini, Mohamad Anas. *el-Kat'i ve'z-zanni beyn ehli'r-rey ve ehli'l-hadis*. 2. Baskı, Beyrut: Merkezu Nemâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2021.
- Semerkindî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uqûl*. Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di. Amman: Darü'n-Nur, 2017.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fîrû'i fiğhi's-Şâfi'iyye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1983.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Muhammed Avvâme. Dımaşk: Dâru'l-Minhac, 2016.



Arap Şiirinde Trablusgarp Savaşı'nın Yansıması ve İsmail Sabrî'nin “Harbu Trâblus” Adlı Kasidesinin Tahlili

Reflection of the Tripoli War in Arabic Poetry and Analysis of İsmail Sabrî's Qasida Called “Harbu Trâblus”

Fuat Daş^{**}

Öz

Osmanlı Devleti'nin Batılı devletlerle son dönemlerinde yaptığı savaşlar Arap dünyasını oldukça etkilemiştir. Özellikle toplumsal ve siyasal konulara duyarlı kalmayan Arap şairler, Osmanlı'nın gerçekleştirdiği bu savaşlara divanlarında önemli yer vermişlerdir. Arap şairlerin bu savaşlar arasında en fazla dikkat çektiği Osmanlı Devleti ile İtalya arasında gerçekleşen Trablusgarp Savaşı'dır. Genel itibarıyla şairlerin gözünde bu savaş, Batının İslam dünyasına yaptığı bir sömürge girişimi olarak değerlendirilip mutlak surette Osmanlıya destek vermelerine sebep olmuştur. Mısırlı şair İsmail Sabrî de şairlik hayatı boyunca Osmanlı yönetimine ilgisiz kalmasına rağmen bu savaş üzerine şiirler kaleme alarak hem İtalya'ya tepkisini göstermiş hem de Osmanlıya desteğini beyan etmiştir. Bu çalışmayla Trablusgarp Savaşı'nın Arap şiirinde yansımaları ele alınmış ve bu bağlamda İsmail Sabrî'nin “Harbu Trâblus” adlı kasidesi değerlendirilmiştir. Söz konusu kaside mümkün olduğunca beyit beyit tahlil edilmiş ve şairin kaside boyunca dikkat çektiği konular, savaşa dair hem Batı dünyasına hem de İslam alemine vermek istediği mesajlar, savaşla ilgili düşünceleri beyan edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Arap şiiri, İsmail Sabrî, Osmanlı savaşları, Trablusgarp Savaşı

Abstract

The wars that the Ottoman Empire engaged in with Western states in its last periods greatly affected the Arab world. Especially Arab poets, who were not insensitive to social and political issues, gave an important place to these wars of the Ottoman Empire in their divans. The war that Arab poets particularly emphasized among these conflicts was the Tripoli War between the Ottoman Empire and Italy. Generally, in the eyes of the poets, this war was accepted as a colonial attempt by the West to the Islamic world, and this caused these poets to absolutely support the Ottomans. Although Egyptian poet İsmail Sabrî remained indifferent to the Ottoman rule throughout his poet career, he wrote poems about this war, both showing his reaction to Italy and declaring his support for the Ottoman Empire. In this study, the reflections of the Tripoli War in Arabic poetry were discussed and, in this context, İsmail Sabrî's qasida called “Harbu Trâblus” was evaluated. The mentioned qasida has been analyzed verse by verse, attempting to highlight the themes that the poet emphasizes throughout the qasida. The poet's messages regarding the war, addressed to both the Western world and the Islamic community and his thoughts about the war, have been articulated.

Keywords: Arabic literature, Arabic poetry, İsmail Sabrî, Ottoman wars, Tripoli War

* **Sorumlu Yazar:** Fuat Daş (Dr. Öğr. Üyesi), Bartın Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Bartın, Türkiye. E-posta: fuatdas@windowslive.com
ORCID: 0000-0003-1088-2177

Atrf: Das, Fuat. “Arap Şiirinde Trablusgarp Savaşı'nın Yansıması ve İsmail Sabrî'nin “Harbu Trâblus” Adlı Kasidesinin Tahlili.” *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 119–142. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1428780>



Extended Summary

The Ottoman Empire entered into many wars during the period of disintegration. One of these wars is the Tripoli War with Italy. The war ended with the defeat of the Ottomans. This war has a special place in the eyes of the Islamic world in general and the Arabs in particular. Because this war took place against the Muslim-Arab lands under Ottoman rule. Muslims, especially Arabs, accepted this war as a colonial attempt of the West against a Muslim land, rather than an ordinary Ottoman war. For this reason, there were great reactions to this war in the Arab world, anti-war actions were taken, and protests against the Italian State were held in public squares. Manpower support was given to this war from many regions, especially Iraq and Egypt, and financial aid was collected under the supervision of delegations by establishing help desks. Many attempts have been made to inform the public about the war and to appeal to people to help. In the Arab media, despite the political pressures of the western states, news was made in favor of the Turks, the discourse that all Muslims were on the side of the Turks was echoed, and those who supported this war, especially in Italy, were strongly condemned.

The Tripoli War also had reflections on modern Arabic poetry. The poets of the period, who included social and political issues in their divans, paid attention to this war and carried the war in all its dimensions into their couplets. As a matter of fact, although the themes that Arab poets dealt with about war were different, the emotions they felt were close to each other because they all looked at it from the same window. They tried to raise awareness among the world public by blending the Islamic faith with national feelings in their couplets. Arab poets aimed to reflect every scene experienced in line with the news coming from the war zone and to announce the difficulties and troubles that people experienced to the masses. Praise for the Ottoman Empire, its army, past victories, the past heroism of the Arabs, the resistance of the local people to the enemy, encouragement for war, Turkish-Arab solidarity, heroism on the battlefields, independence and unity, etc. They drew attention to many issues. In addition, the invitation to unite against colonial powers around a common belief was reflected as the dominant theme. The reason for this is that separatist ideas were dominant in the Middle East region during the periods when the war occurred. It was stated that these ideas should be eliminated and support should be given to the Turks. Similarly, the Tripoli War was viewed from a broader perspective by the poets and this war was brought into poetry as a war between the East and the West, and the East was invited to resistance and rebellion against the colonialist attitude of the West. Calls have been made for the East to unite against the West.

One of the poets who wrote poems about this war is the Egyptian poet İsmail Sabri. Since Sabri was in France for education, he was influenced by Western literature and also imitated many Arab poets of the classical period and reflected the influence of Arabic poetry in his couplets. The poet, who had a nationalist identity, touched on many

social and political issues of his period, but preferred to stay away from expressing sharp thoughts due to his state duties and displayed a calm and soft style in his poems. One of the most remarkable poems that Sabri wrote about the Tripoli War is his poem called "Harbu Trâblus", which consists of forty-four couplets. Compared to many poets of his period, he did not give much space to the Ottoman government and sultans in his poems, and remained neutral or indifferent, but he clearly reflected his absolute support for the Ottoman Empire with his qasida in question. As it was echoed in the Muslim world, he considered this war as a war against the entire Islamic world, not the Ottoman Empire. In the qasida in question, he tried to present the Ottoman Empire to the reader as the state of the entire Islamic world and accordingly invited all Muslims to support the Ottoman Empire. In this regard, he left his political identity aside and clearly made the element of belief, which is the common denominator, felt within the framework of an integrative and unifying thought. He used a calm tone while carrying this thought into his couplets, appealing to people's minds rather than their emotions, encouraging them to fight. In his encouragement discourse, he made references to the Islamic faith and used elements that Muslims consider sacred, such as martyrdom.

Sabri started the first couplets of his poem by indirectly implying that the Ottoman army was the army of the entire Islamic world. Subsequently, he continued by praising the Ottoman Empire, its army and its power, and did not adopt an exaggerated style in such couplets. Emphasizing the victories of the Ottoman Empire in the past, he hoped for a similar victory against the Italians and considered it a mistake for the Italians to attempt such an invasion. As a matter of fact, he threatened Italy by saying that some Western states, which had previously displayed similar attitudes towards the Ottomans, had suffered defeats and implied that Italy would face the same result. He also included satirical couplets about the Italian army and its fleets anchored on the shores of Tripoli, and disparaged the weakness of the fleets and the cowardice of its soldiers. He expressed his main message in the last couplets. He invited Muslims living in India, China, Japan and many other regions to help the Ottoman Empire. While giving this message to the reader, he tried to reflect the Ottoman Empire as the state of all Muslims and chose the expressions he used accordingly. In addition, in these last couplets, the poet calls on the Egyptian people, to whom he belongs, for help, and in his statements, he praises his own people and mentions that their prestige will increase due to the aid they will provide to the Ottoman Empire.

Giriş

Trablusgarp Savaşı, Osmanlı Devleti ile İtalya Devleti arasında gerçekleşen bir savaştır. İtalya, 19. yüzyılın sonlarında milli birliğini tamamladıktan sonra devletler sistemine girmiş ancak sömürge faaliyetlerinde diğer Avrupa ülkelerine nazaran geride kalmıştır. Bu dönemde takip ettiği sömürgeci politikaları ekonomik ve stratejik olmaktan ziyade ulusal prestiji güçlendirmeye yönelik olmuştur. Bu bağlamda ilk olarak gözlerini kendisine coğrafi açıdan yakın olan Tunus'a dikmiştir.¹ Ancak Fransa İtalya'dan önce İngiltere ve Almanya'nın teşvikleriyle 1881 yılında Tunus'u işgal etmiştir. Bu bölgeyi kendinden bir parça olarak gören İtalya, öncesinde buralarda birçok iktisadi yatırım yapmasına rağmen buraları Fransa'ya kaptırmıştır. Mısır'ın İngilizler tarafından, Tunus'un ise Fransa tarafından alınması İtalya Devleti'nin iki önemli bölgeyi kaybettiği anlamına gelmekteydi. Kendisinin de bu devletler gibi emperyalist siyasi bir yol izlemesi gerektiğini düşünen İtalya, güneyden etrafını çevreleyen bu çemberin daha da daralmaması için Osmanlı Devleti tarafından yönetilen Trablusgarp ve Bingazi'yi hedefine koymuştur.²

İtalya ilk olarak diplomatik manevralar yaparak işe koyulmuştur. Yaptığı bu diplomatik girişimler neticesinde Trablusgarp'ı işgal etmek için büyük devletlerin tarafsızlığını sağlamak için gizli anlaşmalar düzenlemiştir.³ 1887 yılında İngiltere ve Avusturya-Macaristan ile bir anlaşma yapmış ve bu anlaşma çerçevesinde bu üç ülke, Fransa'nın Libya ve Fas üzerinde ileri sürdüğü savlarını bir kenara itmiştir. İtalya, İngiltere'nin Mısır'daki amaçlarına destek vereceğini söylemiş ve karşılığında kendisine Trablusgarp ve Sireneyka'da destek verilmesini istemiştir. Üçlü İttifak'ın yenilenmesi anlaşmasına eklenen 1887 Alman-İtalyan özel anlaşmasında da İtalya, Fransa'ya karşı Almanya'nın desteğini almış ve benzer şekilde 1887 yılında İspanya ile bir anlaşma yaparak İspanya'nın da kendisine destek vermesini sağlamıştır. Böylece İtalya, Trablus'un işgali için bu dört ülkenin onayını kazanmıştır.⁴ 1900 yılında Fransa ile İtalya arasında Fransa'nın Fas'ta İtalya'nın ise Trablusgarp'ta haklarına dair gizli bir anlaşma yapılmış ve böylece Trablusgarp artık İtalya'ya vaat edilmiştir. 1909 yılında ise Rusya ile Racconigi Anlaşması yapılmış, bu anlaşmaya binaen İtalya Rusya'nın boğazlardaki, Rusya ise İtalya'nın Trablusgarp'taki menfaatlerini gözetmiştir.⁵ Bütün bu diplomatik

1 Demet İlkbahar, "1911-1912 Trablusgarb Savaşı ve Osmanlı Kamuoyu" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009), 41.

2 Hale Şıvgın, *Trablusgarp Savaşı ve 1911-1912 Türk-İtalyan İlişkileri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2006), 2-3.

3 İlkbahar, "1911-1912 Trablusgarb Savaşı", 41.

4 Borisoviç Lutski, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi '16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla'*, Çev. Turan Keskin, (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 283-284.

5 Şıvgın, *Trablusgarp Savaşı*, 5.

adımlar neticesinde İtalya, Trablusgarp'ta yapacağı eylemlerinin Avrupalı devletlerce müsaade edileceği garantisini almıştır.

Nitekim İtalya, Trablusgarp'ı almasına dair bütün altyapıyı artık hazırlamıştır sadece savaş çıkaracak bir bahane gerekmektedir. Bu sebeple İtalyan Hükümeti 23 Eylül 1911 yılında Osmanlı Devleti'ne nota vermiş ve bu nota çerçevesinde İttihat ve Terakki üyelerinin cahil ve mutaassıp halkı İtalyanlara karşı kışkırttıkları, Trablusgarp ve Bingazi bölgelerinde bulunan İtalyanların can güvenliğinin olmadığı, Osmanlı Hükümeti'nin bu duruma karşı herhangi bir tepki göstermediği dile getirilmiştir. Ayrıca Osmanlı Hükümeti, Trablusgarp'a savaş mühimmatı ve erzak göndermekle suçlanmış ve İtalyan Hükümeti tarafından şiddetle kınanmıştır. Osmanlı Hükümeti aynı gün İtalya Hükümeti'ne bütün bu iddiaların asılsız olduğuna dair cevap vermiştir.⁶ İtalya daha sonra 28 Eylül 1911 yılında ikinci bir nota daha göndermiş ve bu notaya binaen kendi menfaatleri çerçevesinde Trablusgarp ve Bingazi'yi işgale karar vermiştir. İtalya verdiği 24 saatlik süre dolmadan Osmanlıya savaş ilan etmiştir.⁷ 1911 yılının 2 Ekim tarihinde İtalyan güçleri Trablusgarp'a çıkmış ve peşi sıra Bingazi, Derne, Tobruk ve Humus kentlerini işgale başlamıştır.⁸ İtalyan güçleri hızlı bir şekilde büyük bir işgal gerçekleştirmeyi beklemişlerdir. Ancak olaylar umduklarının aksi yönünde vuku bulmuştur. Nitekim yerel halk sert bir direniş sergilemiş ve 29 Ekim itibariyle Trablus'ta karaya inen çıkartma birliklerinin büyük çoğunluğunu yok etmiş ve bağımsızlık yolunda meşakkatli bir mücadele içine girmişlerdir.⁹ Özellikle Senûsiyye tarikatı ve onun şeyhi Seyyid Ahmed Şerîf'ten istenilen yardımın karşılık bulması ve gönüllü subayların yönlendirmesiyle etkili hale getirilen yerel halkın mücadelesi İtalyan güçlerini uzun yıllar sahil kesimine hapsedmiştir.¹⁰ Nitekim İtalyanlara karşı Türk-Arap dayanışması, düşmana karşı gösterdikleri cesaretleri ve yekvücut çarpışmaları takdirle karşılanmıştır.¹¹

Bu dönemde Osmanlı Devleti kendi iç siyasi sorunları, azınlık isyanları gibi zor süreçlerden geçmektedir. Uluslararası camiada destek bulamaması ve Balkan Devletlerinin kendisine savaş hazırlığı içerisinde olması gibi durumlar neticesinde İtalya ile anlaşma yapmak zorunda kalmıştır. 18 Ekim 1912 yılında Uşi Anlaşması

6 İsrail Kurtcephe, "Osmanlı Parlementosu ve Türk-İtalyan Savaşı (1911-1912)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5 (1994): 235.

7 İlkbahar, "1911-1912 Trablusgarp Savaşı", 43.

8 Arzu Çiftsüren, "Trablusgarp Savaşı'nın Urdu Şiirine Yansıması", *Şarkiyat Mecmuası* 41 (2022): 43.

9 Lutskiy, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi*, 286.

10 Kemal Beydilli, "Trablusgarp Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), Ek-2:607.

11 Şıvgın, *Trablusgarp Savaşı*, 86.

imzalanmış¹² ve bu savaş, Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp vilayeti ile Bingazi Müstakil Sancağını İtalya Devleti'ne bırakmasıyla sonuçlanmıştır.¹³

Arap Dünyasında Trablusgarp Savaşı'nın Yankıları

Türk toplumuyla Arap toplumu arasındaki ilişkiler bağlamında Trablusgarp'ın önemi bir yeri vardır. Tarihi açıdan Trablusgarp Savaşı'nda şahit olduğumuz bu iki toplum arasındaki münasebetler, Ortadoğu'daki benzer durumlara göre farklılıklar göstermiştir. Nitekim Batının Osmanlıya karşı propagandaları Trablusgarp topraklarına ulaşmadığından Türk-Arap ilişkileri herhangi bir zaafa uğramamıştır.¹⁴ Öyle ki savaş patlak verdiğinde bu topraklarda İtalyanlara tepkiler şiddetlenmiş ve birçok Arap toprağında Batının Osmanlı karşıtı söylemlerine rağmen Osmanlıya destek çağrıları yapılmış, parasal yardımlar toplanmıştır.

Trablusgarp Savaşı başladığında Mısır ve Tunus gibi yabancı devlet himayesine girmiş Osmanlı eyaletleri tarafsızlıklarını ilan etmiş ancak bu eyaletlerdeki milliyetçi bireyler Trablusgarp'a giden gönüllülere yardımlarını esirgememiş ve onlar sayesinde bu iki eyalet üzerinden savaş bölgesine cephane takviyeleri yapılmıştır. İtalya bu durumun son bulması için İngiltere ve Fransa'ya ihtarname göndermiş ve bu iki eyalet, tarafsızlık hükümleri gereğince bu yardım geçişlerini önlemeye çalışmış ancak sınır kapıları Osmanlıya destek veren Müslüman Tunuslu ve Mısırlıların gözetiminde olduğu için bu duruma engel olamamışlardır.¹⁵ Aynı şekilde Mısır'da Trablusgarp Savaşı için komisyonlar oluşturulmuş, tıbbi malzemeler göndermek, bağışlar toplamak için yardım dernekleri kurulmuştur. Emir Ömer Tosun Paşa¹⁶ başkanlığında oluşturulan Yüksek Komisyon büyük meblağlara ulaşan paralar toplamış, Şeyh Ali Yusuf başkanlığında kurulan Hilâl-i Ahmer Cemiyeti ise sağlık alanında birçok heyet savaş bölgesine göndermiştir. Ülkenin birçok noktasında halkın Hilâl-i Ahmer Cemiyeti için verdiği bağışların toplanması için yardım

12 Çiftsüren, “Trablusgarp Savaşı'nın Urdu Şiirine Yansıması”, 44.

13 Şıvgın, *Trablusgarp Savaşı*, 141.

14 Yaşar Canatan, “Türk-Arap İlişkileri ve Trablusgarp Savaşı”, *International Social Sciences Studies Journal* 7 (2021): 4378.

15 Oya Dağlar Macar, “Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin Kurumsal Tarihinde Önemli Bir Deneyim: Trablusgarp Savaşı (1911-1912)”, *Belleten* 81 (2017), 971.

16 Ömer Tosun Paşa (1872-1944), Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunlarından Mısır hıdiviyet ailesindendir. 1854-1863 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin Mısır Valisi olan Said Paşa'nın oğlu Muhammed Tosun Paşa'nın oğludur. Osmanlı Sadrazamı Said Halim Paşa'nın da kayınbiraderidir. Coğrafya, tarih ve arkeoloji ile ilgilenen Paşa, Mısır'daki Osmanlı/Türk destekçilerinin başında gelmekteydi. Bkz. Kalini Fehmî Paşa, *Vâcibü'l-Vefâ: el-Emîr Ömer Tosun Hayâtuhû Âsâruhû A'mâluhû*, Kahire: Matâbi' Kosta Tomas ve Şürekâhu, 1944.

masaları kurulmuştur.¹⁷ Irak'ta -daha sonraları içişleri bakanlığı yapan- es-Seyyid Tâlib en-Nakîb başkanlığında Basra şehrinde kurulan komisyon, devlete yardım için binlerce lira toplarken, bazı aşiret liderleri savaşa katılmak için hazırlıklar yapmıştır. Necef, Kerbela, Kazımiye kentlerinden savaş çağrılarına karşılık verenler olmuş ve birçok Iraklı fiili olarak savaşa katılmıştır.¹⁸ Tunus, Mısır, Mağrip, Şam, Sudan gibi birçok Arap-İslam toprağından mücahitler savaş bölgesine gitmiştir.¹⁹

Arap medyasından da bu savaşa yönelik tepkiler artmış ve dönemin birçok gazetesinde yayınlanan haberlerde İtalya'ya saldırılırken, Trablusgarp lehine haberler yayınlanmıştır. Özellikle bu durum Türk hükümetinin mağlubiyetini bildiren antlaşmanın ilanından sonra daha da şiddetlenmiştir. Hindistan ve Çin'deki Müslümanlar dahi bütün İslam alemi Türklerin mağlubiyetine dair üzüntülerini dile getirmiş ve İtalyanlara karşı öfke duymuştur.²⁰ Arap dünyasında dönemin önde gelen *ez-Zevrâ, el-Hayat, el-İlm, el-Hürriyet, Sadâ Babil, el-Müeyyid* gibi gazetelerinde bu savaşla ilgili haberlerin yanı sıra Osmanlı Devleti'ne destek çağrılarında bulunan, Arapları İslam çatısı altında birlik olmaya davet eden şiirler de yayınlanmıştır. Ancak Batılı devletlerin siyasi baskıları ya da talepleri neticesinde bazı Arap gazetelerinin yayınlarını sonlandırmak zorunda kaldıkları da olur. Örneğin Mısır gazeteleri İtalyanların yaptıklarını şiddetle eleştirince mevcut hükümet, İtalyan hükümetinin talebi üzerine bu gazetelerin bazılarının yayın hayatına son vermiştir.²¹

Arap dünyasında insanlar savaş bölgesinden gelen her haberi yakından takip etmiştir. Bu haberlere binaen sokaklara inerek gösteriler dahi düzenlemişlerdir. Savaş bölgesinden gelen ilk haberler Türklerin zaferi üzerine olunca Mısır'ın İskenderiye kentinde halk sevinç gösterileri yapmış ve bu durum orada bulunan bir grup İtalyanı rahatsız edince her iki grup arasında sürtüşmeler olmuş, İtalyan grubunun ateş açması neticesinde bazı Mısırlılar yaralanmıştır.²² Benzer şekilde Irak'ın da birçok yerinde protestolar düzenlenmiş, halk hükümet binasının önünde toplanarak İtalyanların Trablusgarp'ta yaptıklarına tepki göstermiş, dönemin valisi savaş karşıtı bir konuşma yaparken, şair Cemil Sıdkî ez-Zehâvî (1863-1936) yaptığı konuşmayla insanları savaşa teşvik etmiştir.²³

17 Ahmed Şefik Paşa, *Müzekkerâtî fî Nısfî Kârnin* (Mısır: Matb'atu'l-Mısır, 1936), 2:266.

18 İbrahim el-Va'îlî, "eş-Şi'ru'l-İrâkî ve Harbu Trâblus", y.y. (1964), 201.

19 Lothrop Stoddard, *Hâdiru'l-Âlemi'l-İslâmi*, Çev. Agag Noueihed, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1973), 1:312

20 el-Va'îlî, "eş-Şi'ru'l-İrâkî ve Harbu Trâblus", 200.

21 Abdulaziz el-Umrân, *el-Vaḥdetu'l-İslâmiyyetu fî ş-Şi'ri'l-Arabi'l-Ḥadis* (Riyad: el-Ubikân li'n-Neşr, 1982), 49.

22 Şefik Paşa, *Müzekkerâtî fî Nısfî Kârnin*, 2:266.

23 Abbâs el-Azzâvî el-Muhâmî, *Tarihu'l-İrâk beyne İhtilâleyn 'el-'Ahdu'l-'Usmâniyyu'l-Aḥîr 1872-1917* (Lübnan: Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 1956), 8:259.

Din adamları cenahından da bu savaşa tepkiler yükselmiştir. İslam topraklarına saldıran yabancı devletlere yönelik cihat çağrılarında bulunmuşlar ve bu doğrultuda fetvalar vermişlerdir. Nitekim din adamları Trablusgarp Savaşı'nı yalnızca sömürgeci güçlerin bir savaşı olarak değil, dini bir savaş olarak da görmüşler.²⁴ Öyle ki Arap toplumunda birçok birey din adamlarının penceresinden bu savaşa bakmıştır. Bu durumun en açık kanıtlarından biri olarak savaş bölgesinde hizmet veren Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin taşıdığı hilal sembolünü verebiliriz. İtalyanlar, Arapların haç sembolüne ve bu sembolü taşıyan İtalyan Kızılhaçı'na gösterdikleri tepkiden dolayı Osmanlı Devleti'ne destek verdiklerini ileri sürmüşler ve aynı şekilde Arapların Kızılhaçı Hristiyan ve bir haçlı sembolü olarak gördüklerinden dolayı destek vermediklerini iddia etmişlerdir. Nitekim hilal sembolü her ne kadar bir sağlık yardımı sembolü olsa da Arap kabilelerince Müslüman birliğini temsil eden bir unsur olarak algılanmıştır.²⁵

Arapların Trablusgarp Savaşı'na tepkisi ve kadın erkek her kesimin bu savaşta gösterdikleri mücadeleler Batı medyasına da yansımıştır. Savaş patlak vermeden önce halkın ileri gelenleri Osmanlı'yı destekleme kararı almış, Senusiler başta olmak üzere birçok kabile Osmanlı'nın bölgeye gönderdiği subaylarla ortak hareket edip mücadeleye katılmıştır. Arap kadınları da bu direnişte yerini almış, ellerinden geleni yaparak üzerlerine düşen vazifeleri yerine getirmiştir. New York Times gazetesi muhabiri onların bu mücadelesine tanıklık ettiğinde şaşkınlığını gizleyememiş ve bu durumu "*Trablusgarp'taki Arap Amazonlar*" başlığı ile gazeteye taşımıştır.²⁶ Benzer şekilde Tanin gazetesinin yer verdiği ve Daily Express gazetesinden alıntılanan "*Trablusgarb Muharebesi'nin İlahesi, Arabların Jean D'arc'ı*" başlıklı haber bir Arap mücahidesinin Trablusgarp Savaşı'ndaki kahramanlıklarını anlatmıştır.²⁷

Arap Şiirinde Trablusgarp Savaşı'nın Yansımaları

Osmanlı'nın Batılı devletlerle yaptığı savaşlar Arap şairlerin duygu ve düşüncelerinde büyük etki bırakmıştır. Onlar bu savaşlarda Osmanlı'yı mutlak şekilde savunmuş ve onları buna iten temel güç ise inanç olgusu olmuştur. Osmanlı'nın kendi varlığını Batılı güçlerin sömürgeciliğine karşı savunduğunu ve Arapların ise korunan bu varlığın bir unsuru olduğunu görmüşlerdir. Nitekim Arap şairler, Hristiyan Batılı güçlerin sadece Müslüman Osmanlı Devleti'ni değil Arap

24 el-Va'ilî, "eş-Şi'ru'l-İrâkî ve Harbu Trâblus", 202.

25 Macar, "Hilal-i Ahmer", 970.

26 Macar, "Hilal-i Ahmer", 968.

27 İlkbahar, "1911-1912 Trablusgarb Savaşı", 36.

topraklarını, dahası bütün Doğuyu sömürmek istediklerinin idrakinde olmuşlardır.²⁸ Dolayısıyla birçok şair Osmanlı bayrağı altında bütün İslam aleminin birleşmesi çağrısında bulunmuş, hilafeti İslam birliğinin nişanesi olarak görmüş ve sömürge güçlerine şiddetle saldırmışlardır. Osmanlıya dışardan gelen her türlü saldırıyı en keskin beyitlerle eleştirmişlerdir.²⁹

Trablusgarp Savaşı'nın çıktığı dönemde özellikle Ortadoğu bölgesinde Araplarla Türkler arasındaki anlaşmazlık günden güne yayılım kazanmıştır. Bazı şairler söz konusu bu anlaşmazlığı ve sebep olduğu ayrılıkçı eğilimleri de şiirlerine taşımıştır. Hal böyleyken Batılı güçler, Müslüman beldeleri üzerinde işgalci planlarını bir bir hayata geçirme fırsatı yakalamıştır³⁰ Dolayısıyla Arap şairler Ortadoğu'daki bu durumu da göz önünde bulundurarak kaleme aldıkları şiirleriyle İtalya karşısında tek saf olunması gerektiğini söylemiş, halk kitlelerini bu doğrultuda bilgilendirmiş, kamuoyunu gerek parasal gerekse insan kaynağı açısından Osmanlıya yardım etme hususunda bilinçlendirmiştir. Zira şairlerin bu girişimleri sadece kaleme aldıkları şiirlerle sınırlı kalmamıştır, fiili olarak İtalya Devleti'ne yönelik yapılan protestolarda konuşmalar yapmış, halkı savaşa destek vermeye teşvik etmişlerdir.

Arap şairlerin ele aldığı konu, yaşadıkları ve dile getirdikleri deneyim aynı olsa da bütün bunların derinliği ruhlarında aynı seviyede olmamıştır. Bazıları yüzeysel düşüncelerle basit bir şekilde bu savaşı anlatırken, bazıları bu savaşı İslam'a yönelik bir tür haclı seferi olarak görmüştür. İslamî eğilimlerini milli duygularla harmanlayıp farkındalık yaratmışlar ve bu savaşta sözüm ona medenî dünyanın suskunluğunu dile getirmişlerdir.³¹ Nitekim yazılan kasidelerde verilen duygular yapmacılıktan, ikiyüzlülüktен ve nifaktan uzaktır. Yalnızca Trablusgarp müdafaa edilmiş, sultan ya da emirlerden makam mevki talep etmek için şiirler söylenmemiştir. Öyle ki iki temel itici gücün bu şiirlerin söylenmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Birincisi sömürgeciliğin parçaladığı Arapları birleştiren İslam inancı, diğeri ise özgürlüğünü yitiren Trablusgarplı Müslüman Arap'a yönelik hissedilen insani duygulardır.³²

Trablusgarp Savaşı temalı şiirlerde birçok konuya şairlerce temas edilmiştir. Başat konu olarak bütün İslam alemine yönelik birlik olma ve Osmanlı Devleti'ne

28 Yusuf İzzeddin, *eş-Şi'ru'l-İrâkıyyu'l-Hadîs ve Eseru't-Tayyârâtî's-Siyasiyye ve'l-İctima'iyye fîhi* (Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1960), 48.

29 el-Umrân, *el-Vahdetu'l-İslâmiyyetu*, 47.

30 Abdullah b. İbrahim ez-Zehrânî, "eş-Şi'r ve Hurûbu'l-Hilâfeti'l-'Usmâniyyeti" (Doktora Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1991), 426.

31 el-Va'ilî, "eş-Şi'ru'l-İrâkî ve Harbu Trâblus", 203.

32 el-Umrân, *el-Vahdetu'l-İslâmiyyetu*, 32.

yardım etme çağrısı ele alındığı söylenebilir. Osmanlıya, ordusuna ve bu ordunun geçmiş dönemlerde Batılı devletlere yönelik zaferlerine, Arapların savaşlardaki kahramanlıklarına, İtalyanların Trablusgarp'ta sivil halka yönelik acımasız muamelelerine, Batının Doğuya yönelik gerçekleştirdiği sömürgeci politikalarına yönelik birçok beyit kaleme alınmıştır. Benzer şekilde bu savaşa İslamî çerçeveden bakan bazı şairler bu savaşı bir cihat olarak addedip bütün Müslümanları bu cihada davet etmiş ve orada ölen mücahitlere ise ağıtlar yakmıştır.

Şairler savaş bölgesinden gelen haberler doğrultusunda yaşanmış olan her manzarayı yansıtmaya ve insanların yaşamış olduğu zorlukları, sıkıntıları halk kitlelerine duyurmaya çalışmıştır. Bu bağlamda hem savaşın seyri hem de İtalyan tarafının yaptıkları hakkında bilgiler aktarmışlardır. İtalyan tarafını şiddetle eleştiren şairler arasında Mısırlı şair Hâfız İbrahim (1871-1932) de bulunur. 1912 yılında Harbu Trâblus (Trablusgarp Savaşı) adlı bir kaside kaleme almış, bu kasidenin ilk beyitlerinde bütün Doğuya temkinli olmasını söylemiş ve güneşe seslenerek Doğunun her bireyine huzur taşımalarını istemiştir. Akabindeki beyitlerde İtalyanların savaş ahlakına uymayan suçlarını anlatırken onların sivil halka yönelik acımasız muamelelerini de dile getirmiş ve dahası onların kendi inançlarının emrettikleri hükümlerle ters düştüklerini ifade etmiştir. Mezkûr şiirinden bazı beyitler şöyledir:

وَاحْبِلِي أَثْنَهَا الشَّمْسُ إِلَى	كُلِّ مَنْ يَسْكُنُ فِي الشَّرْقِ السَّلَامَا
وَاشْهَدِي يَوْمَ التَّنَادِي أَنَّنَا	فِي سَبِيلِ الْحَقِّ قَدْ مَتْنَا كِرَامَا
دَبَّحُوا الْأَشْيَاخَ وَالزَّمَنِي وَلَمْ	يَرْحَمُوا طِفْلًا وَلَمْ يُبْقُوا غُلَامَا
بَارَكَ الْمَطْرَانُ فِي أَعْمَالِهِمْ	فَسَلُّوهُ بَارَكَ الْقَوْمَ غَلَامَا؟
أَبْهَذَا جَاءَ هُمْ إِنْجِيلُهُمْ	أَمْرًا يُلْقِي عَلَى الْأَرْضِ سَلَامَا؟
كَشَفُوا عَنْ نِيَّةِ الْعَرَبِ لَنَا	وَجَلُّوا عَنْ أَفْقِ الشَّرْقِ الظَّلَامَا

Ey güneş! Doğuda yaşayan her bireye barışı götür.

Hak yolunda şeref (=imiz)le öldüğümüze mahşer günü şahitlik et!

(İtalyanlar) Yaşlıları ve acizleri öldürdüler; çoluk çocuğa merhamet göstermediler.

Başpiskopos onların yaptığı (kötülükleri) kutladı ve ona neden kutladığını sorunuz?

Yeryüzüne barışı gönderen İncil, onlara bunu (kötülükler yapmayı) emretmek üzere mi geldi!

Onlar, Batının niyetini bize gösterdiler, Doğunun ufuklarına karanlık çökerttiler.³³

Osmanlı Devleti'nin yaşadığı gerek maddi sıkıntılar gerekse askeri alandaki yetersizlikler İtalya Devleti ile savaşa girmesini zorlaştırmıştır. Lakin imparatorluk dahilindeki Araplar ikinci plana atıldıkları fikrini benimsemişken Hristiyan sömürgeci bir devlete karşı mücadele verilmeden Trablusgarp'ı bırakmak, Arap milletinin imparatorluktan ayrılmalarına neden olacağı kaygısını tetiklemiş ve bu

33 Hâfız İbrahim, *Divân Hâfız İbrahim* (Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1937), 2:66.

da Osmanlının mücadeleye etmesinde etkili olmuştur.³⁴ Dolayısıyla şairler gerek Osmanlının Araplara yönelik kaygılarından gerekse Arapların ayrılıkçı fikirleri benimsemelerinden Trablusgarp Savaşı üzerine yazdığı şiirlerinde ağırlıklı olarak Türk-Arap birliğine vurgu yapmışlardır. Bu doğrultuda her iki toplumu bir arada tutan ortak inanç, ortak kültür gibi unsurları zikretmişlerdir. Hem Osmanlının himaye edici gücüne ve İslam sancağını elinde tutan kudretine hem de Arapların tarihsel süreçteki kahramanlıklarına, Osmanlıya verdikleri desteklere değinmişlerdir.

Türk asıllı Mısırlı şair Ahmed Şevkî (1868-1932) şiirlerinde Türk-Arap birliğine vurgu yapan şairler arasındadır. Mısır'da Hilâl-i Ahmer heyetinin bir gece Trablusgarp'ta savaşıran Osmanlı ordusuna bağış toplaması üzerine *el-Hilâlu'l-Ahmar* (Kızılay) adlı kasidesini söylemiştir. Şiirine Osmanlı milletine hitaben başlamış ve birlik mesajını kullandığı kavramlarla da yansıtmıştır. Nitekim 'Osmanlı Milleti' kavramını muhtemeldir ki bir üst kimlik olarak kullanmış ve imparatorluğun bünyesindeki Arap ve Türk olmak üzere bütün unsurları bu kavrama dahil etmiştir. Ortak bir payda olan İslam inancını öne sürerek bu inancın emirlerinden biri olan yardımlaşmanın önemine vurgu yapmıştır. Bu şekilde şiirinde hem içerik açısından hem de kullandığı kavramlarla birlik olunması gerektiğini savunmuştur.

يَا قَوْمَ عُثْمَانَ وَالْأَنْبِيَا مُدَاوَلَةً
كُونُوا الْجِدَارَ الَّذِي يَقْوَى الْجِدَارُ بِهِ
الْبِرُّ مِنْ شُعْبِ الْإِيمَانِ أَفْضَلُهَا
هَلْ تَرْحَمُونَ لَعَلَّ اللَّهَ يَرْحَمَكُمْ
تَعَاوَنُوا بَيْنَكُمْ يَا قَوْمَ
عُثْمَانَ جَعَلَ الْإِسْلَامَ بُنْيَانًا
لَا يَقْبَلُ اللَّهُ دُونَ الْبِرِّ إِيْمَانًا
بِالْبَيْدِ أَهْلًا وَبِالصَّحَرَاءِ حِيرَانًا

Ey Osmanlı milleti! Dünya değişkendir, kendi aranızda yardımlaşın.

Bir duvarın kendisiyle güçlendiği (diğer) duvar olunuz, çünkü Allah İslam'ı bir bina kılmıştır.

İyilik yapmak iman en üstün şartlarındandır, Allah iyiliğin olmadığı bir imanı kabul etmez.

Merhamet eder misiniz – umulur ki Allah da size merhamet eder- çöldeki millete, sahradaki komşulara.³⁵

Trablusgarp'ta yerel halkın Türklerle birlikte verdiği mücadele de şiire yansımıştır. Özellikle Senusî tarikatının bölgede Osmanlıya bağlılığı ve yerel halkı İtalyanlara karşı örgütlemesi şairlerin dikkat çektiği noktalardan biri olmuştur. Şairler bu durum üzerinden hem Arap milletinin kahramanlığına hem de Türk-Arap birliğine vurgu yapmışlardır. Nitekim bu birlikteliğin temelini İslam inancı oluşturmuştur. Sözgelimi Enver Paşa bölgeye gittiğinde İttihad-ı İslâm siyasetine ağırlık vermiş ve onun bu tavrı Senusilerin lideri Ahmed eş-Şerif es-Senusî tarafından onaylanmakla birlikte Türk hükümeti çekilse dahi Enver Paşa ile birlikte savaşı devam ettirme

34 İlkbahar, "1911-1912 Trablusgarp Savaşı", 49.

35 Ahmed Şevkî, *eş-Şevkiyât* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 295.

fıkrını bile ona benimsetmiştir.³⁶ Senusîlerin Osmanlının yanında yer alması hem İslam birliği hem de İtalyanların planlarını sekteye uğratma açısından da önem arz etmiştir. Bu durumu şairler de dile getirmiş ve Senusîlerin savaşındaki önemine ve kahramanlıklarına dikkat çekmişlerdir. Iraklı şair Ebû'l-Mehâsin el-Kerbelâi (1876-1925) Senusîlerden bahsettiği bazı beyitleri şöyledir:

شربت ايطاليا كأس العطب في طرابلس بأسياف العرب
وقف الشهم السنوسي بها حامياً وقفة مجد وحسب
انهضت افرقيا دعوته نهضة من هولها الغرب اضطرب
كل خواض وغى يمشي لها مشية الظامي إلى الماء العذب
لذ طعم الموت في أفواههم فكان الموت ضرباً من ضرب

İtalya, Trablusgarp'ta Arapların kılıçlarıyla ölüm kadehini yudumladı.

Senusî yiğidi bu savaşta onurlu ve saygınlıkla himaye edici bir şekilde (dimdik) durdu.

Onun çağırısı Afrika'yı öyle bir ayaklandırdı ki Batı korkudan tir tir titredi.

Savaşa girenler, susamış birinin tatlı suya gittiği gibi bu savaşa gittiler.

Ölüm, lezzetli bir yemek misali onların damaklarında lezzet buldu.³⁷

Trablusgarp Savaşı'na şairler tarafından daha geniş bir pencereden bakılarak Doğu-Batı arasında meydana gelen bir savaş olarak da şiire taşınır. Batının sömürgeci tavrına karşı Doğu direnişe ve başkaldırıya davet edilir. Nitekim Doğu, Hindistan'dan Mısır'a kadar Batı sömürgesinin tecrübesini yaşamıştır ve Trablusgarp da bazı şairlerce yaşanmış olan bu tecrübenin bir yenisidir. Maruf er-Rusafi (1875-1945) bu bağlamda bütün Doğuyu, Batının Trablusgarp'ta ortak olduğu zulme karşı direnişe çağırır:

أَلَا انْهَضْ وَشَمِّرْ أَيُّهَا الشَّرْقُ لِلْحَرْبِ وَقِيلْ غَرَارَ السَّيْفِ وَاسْلُ هَوَى الْكُتُبِ
وَلَا تَغْتَرَّرْ أَنْ قِيلَ عَصُرُ تَمْدُنْ فَإِنَّ الَّذِي قَالُوهُ مِنْ أَكْذَبِ الْكُذْبِ
أَلَسْتُ تَرَاهُمْ بَيْنَ مِصْرَ وَتُونِسْ أَبَاحُوا جَمَى الْإِسْلَامِ بِالْقَتْلِ وَالنَّهْبِ
وَمَا يُؤْخَذُ الطَّلِيَانُ بِالذَّنْبِ وَحَدَهُمْ وَلَكِنْ جَمِيعَ الْعَرَبِ يُؤْخَذُ بِالذَّنْبِ

Haydi kalk savaşa koyul ey Doğu! Kılıcın yüzünü öp, kitapların sevgisini söküp at!

'Çağ uygarlık çağıdır' söylemine aldanma, (çünkü bu) söyledikleri en büyük yalanlardır.

Tunus ve Mısır'da onları görmüyor musun? İslam yurdunda öldürmeyi ve yağmalamayı mübah kıldılar.

Bu günahın sorumlusu yalnızca İtalyanlar değil, bütün Batı bu günahın sorumlusudur.³⁸

36 Nevzat Artuç, "Trablusgarp Savaşı'ndan Millî Mücadele'ye Türk-Senusî İlişkileri", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 8 (2022): 287.

37 Ebû'l-Mehâsin el-Kerbelâ'i, *Divân Ebî'l-Mehâsin el-Kerbelâ'i* (Necef: 'Amîdu Cem'îyyeti'r-Râbîti'l-Edebiyyeti, 1964), 37.

38 Ma'rûf er-Rusâfî, *Divânu Ma'rûf er-Rusâfî* (Kahire: Müessetu Hindâvî, 2010), 694.

İsmail Sabrî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

İsmail Sabrî modern dönem Mısır şiirinin önde gelen şairlerinden ve 19. yüzyılın sonlarında Mısır'da ulusal bilincin uyanışına büyük katkılar sunan devlet adamlarındandır.³⁹ Sabrî, 1854 yılının şubat ayında Kahire'de orta halli bir ailede dünyaya gelir. İlk öğrenimini yaşadığı evde babası tarafından görevlendirilen fıkıh hocalarından alır. Onlar tarafından kendisine okuma-yazma öğretilir ayrıca Kuran-ı Kerim'den bölümler ezberler.⁴⁰ Yaşıtları birçok Mısırlı çocuk gibi farklı farklı okullarda öğrenimini tamamlar. İlk olarak 1866 yılında Mübtediyân okuluna başlar ve daha sonra Techîziyye ve İdâre (Hukuk) okullarına devam eder. Mısır'daki öğrenimini 1874 yılında tamamladıktan sonra Hidiv İsmâil Paşa tarafından hukuk eğitimi için Fransa'ya gönderilir. Burada Aix Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Kahire'ye döner. Bir süre hakimlik görevi yapar ve 1896 yılında İskenderiye şehrine vali olarak atanır. Peşi sıra üç yıl kadar Adalet Bakanlığı'nda bakan yardımcılığı görevi yürütür ve buradan kendi isteğiyle emekliye ayrılır. Şair 21 Mart 1923 yılında Kahire'de vefat eder.⁴¹

İsmail Sabrî gerek siyasi fikirleriyle gerekse edebi alandaki ürünleriyle modern Arap edebiyatının öncü simaları arasında yer alır. Ahmed Şevkî, Mahmud Sâmî el-Barûdî (1839-1904), Hâfız İbrahim gibi şairlerin de yer aldığı neo-klasik şiir akımının gelişimine önemli katkılar sunar. Şiirsel yeteneğini daha on altı yaşındayken *Ravzatü'l-medâris* dergisinde Hidiv İsmâil Paşa'ya yazdığı methiyelerinde gösteren Sabrî, Fransa'ya gittikten sonra Fransız edebiyatı ve kültüründen de etkilenir ve divanındaki birçok beytinde Fransızca ibarelere ve atasözlerine yer verir.⁴² Özellikle modern Fransız şiiriyle kurduğu temas, sadece fikrîsel açıdan onu geliştirmekle sınırlı kalmaz, aynı zamanda ülkesinin sosyo-kültürel ve siyasi sorunlarına temas etmesinin ve dahası insanlığın kaderine dair derin fikirler edinmesinin de önünü açar.⁴³ Nitekim Sabrî'nin hem Arap edebiyatı ve kültürüne hakimiyeti hem de Fransız edebiyatı ve kültürünü yakından tanınması onun şiir deneyimine zenginlik katar ve entelektüel bir olmasına katkıda bulunur.

39 Umberto Rizzitano, "İsmâ'il Şabrî Pasha". *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 4/194-195.

40 Necib Tefvik, *İsmâ'il Şabrî Bâşâ, Şeyhu 'ş-Şu'arâ': Hayâtuhu ve Eseruhu fi'l-Edeb ve fi 'Aşrihi 1854-1923*. (Kahire: el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985), 45.

41 Rahmi Er, "İsmâ'il Sabri Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/120-121; Muhammed Mendûr, *Muḥâḍarât 'an İsmâ'il Şabrî* (Windsor: Hindâvî, 2019), 11; Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 28.

42 Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu'âşır fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 94.

43 Rizzitano, "İsmâ'il Şabrî Pasha", 4:195.

Fransız edebiyatının ünlü romantik yazarı Lamartine'nin (1790-1869) eserlerinden büyük ölçüde etkilenir. Bu etki, şiirlerine zarafet ve incelik katarken aşk, hüzn, özlem gibi temaları işlemesinin de önünü açar.⁴⁴ Öyle ki Fransa'dan Kahire'ye döndükten sonra yaptığı eğitim seyahati onun şiire bakışını da değiştirir. Eski şairleri taklit etmekten yavaş yavaş uzaklaşmaya başlar, bir şairin şiirlerinde kendi duygularına ve düşüncelerine yer vermesi gerektiğini dile getirir. Ona göre şair, klasik dönem kasidelerde olduğu gibi duygusunu, bir anını, gözlemini uzun uzun beyitlere dökmekten ziyade birkaç beyte de dökülmeli ve gereksiz uzatmalardan kaçınabilmelidir. Bundan dolayı şiirleri iki-üç beyitten oluşmakta ve altı beyti aşan şiirleri az sayıdadır. Tabi ki uzun kasideler de divanında bulunmaktadır ancak bunların sayısı azdır.⁴⁵

Sabrî duyarlı, yumuşak huylu, kibar, cana yakın bir karaktere sahipti. Bu karakteristik özelliklerini şiirlerine de yansıtır. Hatta şiddet ve dik başlılığın gerektiği yerlerde bile bu durum böyledir.⁴⁶ Zira Sabrî, nesep olarak gerçek bir Mısırlıdır. Bundan mütevellit üslubunda bir Mısırlının yumuşak başlılığını, mizaha olan düşkünlüğünü görmek gayet tabiidir.⁴⁷ Çağdaşı birçok şair gibi kitlelerin duygularını harekete geçiren coşkulu bir üslup sergilemez. Bunda içinde yetiştiği ortamın ve hukukçu kimliğinin etkisinin olduğunu söylemek de mümkündür.

Fransız edebiyatçılarından etkilendiği gibi geçmiş yüzyıllarda Mısır ruhunu yansıtan Bahâ Zuheyr (1186-1258) ve İbnü'l-Fârid (1181-1235) gibi Arap edebiyatının güçlü isimlerinden de etkilenir. Gerçek hayatta bir mutasavvuf olmamasına rağmen İbnü'l-Fârid'in etkisiyle şiirlerinde tasavvufi izler görülür. Aşk ve kadın temalı şiirlerinde ise Bahâ Zuheyr'i anımsatır. Kalbindeki temiz aşkı, aşırı duygusallığı beyitlerine döker. Nitekim bazı klasik şairler gibi maddi aşkı anlatan dolgun kalçalar, ince bel, göğüsler gibi sevgilinin fiziksel özelliklerini betimlemez. Gerçek duyguları, platonik aşkı anlatır.⁴⁸ Abbâsî Dönemi şairlerinden el-Buhtürî'nin (820-897) şiirlerinden de etkilenir ve onu taklit etmeye çalışır. Hatta bundan dolayı birçok çağdaşı kendisini "Mısır'ın Buhtürî'si" şeklinde isimlendirir.⁴⁹ Abbâsî şairlerine duyduğu hayranlığı şiirlerinde kullandığı tevriye ve te'rîh gibi belagat sanatlarıyla da yansıtır. Bu taklitçi yönünü olgunluk döneminde kaleme

44 Tevfik, *İsmâ'il Şabrî Bââ*, 60.

45 Er, "İsmâil Sabri Paşa", 23:120.

46 Ömer Dessûkî, *fi'l-Edebi'l-Hadîs* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973), 2:324.

47 Kemal Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2002), 114.

48 Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler", 115; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âşır*, 95.

49 Er, "İsmâil Sabri Paşa", 23:120.

aldığı ürünlerinde de apaçık bir şekilde gösterir.⁵⁰ Nitekim Sabrî her ne kadar batı edebiyatının izlerini şiirlerinde yansıtsa da eski Arap şiirini ve şairlerini taklit etmesi onun şiir dünyasında daha baskın bir şekilde görülmektedir ve bu da neo-klasik bir şair olduğunu göstermektedir.

İsmail Sabrî'nin "Harbu Trâblus" (Trablusgarp Savaşı) Adlı Kasidesi

İsmail Sabrî Trablusgarp Savaşı münasebetiyle kırk dört beyitten meydana gelen aşağıdaki kasidesini nazmetmiştir.

- 1- النَّاجُ أَتَيْتُ مِنْ رَضْوَى يُحِيطُ بِهِ
- 2- اللَّهُ يَحْرُسُهُ وَالِدَيْنِ يُنْصِرُهُ
- 3- يَا آلَ عُثْمَانَ لَا زِلْتُمْ بِمَنْعِكُمْ
- 4- وَالْعَرَبُ يَعْرِفُ يَوْمَ الْحَرْبِ بَطْشَكُمْ
- 5- لَكِنْ تَجَاهَلْتِ الطِّلْيَانَ قَدْرَكُمْ
- 6- يَا ذَنْبُ مَا لَكَ وَالْأَجَامَ تَدْخُلُهُ
- 7- يَا حَيْشُ رُومًا عَلَيْكَ الْيَوْمَ قَدْ نَقَمْتُ
- 8- يَا حَيْشُ رُومًا فَلَا دُفْتُ الْهَوَى أَبَدُ
- 9- وَكَيْفَ جَرَدْتُهُ وَالْأَسَدُ رَابِضَةٌ
- 10- أَهْلُ نَسِيتِ أَسْوَدَ الثُّرَكِ مِنْ وَطْنَتِ
- 11- فَسَلِّ أَتَيْنَا وَفِرْسَالُوسَ كَمْ فَعَلْتُ
- 12- إِنْ كَانَ أَذْهَمَ لَبَّى أَمْرٌ خَالِقِهِ
- 13- وَيَوْمَ يَعْلَنُ أَمْرَ الْحَرْبِ بَيْنَهُمْ
- 14- سَلِّ بِيضَ عُثْمَانَ فِي الْهَبْجَاءِ كَمْ حَصَدْتُ
- 15- لِلثُّرَكِ كَمْ طَاطَأَتْ هَامَ الْمُلُوكِ وَكَمْ
- 16- فُرْصَانَ رُومًا أَفِيضُوا مِنْ سُبَاتِكُمْ
- 17- أَهْلُ نَسِيتُمْ أَمَامَ الثُّرَكِ مَوْفَقَكُمْ
- 18- خَلِيفَةُ اللَّهِ رَبُّ الْعَرْشِ حَافِظُهُ
- 19- مُحَمَّدُ الْخَامِسُ الْمَوْلَى الْعَظِيمُ وَمَنْ
- 20- أُنْعِمَ بِهِ مِنْ مَلِكٍ سَاسَ دَوْلَتَهُ
- 21- يَا دَوْلَةَ السِّنْفِ آتَيْنَ الصَّنِيعُ الْأَسَدُ
- 22- مَا مِنْ شُرُوطِ الْوَفَا أَنْ تَتْرَكِي بَلَدُ
- 23- قَبَادِيرِي وَاطْهَرِي كَالْبَذْرِ فِي أَفْقِ
- 24- بَنِي الْهِلَالِ الْعَدُوَّ الْيَوْمَ يَطْمَعُ أَنْ
- 25- لَا كَانَ يَوْمٌ نَرَى الْفُرْصَانَ ظَافِرَةً

50 Esat Ayyıldız, "Mısırlı Şair İsmail Sabri Paşa (Şeyhu's-Şu'Arâ') ve Onun Neo-Klasik Şairliği." Ed. Adil Geybullâ, Mehmet Ilkim, (Adana: Ispec International Congress On Multidisciplinary Studies, 2021), 591.

- 26- قَوْمٌ أَسَاطِيلُهُمْ فِي الْبَحْرِ وَاقِفَةٌ
 27- قَوْمٌ جُيُوشُهُمْ فِي الْبَرِّ شَارِدَةٌ
 28- وَمِنْ عَجِيبٍ نَرَى أَسْطُولَهُمْ طَمَعٌ
 29- هُمْ يَحْسِبُونَ بِأَنَّ الدَّهْرَ يَنْسُمُ وَال
 30- وَيَجْهَلُونَ بِأَنَّ الدِّينَ يَأْمُرُنَا
 31- سَيَعْلَمُونَ قَرِيبًا أَيُّ مُنْقَلَبٍ
 32- وَتُشْرِقُ الشَّمْسُ وَالْأَفَاقُ بِاسْمَةٍ
 33- وَيَخْفِقُ الْعِلْمُ الْمَنْصُورُ فَوْقَ رَبِّ
 34- لَكِنْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْيَوْمَ مَدُّ يَدٍ
 35- وَالْمَالُ مَالٌ إِذَا جَادَ الْكَرِيمُ بِهِ
 36- يَا مُسْلِمِي الْهَيْدُ شُدُّوا أَرْزَ دَوْلَتِكُمْ
 37- يَا مُسْلِمِي الصِّينِ وَالْيَابَانَ هَمَّتْكُمْ
 38- يَا مُسْلِمِي الْفَرَسَ كِسْرَى كَانَ أَكْرَمَ مِنْ
 39- سُكَّانِ أَطْلَسَ إِنَّ الدِّينَ يَأْمُرُكُمْ
 40- أَبْنَاءَ مِصْرَ أَعِيدُوا الْيَوْمَ مَجْدَكُمْ
 41- قَدْ كَانَ مَجْدُكُمْ فَاقَ السَّهَى وَسَمَ
 42- فَبَادِرُوا بِأَدَاءِ الْفَرَضِ وَاسْتَبِقُوا
 43- فَالْجَيْشُ يَحْتَاجُ مِنْكُمْ بَعْضَ مَا مَلَكَتْ
 44- يَا عَالِمَ الْغَيْبِ عَجَلْ نَصْرَ دَوْلَتِ
- تَكَادُ مِنْ لَطْمَةِ الْأَمْوَاجِ تَنْفَجِرُ
 خَوْفًا مِنَ السَّيْفِ وَالْأَرْوَاحِ تُحْتَضِرُ
 خَاضَ الظَّلَامَ وَلَكِنْ غَرَّهُ الْقَمَرُ
 وَاشْيَيْنَ يَنْفَعُهُمْ أَنْ أُحْدَقَ الْخَطَرُ
 يَوْمَ الْجِهَادِ بِأَنَّ لِلْمَوْتِ تَبَدُّرُ
 وَمَنْ سَيَنْزِلُ فِي سَاحَاتِهِ الْكَدْرُ
 وَيَظْهَرُ الْحَقُّ وَالْأَعْدَاءُ تَنْبَهَرُ
 فَرَّتْ جُيُوشُ الْعِدَا إِذْ هَالَهَا الْخَطَرُ
 فَالْحَرْبُ يَلْزُمُهُ الْإِفْثَاقُ وَالسَّهَرُ
 مَا الْمَالُ مَا فِي كُنُوزِ الْأَرْضِ يُدْخَرُ
 عَنْ مَجْدِكُمْ حَدَّثَ التَّارِيخُ وَالسَّيْرُ
 فَالْمَالُ أَحْسَنُ مَا يُجْنَى بِهِ الثَّمَرُ
 بِئِذْ أَمْوَالُهُمْ قَدْ تَشْهَدُ الْعَصْرُ
 بِئِذْ أَرْوَاحُكُمْ يَا حَيِّدَا السَّفَرُ
 اللَّيْلُ يَشْهَدُ وَالْأَهْرَامُ وَالْأَنْثَرُ
 إِلَى الْعَلَا مَنْزِلًا يَسْمُو لَهُ الْبَصَرُ
 لِإِلَاقَتِابِ يَمَالٍ تَحَسَّنَ الذِّكْرُ
 أَيْدِيَكُمْ فَأَعِينُوا الْجَيْشَ يَنْتَصِرُ
 وَاحْفَظْ لَنَا تَاجَهَا يَا مَنْ لَهُ الْقَدْرُ

1. Taç, hak yolunda alınına zaferler yazılmış bir ordunun etrafını sardığı Radva dağından daha sağlamdır.

2. (Çünkü) Allah o orduyu korur, (İslam) dini ona yardım eder, (O ordu ki) bakışların kendisine çevrildiği bir yıldız gibidir.

3. Ey Osmanlılar! Hala gücünüz var; hükümdarlar size boyun eğer, (İslam) dini sizinle iftihar eder.

4. Batı dünyası savaş zamanlarında sizin cesaretinizi bilir, Allah'ın izniyle taş üstünde taş, omuz üstünde baş kalmaz.

5. Lakin İtalyanlar sizin kudretinizi bilmemezlikten gelir (ve böylece) kurt aslanın yanı başında can çekişerek (ölümü bekler).

6. Ey kurt ne diye aslanın inine (ormanına) giriyorsun, şayet aslanlar yoksa dahi aslan yavruları muzaffer olur!

7. Ey Roma'nın ordusu, bugün bütün insanlar, yer altındakiler ve göktekiler size karşı kin besledi.

8. Ey Roma ordusu, asla tutkuyu tatmadınız. Neredeyse kırılacak bir kılıç sizi cehalete sürükledi.

9. Aslanlar dizleri üzerine oturmuş bir şekilde inlerini korurken ve gözlerindeki ateş alev alevken siz nasıl (o kılıcı) çektiniz.

10. Yoksa unuttu mu (İtalya), Yunanları ayaklarıyla ezen Türk aslanlarını ve peşi sıra Yunanların bozguna uğradığını.

11. Atina ve Farsala'ya sor! Kaderin yönlendirdiği Edhem Paşa'nın ordularının nice

(kahramanlıklar) yaptığini.

12. Edhem, rabbinin emrine karşılık verir ise (onun askerlerinin) hepsi barış anında gizlenmiş birer Edhem'dirler.

13. Onlar (Yunan ve Osmanlı) arasında savaş ilan ettiğinde, (Edhem'in ordularının) hiç beklenmedik şeyler (kahramanlıklar) yaptıkları aşikardır.

14. Savaşta ne kadar baş kesildiğini Osmanoğulları'nın keskin kılıçlarına sor; o keskin kılıçlardan (kan misali) gözyaşları akar.

15. Türkler karşısında nice hükümdarın başı öne eğildi, korkak ve asık nice yüzler korkuya kapıldı.

16. Ey Roma'nın haydutları uyanın gafletinizden, cam kırıldığı vakit eski halini alması zordur.

17. Türklerin önündeki halinizi unuttunuz mu, kaplan geldiğinde bir kurt nasıl sağlam (dimdik ayakta) durabilir.

18. Arşın sahibi (Allah) kendi halifesini himaye eder ve Müslümanlar böylesi bir gün (savaş) için (her daim) hazırır.

19. (Devleti yönetme hususunda) bütün sorumlulukların kendisine verildiği V. Mehmed (Reşad) kudret sahibi bir efendidir.

20. O, devletini yöneten ne mükemmel bir hükümdardır. İslam dininin şerefinden başka bir şey düşünmez.

21. Ey kudret sahibi devlet, nerede o çenesi güçlü (tuttuğunu koparan) aslan? Roma'nın haydutları bugün sana karşı entrikalar çeviriyor.

22. (Zira) Düşmanlar övünürken kurdun işgal ettiği toprakları terk etmen vefanın gereklerinden değildir.

23. Çabuk yetiş ve İtalyan Devleti'nin saygı duyması için ufukta dolunay gibi belir.

24. Ey Beni Hilâl! Düşman bugün üzerinde yüreklerin yerle yeksan olduğu bir yurdu işgal etmek istiyor.

25. (İtalyan) Korsanlarının Trablusgarp'ta muzaffer olduklarını göreceğimiz bir gün yok (zira) bu ne kötü bir haber olur!

26. Onlar; denizdeki filoları dalgaların darbeleriyle dahi yok olacak (kadar güçsüz) bir millettir.

27. Orduları karada kılıçtan (savaştan) korkmuş şekilde aylak aylak dolaşmakta ve ruhları can çekişerek ölümü beklemektedir.

28. Ne kadar da tuhaf, onların filosunun karanlığa dalmak istediğini görüyoruz ancak ay ışığı onu yanlış yola saptırıyor.

29. Feleğin kendilerine güleceğini ve tehlike durumunda muhbirlerin onlara fayda sağlayacağını zannediyorlar.

30. Savaş günü İslam dininin bizlere ölüme koşmayı emrettiğini bilmiyorlar.

31. Yakında hangi dönüşü (akıbeti döndürüleceklerini) bileceklerdir, (bu akıbetin) meydanlarına çökecek olan ise kederdir.

32. Güneş doğacak, ufuklar gülümseyecek; hak zahir olacak batıl yok olacaktır.

33. Düşman orduları korkup kaçtıklarında muzaffer bayrak yüksek tepelerde dalgalanacaktır.

34. Ama bugün Müslümanların yardım eli uzatması gerekir, çünkü savaş maddi harcama ve ihtiyatlı olmayı gerektirir.

35. Cömert kişinin bol bol verdiği para (gerçek) paradır. Yoksa yeryüzünün bütün hazinelerinde biriktirilen (şey) para değildir.

36. Ey Hindistan Müslümanları, devletinize yardım ediniz! Geçmiş ve tarih sizin asaletinizden bahsetti.

37. Ey Çin ve Japonya Müslümanları yardımlarınızı (gösterin)! Zira para (yardımlar),

kendisiyle meyvenin toplandığı en güzel şeydir.

38. *Ey İran Müslümanları, Kisrâ sahip olduklarını harcayanların en cömerdiydi, çağlar buna şahitlik eder.*

39. *Ey Atlas (mağrip bölgesinin) sakinleri! Din size canlarınızı feda etmeyi emrediyor, bu ne güzel bir seferdir!*

40. *Ey Mısır'ın evlatları! Saygınızı bugün yeniden kazanın. Nil nehri, piramitler ve tarihi yapılar (buna) şahit olur.*

41. *Şanınız Süha yıldızını aştı, bakışların kendisine yöneldiği (yükseldiği) bir makama ulaştı.*

42. *Yükümlülüğünüzü yerine getirmek için acele edin, namı(=nızı) yücelten desteği vermek için yarışın.*

43. *Ordunun sizin sahip olduğunuz güce ihtiyacı vardır, yardım edin muzaffer orduya.*

44. *Ey gaybı bilen (Allah)! Devletimize hemen yardımını gönder. Bizim için onun tacını koru, ey kaderin sahibi!⁵¹*

İsmail Sabrî'nin 'Harbu Trâblus' Adlı Kasidesinin İncelemesi

İsmail Sabrî kırk dört beyitlik kasidesinin ilk beytine genel anlamda güç, zafer, meşruluk gibi kavramları simgeleyen 'Taç' ifadesiyle başlar ve bu tacın, kaderinde hep zaferler olan bir ordunun çevrelediği Radvâ dağından daha sağlam olduğunu ileri sürer. Kasidenin ilerleyen beyitlerini de göz önünde bulundurduğumuzda muhtemeldir ki Sabrî'nin bahsettiği ordu, Trablusgarp'ta savaşan Osmanlı ordusudur. Zira Sabrî birinci beyitte, Hz. Peygamber'in hadisinde⁵² de yer alan ve İslam'ın neşet ettiği topraklarda (Medine yakınlarında) bulunan Radvâ dağından bahsederek bu orduyu (Osmanlı ordusunu) İslam'ın ordusu olarak okura sunmaya çalışır. Öyle ki ikinci beyitte Allah'ın bu orduyu koruduğunu ve İslam'ın bu ordunun yanında olduğunu söylemesi bunun bir kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sabrî üçüncü beyitle birlikte Osmanlıya övgüler düzmeye başlar. Her daim güçlü olduğunu, bütün hükümdarların bu güce boyun eğdiğini söyler. Burada kastedilen hükümdarlar muhtemelen Osmanlı Devleti'nin tarihi boyunca savaşlar yaptığı batıdaki Hristiyan hükümdarlardır. Bu tarihi süreçte Osmanlının yaptığı savaşları İslam adına yaptığını ileri sürer. Nitekim beytin ikinci şatırında İslam'ın, Osmanlının sahip olduğu güç ile iftihar ettiğini belirtmesi bunu açık göstermektedir. Akabindeki beyitte Batının Osmanlı Devleti'nin cesareti ve gücünü bildiğini, Osmanlıyla yapılan savaşlarda bunun tecrübe edildiğini aktarır. Ancak beşinci beyitte İtalya'nın bunu bilmemezlikten geldiğini ve aslında bunun da İtalya için büyük bir gaflet olduğunu ima etmeye çalışır. Kullandığı teşbih sanatıyla da Osmanlıyı aslana benzeterek İtalya'nın bu aslanın yanında kurt misali ölüme gittiğini ifade eder. Sabrî bu beyitlerde geçmiş dönemlerde Osmanlı'ya karşı batılı devletlerin yaşadığı mağlubiyetlerin bir yenisini de İtalya Devleti'nin yaşayacağını ima eder.

51 İsmail Sabrî, *Divân İsmail Sabrî* (Kahire: Hindâvî, 2017), 105-106.

52 Bu yer için bkz. İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, Thk, Yusuf el-Hâdî (Lübnan: Âlimu'l-Kutub, 1996), 81.

Arap şairlerin Trablusgarp Savaşı esnasında yazın dünyasına taşıdığı konulardan biri de İtalyanların yaptığı zulme karşı Müslüman halkın onlara beslediği öfkedir. Sabrî de bu duruma yedinci beyitte dikkat çeker. Bu durumu daha da geniş bir pencereden değerlendirerek İtalyanlara karşı bu öfkenin sadece Müslümanlarda değil de bütün insanlarda hatta bütün mahlukatta zuhur ettiğini belirtir. Sekizinci beyitte 'neredeyse kırılacak bir kılıcın' İtalyanları bu işgale sürüklediğini söyler. Bu ifadeyle muhtemelen İtalyan ordusunun kendi gücüne güvendiğini ancak Osmanlı karşısında bu gücün onlara çare olamayacağını aktarır. Bundan mütevellit İtalya'nın Osmanlı'ya karşı açtığı bu savaşın cahillikten başka bir şey olmadığını belirtir. Hatta bu durumu okura şaşkınlıkla yansıtır.

Onuncu beyitte, Osmanlı Devleti'nin Yunanları bozguna uğrattığını anlatır. Yunanların bozguna uğradığı savaşı açık bir şekilde zikretmez ancak peşi sıra gelen beyitte bu bozguna Edhem Paşa'nın (1844-1909) ordularının kahramanlıklarından bahseder ve bu da savaşın 1897 yılında meydana gelen Osmanlı-Yunan savaşı olduğunu gösterir. Sabrî on dördüncü beyte kadar Edhem Paşa ve onun ordusunun bu savaşta kahramanlıklarından bahseder. Şairin bu savaştan ve Osmanlı'nın zaferinden bahsederek Osmanlı'ya karşı aynı tutum ve davranış içerisinde olan İtalya'ya karşı bir uyarı gönderdiği söylenebilir. Öyle ki on altıncı beyit bunu destekler niteliktedir. İtalya'nın artık içinde bulunduğu gafletten uyanması gerektiğini belirtir ve kırılan camın tamiri olmaz deyimiyle mesajını etkili bir şekilde okura ulaştırır. Dolayısıyla Sabrî, muhtemelen 'tarih tekerrürden ibarettir' söylemi doğrultusunda tarihsel süreçte Yunanistan'ın da İtalya gibi Osmanlı topraklarına göz dikerek işgalci bir politika izlemeyi amaçladığını ama bu durumun büyük bir savaş mağlubiyetiyle sonuçlandığını söylemek ister.

On sekizinci beyitte, Halife V. Mehmed Reşad'a ve onun gücüne övgüler yapıp Allah'ın ve Müslüman halkın bu İslam Halifesini koruyacağını söyler. Nitekim Sabrî, döneminin birçok şairi gibi bu savaşın Osmanlı özelinde bütün Müslüman halklarına yapıldığını savunarak savaşa bu cenahtan bakıp V. Mehmed Reşad'ı bütün Müslümanların lideri olarak görür ve yirminci beytin ikinci şatırında Osmanlı padişahının düşündüğü tek şeyin İslam dinin şerefi olduğunu belirterek bu düşüncesini tesciller. Öyle ki şair bu beyitlerde, Osmanlı Devleti'nin bütün İslam aleminde kudret sahibi yegâne devlet olduğunu aktarır. Sabrî kasidenin genelinde olduğu gibi bu beyitlerde de inanç unsurunu hâkim kılar. Zira o da Trablusgarp Savaşı'nı ele alan birçok şair gibi Araplarla Türkler arasındaki ortak inanç unsurunu derin bir şekilde okura yansıtmaya çalışır.

Yirmi beşinci beyitle birlikte bir millet olarak İtalyanlara ve onların Trablusgarp kıyılarına demirlemiş deniz filosuna, karaya çıkmış askerlerine yönelik hiciv türünden beyitlere yer verir. Bu filoyu küçük dalgaların dahi yok edebileceğini,

askerlerin ise savaştan korktuklarını vurgular. Bu türden beyitlerin devamında tabiat unsurlarını da vermek istediği mesaj doğrultusunda kullanır ve ay ışığının geceleyin düşman filolarını yanlış yola saptırdığını belirtir. Hiciv beyitlerinde ağır bir dil takınmaz, bu durum üzerinde yumuşak huylu, kibar ve ılıman bir karaktere sahip olmasının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca bu beyitlerle birlikte klasik şiiri taklit ettiği apaçıktır. Klasik dönemde de olduğu gibi şair, memduhu olan topluluğu överken, bu topluluğun rakiplerini yahut düşmanlarını hicveder. Bu da Sabrî'nin klasik şairleri taklidini ve neo-klasikçi yönünü apaçık göstermektedir.

Otuzuncu beyitte, savaş zamanı İslam dininin Müslümanlara ölümü emrettiğini dile getirerek şehitlik kavramını yücelttiği söylenebilir. Bunu dile getirirken İtalyanların bunu bilmediklerini aktarır. Aslında Sabrî bu beyitte, Trablusgarp'ta savaşan Müslümanların (Türkler ve Arapların) ölümden korkmadıklarını, vatan toprağı ve İslam sancağı uğruna ölümün onlar için kutsal bir merteye olduğunu belirtir. Nitekim İtalyanların vatan için ölüme korkusuzca koşan bir milletle savaşacaklarını bilmeleri gerektiğini ima ederek bu imasının ardında İtalyanlara yönelik bir gözdağı verdiği söylenebilir. Akabindeki beyitte İtalyanların akibetinin hüsrana biteceğini, Hakkın zahir olup batılın yok olacağını belirtir. Otuz ikince ve otuz üçüncü beyitlerde savaşın Osmanlı lehine sonuçlanacağı üzerine temennilerini aktarır ve Osmanlı ordusu karşısında düşman mağlup edildiğinde muzaffer bayrağın (İslam sancağının) yüksek tepelerde dalgalanacağını belirtir.

Sabrî'nin otuz dördüncü beyitle başlayan dizelerde yeni bir anlamsal bütünlüğe geçiş yaptığı söylenebilir. Bu beyitten önce Osmanlıya, Osmanlı ordusuna, inanç birliğine, İtalyanlara yönelik yergilere vurgu yaparken artık bundan sonra İslam dünyasını yardım etmeye ve birlik olmaya davet eder. Otuz dördüncü beyte 'Ama' ifadesiyle başlar ve bir önceki beyitlerdeki temennilerinin gerçekleşmesi için bu ifadeden sonra dile getirdiği şartın yerine getirilmesi gerektiğini söyler. Nitekim bu şart; bütün Müslümanların (Osmanlı Devleti'ne) yardım eli uzatmasıdır. Beytin ikinci şatırında savaşın maddi harcama ve ihtiyat gerektirdiğini savunur. Öyle ki otuz dördüncü beytin, bu kasidede verilen asıl mesajın bir özeti niteliğinde olduğunu söylemek pek yanlış olmaz. Ayrıca sonrasında gelen beyitler bu beyti anlamsal açıdan destekleyici niteliktedir.

Sabrî otuz altıncı beyitle birlikte yeryüzünde yaşayan bütün Müslüman halklarına yardım çağrısında bulunmaya başlar. İlk olarak Hindistan'da yaşayan Müslümanlara seslenir ve ülkelerine yardım etmelerini ister zira tarihin, geçmiş dönemlerde onların asaletine (yaptıkları yardımlara) şahitlik ettiğini belirtir. Bu beyitte dikkat çeken noktalardan biri Hindistan'daki Müslümanlara seslenirken 'Osmanlı Devleti'ne yardım edin' şeklinde seslenmemektedir, 'Devletinize yardım edin' ifadesini

kullanmaktadır. Bu da Osmanlıyı bütün Müslümanların devleti olarak varsaydığını göstermektedir. Nitekim Hindistan Müslümanları da en az Osmanlı tebaası kadar İtalyanlara ve onların bu savaş esnasındaki icraatlarına karşı çıkmıştır. Otuz yedinci beyitte çağrısını Japonya ve Çin'de yaşayan Müslümanlara yapar ve onlardan da Osmanlı Devleti'ne yardım yapmalarını ister, hatta toplayacakları yardımların çok kıymetli olduklarını söyler. Yaptığı yardım çağrılarında otuz sekizinci beyitte İran Müslümanlarıyla devam eder ve Farsları yardım hususunda teşvik etmek için geçmiş yüzyıllarda ataları Kisrâ'nın cömertliğini dile getirir. Peşi sıra gelen beyitte Mağrib bölgesinde yaşayan Müslümanlara seslenir ve şehitlik kavramını bir kez daha zikreder, İslam dininin kendilerine ölmeyi emrettiğini söyler. Böylelikle İslam dininin emirleriyle insanları savaşıma teşvik ettiği söylenebilir.

Sabrî bütün dünya Müslümanlarına yardım çağrısında bulunduktan sonra kasidesinin son beyitlerinde kendi ülkesi Mısır'a seslenir. Mısır hükümeti, İtalyanların İngilizlerle olan ilişkilerinden dolayı Trablusgarp Savaşı'na tarafsız kalır. Ancak Mısır halkı hükümetin aksi yönünde bir tutum sergiler. Sabrî de onların bu tutumları doğrultusunda Osmanlı ordusuna yardım etmelerini ve yapılacak yardımla saygınlık kazanacaklarını söyler. Kırk ikinci beyitte kendi halkına yönelik üzerlerine düşen yükümlülükleri (desteği) yerine getirmelerini ifade eder ve böylelikle namlarının yücececeğini belirtir. Son beytinde Allah'a, Osmanlı Devleti'ne yardım etmesi hususunda dua ederek kasidesini nihayete erdirir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde birçok siyasi olay meydana gelmiştir. Bu siyasi olaylardan biri de Osmanlı Devleti ile İtalya Krallığı arasında vuku bulan Trablusgarp Savaşı'dır. Arap dünyasında bu savaşa büyük tepkiler yükselmiş, savaş karşıtı eylemler yapılmış, halk meydanlarda İtalyanlara yönelik protesto gösterileri düzenlenmiştir. Siyasi arenada büyük etkileri olan bu savaş, yazın dünyasında da etkilerini göstermiştir. Özellikle modern Arap şiirinde birçok şair tarafından farklı temalar çerçevesinde bu savaşla ilgili birçok beyit kaleme alınmıştır. Arap şairler mutlak şekilde Osmanlıya desteklerini göstermiş ve bütün İslam alemini bu desteklerine ortak etmeye çalışmışlardır. Savaş bölgesinden gelen haberleri yakından takip ederek kamuoyunu, İtalya'nın sömürgeci emelleri dahilinde yerel halka yönelik zulümleri hususunda bilinçlendirmişlerdir. Şairlerin ele aldığı başat konu hiç şüphesiz Türk-Arap birlikteliği özelinde bütün Müslümanları yekvücut olmaya davet etmektir. Osmanlıya, onun ordusuna, geçmiş dönem zaferlerine, Arapların geçmiş dönem kahramanlıklarına, yerel halkın düşmana direnişine, savaşa teşvik gibi birçok konuya vurgu yapılmıştır. Bu savaş üzerine şiirler kaleme alan şairlerden biri de Mısırlı şair İsmail Sabrî'dir. Sabrî bu savaş üzerine birçok

şiiir yazar ancak onlardan en dikkat çekicisi kırk dört beyitlik olan *Harbu Trâblus* isimli kasidesidir.

Sabrî bu kasidesiyle ilgisiz kaldığı Bab-ı Aliye karşı savaş münasebetiyle mutlak desteğini açık bir dille yansıtmış, dönemin birçok şairi gibi bu savaş, Osmanlı Devleti'ne değil de bütün İslam dünyasına yapılan bir saldırı saymıştır. Mezkûr kasidesinde Osmanlıyı bütün Müslümanların devleti olarak okura takdim ederek bu doğrultuda bütün Müslümanları İtalyan işgaline direnişe davet etmiştir. Bu bakımdan siyasi kimliğini bir kenara bırakarak bütünleyici ve birleştirici bir düşünce çerçevesinde ortak payda olan inanç unsurunu açık bir şekilde hissettirmiştir. Bu düşünceyi beyitlerine taşıırken sakın bir üslup kullanmış, insanların duygularından ziyade zihinlerine hitap ederek onları savaşa teşvik etmiş ve bunu da İslam inancına göndermeler yaparak sunmuştur.

Kasidesine Osmanlı Devleti'ne, ordusuna ve kudretine methiyeler düzerek başlamış ve bu türden beyitlerinde mübalağalı bir üslup takınmamıştır. Osmanlının geçmiş dönemlerdeki galibiyetlerine vurgu yaparak benzer bir galibiyet de İtalyanlara karşı elde edeceği temennisinde bulunmuş ve İtalyanların böyle bir işgale kalkışmasını bir gaflet olarak addetmiştir. Nitekim daha önce Osmanlıya dönük benzer tutumlar sergileyen Yunanlıların 1897 Teselya Savaşında mağlubiyet yaşadığını söyleyip İtalya'nın da aynı neticeyle karşılaşacağını ima ederek gözdağı vermiştir. İtalyan ordusuna ve Trablusgarp kıyılarına demirlemiş filolarına yönelik hiciv türünden beyitlere de yer vererek küçümseyici bir dille filoların zayıflığını, askerlerinin korkaklığını yermiştir.

Sabrî son beyitlerde vermek istediği asıl mesajına geçişi yapmıştır. Bu beyitlerde İslam dünyasına yönelik Osmanlıya yardım etme hususunda davet çağrılarında bulunmuştur. İlk önce Hindistan Müslümanlarıyla başlamış ve akabinde Fars, Çin, Japon ve Kuzey Afrika Müslümanlarına yönelik bu çağrılarını devam etmiştir. Bu beyitlerinde Osmanlı Devleti'nin bütün Müslümanların devleti olduğunu söylemiş ve bunu kullandığı ifadelerle de tasrih etmiştir. Bu da hilafet müessesesinin hâlâ ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Mensup olduğu Mısır halkını yardıma çağırdığı kısımda hem kendi halkına övgüler düzmüş hem de Osmanlıya yapacakları yardımlar sebebiyle saygınlıklarının artacağını belirtmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Artuç, Nevzat. "Trablusgarp Savaşı'ndan Millî Mücadele'ye Türk-Senusi İlişkileri." *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 8 (2022): 283-298.
- Ayyıldız, Esat. "Mısırlı Şair İsmail Sabri Paşa (Şeyhu's-Şu'Arâ') ve Onun Neo-Klasik Şairliği." Ed. Adil Geybulla, Mehmet İlkın. Adana: *Ispen International Congress On Multidisciplinary Studies*, 588-593, 2021.
- Beydilli, Kemal. "Trablusgarp Savaşı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVİA)*, Ek-2. 606-609, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Canatan, Yaşar. "Türk-Arap İlişkileri ve Trablusgarp Savaşı." *International Social Sciences Studies Journal*, 7 (2021): 4377-4381.
- Çiftsüren, Arzu. "Trablusgarp Savaşı'nın Urdu Şiirine Yansıması." *Şarkiyat Mecmuası*, 41 (2022): 39-60.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-Mu'âşır fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif. 1961.
- Dessûkî, Ömer. *fî'l-Edebi'l-Hadîs*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973.
- Er, Rahmi. "İsmâil Sabri Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVİA)*, 23/120-121, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fehmî Paşa, Kalîni. Vâcibü'l-Vefâ: el-Emîr Ömer Tosun Hayâtuhû Âsârühû A'mâluhû. Kahire: Matâbi' Kosta Tomas ve Şürekâhu, 1944.
- İbnü'l-Fakîh. *Kitâbü'l-Büldân*. Thk, Yusuf el-Hâdî. Lübnan: Âlimu'l-Kutub, 1996.
- İbrahim, Hâfız. *Divân Hâfız İbrahim*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1937.
- İlkbahar, Demet. "1911-1912 Trablusgarb Savaşı ve Osmanlı Kamuoyu." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009.
- İzzeddin, Yusuf. *eş-Şi'ru'l-Irâkîyyu'l-Hadîs ve Eseru't-Tayyârâti's-Siyasiyye ve'l-'İctima'iyye fîhi*. Bağdat: Matba'atu Es'ad, 1960.
- el-Kerbelâ'î, Ebû'l-Mehâsin. *Divân Ebi'l-Mehâsin el-Kerbelâ'î*. Necef: 'Amîdu Cem'îyyeti'r-Râbi'atî'l-Edebiyyeti, 1964.
- Kurtcephe, İsrâfil. "Osmanlı Parlamentosu ve Türk-İtalyan Savaşı (1911-1912)." *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 5 (1994): 235-258.
- Lutskiy, Borisoviç. *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi '16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla'*. Çev. Turan Keskin. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Macar, Oya Dağlar. "Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin Kurumsal Tarihinde Önemli Bir Deneyim: Trablusgarp Savaşı (1911-1912)." *Belleten*, 81 (2017), 947-986.

- Mendûr, Muhammed. *Muḥâḍarât ‘an İsmâ‘il Şabrî*. Windsor: Hindâvî, 2019.
- el-Muhâmî, Abbâs el-Azzâvî. *Tarîhu ‘l-Irâk beyne İhtilâleyn ‘el- ‘Ahdu ‘l- ‘Usmâniyyu ‘l-Aḥîr 1872-1917*. Lübnan: Dâru ‘l- ‘Arabiyye li ‘l-Mevsû‘ât, 1956.
- Rizzitano, Umberto. “İsmâ‘il Şabrî Pasha”. *The Encyclopaedia of Islam*, 4/194-195. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- er-Rusâfî, Ma‘rûf. *Divânu Ma‘rûf er-Rusâfî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2010.
- Sabrî İsmail. *Divân İsmail Sabrî*. Kahire: Hindâvî, 2017.
- Stoddard, Lothrop. *Hâdiru ‘l- ‘Âlemi ‘l-İslâmi*. Çev. Agag Noueihed. Beyrut: Dâru ‘l-Fikr, 1973.
- Şefîk Paşa, Ahmed. *Müzekkerâtî fî Nısfî Kârnin*. Mısır: Maṭb‘atu ‘l-Mısır, 1936.
- Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyât*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Şıvgın, Hale. *Trablusgarp Savaşı ve 1911-1912 Türk-İtalyan İlişkileri*. II. Baskı. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2006.
- Tevfik, Necib. *İsmâ‘il Şabrî Bâsâ, Şeyhu ‘ş-Şu‘arâ‘: Hayâtuhu ve Eseruhu fî ‘l-Edeb ve fî ‘Aşrihi, 1854-1923*. Kahire: el-Hey‘etu ‘l-Mişriyyetu ‘l-‘Âmme li ‘l-Kitâb, 1985.
- Tuzcu, Kemal. “Mısırlı Neo-Klâsik Şairler.” *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5 (2002):107-126.
- el-Umrân, Abdulaziz. *el-Vaḥdetu ‘l-İslâmiyyetu fî ‘ş-Şi‘ri ‘l-Arabi ‘l-Ḥadîs*. Riyad: el-Ubikân li ‘n-neşr, 1982.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- el-Va‘ilî, İbrahim. “eş-Şi‘ru ‘l-Irâkî ve Harbu Trâblus.”, y.y., (1964), 191-220.
- ez-Zehrânî, Abdullah b. İbrahim. “eş-Şi‘r ve Hurûbu ‘l-Ḥilâfeti ‘l-‘Usmâniyyeti.” Doktora Tezi, Ummu ‘l-Kurâ Üniversitesi, 1991.



Yapay Zekâ ve Dinde Dijitalleşme Tartışmaları Çerçevesinde “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı | İlk İslami Yapay Zeka Belgeseli 4 K” Videosunun Analizi

Analysis of the Video “The Miraculous Life of the Prophet Muhammad | The First Islamic Artificial Intelligence Documentary 4 K” in the Context of Debates on Artificial Intelligence and Digitalisation in Religion

Alptekin Keskin^{*}

Öz

Bu çalışma, YouTube’da yayınlanan TrueWahrheit isimli kanalda yer alan “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı | İlk İslami Yapay Zeka Belgeseli 4K” başlıklı videoyu, yapay zeka, dinde dijitalleşme ve din sosyolojisi çerçevesinden inceleyerek izleyiciler üzerindeki etkilerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Videoya bırakılan 5788 yorum, MAXQDA Analytics Pro 2024 yazılımına aktarılmış ve nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi ile yapılan analiz sonucunda dört ana tema belirlenmiştir: (1) Videoyu izleyerek “gerçek” ya da “doğru” İslam’ı daha iyi öğrendiğini ifade edenler, (2) Animasyon ve görsellerle videoyu muhteşem, etkileyici ve başarılı bulanlar, (3) Yapay zekanın kullanımı takdir edenler ve (4) Videoda eksiklikler veya hatalar olduğunu dile getirenler. Bulgular, dinde dijitalleşme sürecinde yapay zeka teknolojileriyle üretilen dinî içeriklerin, dinî anlatıları daha geniş kitlelere ulaştırmada etkili bir araç haline geldiğini göstermektedir. Ayrıca, bu tür içeriklerin bireylerin din, dinî figür ve dinî otorite algılarını yeniden şekillendirdiği gözlemlenmiştir. Din sosyolojisi açısından bakıldığında, dijital platformların dinî kimliklerin ifade edilmesinde ve toplumsal değişimlere uyum sağlamada önemli bir rol üstlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma, dijitalleşmenin din üzerindeki etkilerini ortaya koyarak, teknolojinin dinî algı ve pratikleri nasıl dönüştürdüğünü kapsamlı bir şekilde değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yapay zeka, dinde dijitalleşme, din sosyolojisi, sosyal medya, Hz. Muhammed

Abstract

This study analyzes the video titled “The Miraculous Life of Prophet Muhammad | The First Islamic Artificial Intelligence Documentary in 4K” on the YouTube channel TrueWahrheit, focusing on its impact through the lenses of artificial intelligence, digitalisation in religion, and the sociology of religion. The 5,788 comments left on the video were imported into MAXQDA Analytics Pro 2024, and an analysis using the qualitative research method of content analysis identified four main themes: (1) Viewers who felt they gained a better understanding of the “true” Islam, (2) Those impressed by the video’s animations and visuals, (3) Viewers who appreciated the use of artificial intelligence, and (4) Those who criticised the video for errors or inaccuracies. The findings indicate that AI-generated religious content has become a powerful tool for spreading religious narratives to broader audiences in the context of digitalisation in religion. Additionally, this content influences how individuals perceive religion, religious figures, and religious authority. From the sociology of religion perspective, digital platforms significantly contribute to the expression of religious identities and adaptation to societal changes. This study underscores the transformative role of technology in shaping religious beliefs and practices, offering insights into how digitalisation is redefining religious experiences and engagement.

Keywords: Artificial intelligence, digitalisation in religion, sociology of religion, social media, Prophet Muhammad

* **Sorumlu Yazar:** Alptekin Keskin (Dr.), Tekirdağ, Türkiye. E-posta: keskinalptekin22@gmail.com ORCID:0000-0001-9955-1803

Atrf: Keskin, Alptekin. “Yapay Zekâ ve Dinde Dijitalleşme Tartışmaları Çerçevesinde “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı | İlk İslami Yapay Zeka Belgeseli 4 K” Videosunun Analizi.” *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025):143–168. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1631563>



Extended Summary

Digitalisation profoundly influences numerous aspects of contemporary life, including religion. Digital platforms like YouTube play a pivotal role in reshaping religious practices, experiences, and expressions by introducing mediatised narratives. This study analyzes the video “The Miraculous Life of Prophet Muhammad | The First Islamic Artificial Intelligence Documentary in 4K,” produced by the YouTube channel TrueWahrheit. By applying qualitative content analysis, this research explores how artificial intelligence (AI) reshapes religious content creation, dissemination, and engagement. The investigation positions itself within the wider discourse of AI’s impact on digital religion and its implications for spiritual experiences in modern society.

Religion’s mediatisation concept underscores the role of the media as a transformative force in sacred narratives. Hjarvard’s framework highlights how digital technologies facilitate visual and aesthetic renditions of the sacred, reshaping audience interactions with religious narratives. Similarly, Campbell and Garner’s “networked theology” discusses the role of online platforms as community-building and experiential tools in the religious realm. These theoretical constructs emphasise the transformative potential of AI-integrated religious content, which allows for unprecedented visual storytelling, interactive engagement, and tailored dissemination.

The intersection of AI and religion introduces a novel dimension of mediatised theology. Echchaibi and Hoover point to how digital transformations enable religious representations in “third spaces”—mediating on sacred and cultural domains. Campbell elaborates on this by arguing that digital religion goes beyond merely transmitting faith-based messages; it reconstructs religious engagement to include dynamic participation and relational experiences fostered by advanced technologies like AI. AI technology’s capability to enhance visual appeal, integrate multilingual narratives, and personalise experiences is critical in driving the increasing acceptance of digital religious content. The present study situates these evolving dynamics within the scope of Islam’s global dissemination and digital representation, providing insights into how AI shapes perceptions of sacred narratives on platforms like YouTube.

This study employs content analysis, a qualitative research method, to analyse the aforementioned video and its 5,788 YouTube comments. Using the MAXQDA Analytics Pro 2024 software, the comments were examined for thematic patterns reflecting audience perceptions and responses. This mixed approach integrates the quantifiable aspects of thematic occurrences with the nuanced insights into audience engagement, exploring the intersections of AI technologies with religion’s evolving digital landscape.

The video chosen for this research holds cultural and technological significance, presenting sacred narratives through groundbreaking AI-driven animations. The analysis

focuses on how the video’s unique feature influence audience comprehension, affect religious sentiments, and challenge or conform to traditional religious teachings.

The analysis revealed four primary themes:

1. Viewers Who Believed They Learned the “True” or “Correct” Islam: A significant number of comments highlighted the video’s role in enhancing viewers’ understanding of Islamic teachings. The audience appreciated the clarity with which theological concepts were depicted and commended the video for presenting nuanced interpretations that bridged gaps in their prior knowledge. This theme strongly resonates with studies on how digital platforms democratise access to religious information.

2. Praise for Animation and Visual Elements: High-quality graphics and visually engaging narratives captured the audience’s attention, with many acknowledging the video as a benchmark for digital religious content. The inclusion of lifelike representations, immersive environments, and creative storytelling not only captivated viewers but also fostered a deeper emotional connection to the material.

3. Recognition of AI Utilisation: Many viewers expressed admiration for the innovative use of AI in presenting complex religious narratives. Beyond its technical brilliance, AI was acknowledged as a means of making religious education more accessible, especially for younger audiences who favour digital engagement.

4. Criticism Highlighting Perceived Errors or Omissions: Despite the overall positivity, some comments critiqued aspects such as the accuracy of information and the appropriateness of visual representations. The portrayal of sacred figures, perceived deviations from doctrinal precision, and the absence of key cultural symbols raised concerns about potential misinterpretations or oversights.

Digital platforms provide unique opportunities for the dissemination and reinterpretation of religious identities. This study finds AI to be a significant tool for enhancing accessibility and engagement but also underscores challenges in ensuring content accuracy and respecting cultural sensitivities. Hjarvard’s mediatization concept aligns closely with these findings, illustrating how AI reshapes sacred narratives to be both more relatable and subject to critique in modern contexts. Furthermore, Campbell and Garner’s discussion on networked theology resonates with the video’s ability to merge community-building with personalised learning. By providing interactive experiences, AI enhances audience involvement, but the risks of theological oversimplification and cultural disconnect must be mitigated through interdisciplinary collaboration between technologists and theologians.

The findings illustrate the dual capacity of AI to enrich religious storytelling while potentially simplifying complex theological ideas for broader audience appeal. Campbell

and Garner's concept of "networked theology" is applicable here, as the video exemplifies how AI-driven digital media facilitates communal and personal spiritual engagements. However, the findings underscore that technological mediation in religion must balance creativity with doctrinal adherence and cultural respect.

This study highlights AI's transformative role in religion's digital mediatization. Platforms like YouTube enable the global dissemination of interactive and visually compelling religious content, potentially shaping modern spiritual practices and beliefs. However, the findings also stress the importance of ethical AI application, accurate information, and respect for religious traditions to foster meaningful and inclusive engagement.

Examining the "Miraculous Life of the Prophet Muhammad," this research contributes to the perspective on the role of AI in digital religion, warning against its misuse of sacred narratives. Future studies could examine cross-cultural and cross-religious responses to AI-generated religious content, providing a deeper understanding of this evolving phenomenon. This research underscores AI's transformative potential in the mediatization of religion. By enabling the global dissemination of innovative, visually compelling religious narratives, platforms like YouTube significantly influence spiritual engagement in diverse contexts. However, such advancements necessitate ethical considerations to prevent distortion and to honour religious integrity.

The analysis of "The Miraculous Life of Prophet Muhammad" demonstrates how AI-powered media enriches religious storytelling. It also highlights the importance of sustained academic focus on the intersection of technology and spirituality. The findings support ongoing dialogue to balance technological advancements with reverence for faith traditions, envisioning AI as a means to unite tradition with modernity rather than as a divisive force.

Giriş

Dijitalleşme, günümüzde hayatımızın hemen her alanını etkilediği gibi din alanında da köklü değişimlere yol açmaktadır. Geleneksel dinî pratiklerin yanı sıra, bireylerin kutsal ile olan ilişkisini yeniden biçimlendiren dijital teknolojiler, yeni çevrim içi dinî alanlar sunmaktadır. Özellikle YouTube, Instagram, Facebook gibi dijital platformlar, dinî içeriklerin üretilmesi ve paylaşılması noktasında yeni imkânlar sağlarken, dinî anlatıların medyatik bir biçimde yeniden kurgulanmasına olanak tanımaktadır. Dijitalleşme, sadece dinî içeriklerin üretiminde değil, aynı zamanda bireylerin dinî deneyimlerini de yeniden yapılandırmaktadır. Bu bağlamda, Hjarvard’ın¹ dinin medyatikleşmesi ile ilgili çalışmaları, bu dönüşümü daha geniş bir perspektifte anlamamıza yardımcı olmaktadır. Hjarvard’a² göre, medyanın dinî içerik üzerindeki etkisi sadece bir iletim aracı olmakla sınırlı kalmayıp, kutsalın sunum biçimini ve bireylerin dinle olan etkileşim tarzlarını de dönüştürmektedir. Bu açıdan bakıldığında, YouTube’da, Kur’an tilavetlerinden hadis derslerine, sanal hac turlarından teolojik tartışmalara ve İslam tarihi belgesellerine kadar yayınlanmış olan geniş bir içerik yelpazesi bulunduğu görülmektedir.

Medyanın dinî içerikler üzerindeki etkisi, dijital teknolojilerin hayatımıza girişiyle birlikte daha karmaşık bir hâl almıştır. Geleneksel dinî anlatılar, tarih boyunca sözel ve yazılı kaynaklar aracılığıyla aktarılmış olmakla birlikte dijital teknolojiler bu aktarım yöntemlerini yeniden tanımlayarak kutsalı görselleştirme ve estetik bir çerçevede sunma imkânı sağlamıştır. Dijital medyanın, kutsalın popülerleşmesi ve bireylerin dinî yaşama biçimlerinin çeşitlenmesi üzerinde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Özellikle dijital platformlarda kutsalın animasyon ve yapay zekâ (YZ) teknolojileriyle üçüncü bir yerde temsil edilmesi,³ izleyicilerin dinî içeriklere olan ilgisini artırmakta ve dinî mesajları daha erişilebilir hale getirmektedir. Ancak bu temsiller, bazen kutsalın doğasının sorgulanmasına ve dinî bilginin platformlar aracılığı ile yorumlanmasında yüzeyselleşme sorunlarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dijital teknolojiler sayesinde gelişen bu yeni sunum biçimi, hem dinî bilginin erişim alanını genişletmekte hem de kutsal olanın bireysel ve toplumsal algılanışında yeni dinamikler yaratmaktadır. Popülerleşme ve estetikleştirme süreci, kutsalın görsel-işitsel bir anlatıya dönüşmesiyle birlikte bireylerin dinin yorumlanmasına olan bakış açısını etkilemeye devam etmektedir.

- 1 Stig Hjarvard, “The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change,” *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook* 6, no. 1 (2008): 9-26; Stig Hjarvard, “The mediatization of religion: Theorising religion, media and social change,” *Culture and Religion* 12, no. 2 (2011): 119–135
- 2 Hjarvard, “The mediatization,” 119-135.
- 3 Nabil Echchaibi, Stewart. M Hoover, *The Third Spaces of Digital Religion*, (London: Routledge, 2023), 1-36.

Hjarvard’ın⁴ dinin medyatikleşmesi kavramı, yukarıda da belirtildiği gibi, dinin medya aracılığıyla nasıl şekillendiğini açıklayan önemli perspektiflerden birisidir. Hjarvard’ın, medyanın dini hem içerik üreticisi hem dağıtıcısı hem de en temel referans kaynağı olarak ele alması dikkat çekicidir. Bu bakış açısıyla, dijital platformların dinî anlatıları nasıl yeniden kurguladığı ve bireylerin dinî yaşamlarını nasıl etkilediği önemli bir araştırma alanıdır. Dinin medyatikleşmesi, dinî olguların medya aracılığıyla modellendiğini ortaya koymaktadır. Dijital platformlarda üretilen dinî içerikler, kutsal olanı hem daha erişilebilir hem de estetik bir çerçevede sunmaktadır. Ancak bu süreç, kutsalın doğasının sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir. Özellikle YZ kullanılarak üretilen dinî videolar, dinî otorite, bilgi ve pratiğe dair algıyı yeniden tanımlama ihtimali barındırmaktadır. Dijital platformlar, dinî anlatıların daha estetik bir biçimde sunulmasını sağlarken, aynı zamanda topluluk oluşturma ve dinî etkileşim pratiklerini de yeniden belirlemektedir. Bu bağlamda Campbell ve Garner’in⁵ “networked theology” (ağa bağlı teoloji) yaklaşımı, bu sürecin nasıl işlediğini anlamamız açısından önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

Campbell ve Garner,⁶ “networked theology” (ağa bağlı teoloji) kavramı ile dijital ortamların, dinî inançları sadece bir bilgi aktarımı olarak değil, aynı zamanda bir topluluk oluşturma ve deneyim paylaşım alanı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Campbell ve Garner, dijital platformların, dinî inanç ve pratiklerin sosyal ağlar aracılığıyla daha dinamik ve katılımcı bir hâl almasına olanak tanıdığını savunmaktadır. Bu bağlamda, YZ ve dijital teknolojilerin kullanımı, dinî öğretilerin dijital medya aracılığıyla nasıl dönüştüğünü ve bireylerin inançlarıyla etkileşim kurmalarını nasıl kolaylaştırdığını anlamada önemli bir araç sunmaktadır. Bu dönüşüm, dijital platformlarda dinî içeriklerin hem bireysel anlam arayışlarına hitap etmesini hem de kolektif bir aidiyet duygusu yaratmasını sağlamaktadır. Böylece, dijital teknolojiler, dinî toplulukların fiziksel sınırlarını aşarak küresel bir bağ kurmalarına imkân tanımaktadır.

Dijital platformların dinî pratik ve öğretileri dönüştürme potansiyeli, dinin bir tüketim objesi olarak ele alınması sorununu da gündeme getirmektedir. Stark ve Finke,⁷ “dinî piyasalar yaklaşımı”nda, dinin bir tüketim objesi olarak nasıl belirlendiğini incelemektedir. Dijital platformlarda dinî içerikler, özellikle

4 Hjarvard, “The mediatization”, 9-26.

5 Heidi A. Campbell, Stephan Garner. *Networked theology Negotiating Faith in Digital Culture (Engaging Culture)*, (Michigan: Baker Academic, 2016), 15.

6 Campbell ve Garner, “Networked theology”, 15.

7 Rodney Stark, Roger Finke. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*, (Berkeley-Los Angeles London: University of California Press, 2000), 36-37, 242-243.

animasyonlar ve görseller aracılığıyla bireylerin dikkatini çekmektedir. Bu içerikler, dinin popüler kültürle harmanlanarak yeniden belirlendiği bir süreç başlatmakta ve dinin tecimselleşmesi sorununu gündeme getirmektedir. Grieve,⁸ dijital ortamlardaki sanal Budist pratiklerin, siberetik çağın etkisiyle biçimlendiğini ve bu yöndeki manevi yönelimlerinin tüketim toplumunun acılarına bir yanıt olarak geliştiğini belirtmektedir. Dijital platformlarda dinî içerikler, izleyicilere hem eğlenceli hem de öğretici unsurlar sunarak, dinî pratikleri popüler kültürle harmanlamaktadır. YouTube gibi platformlarda dinî içerikler, geniş izleyici kitlesine ulaşarak dinî öğretileri erişilebilir kılmaktadır. Örneğin, animasyonlu dinî belgeseller ve çevrim içi dua seansları, izleyicilerin dinî anlayışlarını etkilemekte ve dinin dijital dünyadaki yerini güçlendirmektedir.

Son dönem din sosyolojisi çalışmalarında dinde dijitalleşme konularına yönelik araştırmalar ön plana çıkmaktadır. Sosyal medya ve dijital platformların günümüzde bireylerin gündelik hayatlarına etkisi ve dinle ilgili etkileşimin çevrim içinden çevrim dışına uzanan çok boyutlu etkileşimsel süreci, araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Bu bağlamda araştırmacılar tarafından dinî kimlik, sosyal medya, akışkanlaşma ve din ilişkisi gibi konular dijital din sosyolojisi araştırmalarında öne çıkarılmaktadır.⁹ Bu yönüyle din sosyolojisi perspektifinden bakıldığında teknolojik yenilikler ve küreselleşmenin, toplumların din anlayışını ve algısını dönüştürdüğü ve bu dönüşümde sosyal medyanın önemli bir araç olarak öne çıktığı görülmekte, bireylerin, sosyal medya üzerinden dinî kimliklerini daha kolay ifade edebildiği ve toplumsal değişimlere daha hızlı adapte olduğu ortaya konmaktadır.¹⁰ Bu doğrultuda, YZ teknolojilerinin dinî içerik üretimi, yorumlanması ve yaygınlaştırılmasındaki rolü, dinin dijitalleşme sürecine yeni bir boyut kazandırmakta ve bireylerin dinî pratiklerini dönüştürme potansiyeli sunmaktadır.

YZ'nin dijital platformlardaki kullanımı, yalnızca içerik üretiminde değil, aynı zamanda dinî deneyimlerin izleyiciye nasıl sunulacağına dair yeni perspektifler ortaya koymaktadır. YZ teknolojilerinin dinî içerik üretiminde kullanımı, dinî anlatıların sunuluş biçimini ve izleyiciler tarafından nasıl algılandığını önemli ölçüde dönüştürmektedir. YZ, video görselleri, metinler ve interaktif içerikler aracılığıyla dinî hikâyelerin anlatılmasında kullanıldığında, dinî otoritenin geleneksel/klasik temsilcilerine alternatif olma ihtimallerini bünyesinde barındırmaktadır. Dijital

8 Gregory P. Grieve, *Cyber Zen: Imagining Authentic Buddhist Identity, Community, and Practices in the Virtual World of Second Life*, (London & New York: Routledge, 2017), 1-30.

9 Mustafa Derviş Dereli. “Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma.”, (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018), 5-7.

10 Lokman Cerrah. “Sosyal Medyada Din Algısı (Twitter Örneği)”, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015),4.

ortamlar, dinî bilgiyi yeniden tasarlarlarken, bireylerin bu bilgiyi algılayışlarını ve onlara yükledikleri anlamları da dönüştürmektedir. YZ'nin bu alandaki etkileri, dinî bilginin sunum biçimlerini ve izleyiciler tarafından doğruluğunun kabul edilmek yollarını değiştirirken, aynı zamanda dinî anlatıların doğruluğu, otoritesi ve anlamı üzerindeki etkileşimi de yeniden şekillendirmektedir.

Yukarıdaki sözü edilen görüşler doğrultusunda bir sonraki bölümde, dijitalleşme ve YZ teknolojilerinin din üzerindeki etkisini daha geniş bir perspektiften incelemek amacıyla medya, din ve dijitalleşme arasındaki etkileşimler daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve bu sürecin toplumsal, kültürel ve bireysel düzeyde nasıl bir dönüşüm yarattığı ortaya konacaktır.

Medya ve Dijitalleşmenin Dine Etkileri ve Dinde Dijitalleşme

Medyanın din üzerindeki etkisi, hem dinî tartışmaları etkilemekte hem de toplumların kültürel, sosyal ve dinî yapılarındaki dönüşümlere yol açma noktasında önemli bir rol oynamaktadır. Medya, din ile ilgili tartışmaları hem çerçeveleyip yayımlamakta, hem de bu tartışmalara yön vermekte önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda dinî temaların medyada olumsuz bir şekilde işlenmesiyle bu süreçte dinin kültürel çatışmalara nasıl dönüştüğü Lundby'nin *Contesting Religion*¹¹ adlı çalışmasında açıkça vurgulanmaktadır. Kitapta İskandinav ülkelerindeki homojen yapıyı zorlayan ve kültürel, dinî ve sosyal dönüşümlere yol açan sosyal kültürel çatışmaların, özellikle medyanın rolüyle nasıl daha görünür hale geldiği vurgulanmaktadır. Buna göre medya, dinle ilgili çatışmaları tasarlayan bir araç olmanın ötesinde, toplumsal algıları ve değerleri yeniden inşa eden bir araç olarak öne çıkmaktadır.¹² Hindistan örneğinde yapılan farklı bir çalışmada ise dinin medyayla nasıl etkileşime girdiği ve toplumsal yapılar üzerindeki etkileri incelenmiştir. Buna göre kutsal semboller, inançlar ve uygulamalar zamanla geleneksel bağlarından ve biçimlerinden sıyrılarak medya imgelerine evrilmesiyle dinî semboller artık tanrı afişleri, çizgi romanlar, sesli kayıtlar ve video programlar gibi yeni formlara dönüşmekte ve farklı bir toplumsal bağlama oturmaktadır.¹³

Dijitalleşme ve internetin hızla gelişmesiyle birlikte, dinî pratiklerin ve inançların dijital ortamda dönüşümü, günümüzde toplumsal, politik ve dinî açılardan yansımalarıyla önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu bağlamda dijital

11 Knut Lundby. *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, (Berlin, Boston: De Gruyter 2018).

12 Lundby, "Contesting Religion", 1-8.

13 Lawrence A. Babb ve Susan S. Wadley. *Media and the Transformation of Religion in South Asia*, (University of Pennsylvania Press, 1995), 92, 273.

din çalışmaları 1990’ların ortalarından itibaren başlayan ve “siber din”, “sanal din”, “çevrim içi alanda din”, “çevrim içi din” gibi çeşitli kavram ve adlarla ilişkiler kurulan bir alanda değerlendirilmektedir. 2010’lu yıllar itibari ile, diğer dijital kavramsallaştırmalarla birlikte din ve internet araştırmaları “dijital din” olarak anılmaya başlanmıştır.¹⁴ 1990’lı yıllardan günümüze kadar dijital din çalışmalarında, çeşitli kavramlar ve terimlerle dinî pratiklerin ve içeriklerin çevrim içi platformlarda nasıl paylaşıldığı ve yayıldığı, ayrıca dinî toplulukların dijital ortamlarda nasıl ve hangi bağlamlarda bir araya geldiği üzerine çalışılmaktadır. Bu yönüyle geniş bir perspektiften dijital din, çevrim içi ve çevrim dışı dinî alanların birlikte harmanlandığı geniş bir teknolojik ve kültürel alan olarak ele alınmaktadır.¹⁵ Dijital ortamlar olan sosyal medya platformları üzerinden paylaşılan dinî içerikler, sanal hac ve ibadetler, video konferansla yapılan dinî sohbetler ve çevrim içi dua platformları, dijital dinin pratik örneklerindendir. Bu dönüşüm, dinî inanç ve ibadetlerin sanal dünyada daha erişilebilir hale gelmesini sağlamakta ve bireylerin dinî topluluklarla etkileşime geçmelerine olanak tanımaktadır. Dijital dinin bir diğer yönü ise, çevrim içi platformların insanların dinî inançlarını yeniden şekillendirmelerine yardımcı olmasıdır. Özellikle YouTube gibi video paylaşım platformları, bireylerin dinî içeriklere kolay erişimini sağlayarak, dinî inançların daha kişisel ve interaktif bir biçimde deneyimlenmesine imkân sağlamaktadır.¹⁶

Dijital din olgusunun giderek daha karmaşık bir yapıya bürünmesini anlamak için, iletişim ve din sosyolojisi alanlarında kullanılan bakış açılarının dijital din araştırmalarına nasıl entegre edilebileceği veya uyarlanabileceğine dair disiplinlerarası çalışmalar büyük önem taşımaktadır.¹⁷ Bu bağlamda din sosyolojisi açısından bakıldığında sosyal medya platformlarında özellikle dinî kimliklerin sabit ve durağan olmaktan çıkıp akışkan bir hale geldiği ve bireylerin çevrim içi kimlikleri ile çevrim dışı kimlikleri arasında çeşitli geçişkenlikler bulunduğu ortaya konmaktadır.¹⁸ Din ve dinî pratikler, sosyal medya platformlarında farklı şekillerde temsil edilmekte, dinî içeriklerin paylaşılması, sanal ritüellerin gerçekleştirilmesi

14 Heidi A. Campbell, Ruth Tsuria, ed., *Dijital Din: Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak* için Çeviri Editörünün Önsözü, Çev. Kemal Ataman, Derya Eren Cengiz, Ömer Faruk Cengiz, Muhammet Numan Sağırlı. ed. Heidi A. Campbell ve Ruth Tsaria, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 16-17.

15 Heidi A. Campbell, ed., *Digital Religion: Understanding religious practice in New Media Worlds*, (London: Routledge, 2012): 1-11; Heidi A. Campbell ve Ruth Tsuria, ed., *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, (London: Routledge, 2021), 4-46.

16 Campbell ve Tsuria, “Digital Religion”, 61.

17 Mehmet Haberli. “Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9 no. 2 (2020): 879-902.

18 Dereli, “Dini Kimliklerin”, 7.

ve dinî bilgilerle ilgili etkileşimler, günümüzde dinin adeta dijital platformlarda yaşandığına işaret etmektedir. Bu durum, dinin postmodern kalıplar içinde yeniden anlam ve içerik kazanmasına neden olmaktadır.¹⁹ Geleneksel dinî pratikler, dijital ortamlarla birleşerek yeni ifade biçimleri kazanmaktadır. Çevrim içi platformlarda dinî içeriklerin paylaşımı, çevrim içi dinî toplulukların oluşumu ve sanal ritüeller gibi pratikler, dinin dijitalleşmesini hızlandırmaktadır. Bu bağlamda bireylerin ve toplulukların dinî bilgi ve pratiklerinde dijital platformların kullanımının artmasıyla din sosyolojisi araştırmalarında çevrim içi anketler, çevrim içi içerik analizi, siber etnografi gibi yeni araştırma tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir.²⁰ Bu yöntemler sayesinde, çevrim içi dinî pratikler ve dijital din toplulukları daha kapsamlı bir şekilde analiz edilebilmektedir

Dinde dijitalleşme ve dijital din olgusu, inanç pratiklerinden dinî otoriteye, bilgi yayılımından cemaat oluşumuna kadar dinî pratiklerin birçok boyutunu yeniden belirlemektedir. Web siteleri, sosyal medya platformları, forumlar ve mobil uygulamalar gibi dijital platformlar, bireylerin dinî bilgilere erişimini kolaylaştırmış ve dinî pratiklerin dijital ortama taşınmasına olanak sağlamıştır. Ezan uygulamaları, Kur'an-ı Kerim ve tecvit öğrenme uygulamaları, hac rehberi gibi uygulamalar bu dönüşümün örneklerindendir.²¹ Dijitalleşme, bireylerin dinî pratiklerini dönüştürerek sanal cemaatlerin oluşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda kullanıcılar, zaman ve mekân sınırlarını aşarak sosyal medya ve internet aracılığıyla dinî bilgi ve deneyimlerini paylaşmaktadır.²² Bu dönüşüm, bireylerin geleneksel ibadet alışkanlıklarını çeşitlendirirken, dinî ritüellerin daha kişisel ve özelleştirilebilir bir hale gelmesine de imkân tanımıştır. Ayrıca, dijital platformlar aracılığıyla bireyler, dinî bilgileri daha farklı kaynaklardan daha hızlı öğrenme ve ibadetlerini günlük yaşamlarına daha kolay entegre etme fırsatı bulmuştur.

Dijitalleşmenin din üzerindeki etkileri sadece içeriklerin sunuluş biçimiyle sınırlı değildir. Campbell ve Garner'ın²³ “networked theology” (ağa bağlı teoloji) kavramı, dijital platformların dinî inançları nasıl dinamik ve katılımcı bir hale getirdiğini

19 Cerrah, “Sosyal Medyada”, 7.

20 Mustafa Derviş Dereli. “Din Sosyolojisi Araştırmalarında Dijital Yöntem ve Teknikler: Bir Çerçeve Denemesi”, *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 no. 22 (2022): 461.

21 Mehmet Haberli. “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü,” *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2 no.2 (2019): 307-315.

22 Hilal Gökbayrak, Şevki Işıklı. “Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı”. Yapay Zeka, Transhümanizm ve Din içinde, ed. Muhammed Özdemir (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021), 105-145.

23 Campbell ve Garner, “Networked theology”, 15.

ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, dinî toplulukların ibadet ve ritüel gibi topluluk pratiklerini çevrim içi ortama uyarlamalarını ve grupların dinî otorite ile kimlik konusundaki süregelen mücadelesini anlamlandırmayı amaçlamaktadır.²⁴

Yukarıda sözü edilen gelişmelerle birlikte düşünüldüğünde dijitalleşmenin dinin bir “tüketim objesi” olarak ele alınmasına yol açan bazı sonuçları bulunmaktadır. Dijital platformlarda üretilen içerikler, estetik ve görsel öğelerle dinî öğretileri daha cazip hale getirirken, dinin popüler kültürle birleşmesiyle birlikte kutsalın anlamının yüzeyselleşme ihtimali bulunmaktadır. Grieve,²⁵ dijital ortamda uygulanan dinî pratiklerin, tüketim toplumunun etkisiyle belirlendiğini vurgulamaktadır. Bu süreç, dinî öğretilerin görselleştirilmiş ve eğlenceli bir şekilde sunulmasını sağlarken, aynı zamanda dinin estetikleşmesi ve popülerleşmesi ile birlikte kutsalın anlamını dönüştürmektedir. Dijitalleşme, dinî içeriklerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlarken, aynı zamanda dinî bilgiyi merkezi otoritelerden bağımsız olarak üretmeye ve paylaşmaya imkân tanımaktadır.²⁶ Bu durum dinin, hem daha geniş bir erişim alanı bulmasına hem de geleneksel dinî yapıların yeniden şekillendirilmesine yol açmaktadır.

Dijitalleşmenin din üzerinde yarattığı etkiler, toplumların kültürel ve sosyolojik yapılarında belirgin etki ve değişimlere yol açmaktadır. Özellikle YZ ve algoritmalar aracılığıyla sunulan dinî içerikler, bireylerin dinî sorularına anlık ve kişiselleştirilmiş yanıtlar sunarak dinî bilginin demokratikleşmesini sağlamaktadır. Bu durum, dinî bilginin merkezi otoritelerden bağımsız bir şekilde yayılmasına ve bireylerin kendi dinî anlayışlarını daha özgür bir şekilde geliştirmelerine olanak tanımaktadır.²⁷ Ayrıca, çevrim içi platformlarda farklı dinî görüşlerin ve inançların bir arada bulunması, bireylerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmelerine katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte, YZ tabanlı dinî içeriklerin yaygınlaşması, dinî otoritenin ve geleneksel dinî liderliğin sorgulanmasına neden olmaktadır. Geleneksel dinî kurumlar, dijital platformlarda yayılan dinî bilgilerin doğruluğunu denetlemekte zorlanmakta ve bu durum, bilgi kirliliğine yol açabilmektedir. Bu süreç, dinî bilginin doğruluğu ve güvenilirliği konusunda yeni tartışmaları beraberinde getirmekte ve bireyleri daha eleştirel düşünmeye sevk etmektedir.²⁸

24 Fatma Çiçek. “Din sosyolojisinde dijitalleşme teorileri ve yaklaşımlar”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 5 no.2 (2022): 455-480.

25 Grieve, “Cyber Zen”, 1-36.

26 Stark ve Finke, “Acts of”, 108-113.

27 Pippa Norris, Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. (New York: Cambridge University Press, 2011), 161-178.

28 Hasan Kafalı. “Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, (2019): 145-172.

Dijitalleşme ve YZ teknolojileri ile ilgili genel olarak, dinin bireysel ve toplumsal alanlarda dönüşümünü önemli ölçüde etkilediğini söylemek mümkündür. Dijital medya, dinî bilgilerin ve dinle ilişkili algıların yayılmasını hızlandırırken, YZ destekli içerikler bireylerin dinî inançlarını yeniden biçimlenmesine ve inşa etmesine olanak tanımaktadır. Ancak bu süreç, dinî bilginin doğruluğu, otoritesi ve manevi derinliği açısından yeni etik ve sosyolojik tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bu durum, dinin gelecekte nasıl şekilleneceği konusunda disiplinlerarası çalışmaların önemini artırmaktadır.²⁹ Dijitalleşme ve YZ, dinin daha erişilebilir hale gelmesine olanak tanırken, bireylerin dinî kimliklerini dijital ortamda daha esnek ve kişisel bir biçimde oluşturabilmelerine olanak sağlamaktadır. Bununla birlikte, teknolojinin sunduğu fırsatlar, dinî bilgilerin ve öğretilerin manipülasyonu ve yanlış yönlendirilmesi riskiyle de karşı karşıyadır. Bu nedenle, dinin dijitalleşmesi ve YZ'nin dine etkisi, hem etik soruları hem de toplumsal yapıları derinlemesine sorgulamayı gerektiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dijital Platformlar ve Dinde Dijitalleşme Açısından “YouTube”

Dijital platformlar, dinî inançların yayılmasında ve bireylerin dinî içeriklere erişiminde büyük bir rol oynamaktadır. Diğer taraftan günümüzde önemli platformlardan biri olan dijital sinemalarda dinî inançların temsilinde çeşitli manipülasyon ve yönlendirmelerle olumsuz içeriklerin olumlu, olumlu içeriklerin ise izleyicilere olumsuz yansıtılması söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda örnek verilecek olursa Netflix'deki dizilerde Hristiyan dünyasına ait olumsuz cadılık figürünün sinemanın izleyiciler üzerindeki etkisiyle masum kişiliklere dönüştürüldüğü³⁰ belirtilmiştir. Netflix dizilerinde Hristiyanlığa ait unsurların sıklıkla izleyici karşısına çıkarıldığı ve bu yapımlarda yer alan Hristiyan imajının her zaman olumlu bir karaktere sahip olmadığı da³¹ ifade edilmektedir. Bu bağlamda başka bir örnek ise Metaverse'tür. Suudi Arabistan Metaverse'te, Kâbe ve Hac mekânlarının simülasyonunu ziyaret etmelerini sağlayan bir girişim başlatmıştır. Sözü edilen simülasyonun sadece görme ve işitme duyusuna hitap etmediği, aynı zamanda kullanıcıların dokunma ve koku deneyimlerini de yaşayacağı ifade edilmiştir.³²

29 Muhammed Yamaç, Nihal İşbilen. “Religion Paradigm of Artificial Intelligence,” *İlahiyat Studies* 15 no.2, (2024):233-253.

30 Yasin Öner, Canan Seyfeli. “Hristiyan Avrupa'nın Cadılarında Sinemanın Masumlarına Dönüşüm (Netflix Filmleri Örneği),” *Şarkiyat* 14 no.2 (2022): 477-497.

31 Yasin Öner. “Sinemada Dini Sembolizm: Netflix Filmlerine Hristiyanlık”, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2023), IV.

32 Gazeteduvar, “Suudi Arabistan Kabe'yi Metaverse evrenine açtı,” *Gazete Duvar*, 27 Ocak, 2022.

Dijital teknolojiler, geleneksel dinî anlatıların görselleştirilmesi ve estetik bir biçimde sunulması noktasında büyük bir rol oynamaktadır. Bu süreç, dinî içerikleri daha erişilebilir kılarken, aynı zamanda izleyicilerin bu içeriklerle daha etkileşimli ve kişisel bir deneyim yaşamasına olanak tanımaktadır. Görselleştirme, dinî öğretilerin daha cazip ve etkili bir şekilde sunulmasına olanak tanırken, aynı zamanda kutsalın otantik yapısının sorgulanmasına ve dinî bilgilerin daha yüzeysel bir şekilde uygulanma olasılığını artırmaktadır. Dijital platformların sunduğu bu görsel ve estetik deneyimler, dinin popülerleşmesini teşvik ederken, aynı zamanda kutsalın anlamının değişmesi ihtimalini barındırmaktadır. Diğer taraftan dijital platformların dinî içerikleri sadece bilgi sunumu olarak değil, aynı zamanda eğlenceli, estetik ve toplumsal bir deneyim alanı olarak sunduğu araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır.³³ Bu estetikleşme süreci, dinî içeriklerin izleyiciler tarafından daha çekici bulunmasını, kolayca benimsenmesini ve daha geniş kitlelere ulaşmasını hızlandırmaktadır.

Sosyal medya platformları aracılığıyla platformda bulunan diğer kullanıcılara dinî propagandalar yapmak, dinî eğitim sağlamak, bilgilendirme yapmak ve çeşitli dinî etkinlikler için platformlar oluşturmak artık mümkün olmaktadır.³⁴ Bu açıdan YouTube, dinî içeriklere erişim konusunda önemli bir platform olarak öne çıkmaktadır. İlahiler, dinî sohbetler, vaazlar ve dua videoları gibi içerikler, animasyon ve çeşitli görselleştirme teknikleri kullanılarak geniş kitlelere ulaştırılmaktadır. Aynı zamanda YouTube, kullanıcıların dinî bilgilere erişimini kolaylaştırarak hem bilgi edinme hem de dinî deneyim yaşama açısından etkili bir araç görevi görmektedir. Yapılan bir çalışmada katılımcıların dinî bir sorunun cevabını bulmak için Google ve Facebook’tan sonra üçüncü olarak en çok YouTube platformunu kullandığı belirtilmektedir.³⁵ Kuzey Makedonya’da yapılan bir çalışmada ise katılımcılar, dinî içeriklere ulaşmak için en çok Instagram ve YouTube gibi sosyal medya platformlarını tercih etmişlerdir. Çalışmaya göre özellikle video ağırlıklı içerik sunan bu platformların, dinî bilgiler edinme konusunda daha fazla kullanıldığı anlaşılmakta, ayrıca görüşülen kişiler, YouTube’u çoğunlukla Kur’an-ı Kerim dinlemek amacıyla kullandıklarını, bu platformda belirli din adamlarının dinî konularla ilgili sohbetlerini de takip ettiklerini dile getirmişlerdir.³⁶ Sosyal medyanın gençlerin din algısına etkisini araştıran ve 15-21 yaş aralığındaki lise ve üniversite

33 Campbell ve Tsuria, “Digital Religion”, 239; Grieve, “Cyber Zen”, 45-70.

34 Orhan Ayaz, “Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmesine Etkileri: Sakarya / Akyazı Örneği,” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015), 34.

35 İsmail Demir, “Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği),” (Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2019), 69.

36 Kjibra Sejdini, “Liseli Gençlerde Sosyal Medya ve Din İlişkisi Üzerine Nitel Bir Araştırma: Kuzey Makedonya Örneği,” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2023), 75.

öğrencileriyle gerçekleştirilen farklı bir çalışmada da katılımcıların en çok YouTube ve Instagram platformlarını kullandıkları ancak gençlerin sosyal medyada sunulan dinî bilgilere ve diğer bilgilere güven duymadıkları ortaya konmuştur.³⁷ YouTube platformunda yukarıda belirtilen dinî içerik ve pratiklerle ilgili bilgilere izleyiciler tarafından daha kolay ulaşılmasının yanı sıra din ve ateizm arasındaki tartışmalar ile ilgili de oldukça fazla içeriğin olduğu görülmektedir.³⁸ Dijital platformlar, dinî içerikleri görsel ve estetik bir biçimde sunarak inanç ve ibadet deneyimlerini daha kişisel ve etkileşimli hale getirirken, kutsalın anlamını dönüştürme potansiyeline sahip olduğu görülmektedir. Bu sürecin, dinî bilgilerin popülerleşmesine katkı sağladığı gözlenirse de, geleneksel dinî öğretilerin derinliğine ve otantikliğine zarar verme riski taşıdığı anlaşılmaktadır.

YouTube’da özellikle çocuklara yönelik *Diyanet Çocuk*, *TRT Diyanet Çocuk*, *Diyanet TV*, *Kanal 7 Çocuk*, *Bibercik TV*, *Feyyaz Çocuk* gibi kanallarda dinî içerikli yayınların dinî içerikli bilgileri animasyonlarla görselleştirerek sunduğu görülmektedir. Sözü edilen ve benzeri birçok kanal aracılığı ile dinî bilgiler dijital platformlarda yayılmakta ve geniş bir izleyici kitlesine ulaşmaktadır. Bahse konu video içeriklerin hızlı bir şekilde yayılması, geleneksel dinî bilgi ve ibadet biçimlerini etkileme ve yeniden şekillendirmenin yanı sıra, kullanıcıların çevrim içi öğrenme süreçlerini de kolaylaştırmaktadır. Bu da, bireylerin dinî deneyimlerini dijital ortama taşıyarak, geleneksel inanç pratiklerinden farklı bir etkileşim biçimi sunmaktadır.³⁹ Bu dijital içerikler, özellikle çocuklar arasında dinî bilgilerin daha eğlenceli ve öğretici bir şekilde öğrenilmesini teşvik etmektedir. Ancak, bu içeriklerin çocuklar üzerinde yaratacağı etkiler, dinî algıyı ve pratikleri belirleme noktasında daha dikkatli bir değerlendirme gerektirmektedir.

YZ, YouTube gibi dijital platformlarda dinî içeriklerin üretim ve paylaşım süreçlerini etkilemektedir. YZ teknolojileri aracılığıyla, özellikle içerik üreticilerinin dinî metinleri daha erişilebilir ve kişisel bir şekilde sundukları gözlenmektedir. YouTube’da YZ tarafından yönetilen algoritmalar, kullanıcıların izleme geçmişlerine dayanarak dinî içerikleri önermekte ve bu da izleyicilerin dinî pratikleri ve bilgileri daha etkileşimli bir şekilde izlemelerini sağlamaktadır. Son dönemde YouTube’da

37 Sümeyra Arıcan, Handan Yalvaç Arıcı. “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 no.2, (2021): 1062-1106

38 Ayşe Baykaldı, “İnternet ve Ateizm: YouTube Örneği,” (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023), 31.

39 Campbell, “Digital Religion”, 29-30; Campbell ve Tsuria, “Digital Religion”, 49-50; Saniye Vataaş. “Sosyalleşme ve Sosyalleşmenin Sosyal Medya Mecralarındaki Anlamsal ve İşlevsel Dönüşümü”, *Erciyes İletişim Dergisi*, 7 no.2 (2020): 813-832.

kadın müslüman YouTuber’lar gibi⁴⁰ özellikle İslâm dinini tanıtmaya içerikli kanalların sayısında artış olduğu, bu videolarda animasyon ve görselleştirme tekniklerinin kullanıldığı, dinî hikâyelerin ve kavramların daha etkileyici ve çekici bir biçimde sunulduğu görülmektedir. Özellikle dinî içeriklerde YZ, karakter tasarımları, canlandırma efektleri ve interaktif unsurlarla dinî mesajları daha akılda kalıcı hale getirmektedir. Bu durum, izleyici kitlesinin dinî içeriklerle kurduğu bağı güçlendirirken, aynı zamanda dinî bilgilerin algılanma ve deneyimlenme biçimini de dönüştürmektedir. YZ’nin dinî içeriklerin üretimi üzerindeki etkisi, dinin dijitalleşmesi sürecinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu süreç, dinî içeriklerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlarken, aynı zamanda dinî mesajların sunulma şekli ve içeriğin izleyiciye sunulma biçimini de değiştirmektedir. YZ destekli araçlar, dinî öğretilerin farklı yaş gruplarına ve kültürel bağlamlara uygun hale getirilmesini sağlayarak, dinî içeriklerin küresel ölçekte daha çeşitli bir izleyici kitlesine hitap etmesine olanak tanımaktadır.

Bu çalışmanın bir sonraki bölümünde, YouTube’da TrueWahrheit isimli kanalda 10 Mart 2024 tarihinde yayınlanan “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı | İlk İslami Yapay Zeka Belgeseli 4K” başlıklı video ile ilgili genel bilgilere yer verilecektir. Bir sonraki bölümde, videonun analizinde kullanılan içerik analizi yöntemi detaylı şekilde açıklanacak ve bu yöntem doğrultusunda, izleyicilerin videoyu izledikten sonraki tepkilerinin hangi temalar etrafında toplandığı incelenecektir.

Yöntem

Nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi, medya ve iletişim çalışmalarında, metinlerin, görsellerin veya videoların sistematik bir şekilde incelenmesi için kullanılan bir araştırma yöntemidir. Bu yöntem, belirli bir konu, tema, kavram ya da kategorilerin ne kadar yaygın olduğunu, nasıl sunulduğunu ve izleyiciler üzerindeki etkilerini anlamak amacıyla medya içeriklerinin kategorilere ayrılarak analiz edilmesini sağlar. Krippendorff,⁴¹ içerik analizinin, araştırmacıların medyanın içeriklerini nesnel bir biçimde incelemelerine imkân tanıyan bir yöntem olduğunu belirtmiştir. Bu sayede araştırmacılar, medya içeriklerinin toplumsal ve kültürel boyutlarını çözümüleme şansı elde etmektedirler. İçerik analizi, sadece içeriklerin niceliksel verilerini incelemekle kalmaz, aynı zamanda içeriklerin anlamını, mesajını ve izleyici üzerindeki potansiyel etkilerini de değerlendirmeye olanak sağlar.

Son yıllarda, içerik analizi dijital platformlarda daha da yaygınlaşmıştır. Özellikle

40 Campbell ve Tsuria, “Digital Religion”, 168-169.

41 Klaus Krippendorff. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, (London: SAGE Publications, 2013), 19.

YouTube, Instagram gibi sosyal medya platformlarındaki içeriklerin analizi, geleneksel medya anlayışlarını aşarak, izleyicilerin etkileşimli bir şekilde medya içerikleriyle bağlantı kurmasını ve bu içeriklerin toplumsal algılar üzerindeki etkilerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Neuendorf,⁴² dijital medya içeriklerinin analizinin, izleyici kitlesinin davranışlarını, inançlarını ve değerlerini daha iyi anlamak için önemli bir araç olduğunu vurgulamaktadır. İçerik analizi, dijital içeriklerin hızla yayıldığı günümüzde, medyanın bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisini anlamak için etkili bir yöntem olarak ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, dijital platformlarda dinî içeriklerin analizi de giderek artan bir önem taşımaktadır.

Bu çalışmada YouTube’da TrueWahrheit isimli kanalda 10 Mart 2024 tarihinde yayınlanan “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı | İlk İslami Yapay Zeka Belgeseli 4K” başlıklı video içerik analizi ile incelenmiştir. Söz konusu video, Hz. Muhammed’in hayatını YZ aracılığıyla belgesel formatında sunan YouTube’daki ilk video olması ile öne çıkmakta ve izleyicilere yenilikçi bir dinî görsel içerik sunmaktadır. Videoda Hz. Muhammed’in hayatı ve özellikle mucizelerle ilgili çeşitli yorumlar ve dinî tanımlar, dinî hikâye anlatıcılığı ile birlikte sunulmaktadır. Dijitalleşme ve YZ açısından, bu video, hem dinî bilgilerin hem de tarihi şahsiyetlerin dijital platformlarda, görselleştirilmiş ve animasyonel bir biçimde sunulmasının örneğini teşkil etmektedir. YouTube gibi dijital platformlar, Hz. Muhammed’in hayatı gibi önemli dinî ve tarihi konuları görsel medyayla harmanlayarak daha geniş bir kitleye ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Videoda Hz. Adem’den başlayarak Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Muhammed, Hac, Kabe, Mekke’nin Fethi, Allah ve kutsal kitaplar ile ilgili bilgiler İngilizce olarak anlatılmaktadır. Video YouTube’da 2.67 milyon görüntülenmiş ve 5788 yorum almıştır (13.01.2025 tarihi itibarıyla). Videoda YZ ve animasyon teknikleri kullanılarak, dinî olaylar ve kişiler ile ilgili hikâyelerin etkileşimli bir şekilde izleyiciye sunulduğu ve böylelikle izleyiciler nezdinde dinin dijital ortamda deneyimlenme biçiminin etkilendiği gözlenmektedir. Diğer taraftan, videoda dinî figürlerin yüzlerinin gösterilmemesi ve meleklerin sembolik temsili gibi öğeler, İslam’ın temel öğretilerine duyulan saygıyı açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada aşağıda belirtilen araştırma sorularına yanıt aranmaya çalışılmıştır:

1) Dinî öğretilerin dijital platformlarda animasyon olarak görselleştirilmesi ve sunulması, izleyicilerde dinin anlamı ve deneyimi ile ilgili hangi karşılıklara denk gelmektedir?

2) YZ destekli dijital platformlarda dinî içeriklerin sunumu, izleyicilerin dinî inançlarını ve pratiklerini nasıl etkilemektedir?

42 Kimberly A. Neuendorf. *The Content Analysis Guidebook*, (London: SAGE Publications, 2017), 136-137.

3) Dijital platformlarda sunulan dinî içeriklerin etkileşimli formatları, geleneksel dinî öğrenme ve deneyimleme biçimlerini nasıl dönüştürmektedir?

4) YZ destekli animasyon ve görselleştirme tekniklerinin, din sosyolojisi ve dinde dijitalleşme bağlamında yeni bir etkileşim biçimi oluşturma potansiyeli bulunmakta mıdır?

5) İzleyiciler YZ destekli animasyon ve görselleştirmelere hangi açılardan olumsuz değerlendirme yapmaktadırlar?

Araştırmanın örneklemi, YouTube’da benzer içerikte örneklerinden izlenme ve içerik açısından öne çıkan TrueWahrheit isimli kanalda 10 Mart 2024 tarihinde yayınlanan “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı | İlk İslami Yapay Zeka Belgeseli 4K” başlıklı video ve videoya bırakılan izleyici yorumlarıdır. Videoya bırakılan 5788 yorum MAXQDA Analytics Pro 2024 yazılımına aktarılmış ve analiz sonucunda dört ana tema belirlenmiştir: (1) Videoyu izleyerek “gerçek” ya da “doğru” İslam’ı öğrendiğini ifade edenler, (2) Animasyon ve görsellerle videoyu muhteşem, etkileyici ve başarılı bulanlar, (3) Yapay zekanın kullanımını takdir edenler ve (4) Videoda eksiklikler veya hatalar olduğunu dile getirenler.

Bir sonraki bölümde yukarıda sözü edilen bulgular detaylı olarak gösterilerek analiz edilmiştir. Video 1 saat sürmekte ve İngilizce olarak anlatılmaktadır. Videoya yukarıda sözü edilen temalar doğrultusunda bırakılan İngilizce yorumlar Türkçe’ye çevrilerek gösterilmiştir. Anonim kalması gereğince yorum bırakan izleyicinin yalnızca isminin ilk harfine yer verilmiştir.

Bulgular

Videoyu izleyerek “gerçek” ya da “doğru” İslam’ı daha iyi öğrendiğini ifade edenler

Bu tema, videonun izleyicilerin İslam dini hakkında daha doğru ve kapsamlı bilgiler edinmesine katkı sağladığını göstermektedir. Dijital platformların, dinî bilgilerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayarak bireylerin dinî algılarını derinlemesine etkilediğini göstermektedir. Bu kategorideki yorumlardan bazıları aşağıda gösterilmiştir:

n.: “O yüzde 100 doğruyu söylüyor. İslam’a gelmeden önce neredeyse tüm dinleri inceledim. Bir aşramdaydım ve tüm bu soruları bir pandite sordum, ancak onların bu konuda hiçbir fikri yoktu. Cevapları havada arıyorlardı. Ama elhamdülillah karanlıkta ışığı buldum. Allahu ekber.”

Yukarıdaki yorum, videonun İslam'ı kabul etme sürecinde önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Benzer şekilde aşağıda gösterilen yorum ile birlikte değerlendirildiğinde incelenen videonun öğretici niteliğinin izleyicilerin dinî bilgisini artırdığını göstermektedir. Bu tür yorumlar, dijital içeriklerin bireylerin dinî anlayışlarını olumlu yönde etkilediğini desteklemektedir.

p.: Müslümanlığı kabul eden biri olarak, bu çalışmadan gerçekten çok etkilendim. Bu bana çok şey öğretti ve anlamamı sağladı. Teşekkür ederim.

Yukarıdaki yorum, dijital platformların kutsalı yeniden biçimlendirme gücünü desteklemektedir. Dijital platformlar, dinî bilgilerin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayarak bireylerin dinî algılarını dönüştürmektedir.⁴³

P.: Hindistan, Andhra Pradesh'ten bir Müslümanım. Diğer dinlerin tarihini İslam tarihinden daha çok biliyorum, çünkü okullarımızda bize bu hikayeler öğretildi. Kendi tarihimizi ve Kur'an'ı bilmediğim ve okumadığım için her zaman üzüntü duyardım, ama videonuzu izledikten sonra çok şey öğrendim. Bu video beni gözyaşlarına boğdu; aşırı bir mutluluk içindeyim. Allah hepimizi doğru yola iletсин ve ahirete inanalım. Sizden çok daha fazla video gelmesini diliyorum ve inşallah bunun için ödüllendirileceksiniz ve destekleneceksiniz. Çok teşekkür ederim.

Z.: Bu video içimde yeni bir kişiyi ortaya çıkardı. Bilgilerin netliği ve animasyon beni gerçekten büyüledi. Müslüman olduğum için gerçekten çok şanslı ve minnettar hissediyorum; her geçen gün Allah'a daha da yakın hissediyorum. Bu video, yolunu kaybedenlere ışık getirsin. Bu video, gerçek yolun kesinlikle İslam olduğuna inanmanızı sağlıyor. İslam ve Allah'tan daha gerçek ve doğru bir şey yok.

Yukarıdaki izleyici yorumları, dijital dinin çevrim içi platformlarda dinî kimliklerde yeniden anlam bulma ve kazanma sürecini⁴⁴ hatırlatmaktadır. Dijital içerikler, dinî anlayışları derinleştirirken, bireylerin dinî kimliklerini ve inançlarını yeniden inşa etmelerine katkı sağlamaktadır. Dijital platformların dinî pratikleri yeni ifade biçimlerine dönüştürme potansiyeli, din sosyolojisi araştırmalarındaki önemli temalardan birini oluşturmaktadır.

w.: Ben 33 yaşındayım ve her şeyi ancak şimdi daha iyi – ya da aslında tamamen – anlamaya başladım! Özellikle Elohe (Elohim) ve Allah meselesini. Ayrıca Hristiyanlık da benim için her zaman bir gizem olmuştur! Yüce Allah sizi mükafatlandırсын! Bu yorumu Almanca videonun altına da yazdım! Gerçekten büyülendim!

J.: Bu öğretici video için teşekkür ederim, daha önce bilmediğim ve kesinlikle

43 Campbell, "Digital Religion", 27.

44 Cerrah, "Sosyal Medyada", 15.

cahil kaldığım şeyleri anlamamı sağladı. Bu, diğer insanlara İslam tarihini anlamaları için rehberlik etmek amacıyla paylaşılmalı.

A.: Bu hikaye, hayatımı 35 yaşında tamamen değiştirdi, maşallah.

Yukarıdaki ifadeler, dijital platformlarda üretilen içeriklerin inanç üzerinde doğrudan etkisini ortaya koymaktadır. Bu kategorideki ifadeler, dinî içeriklerin bireylerin inançlarını nasıl etkilediğini göstermektedir. Bu kapsamda benzer bir yorum aşağıda gösterilmiştir.

S.: Muhteşem ve tam zamanında. Bu belgesel, birçok insanın İslam’ın gerçek özünü, Allah’ın mesajını ve peygamberlerini öğrenmek istediği bir dönemde geldi. Yapay zekayı bu harika amaç için kullanma çabalarınız için dualar. Tebrikler!

Animasyon ve görsellerle videoyu muhteşem, etkileyici ve başarılı bulanlar

Bu tema, YZ destekli animasyon ve görselleştirme tekniklerinin izleyici üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Görselleştirme, amimasyon ve avatar kullanımı, dinî anlatıların daha akılda kalıcı ve etkileyici olmasını sağlamaktadır.⁴⁵ Aşağıdaki yorum, dijital görselleştirmenin dinî deneyimi daha kişisel ve etkileşimli hale getirdiğini desteklemektedir.

h.: Bu video tam bir şaheser! Bir saat içinde kendimi İsa’nın döneminde Kudüs’te, Musa ve Firavun zamanında Mısır’da, Arabistan’da, Mekke’de ve Hindistan’da buldum, ama hiçbir şekilde kafam karışmadı, her şeyi anladım! Bu belgesel sadece YouTube’da değil, Netflix’te de yer almayı hak ediyor!

T.: Bu video inanılmaz! Hem de tam zamanlaması mükemmel. İzleyen tüm Müslümanlar için Tekbir! ve Ramazan-ı Şerifiniz mübarek olsun.

S.: Bu harika. Müslümanlığa yeni geçen biri olarak bu benim anlamam için çok faydalı oldu. Lütfen daha fazla içeriği İngilizce hazırlayın ve emeğiniz için teşekkür ederim. Allah sizi ödüllendirsin.

w.: Bu videoyu izlerken kaç kez tüylerim diken diken oldu saymayı unuttum. Harika bir video...

Yukarıdaki ifade videonun izleyiciler üzerindeki duygusal etkisini vurgulamaktadır. YZ ile üretilen dinî içerikler izleyicilerde duygusal açıdan etkileyici unsurlar taşımaktadır. Çevrim içi platformlarda yaratılan duygusal unsurlar aracılığıyla

45 Grieve, “Cyber Zen”, 1-26.

çevrim içi gruplarda duygulanımsal süreçlerin ve bağlantıların oluşması önemlidir.⁴⁶ Alttaki yorumlat-rda da videonun izleyicilerin dinî içeriklere olan ilgisini artırdığını göstermektedir

S.: Subhanallah. Bu, şimdiye kadar izlediğim en iyi yapım. Lütfen bizi kıyamet gününden kurtarmak için böyle videolar yapmaya devam edin.

T.: Vay, böyle güzel bir video üretmek için gösterdiğiniz çabalar için teşekkür ederim. YouTube’da her zaman sinematik bir şekilde yapılmış, sıkmayan ve izleyicinin dikkatini sürekli çeken bir İslami hikaye ararım, ama çoğu zaman basit metinler kullanılarak yapılan videolarla karşılaşıyorum.

S.: Genellikle videolara yorum yapmam ama bu, İslam üzerine gördüğüm en iyi video. Harika grafikler ve illüstrasyonlarla yapılmış çok iyi bir belgesel. Allah sizi mükafatlandırın.

E.: Güzel! Sonunda o güzel film yapıldı! Çok teşekkür ederim! Ben ve bütün ailem televizyona kilitlendik. Çok ilginç, son derece doğru, etkileyici, ilham verici. Yürekten teşekkür ederim.

YZ’nin kullanımını takdir edenler

Bu tema, YZ teknolojisinin dinî içerik üretiminde yenilikçi bir araç olarak kabul edildiğini göstermektedir. YZ, içerik üretimini daha hızlı, etkili ve profesyonel hale getirmenin yanı sıra dijital platformlarda dinin yeniden yorumlanmasında önemli bir aracı görev üstlenmektedir.

m.: İzlerken, bu videoya ne kadar zaman harcadığınızı merak ediyorum! Ve yapay zekanın ne kadar yetenekli olduğu, tüm video, seslendirme, animasyon, her şey yapay zeka tarafından yapılmış! İnanılmaz! Sıkı çalışmanıza tebrikler!

Yukarıdaki yoruma göre YZ teknolojisinin platformlarda etkili kullanımının dinî deneyim ve etkileşimi arttırdığı ve bireylerin dinle daha kişisel bir bağ kurmasına olanak tanıdığı anlaşılmaktadır.

s.: Vay, yapay zeka gelişimi çığınca, gerçekten çok kaliteli bir video.

Yukarıdaki ifadeye benzer izleyici yorumları, YZ’nin içerik üretiminde yenilikçi bir araç olarak izleyiciler tarafından nasıl etkili görüldüğünü ortaya koymaktadır.

S.: Elhamdülillah, yapay zeka kullanarak yapılan harika görsel bir belgesel.
a.: Hangi yapay zeka aracını kullandınız, bu harika görünüyor.

46 Campbell ve Tsuria, “Digital Religion”, 74.

b.: Yapay zeka üretiminin meyveleri.

Diğer taraftan izleyicilerin bazen YZ ile ilgili olumsuz yorumlarını görmek mümkün olmaktadır:

F.: Hepiniz yapay zekayla beyin yıkadınız.

n.: Özellikle YouTube’da yapay zeka ile hikaye anlatılmasına taraftar değilim ama her zaman İslam’ı öğrenmeye açığım.

U.: Hiçbir zaman bir dini, çizgi film yapay zeka videosundan almayın!!!

Videoda eksiklikler veya hatalar olduğunu dile getirenler

Bu kategoride, videoda dinî hassasiyetlere dikkat edilmediğine yönelik eleştiriler bulunmaktadır. YZ destekli içeriklerin üretiminde dinî değerlerin korunması ve doğruluk kontrolü önemli bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır.

s.: Muhammed demek, sallallahu aleyhi vesellem demeden rahatsız edici.

Yukarıdaki yorumda bir izleyici, Hz. Muhammed anılırken salavat getirilmemesini eleştirmiştir. Bu eleştiriler, dinî otoritelerin dijital ortamda zayıflamasını ve dinî bilginin dijital platformlarda doğruluğu sorunlarını gündeme getirmektedir. Bu kapsamda, YZ destekli dinî içeriklerin izleyici deneyimini zenginleştirirken dinî hassasiyetlere, dinî bilginin doğru ve tam olmasına daha fazla özen gösterilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

M.: İsa “bilinmeyen bir yerde” değil, O, Yüce Kur’an’da açıkça belirtildiği gibi Cennet’te veya Paradis’tedir (4:157-158).

k.: Sadece bir ricam var, lütfen sevgili Peygamberimiz SAV’in herhangi bir fiziksel görüntüsünü veya fiziksel şeklinin tasvir edilmemesi gerektiğini unutmamalıyız, hatta çocukken veya arkadan bile. Sadece yapay zeka ile oluşturulmuş olsa da, mümkünse o görüntüleri bulanıklaştırmanızı rica ediyorum. Bu geri bildirimi, bu belgeseli paylaştığım birkaç kardeş ve kız kardeşim adına iletiyorum.

a.: Sadece Muhammed demeyin. Duyduğumda acı verici oluyor. O, Peygamber Muhammed sallallahu aleyhi vesellem. Lütfen videoda değişiklik yapın.

e.: Bu harika bir çalışma! Bazı hatalar var ve izleyicileri daha fazla öğrenmeye teşvik ediyorum. Kur’an’da Hristiyanlar için kullanılan Nasara kelimesi, Nazarene olarak çevrilmemelidir. Nasara, Yardımcılar anlamına gelir. Bu, Hristiyanlık kelimesi Yunanca’dan türetilmeden önce Hristiyanlar tarafından kullanılan tarihsel olarak

doğru bir isimdi. Bu, İsa aleyhisselam'ın takipçilerinin kendilerini tanımladıkları unvanlardan biriydi. 'Hristiyan' kelimesi çok daha sonra, ilk Hristiyanlar inançları nedeniyle hakaretlere uğradıklarında ve 'Hristiyan' terimiyle alay edildiklerinde kullanılmaya başlandı.

Yukarıdaki yorum, izleyiciler tarafından videonun dikkatlice izlendiğini ve içerikteki bilgi hataları olduğunu dikkat çekmektedir. Aşağıdaki yorumda da benzer bir şekilde doğruluk kontrolü eksikliğine işaret etmektedir.

m.: Merhaba yapay zeka, Peygamber Muhammed hakkında bir saatlik bir video yap. YZ: İşte burada. Kardeşler lütfen, internetin rastgele, tanımadığınız kişilerden rastgele bilgilere güvenmeyin. Güvenilir kaynaklara gidin. Animasyonun sizi kandırmasına izin vermeyin.

m.: Çok üzgünüm ki, Peygamber İbrahim ve O'nun oğlu Peygamber İsmail'in hikayesini anlatırken İncil ve Tevrat'tan bahsettiniz. Kutsal Kitabımız Kur'an'ı ve Sahabelerin, Annelerimiz Hacer ve Sara hakkında söylediklerini kullanabilirdiniz. Allah'ın Rahmeti ve Bereketi Üzerlerine Olsun.

Bu kategorideki yorumlar ile ilgili YZ ile dijital platformlarda oluşturulan dinî içerikler arasındaki etkileşimden doğabilecek bilgi eksikliklerinin veya dinî yorum farklarının ahlakî ve dinî açıdan olumsuz sonuçlarının olabileceğini vurgulamak gerekmektedir. YZ ile oluşturulan söz konusu içeriklerin izleyicilerde dinin özgünlüğünde sorun yaratabileceği, bazı önyargılar oluşturabileceği ve geleneksel dinî otoritenin zayıflaması ile ilgili etik endişeler doğurabileceği⁴⁷ düşünülmektedir.

Son olarak yukarıda belirtilen kategoriler dışında YZ ile oluşturulmuş söz konusu videoyu izledikten sonra etkilenecek İslam dini ile ilgili bilgiler veren, diğer dinlerle çeşitli karşılaştırmalar yapan ve videodaki dijital hikâye anlatıcılığını seven yorumlar öne çıkmaktadır. İncelenen video Hz. Muhammed'in hayatı üzerinden kurgulanarak anlatıldığından Hz. Muhammed ile ilgili güzel sözler içeren yorumlar da göze çarpmaktadır.

Sonuç

Dijitalleşme, sadece dinî kimliklerin çevrim içi platformlarda şekillenmesiyle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda dinî içeriklerin üretimi, paylaşımı ve yorumlanma biçimleri de yeniden oluşmaktadır. Bu yönüyle dinde dijitalleşme tartışmaları son dönem iletişim, ilahiyat ve din sosyolojisi araştırmalarının ilgi odağında olan bir

47 Manotar Tampubolon, Bernadetha Nadea, "Artificial Intelligence and Understanding of Religion: A Moral Perspective", *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 11, no.8 (2024), 903.

konu olarak öne çıkmaktadır. YZ’nin dinî içerik üretimindeki potansiyeli, dinî anlatıların hem sunuluşunu hem de izleyicilerin bu içeriklere yönelik tutumlarını değiştirmektedir. Bu durum, dinin dijitalleşmesiyle birlikte, bireylerin dinî deneyimlerini dönüştürme potansiyelini de taşımaktadır. Teknolojik yenilikler ve dijital platformların hızla dönüşen yapıları, din sosyolojisi araştırmalarında yeni yöntemlerin ve bakış açıların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Çevrim içi anketler, çevrim içi içerik analizi, siber etnografi gibi yeni araştırma teknikleri din sosyolojisi araştırmalarında kullanılmaya başlanan yeni yöntemlerdendir. YZ ve dijital platformlar, dinî anlatıları sadece daha geniş kitlelere ulaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda bireylerin dinî içeriklere olan bağlılıklarını ve bu içerikleri sorgulama biçimlerini de değiştirmektedir. Bu durum da, dinin modern toplumlarda dijitalleşme sürecinin önemli bir parçası olarak, daha geniş bir toplumsal dönüşümün parçası haline gelmesini sağlamaktadır.

Bu çalışmada, YZ ve dinde dijitalleşme tartışmaları çerçevesinde YZ destekli dinî içeriklerin toplumsal etkileri ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamında incelenen “Hz. Muhammed’in Mucizevi Hayatı” adlı YouTube videosu, İslam dini hakkındaki genel bilgilerin dijital platformlar aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini ve sunulduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgular değerlendirildiğinde ilk olarak, dinî bilgilerin geleneksel kaynaklardan dijital mecralara taşınmasıyla birlikte, bireylerin dinî kimliklerini ve inanç pratiklerini nasıl dönüştürdüğü görülmektedir. Campbell ve Tsuria ile Hjarvard’ın çalışmaları, dijitalleşmenin dinî anlatıları kişiselleştirdiğini ve bireysel deneyimleri ön plana çıkardığını ortaya koymaktadır. Dijital platformların sunduğu etkileşimli ve erişilebilir içerikler, bireylerin dinî bilgiyi edinme yöntemlerini değiştirmekte ve dinî öğretileri daha geniş bir kitleye yaymaktadır. Ayrıca, YZ’nin dinî içerik üretimindeki rolü, dinin dijital dünyada nasıl yeniden şekillendiğini ve modern toplumlarda dinî anlamların nasıl evrildiğini gözler önüne sermektedir.

Videoda kullanılan animasyon ve görselleştirme teknikleri, dinî anlatıların daha etkileyici ve akılda kalıcı bir şekilde sunulmasını sağlamıştır. Bu durum, Grieve’in⁴⁸ belirttiği gibi, dinî içeriklerin estetikleştirilerek sunulmasının izleyici üzerindeki etkisini artırdığını göstermektedir. Görsel zenginlik, izleyicilerin dinî anlatılarla duygusal bir bağ kurmasını kolaylaştırmış ve dinî bilgilerin daha geniş kitlelere yayılmasına katkıda bulunmuştur. Böylece, dinin geleneksel öğretim yöntemlerinden farklı olarak dijital ortamda daha ilgi çekici ve erişilebilir bir hale geldiği görülmektedir.

YZ teknolojisinin içerik üretiminde kullanılması, dinî içeriklerin daha profesyonel, yenilikçi ve hızlı bir şekilde hazırlanmasına olanak tanımıştır. İzleyici yorumları,

48 Grieve, “Cyber Zen”, 45-70.

YZ'nin sağladığı teknik üstünlüklerin dinî mesajların daha etkili iletilmesine katkı sağladığını göstermektedir. Campbell ve Tsuria⁴⁹, YZ'nin dinî içeriklerde yenilikçi anlatım tarzları oluşturduğunu ve izleyiciyle daha etkileşimli bağlar kurulmasını sağladığını vurgulamaktadır. Bu durum, dinî bilginin modern teknolojiyle harmanlanarak daha dinamik bir biçimde sunulmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca, videoda yer alan dinî hassasiyetlere yeterince dikkat edilmediği yönündeki eleştiriler, YZ destekli içerik üretiminin etik ve dinî sorumluluk çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Hz. Muhammed'in anılırken salavat getirilmemesi veya dinî figürlerin tasvir edilmesi gibi unsurlar, izleyiciler arasında rahatsızlık yaratmıştır. Stark ve Finke'nin⁵⁰ belirttiği gibi, dinî içeriklerin üretiminde bilgi aktarımı ve dinî hassasiyetlerin gözetilmesi, toplumsal açıdan kutsalın doğasının korunması açısından büyük önem taşımaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde YZ destekli dijital içeriklerin, dinî bilgilerin geniş kitlelere etkili bir şekilde aktarılmasında önemli fırsatlar sunduğunu söylemek gerekmektedir. Ancak, bu içeriklerin üretiminde dinî hassasiyetlere ve doğruluk kontrolüne dikkat edilmesi zorunludur. Dinde dijitalleşme tartışmaları çerçevesinde, dijital platformlarda yayımlanan dinî içeriklerin hem etkili hem de sorumlu bir şekilde hazırlanması, izleyici deneyimini zenginleştirirken dinî değerlere saygıyı koruma açısından kritik önem taşımaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Arıcan, Sümeyra & Arıcı Yalvaç, Handan. "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), (2021), 1062-1106
- Ayaz, Orhan. *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmesine Etkileri: Sakarya / Akyazı Örneği*, Ankara : Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Babb, Lawrence A. & Wadley, Susan .S. *Media and the Transformation of Religion in South Asia*. University of Pennsylvania Press, 1995.
- Baykaldı, Ayşe. *İnternet ve Ateizm: YouTube Örneği*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler

49 Campbell ve Tsuria, "Digital Religion", 49-50.

50 Stark ve Finke, "Acts of", 89.

- Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Campbell, Heidi A, ed. *Digital Religion: Understanding religious practice in New Media Worlds*. London: Routledge, 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203084861>
- Campbell, Heidi A. & Garner, Stephan. *Networked theology Negotiating Faith in Digital Culture (Engaging Culture)*, Michigan: Baker Academic, 2016
- Campbell, Heidi A. & Tsuria, Ruth, ed. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. London: Routledge, 2021.
- Campbell, Heidi. A.ve Tsuria, Ruth. *Dijital Din: Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak için Çeviri Editörünün Önsözü*, Çev. Kemal Ataman, Derya Eren Cengiz, Ömer Faruk Cengiz, Muhammet Numan Sağırılı. ed. Heidi A. Campbell ve Ruth Tsaria. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.
- Cerrah, Lokman. *Sosyal Medyada Din Algısı (Twitter Örneği)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Çiçek, Fatma. “Din sosyolojisinde dijitalleşme teorileri ve yaklaşımlar”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 5(2), 455-480, 2022. <https://doi.org/10.47951/mediad.1188722>
- Dereli, Mustafa Derviş. *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Dereli, Mustafa Derviş. “Din Sosyolojisi Araştırmalarında Dijital Yöntem ve Teknikler: Bir Çerçeve Denemesi”, *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(22), 446-485, 2022.
- Demir, İsmail. *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Echchaibi, Nabil. & Hoover, Stewart. M. *The Third Spaces of Digital Religion*. London: Routledge, 2023.
- Gazeteduvar, “Suudi Arabistan Kabe’yi Metaverse evrenine açtı”, *Gazete Duvar*, 27 Ocak, 2022. <https://www.gazeteduvar.com.tr/suudi-arabistan-kabeyi-metaverse-evrenine-acti-haber-1550871>
- Gökbayrak, Hilal- Işıklı, Şevki. “Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı”. *Yapay Zeka, Transhümanizm ve Din*. 105-145. Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: Muhammed Özdemir, Editör, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, ss.105-145, 2021
- Grieve, Gregory P. *Cyber Zen: Imagining Authentic Buddhist Identity, Community, and Practices in the Virtual World of Second Life*. London & New York: Routledge, 2017.
- Haberli, Mehmet. Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 307-315, 2019.
- Haberli, Mehmet. Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9 (2), 2020, 879-902. Retrieved from <http://www.itobiad.com/tr/issue/54141/729581>
- Hjarvard, Stig. The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook*, 6(1), 2008. 9-26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1
- Hjarvard, Stig. The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*, 12(2), 2011. 119–135. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719>
- Kafalı, Hasan. Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 145-172, 2019. <https://doi.org/10.17120/omuifd.470376>

- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. London: SAGE Publications, 2013. <https://doi.org/10.4135/9781071878781>
- Lundby, Knut. *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110502060>, 2018.
- Neuendorf, Kimberly. A. *The Content Analysis Guidebook*. London: SAGE Publications, 2017.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511894862>
- Öner, Yasin & Seyfeli, Canan. Hristiyan Avrupa'nın Cadılarından Sinemanın Masumlarına Dönüşüm (Netflix Filmleri Örneği). *Şarkiyat* 14/2, 477-497, 2022. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1114993>.
- Öner, Yasin. *Sinemada Dini Sembolizm: Netflix Filmlerine Hristiyanlık*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Sejdını, Kjıbra. *Liseli Gençlerde Sosyal Medya ve Din İlişkisi Üzerine Nitel Bir Araştırma: Kuzey Makedonya Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Stark, Rodney & Finke, Roger. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2000.
- Tampubolon, Manotar & Nadeak, Bernadetha. Artificial Intelligence and Understanding of Religion: A Moral nPerspective. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 11/8, 903-914, 2024. <http://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v11i8.6104>
- Vatandaş, Saniye. Sosyalleşme ve Sosyalleşmenin Sosyal Medya Mecralarındaki Anlamsal ve İşlevsel Dönüşümü. *Erciyes İletişim Dergisi*, 7(2), 2020, 813-832. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.675531>
- Yamaç, Muhammed & İşbilen, Nihal. Religion Paradigm of Artificial Intelligence. *İlahiyat Studies*, 15(2), 233-253, 2024. <https://www.ilahiyatstudies.org/journal/article/view/1112>.



مدينة القدس الشريف وزلزال سنة 952هـ/1546م

Kudüs Şehri ve 1546 Depremi

The Holy City of Jerusalem and the Earthquake of 952 AH/1546 AD

Ibrahim RABAYAH*

المخلص

تُعد الكوارث الطبيعية أحد أهم العوامل التي تؤثر بشكل مباشر على حركة المجتمعات عبر العصور، منها كوارث الوباء كالقاعون والجذام، والأرض كالزلازل، والسماء كالفيضانات والرياح. تحاول هذه الورقة تسليط الضوء على زلزال القدس سنة 952هـ/1546م خلال العصر العثماني، يذكر أن القدس تعرضت خلال هذا العصر إلى مجموعة من الكوارث الطبيعية منها الزلازل، إذ لا يكاد يخلو قرن أو مرحلة من تاريخها إلا وأصابها الزلازل بدرجات متفاوتة، منها العنيف والمتوسط والضعيف، وكان من أبرزها الزلزال موضوع هذه الدراسة. جاء إعداد هذه الورقة البحثية في ضوء أهمية هذه الواقعة على القدس خاصة والمنطقة عامة بعد أن ترتب عليها نتائج أثرت على واقع الحال في ذلك العصر، كما أن شح المصادر التي أغفلت هذا الزلزال كانت سببا بليغا في كشف اللثام عنه، ومن الأهمية القول إن أخبار هذا الزلزال انفردت بها سجلات محكمة القدس الشرعية. قامت الدراسة بمسح شامل للسجلات التي تعود إلى هذه الفترة، تم خلالها إخراج الوثائق التي تحدثت بشكل مباشر أو غير مباشر عن هذا الزلزال ونتائجه، وقد بدا جليا وجود عدد كبير من البيانات يمكن أن تشكل مجتمعة ظاهرة أثرت على نسق الحياة بالقدس الشريف، معلومات كفيّة بإخراج دراسة علمية رصينة عن هذه الواقعة.

مصطلحات الدراسة: زلزال، القدس الشريف، سجلات القدس

Öz

Doğal afetler, tarih boyunca toplumları doğrudan etkileyen en önemli faktörler arasında yer almıştır. Bunlar arasında veba ve cüzzam gibi salgın hastalıklar, depremler gibi yer kabuğu kaynaklı felaketler ve sel, fırtına gibi atmosferik olaylar sayılabilir. Bu çalışma, Osmanlı döneminde meydana gelen 952 Hicri / 1546 Miladi yılındaki Kudüs depremini incelemektedir. Kudüs, bu dönemde yüzyıllar boyunca farklı şiddet ve sıklıkta pek çok doğal afet yaşamıştır. Bunlar arasında, bu çalışmada ele alınan deprem özellikle dikkat çekicidir. Bu araştırmanın temel motivasyonu, söz konusu depremin özellikle Kudüs ve genel olarak çevre bölgeler için taşıdığı büyük önemdir; zira bu olayın sonuçları, dönemin toplumsal ve mimari gerçekliği üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. Ayrıca, bu depremi kayıt altına alan tarihî belgelerin azlığı, olayın önemini vurgulamayı daha da gerekli kılmaktadır. Özellikle, Kudüs Şer'iyye Mahkemesi arşivlerinde bu depreme dair kayıtlar muhafaza edilmiştir. Bu çalışmada, söz konusu kayıtlar detaylı bir şekilde taranmış, deprem ve etkilerine doğrudan veya dolaylı olarak atf yapan belgeler derlenmiştir. Elde edilen bulgular, bu olayın Kudüs'teki yaşam üzerindeki geniş kapsamlı etkisini ortaya koyan zengin veriler sunmakta ve akademik bir inceleme için yeterli malzeme sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Deprem, Kudüs-ü Şerif, Kudüs Sicilleri, Osmanlı İmparatorluğu

Abstract

Natural disasters have consistently ranked among the most significant factors directly influencing societies throughout history. These include pandemics such as the plague and leprosy, terrestrial disasters like earthquakes, and atmospheric phenomena such as floods and storms. This study examines the Jerusalem earthquake of 952 AH / 1546 CE, which occurred during the Ottoman era. During this period, Jerusalem experienced numerous natural disasters, including earthquakes of varying frequency and intensity across centuries. Among these, the earthquake addressed in this study is particularly noteworthy.

* **Sorumlu Yazar:** Ibrahim Rabayah (Prof. Dr.), El-Kudüs Açık Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Abu Dis, Filistin.
E-posta:irabayah@qou.edu ORCID: 0009-0001-6585-4109

Atf: Rabayah, Ibrahim. "Kudüs Şehri ve 1546 Depremi." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 169–189. <https://doi.org/10.26650/di.2025.35.1.1448861>



The impetus for this research stems from the profound significance of this event for Jerusalem in particular and the surrounding region more broadly, as its consequences left a lasting impact on the societal and architectural realities of the time. The scarcity of historical sources documenting this earthquake further underscores the need to highlight its importance. Notably, records of this earthquake are preserved in the archives of the Jerusalem Sharia Court. This study conducted a thorough survey of these records, extracting documents that directly or indirectly referenced the earthquake and its repercussions. The findings reveal a wealth of data that collectively illustrate the extensive impact of this event on life in Jerusalem, providing sufficient material for a detailed scholarly investigation.

Keywords: Earthquake, Jerusalem (Al-Quds) Sharif, Jerusalem Records, Ottoman Empire

Extended Summary

Natural disasters have historically played a pivotal role in shaping societal developments. These include pandemics such as the plague and leprosy, seismic events like earthquakes, and atmospheric disturbances such as floods and storms.

This paper sheds light on the Jerusalem earthquake of 952 AH / 1546 CE, which occurred during the reign of Sultan Suleiman the Magnificent. It assesses the earthquake's intensity and destructive impact based on available data while exploring the tools and methods employed by the Ottoman state in response. Furthermore, it examines whether Jerusalem's religious and cultural significance influenced the scale and nature of the administrative response, both locally and provincially.

Notably, this earthquake coincided with a period of significant reconstruction and maintenance in Jerusalem, one of the most prominent phases of urban development under Sultan Suleiman's rule. Various sources highlight this era as marked by monumental projects, including the Sultan's iconic architectural contributions. Sultan Suleiman demonstrated exceptional care for Jerusalem due to its religious significance, elevating it to a status befitting its sacred heritage. His efforts encompassed the construction of city walls, the establishment of water infrastructure such as the "Sabil" canal project, and the allocation of numerous endowments to ensure the city's prosperity.

Jerusalem's Ottoman-era history reveals a pattern of recurring natural disasters, with earthquakes of varying magnitudes occurring nearly every century. Among these, the earthquake of 952 AH / 1546 CE stands out due to its significant impact. The event caused substantial damage to the city's architectural fabric, leading to the decline of pre-Ottoman structures, particularly Mamluk architecture, which was subsequently replaced by Ottoman architectural styles. This transformation has left an enduring imprint on Jerusalem's urban landscape.

The preparation of this research was motivated by the limited documentation available on this earthquake. Conventional historical sources make scant mention of the event, while detailed accounts are preserved in alternative sources, particularly the records of the Jerusalem Sharia Court.

The Ottoman Empire was renowned for its systematic approach to archiving, establishing both public and private repositories to document events and preserve legal and administrative records. These archives reflect the empire's commitment to meticulous record-keeping, guided by the principles of Islamic jurisprudence. The Jerusalem Sharia Court records, in particular, offer comprehensive documentation of the city's social, economic, and administrative life during the Ottoman era.

This study employed a historical methodology, utilizing a qualitative approach based on the analysis and interpretation of primary sources. A detailed survey of court records from the period of the earthquake was conducted, identifying documents that directly or indirectly referenced the event. The analysis revealed substantial data illustrating the earthquake's impact on Jerusalem's societal and architectural landscape.

The findings indicate that the structures renovated or reconstructed in the aftermath of the earthquake primarily served religious and educational purposes. Prominent examples include the Dome of the Rock, Al-Aqsa Mosque, schools, and hostels. Additionally, private residences and other buildings underwent restoration, often requiring court approval for such projects.

This study underscores the significance of the Jerusalem earthquake as a historical phenomenon and highlights the importance of the Ottoman archival records in uncovering and analyzing such events. While previous attempts have been made to study these records, challenges related to their specificity, language, and accessibility have hindered comprehensive research. This paper contributes to addressing these gaps by leveraging a complete archival dataset from the period in question.

مدخل:

شكلت الكوارث بأنواعها سببا وجيها للأخذ فيها كموضوعات جديرة بالملاحظة والمتابعة وإجراء الأبحاث العلمية التي تتناول مختلف الجوانب، منها: العلوم المجردة والطبيعة ومسبباتها، وكذلك دراسة الآثار المتعلقة بالإنسان باعتباره الكائن الذي يحظى بالاهتمام، لما لآثارها من تداعيات كبيرة على حياة البشرية عندما يتعلق الأمر بحصد أرواح أعداد كبيرة من السكان كما هو الحال في الطاعون الذي ضرب العالم في القرن الرابع عشر والذي عرف بالموت الأسود حيث جاء على خلق كثير من سكان المعمورة جمعا¹.

وهناك آثار عديدة أخرى تتعلق بالبيئة من حيث التضاريس والمناخ، إذ من المعروف أن سطح القشرة الأرضية ساعد في تشكيله كوارث طبيعية ضخمة، منها: الزلازل والبراكين، كما أن للأوبئة دوراً فاعلاً على البيئة من حيث النظام النباتي والحيواني، فقد تعرض العديد منها للتراجع في أعدادها أو مناطق حضورها أو حتى انقراضها، وما يستنتج من ذلك أن الكوارث الطبيعية موجودة ومتلازمة ما وجدت الأرض والحياة، فلا تكاد تسكن ريح كارثة هنا حتى تصف كارثة هناك.

بما أن الكوارث الطبيعية هي حالة عامة لا تسلم منها منطقة على وجه الأرض فإن القدس الشريف هي الأخرى لا محالة أصابها ما أصاب غيرها من المناطق، فقد كشفت المصادر عن نوازل نزلت برياضها خلال العصور، كان أبرزها الجذام والطاعون والجذري والزلازل والقط والفيضانات والتلوج، والجدير ذكره أنه مع التطور العلمي الحديث باتت السيطرة على بعض تلك الأوبئة أمراً عملياً، في حين بقي البعض الآخر خارج السيطرة كالزلازل وإن توفرت بعض المعلومات التي قد تخفف من آثار تلك الكوارث، منها: أجهزة الرصد واتباع بعض المعلومات الوقائية في نظام العمارة والبناء².

قبل خوض غمار هذا الموضوع لا بد من القول إن هذا الزلزال وعلى الرغم من وصفه بالعنيف والعظيم لا يوجد أية معلومة عنه في المصادر التاريخية التقليدية³، وعليه تجدر الإشارة إلى أهمية السجلات والأرشيفات باعتبارها مصدراً تاريخياً هاماً لا يقل أهمية عن تلك المصادر المتخصصة، فمن حُسن الطالع أن يسلك الباحثون في أبحاثهم مسالك الأرشيفات والسجلات لا سيما الفترة التي بدأت تحتفظ الدول بأرشيفاتها كما هو حال أرشيف الدولة العثمانية الذي يُعد من أقدم الارشيفات وأهمها على الإطلاق.

في ضوء ذلك، وحيث أن هذا الزلزال أحدث حالة جديدة في مدينة القدس وخلف خسائر فيزيائية وبشرية جديرة بالدراسة. فإن كل معلومة أو وثيقة جاءت في هذه السجلات وذكرت الزلزال لا بد من حصرها وتبيان مكوناتها، وذلك بعد أن أصبح واضحاً تفرد السجلات في نقل معلومات مهمة غفلتها أمهات الكتب والتصانيف

أما موضوعات الوثائق التي تناولت معالجة النتائج والآثار التي أحدثها الزلزال، فمن باب الفائدة المرجوة سوف تناقش الدراسة المعلومات عبر تصنيفها حسب القطاعات التي طالها الزلزال، فجاءت على قسمين، الأول: مؤسسات عامة مثل المؤسسات الدينية والتعليمية والاجتماعية والأسواق وأسوار المدينة.

الثاني: العائلات الخاصة كالدور ولمنازل.

1 ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج2، ص505، تاريخ الأمير حيدر أحمد الشهابي، ص494

2 حول الكوارث في القدس الشريف، ينظر: تاريخ الكوارث في بيت المقدس، بشير بركات، ط2، القدس، 2023

3 ذكر بشير بركات في كتابه مباحث في التاريخ المقدسي، وثيقة بخط الشيخ موسى بن أبي الفتح الفتياني إمام الصخرة الشريفة على هامش صفحة من مخطوط كتاب تاريخ القدس والخليل لمجير الدين الحنبلي، ذكر فيها الزلزال ووصفه بالزلزلة الكبرى، وأردف قائلاً بأن الزلزال أصاب أيضاً المدن المحيطة بالقدس ومنها نابلس وغزة والكرك والسلط والخليل ودمشق، ولفت إلى أن أثره كان كبيراً في نابلس، ومن المعروف أن المدينة تقع في صدع زلزالي عظيم، ج3، ص138، بركات، الكوارث، 71.

وقد خلصت الدراسة إلى نتائج تحاكي الأهداف التي وضعت من أجلها، المتمثلة في رصد المشهد المقدسي في حادثة الزلزال المذكور.

بدأت فصول هذه الواقعة المتمثلة بالزلزال تظهر في وثائق سجل القدس رقم {17}، إذ أفادت الوثيقة أنّ وقوع الزلزال كان في يوم الخميس العاشر من ذي القعدة 952هـ/13/1546م بعد صلاة الظهر، وهي وثيقة تناولت قضية تعلقت بشكل مباشر بحادثة الزلزال، وإن كانت من زاوية ثانية، تتبع أهميتها في أنها جرت في ذات الوقت الذي ضرب الزلزال أركان المدينة أو أن ارتداداته ما زالت حادثة⁴.

تشير الوثيقة إلى أنه بعد الدقائق الأولى من وقوع الزلزال أصبح المجتمع المقدسي مأزوماً، ويبدو أن الناس كانوا قد تجمعوا في المسجد الأقصى أو هم مجتمعون أصلاً لأداء صلاة الظهر، وهذا التجمع أخذ شكلاً آخر مع وقوع الكارثة، فقد نجش أو تكتل جمع غفير من المجاورين والفقراء الصوفية وغيرهم عند خطيب المسجد الأقصى الشيخ بدر الدين بن جماعة⁷ وهو متوسد جيبته⁸ في ساحات الأقصى، قصدته الجموع وقد ثارت ثائرتهم على الحكام، بقولهم أن الزلازل لا تنزل في بلد إلا لظلم أحدته الحكام، وعليه طلبوا منه أن يتوجه معهم إلى محكمة القدس التي مقرها المدرسة التنكزية الواقعة على السور الغربي للمسجد الأقصى، وكان هناك إضافة للقاضي كبار الحكام من العسكر والمحافظين، وعندما وصلوا تناهى الخبر إلى أهل المحكمة، وقد حدثت مشادات وتلاسن وهرج ومرج، قد يصل إلى حد الهيجان أو الغليان الشعبي على رموز الدولة.

وعليه تم تسجيل محضر طويل دونت فيه حثثيات هذه القضية، انتهت بأخذ شهادة خطيب المسجد الأقصى الذي أنكر قدومه إلى المحكمة لغرض العصيان بل هو جاء معهم لنقل رسالة ليس إلا. وعليه، سجلت القضية، وتم رفع نسخة منها، وشهد عليها كبار الأعيان والحكام والزعماء⁹.

يُستنتج مما تقدم بيانه أن التفسير الديني كان واضحاً عند المسلمين عندما يتعلق الأمر بوقوع الكوارث والآفات السماوية، وكان أكثر ما يعتقد بذلك الطوائف التي تشغل في العلوم الدينية والتزهد والتصوف، فكان أمراً طبيعياً عندها أن تتحوّل هذا المنحى عند حدوث مثل هذه الحوادث، والغريب أن الطائفة التي ثارت توجهت إلى خطيب المسجد الأقصى ولم تتوجه لغيره علماً أن هناك العشرات من أمثاله في المسجد الأقصى، وهذا يفيد أن خطيب المسجد كان له علاقة طيبة مع الصوفية أو أنه منهم، وبدوره تنصل من القضية حفاظاً على نفسه ومكانته لأن ثبوت اشتراكه يعني زوال سلطانه عن خطابة المسجد الأقصى، حيث أن التقرير صدر إلى الاستانة¹⁰.

4 سجل القدس 17، ح 2، 10 ذو القعدة 952هـ/13/1546م، ص 437

5 الفقراء: المقصود رجال التصوف والتزهد، وليسوا فقراء المال أو العقل، حول هذه الطائفة، ينظر: مصطفى البكري الصديقي، النصيحة السنية في معرفة آداب الطريقة الخلوتية الصوفية، تحقيق، إبراهيم ربايعه، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 1999م.

6 وظيفة الخطابة، هذه الوظيفة كانت من المناصب أو المراتب الدينية المهمة في القدس الشريف، وكانت في مطلع العهد العثمانية متوارثة في عائلة ابن جماعة والتي كانت بيدها قبل الفتح العثماني للقدس الشريف، وهذه الوظيفة كانت متداولة بين أربعة خطباء، كل شخص بيده ربع الوظيفة، وكان منهم في هذا العصر من آل جماعة: عفيف الدين وأخيه بدر الدين وعبد البر بن اثير الدين وعبد النبي، ونظراً لأهمية هذه الوظيفة كانت تصدر عن السلطان، حيث لا يباشر أي خطيب وظيفته إلا بعد أن يحصل على براءة سلطانية بذلك، سجل القدس 18، ح 1، ص 425.

7 هو شيخ الإسلام بدر الدين بن محمد بن عبد القادر بن جماعة، المفتي الشافعي، وشيخ التدريس وخطيب المسجد الأقصى الشريف، سجل القدس 13، ح 1، ص 190، سجل القدس 16، ح 4، ص 489.

8 جاعلٌ من ثوب الإمامة وسادة يتكى عليها بعد انتهاء صلاة الظهر.

9 سجل القدس 17، ح 2، 10 ذو القعدة 952هـ/13/1546م، ص 437

10 سجل القدس 17، ح 2، 10 ذو القعدة 952هـ/13/1546م، ص 437

بعد ذلك بدأت تتواتر الاخبار تباعاً إلى محكمة القدس عن الزلزال، فقد ذكر بعد يومين من المصاب الذي ألم بالمدينة وأهلها خبر وفاة أشخاص قضاوا فيه، نُعتوا بالشهيد أو الشهداء، جاء ذلك في معرض تنصيب وصي على أولاد المتوفى احمد الحموي، حيث وضع القاضي وصيا من طرف المحكمة هو القاضي أبو المعالي العلمي وذلك لتعذر وجود قريب يقوم بهذه المهمة، حيث كان -وفق القانون العثماني المستوحى من الإسلام- للقاضي الحق في جواز تنصيب موظف من المحكمة في قضايا الأحوال الشخصية كالوصاية أو النظارة؛ يباشر مصالح الأيتام وتحصيل حقوقهم، فقد وردت وثيقة تاريخها 17 ذو القعدة تشير إلى بيع تركة المتوفى احمد الحموي المذكور اعلاه¹¹. وهناك قضية أخرى تتعلق بهذا الشخص تفيد أنه كان يحتفظ بوديعة لبعض الأشخاص وقد حصرت من جملة تركته¹².

-العمائر العامة:

أما من حيث المصاب الذي أصاب المباني المعمارية العامة في القدس، فقد ذكرت الوثائق الأرشيفية قضايا كثيرة، منها:

-المسجد الأقصى: فقد طلب مصطفى جلبي ناظر وقف الحرمين {القدس والخليل} الإذن في تعمير عقرات الوقف في القدس ومنها الدكاكين والخانات¹³، كما وصل مرسوم من الدفتردار¹⁴ في الشام يشير إلى حوالة لغرض العمائر السلطانية في المسجد الأقصى، قدر الحوالة 500 دينار ذهب من الأموال السلطانية التي تجمع من لواء نابلس على أن يتم تسليم المبلغ لمحمد جلبي النقاش أمين العمائر السلطانية في القدس الشريف¹⁵ وبمعرفة علي بن أمر الله كاتب العمارة المذكورة¹⁶.

جدير بالذكر أن مشاريع العمائر والصدقات¹⁷ التي أطلقها السلطان سليمان في المسجد الأقصى¹⁸ خاصة والقدس الشريف عامة ما زالت قائمة ومستمرة، وكان ورد ذكر أمين العمائر السلطانية في القدس محمد جلبي النقاش بن سنان أفندي النقاش، لهذا السبب لم ترد وثائق كثيرة كون العمارة حاصلة مستمرة قبل الزلزال وبعده، وما ورد هو إشارة واضحة إلى أن تأثير الزلزال وصل إلى المسجد الأقصى الشريف¹⁹.

-سور القدس: يبدو من خلال السجلات أن سور القدس هو الآخر أصابه الزلزال في ضرر كبير، ونستشهد على ذلك بوثيقة في السجلات تفيد أن خليل جلبي أمين الأموال السلطانية في القدس الشريف وكل

11 سجل القدس 17، ح 2، 12 ذو القعدة 952هـ/1546/1م، ص 439، ح 1، ص 447

12 سجل القدس 17، ح 1، 15 ذو القعدة 952هـ/18/1546م، ص 444

13 سجل القدس 19، ح 3، 12 جمادي ثاني 954هـ/7/30/1547م، ص 220

14 الدفتردار: هو مأمور المالية في الولاية دمشق، أو وكيل السلطان في متابعة الأمور المالية من إيرادات ونفقات وما بينهما، عوض، عبد العزيز، بحث في تاريخ العرب الحديث، عمان، 1983م، ص 70.

15 ينظر نص الوثيقة في الملاحق، سجل القدس 17، ح 2، 10 ذو القعدة 952هـ/13/1546م، ص 437.

16 سجل القدس 19، ح 4، 26 شعبان 954هـ/10/10/1547م، ص 499

17 ربابعة، إبراهيم حسني (2023). سجل محكمة القدس الشرعية رقم (219) (نقتر الصرة الرومية في سنة 1137هـ/1725م). مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية. الإصدار (54) -<https://aqsaonline.org/BlogPosts/Details/610b9b4d-9e4e-45a6-8e4e-173e74ab7582>.

18 Steih, A ve Rabaia. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Kudüs Şer'i Mahkemesi Kadısı ve Mescid-i Aksa (69) No'lu Sicil Kaynağı- FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi.22. 189-207.

19 Kaplony, Andreas (2002). *The Haram of Jerusalem, 324-1099*. Franz Steiner Verlag. Stuttgart. Germany. P: 273-274

محمد جليبي النقاش بن سنان النقاش أمين العمان السلطانية في القدس الشريف لاستلام 5000 درهم عثماني من الخراج السلطاني في نواحي القدس الشريف، لصرفها على عمارة سور القدس²⁰. ومن الجدير بالذكر أن هذا المبلغ ليس بالضرورة المبلغ الوحيد الذي احتاجه السور للترميم كونه لم يذكر السور بهذه القضية إلا في هذه الحجة فقط، وأرجو أن يؤخذ في الاعتبار أن السلطان سليمان القانوني كانت له عمائر سلطانية ضخمة وهائلة في القدس الشريف على مدار الساعة لم تتوقف عبر عشرات السنين، ودليل ذلك أن أمين العمان السلطانية محمد النقاش لم يبرح القدس يوماً وإذا غاب يأتي من خلفه، وما يدفعنا للاعتقاد بذلك هو أن محمد النقاش بدأ يبتاع العقارات في القدس والمنازل لغرض السكن بها والاستقرار حيث أن المقام طويل والعمل لا ينتهي، بينما قام بوقف عقاراته في حلب وفقاً ذرياً²¹، يذكر أن عمائر السلطان سليمان بالقدس عامة والمسجد الأقصى الشريف خاصة من أعظم العمان عبر التاريخ الإسلامي وما سور القدس وقاشاني²² قبة الصخرة الشريفة.... إلخ إلا خير دليل على ذلك.

- حارة المغاربة، تقع جوار الجدار الغربي للمسجد الأقصى جهة حائط البراق، فقد أذن قاضي القدس نور الدين أفندي لشيخ طائفة المغاربة بأن يصرف من مال وقف المغاربة لتنفيذ هذه المهمة، ويبدو أن ضرراً كبيراً ألم بهذه الحارة وأهلها، ويظهر ذلك من خلال نص الحجة، ويعتقد أن سبب إصابة هذه المحلة بشكل مباشر أو أن الضرر كان عليها كبير هو أن بيوتها ومنازلها كان قوامها الطين والخشب، ضعيفة لا تتحمل الكوارث، هذا مع الأخذ بالاعتبار أن سكانها جُلهم من الفقراء والمجاورين (المرابطون) المغاربة، حيث كان الضرر جسيماً عليها²³. ومن ثم تم إجراء محاسبة على ما أنفق على بعض أوقاف المغاربة ومنها دور ومنازل وكذلك الزاوية المغربية²⁴ حيث حضر ناظر الوقف أحمد بن سعيد وسجل ما أنفقه بسجلات المحكمة حتى تكون وثيقة يعتمد عليها عند المراجعة والسؤال²⁵.

-المؤسسات العلمية والاجتماعية:

-المدرسة الفارسية²⁶: من المدارس المهمة في القدس والتي تقع في محلة باب حطة شمال المسجد الأقصى الشريف، فقد أصابها ضررٌ من هذا الزلزال حيث قام ناظر الوقف القاضي أبو المعالي الديري باستئجار ناصر الدين بن قاسم الطوري لترميم سطح المدرسة، وذلك بعد أن كشف عليها ريس المعمارية بالقدس حسين بن نمر²⁷، وقد استمر الترميم في المدرسة حتى 28 ذو الحجة 952هـ/1564/3/2م، فقد جاء في حجة خبر حصر ما تم صرفه على ترميم المدرسة بشكل مفصل وكان المبلغ 11700 أقة²⁸.

20 سجل القدس 18، ح 7، 9 ربيع ثاني 953هـ/1546/6/9م، ص 118؛ سجل القدس 18، ح 3، 7 رجب 953هـ/1546/9/3م، ص 293

21 سجل القدس 18، ح 5، 1 ذو القعدة 953هـ/1546/4/12/24م، ص 510؛ سجل القدس 18، ح 1، أوائل ربيع أول 953هـ/1546/5/2م، ص 425،

22 سجل القدس 22، ح 2، ص 507؛ سجل القدس 23، ح 1، ص 507، Van Baerchem vol. 44B, p. 339.

23 سجل القدس 17، ح 3، 14 ذو القعدة 952هـ/1546/1/17م، ص 442

24 العلمي، الأنس، ج 2، ص 96؛ المغربي، حارة، ص 211.

25 سجل القدس 19، ح 1، 21 ربيع أول 954هـ/1547/5/12م، ص 65؛ ح 4، ص 230؛ ح 2، ص 272، ح 2، ص 373

26 العلمي، الأنس، ج 2، ص 76؛ العسلي، معاهد العلم، ص 233.

27 سجل القدس 17، ح 5، 23 ذو القعدة 952هـ/1546/1/26م، ص 457

28 سجل القدس 17، ح 1، 28 ذو الحجة 952هـ/1546/3/2م، ص 504

-المدرسة الطازية²⁹: تم إجراء ترميم من خلال مقاطعة معلم بناء على ترميم الأضرار التي لحقت بالمدرسة، وقد جاء ذلك بعد شكوى أهل الحارة من خراب المدرسة إذا استمرت على هذا الحال، وإن ذلك يضر بأهل الحارة، فقاطع جابي الوقف خير الدين الطانثمان³⁰ الانكوري³¹ المعماري حسين بن نمر على هذا الترميم³². ولاحقاً تم تسجيل بعض معاملات وقف المدرسة الطازية المتعلقة فيما صرف على مشروع ترميمها الطارئ حيث تم قبض 9 دينار ذهب من خير الدين جابي الوقف³³، ومن ثم قبل حسين بن نمر المعماري مقاطعة البناء والترميم في مرحلة ثانية على مبلغ 36 ديناراً ذهباً³⁴.

-مدرسة دار الحديث³⁵: تقع في خط داود غرب المدينة، جاء ذكرها في السجلات في عرض طلب ناظر وقف المدرسة بالقدس لترميمها وواقفها بعد أن أصابها ضرر كبير بفعل الزلزال، كلفة الترميم بلغت 500 اقجة عثمانية³⁶.

-المدرسة البلدية³⁷: تقع على الجدار الغربي للمسجد الأقصى، وبعد الكشف تقرر أنها بحاجة إلى 8 دينار ذهب لإتمام الترميم³⁸ ومن الجدير ذكره أن جميع المدارس التي تقع في هذا الجانب أصابها ضرر بليغ.

-المدرسة التنكزية³⁹: فقد تعاقد ناظر الوقف على إعادة بناء بيتين علويين في المدرسة التنكزية، يبدو أن الضرر طال الطابق العلوي، بلغت كلفة الترميم 20 ديناراً ذهباً، ثم سجل القاضي إنناً لناظر الوقف في صرف مال الوقف على الترميم⁴⁰، يذكر أن هذه المدرسة كانت مقر لقاضي القدس خلال هذا العصر⁴¹.

- المدرسة الباسطية⁴²: كان قد توجه متولي الوقف الشيخ عمر بن محمد بن أبي اللطف الشافعي إلى الدفتردار في الشام ليأذن له بالتعمير من خلال صرف مال الوقف على هذا الأمر، وعليه كتب له الدفتردار

29 سجل القدس 152، ح 1، 9 محرم 1067 هـ/28 تشرين أول 1656 م، ص 3.

30 طانثمان DÂNİŞMEND: كلمة أصلها فارسي، تعني الشخص صاحب علم، الذي يدرس في المدرسة ثم يدخل الامتحان وينجح فيه ثم يأخذ لقب (ملازم أو معيد الدروس عن مدرس المدرسة)، فقد ذكر أصحاب الوظائف في المدرسة العثمانية بالقدس ومنهم الطانثمانية معيد الدروس على الطلبة، سجل القدس 23، ص 186؛ Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, c.a, s. 393. Mehmet İpşirli, Dânişmend, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/464-465.

31 الانكوري: أصله من أنقرة.

32 سجل القدس 17، ح 3، ختام ذي القعدة 952 هـ/1546/2 م، ص 463

33 سجل القدس 18، ح 2، 6 محرم 954 هـ/1547/2 م، ص 614

34 سجل القدس 18، ح 2، 16 محرم 954 هـ/1546/3 م، ص 628

35 العلمي، الأنس، ج 2، ص 94؛ العسلي، معاهد العلم، ص 149.

36 سجل القدس 18، ح 2، 27 ربيع ثاني 953 هـ/1546/6 م، ص 155

37 العلمي، الأنس، ج 2، ص 78؛ العارف، المفصل، ص 154

38 سجل القدس 18، ح 4، 3 جمادى أول 953 هـ/1546/7 م، ص 161

39 العلمي، الأنس، ج 2، ص 78؛ العسلي، معاهد العلم، ص 118-123.

40 سجل القدس 18، ح 4، 23 رجب 953 هـ/1546/9 م، ص 319

41 سجل القدس 18، ح 1، 1 جمادى ثاني 953 هـ/1546/7 م، ص 224

42 أوقف عليها قرية صور باهر القريبة من القدس، ينظر: العلمي، الأنس، ج 2، ص 84؛ دفتر رقم 522، ص 39؛ عبد القادر بن محمد النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 2، دار الكتاب الجديد، ط 2، بيروت، 1981 م، ج 2 ص 142.

تذكرة بذلك وأحضرها إلى المحكمة حتى يسجل التذكرة ويأذن له القاضي العمل بموجبها⁴³، ثم قام وكيل ناظر الوقف الشيخ خير الدين الطانثمان بعقد مقاطعة التعمير مع المعمارية بعد التخمين الرسمي لها على مبلغ 84 ديناراً ذهبياً⁴⁴.

- المدرسة الارغونية⁴⁵: فقد أصاب الزلزال قبابها وبعض جدرانها وتشققت غالب مرافقها وعليه قام متولي الوقف بمعرفة ناظر الوقف بعقد مقاطعة مع معلم المعمارية بالقدس حسين بن نمر لإتمام التعمير على شاكلتها الأولى، تم تخمين التعمير على مبلغ 18 ديناراً ذهبياً⁴⁶.

-المدرسة القابطنائية⁴⁷: تعرف أيضاً بالأشرفية والسلطانية، تم صدور الإذن الشرعي في تعمير المدرسة القابطنائية مع ترميم ما اتصل من عمارتها بالمدرسة العثمانية والمدرسة البلدية ويبدو من خلال وصف المرافق التي بحاجة للتعمير أنّ الضرر كان كبيراً فيها، حيث بلغ مقدار العقد مبلغ عشرة آلاف أقة وهو مبلغ كبير بالمقارنة مع الاضرار الأخرى، وجدير الأخذ بالاعتبار ضخامة هذه المدرسة وسعتها عندما نتحدث عن مدرسة أسسها أحد أكبر السلاطين في الدولة المملوكية⁴⁸، وبعد ذلك دخل معمارية جدد على عقد التعمير عبر مزاد علني، فأخذها مصلح الدين ورجب ومحمد بن منقار على مبلغ ثمانية آلاف أقة⁴⁹، ثم أخذها المعلم عبيد بن نمر على مبلغ ستة آلاف أقة⁵⁰.

-المدرسة الطيلونية⁵¹: كان حضر عند قاضي القدس الشيخ شمس الدين محمد بن سالم ناظر الوقف وطلب منه الإذن في الكشف والتعمير، ندب القاضي عنه في الكشف الشيخ شرف الدين يحيى وتوجها برفقة حسين بن نمر معلم المعمارية بالقدس، وقد تم تخمين ما تحتاج إليه مبلغ 12500 أقة، منها ثمن حجارة 2000، و ثمن شيد 3200، و ثمن قصر مال 1000، وأجرة معلمين وعمال ونفقات 6300⁵².

-المدرسة اللؤلؤية: يبدو أنها لحق بها ضرر كبير وظهر في الوثيقة أن ناظر الوقف لم يأبه بذلك، أي لم يعمرها وقد استمرت خراب، ودليل ذلك هو أن قاضي القدس في سنة 959هـ/1552م ألزم ناظر الوقف محمد بن الحريري بتعميرها وتنظيفها وكان أهل محلة باب العمود اشتكوا من استمرارها على هذا الحال⁵³.

-المدرسة المزهرية⁵⁴: احتاجت أربعة آلاف أقة لتعميرها؛ بعد أن طلب ناظر الوقف الشيخ محمد الغزي القادري الإذن في التخمين والصرف والتعمير، وقد قاطع على العمارة المعلم حسين بن نمر الذي

43 سجل القدس 18، ج 5، 20 جمادى ثاني 953هـ/18/8/1546م، ص 264

44 سجل القدس 18، ج 1، 17 رجب 953هـ/13/9/1546م، ص 309

45 العلمي، الأنس، ج 2، ص 80؛ كرد علي، خطط، ج 6، ص 118.

46 سجل القدس 18، ج 1، ختام جمادى ثاني 953هـ/26/8/1546م، ص 282

47 العلمي، الأنس، ج 2، ص 284؛ دفتر رقم 522، ص 39؛ النابلسي، الحضرة الأنسية، ج 1، ص 297-301؛ العارف، المفصل، ص 255.

48 سجل القدس 18، ج 1، 9 شعبان 953هـ/5/10/1546م، ص 349.

49 سجل القدس 18، ج 2، 12 شعبان 953هـ/8/10/1546م، ص 356.

50 سجل القدس 18، ج 1، 13 شعبان 953هـ/9/10/1546م، ص 359.

51 العلمي، الأنس، ج 2، ص 86؛ العسلي، معاهد العلم، ص 265.

52 سجل القدس 18، ج 4، 23 شوال 953هـ/17/12/1546م، ص 492

53 سجل القدس 25، ج 4، 13 جمادى ثاني 959هـ/8/8/1552م، ص 448

54 العلمي، الأنس، ج 2، ص 80؛ العارف، المفصل، ص 255.

تعهد بمتابعة ما يعمره مدة 30 سنة من تاريخ الزلزال⁵⁵، ومن الملاحظ ان هذه الشروط واقعة وملزمة، فقد جاء في وثيقة تقول أن القاضي الزم المعماري المذكور بإعادة ما تم ترميمه واصلاحه بعد أن ثبت خراب ما حصل من عمارة في المدرسة، وذلك بعد أن توجه الناظر يحيى جلبى المزهرى إلى قاضي القدس بطلب الكشف على المدرسة، يستنتج من ذلك أن قانون البناء في العصر العثماني كان ملزم للمعماري في أن يتقن صناعته وأي أخطاء يرتكبها يتحمل مسؤوليتها دون أدنى شك⁵⁶.

-المدرسة الجوهرية⁵⁷: احتاجت 14 ألف أقة، وكان قد اختلف الناصري محمد بن الهمام مع ناظر الوقف القاضي محمد بن المهندس على وظيفة التولية للوقف، حيث طلب محمد بن الهمام أخذ زمام الأمور المتعلقة في التعمير والنفقة كونها من صلاحياته بعد أن حصل على براءة سلطانية بالوظيفة⁵⁸. ثم تم تأكيد العقد حسب الأصول الشرعية المتمثلة في طلب الإذن ثم توجيه لجنة للتحمين تقدمها محمد جلبى النقاش، وصولاً إلى إبرام العقد بين إدارة الوقف والمعمارية مع متابعة ومراقبة من المحكمة، وقد أكد العقد على المبلغ نفسه 14 ألف درهم عثماني، نفذ العقد المعماري حسين بن نمر الذي استلم مقدم 10 آلاف درهم، التزم بموجبها تنفيذ الشروط بما فيها ضمان ما يعمره مدة 30 سنة⁵⁹.

-المدرسة المنجية⁶⁰: تم ضبط ما صرف على تعميرها بموجب دفتر محاسبة أصدره ناظر الوقف الشيخ موسى بن الديري إمام الصخرة وطلب تسجيل المحاسبة في متون أرشيف المحكمة وكان المبلغ المنفق 735 أقة⁶¹.

-المدرسة الحنفية⁶²: طلب ناظر وقف المدرسة الشيخ موسى الديري إمام الصخرة الكشف على ما تم تعميره في المدرسة حيث أقر أنه أنفق 20 ديناراً ذهباً وأنه صرفها من ماله على أن تكون دين على رقة الوقف⁶³، ثم عقد ناظر الوقف مقاطعة جديدة مع المعماري عبيد بن نمر على مبلغ 2000 أقة⁶⁴، لكنه عاود وفسخ العقد مع المعماري لخلاف وقع بينهما بشأن تنفيذ العمارة، وقد أعاد المبلغ الذي دفع مقدماً⁶⁵، ثم عقد مقاطعة جديدة مع معماري آخر هو المعلم احمد الخريشي على ان يعمر ويرمم قاعة التدريس في المدرسة على مبلغ 6 دينار ذهب⁶⁶.

55 سجل القدس 18، ح 1، 10 ذو القعدة 953هـ/1547/12م، ص 519

56 سجل القدس 22، ح 1، 27 ربيع ثاني 956هـ/1549/5م، ص 72

57 سجل القدس 142، ح 1، 8 رمضان 1059هـ/15 أبريل 1649م، ص 50؛ العسلي، معاهد العلم، ص 196.

58 سجل القدس 18، ح 6، 12 ذو القعدة 953هـ/1547/14م، ص 520

59 سجل القدس 19، ح 1، 9 ربيع ثاني 954هـ/1547/5م، ص 111

60 تقي الدين أحمد بن علي بن محمد المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج 3، دار صادر، بيروت، ج 3، ص 239-245؛ العلمي، الأنس، ج 2، ص 82؛ الحسيني، تراجم، ص 176؛ أحمد سامح الخالدي، مدارس بيت المقدس ومعاهدها، مجلة الأدب، بيسان، 1949م، ص 34.

61 سجل القدس 18، ح 1، 6 ذو الحجة 953هـ/1547/2م، ص 571

62 سجل القدس 156، ح 1، 11 صفر 1069هـ/7 تشرين ثاني 1658م، ص 114.

63 سجل القدس 19، ح 2، 9 جمادي ثاني 954هـ/1547/7م، ص 213

64 سجل القدس 19، ح 28، 1 شعبان 954هـ/1547/10م، ص 405.

65 سجل القدس 19، ح 2، 13 رمضان 954هـ/1547/10م، ص 447

66 سجل القدس 21، ح 2، 19 جمادى ثاني 955هـ/1548/7م، ص 11

-المدرسة السلامية⁶⁷: تضرر في هذا الزلزال رباط المدرسة السلامية، حيث أشارت وثيقة إلى ما تم صرفه على تعمير الرباط بلغ 1300 درهم حلبية، وقد تم ذلك بمباشرة كاتب الوقف تاج الدين خليفه بن خضر⁶⁸.

-المدرسة الغادرية⁶⁹: تم تعمير هذه المدرسة بمبلغ 1000 درهم عثمانى {أقجة}⁷⁰.

-الزاوية السعدية⁷¹: فقد طلب وكيل ناظر الوقف عبد الكريم الخلوتي من القاضي الكشف عليها وتخمين ما تحتاج إليه من ترميم، يذكر أن الطابق العلوي تم تعميره سكن لناظر الوقف ولشقيقه خادوردي الخلوتي⁷².

- الخانقاه الصلاحية⁷³: طلب ناظر المدرسة تعمير منارة المدرسة التي هدمها الزلزال، وقد تم تخمين العمارة بمبلغ 36 ديناراً ذهباً⁷⁴، ولاحقاً حضر القاضي احمد بن نجم الدين محمد بن حامد كاتب الوقف والقاضي عبد الرزاق الشافعي وشهدا بأن ما صرف على المدرسة كان 731 اقجة⁷⁵، وكان بيرام جلبي ناظر الوقف حصل على تذكرة بالتعمير من إسكندر جلبي الدفتردار في دمشق، وهذا فضلاً عن إذن بالتعمير من قاضي القدس في سنة 953هـ/1546م، وبعد إتمام التعمير الذي شمل جميع عقارات الوقف تم كتابة تقرير بذلك في المحكمة حتى يتم رد الجواب على تذكرة الدفتردار بأنه أنجز ما طلب منه⁷⁶.

-رباط علاء الدين البصير⁷⁷: الضرر طال قنطرة رباط علاء الدين البصير، ونظراً لوقوعها على الطريق وتضرر السكان منها من خلال سقوطها عليهم ما دفع القاضي أن يخرج بنفسه للكشف على القنطرة وتحديد الضرر الموصوف، وكان القرار أن يتم بيع أنقاض القنطرة وصرف ثمنها على ترميم الرباط، وهذا يفيد أن القنطرة كانت قد هدمت بأكملها أو أصبح وجودها غير مجد⁷⁸.

-الزاوية⁷⁹ الطواشية⁸⁰: تقع هذه الزاوية في حارة الشرف غرب المدينة، تم تخمين إعادة تعميرها على مبلغ 2400 اقجة⁸¹. ويبدو أن الزاوية كانت بحاجة إلى مرحلة أخرى من التعمير حيث تقدم ناظر الزاوية

67 العليمي، الأنس، ج2، ص94؛ سجل القدس 133، ح4، 13 ربيع أول 1053هـ/1 حزيران 1643م، ص583؛ المحبي، خلاصة، ج1، ص488.

68 سجل القدس 17، ح1، 24 محرم 953هـ/27/3/1546م، ص551

69 المدرسة الغادرية: تقع شمال المسجد الأقصى بين باب حطة وباب الأسباط، العليمي، الأنس، ج2، ص86؛ العسلي، معاهد العلم، ص261.

70 سجل القدس 19، ح3، 29 صفر 954هـ/20/4/1547م، ص20

71 المحبي، خلاصة، ج1، ص78؛ العسلي، معاهد العلم، ص310.

72 سجل القدس 17، ح4، 15 ذو القعدة 952هـ/18/1/1546م ص444

73 سجل القدس 156، ح2، 23 ربيع ثاني 1069هـ/18 كانون ثاني 1659م، ص197.

74 سجل القدس 18، ح1، 9 رجب 953هـ/5/9/1546م، ص300

75 سجل القدس 18، ح3، 19 رمضان 953هـ/13/11/1546م، ص442

76 سجل القدس 20، ح2، 24 ذو القعدة 954هـ/5/1/1548م، ص114

77 سجل القدس 156، ح1، أوائل محرم 1069هـ/أواخر أيلول 1658م، ص140.

78 سجل القدس 17، ح1، 17 ذو القعدة 952هـ/20/1/1546م ص448

79 الزاوية: هو المكان الذي يجتمع به أهل التصوف والتزهد، ليفي برفنسال، الزوايا، دائرة المعارف الإسلامية، ج10، ص332-331

80 سجل القدس 167، ح1، أوائل صفر 1077هـ/أوائل آب 1666م، ص302. العليمي، الأنس، ج2، ص96؛ العسلي، معاهد العلم، ص353

81 سجل القدس 18، ح2، 26 شوال 953هـ/22/12/1546م، ص496

الطواشية بطلب آخر لتعمير وترميم الزاوية بعد أن ظهر عدم كفاية التعميرات السابقة⁸².

-خان باب القطانين: جاء في حجة إجارة خان باب القطانين المعروف بوقف النبي- صلى الله عليه وسلم- وهو من وقف المالك المؤيد المملوكي على المدينة المنورة، حيث وافق المستأجر قاسم الصعبي بإجارته على حاله من الهدم والخراب على أن يعمره وينفق عليه من الإجارة المقررة⁸³.

-البيمارستان الصلاحي⁸⁴: كان له أوقاف كثيرة ومن العقارات الوقفية التي ذكرت في سبيل تعميرها من أثر هذا الزلزال، إعادة عمارة حائط قطعة أرض وقف البيمارستان الصلاحي في محلة النصارى من خلال تحويل اجرة الأرض لصالح ترميم الحائط المذكور الذي هدم بالزلزال⁸⁵.

-عمائر طوائف النصارى:

حسب القوانين العثمانية فقد كانت تخضع الطوائف النصرانية بالقدس الشريف لرقابة مباشرة على حركاتهم وسكناتهم من قبل الدولة؛ حتى انها كانت تفرض عمليات تفتيش لجميع أماكن هذه الطوائف، وكان الهدف الرئيس من ذلك البحث عن أسلحة ربما يستعملها أو يهربها بعض النصارى التابعين للدول الأوروبية المعادية للدولة العثمانية، التي كانت لا تأمن جانبهم حيال ذلك، وكانوا يخشون من معاودة الكرة في احتلال القدس كما حصل ابان الحروب الفرنجية عام1099م⁸⁶.

لقد كان من بين تلك الإجراءات مراقبة اعمال البناء والترميم، حيث كان القانون يلزم أي طائفة نصرانية الحصول على ترخيص بذلك قبل ان تقوم بأي عمل ترميم او إصلاح سواء كان ذلك للكنائس والأديرة وحتى المساكن أيضا، وهذا الترخيص لا يمنح إلا بعد يتم الكشف قبل الترميم وبعده على الأماكن المطلوب تعميرها⁸⁷

يذكر أن طائفة النصارى وعلى إثر هذا الزلزال قامت بتعميرات على بعض عمائرهما من كنائس وأديرة، منها: التعميرات الضخمة التي شهدتها قبة الأجراس الواقعة قرب كنيسة القيامة وقد تقدم بهذا الطلب بطريارك القدس جرمانوس بن قسطنطين⁸⁸، كما اشرف القاضي على إعادة صيانة كنيسة القيامة وترميمها، وذلك بعد أن تقدم بطريارك القدس بطلب الكشف على حالة الكنيسة وما حلّ بها من خراب، وتمثل الطلب بتعمير ثلاثة هياكل في الكنيسة، ونظرا لخطورة الأمر وأهميته خرج القاضي بنفسه مع لجنة الكشف لتحديد طبيعة الضرر وما يحتاجه من تعمير⁸⁹.

كما تم عقد مقاطعة على تعمير قبة مصعد سيدنا عيسى عليه السلام الواقعة إلى الشرق من مدينة القدس على جبل الزيتون⁹⁰، كذلك أوقاف طائفة الحبش أو الأحباش تم طلب إذن لتعميرها، فقد حضر إسحاق راهب الدير إلى محكمة القدس طالبا رخصة له في تعمير حائط جدار الدير، ثم أخبر أن أخاه إبراهيم هو

82 سجل القدس 19، ح 4 ختام جمادي ثاني954هـ/17/8/1547م، ص263

83 سجل القدس 17، ح 1، 28 ذو القعدة962هـ/31/1/1546م، ص461

84 سجل القدس 105، ح 3، 7شوال1031هـ/14أب1622م، ص462.

85 سجل القدس 18، ح 3، 24شوال953هـ/18/12/1546م، ص493

86 بيات، فاضل، بلاد الشام في الاحكام السلطانية الواردة في دفاتر المهمة، ج3، عمان، 1428هـ/2007م، ص160

87 سجل القدس 145، ح 1، 17صفر1061هـ/8شباط1651م، ص132.

88 سجل القدس 19، ح 4، 14جمادي ثاني954هـ/1/8/1547م، ص224

89 سجل القدس 21، ح 1، 9ربيع اول956هـ/7/4/1549م، ص627

90 سجل القدس 19، ح 1، 6 جمادي اول954هـ/25/6/1547م، ص169

من أبعاد عمارة الحائط⁹¹.

وكذلك دير النخلة رمم أيضا بعد خمس سنوات من وقوع الزلزال، حيث طلب راهب الدير غبريان بن حديد النصراني الإذن في ترميمه وأشار أن الدير هدم عند وقوع الزلزال القديم⁹². ودير الأرمن في غرب القدس هو الآخر هدم- على حد وصف الوثيقة- حيث طلب راهب الدير اندراس بن إبراهيم من قاضي القدس أن يأذن له، وقد منحه رخصة بذلك بعد اجراء كشف شامل حسب الأصول والقانون، والغريب أن هذا الطلب جاء بعد 3 سنة من تاريخ وقوع الزلزال، فلعل عدم وفرة المال كان سببا قويا في التأخير⁹³، كما تم تعمير دار وقف طائفة نصارى السريان في محلة النصارى⁹⁴.

-عمارة المساكن:

ذكرت الوثائق الأرشفية قضايا عديدة تفيد تعمير وإصلاح مساكن مختلفة في جميع حارات القدس كان السبب في طلب الإذن ضررها كليا أو جزئيا من الزلزال، ومنها: ترميم دار وقف مريم الرومية في خط باب القطانين بالقدس، وهذا الوقف كان على زاوية للواقفة المذكورة، والغريب أن هذه الزاوية لم يرد لها ذكر إلا في هذه الحجة، وهذا يفيد أن هناك العديد من الزوايا والأربطة بالقدس ربما لم يأت على ذكرها أحد، وذلك كون القدس هي أرض الرباط في كل زمان ومكان⁹⁵.

ومنها أيضا طلب بعض الأشخاص الكشف على دار تهدمت في القدس بحادثة الزلزال، حيث توجه كبير المعمارية في القدس حسين بن نمر وكشف عليها كشفا وافيا تقرر بموجبه تخمين ما أصابها من ضرر وما تحتاج إليه من تكاليف اعمار⁹⁶.

كما تعاقد المعلم عبيد بن نمر لتعمير دار السيد محمد بن السيد كريم الدين بن أبي الوفا التي أصابها ضرر في بعض عناصرها المعمارية⁹⁷.

وهناك أيضا دور تهدمت كليا حيث طلب بعض الأشخاص فسخ عقد إجارة دار في القدس على أن يدفع أجرة الفترة التي تم إيجارتها⁹⁸.

كما تم عقد أجارة معلمي بناء لترميم دار تأثرت في الزلزال في محلة باب حطة، وكان قد طلب ذلك الشيخ شهاب الدين القدسي وعلي بن أبي البقا البجالي⁹⁹.

وطلبت خديجة ابنة حسن الجلجولية من القاضي أن يلزم جارها حسن سحلول بإزالة الجدار الأيل للسقوط، وقد تم الكشف عليه والزم حسن بإزالة الضرر¹⁰⁰.

91 سجل القدس 19، ح 3 10 جمادي ثاني 954هـ/7/28/1547م، ص 213

92 سجل القدس 23، ح 6، 24 رجب 957هـ/8/8/1550م، ص 550

93 سجل القدس 20، ح 1، 9 جمادى أول 955هـ/6/16/1548م، ص 501

94 سجل القدس 19، ح 2، رجب 954هـ/9/3/1547م، ص 295

95 سجل القدس 18، ح 1، 4 ربيع ثاني 953هـ/6/4/1546م، ص 108

96 سجل القدس 17، ح 2، 12 ذو القعدة 952هـ/1/15/1546م، ص 440

97 سجل القدس 17، ح 4، 13 ذو القعدة 952هـ/1/16/1546م، ص 440

98 سجل القدس 17، ح 4، 14 ذو القعدة 952هـ/1/17/1546م، ص 442

99 سجل القدس 17، ح 5، 15 ذو القعدة 952هـ/1/18/1546م، ص 444

100 سجل القدس 17، ح 3، 16 ذو القعدة 952هـ/1/19/1546م، ص 445

وتم ترميم دار في خط داود تضرر بالزلازل، فقد قاطع الشيخ محمود الخلوتي مع المعلم سلامه بن عبد الرحمن القطان على تعمير الدار وطبقاتها العلوية¹⁰¹.

كما تم طلب ترميم حائط دار في خط مرزبان بالقدس تبين أن سبب هدمها الزلازل العنيف الذي ضرب القدس سابقاً¹⁰²، وكذلك ورد الحديث عن استبدال دويرة كبيرة في محلة الغوانمة هدمت بالكامل وهي وقف الحاج خليفه المداح ويبدو ان الدويرة أصبحت غير مجدية النفع ما جعل استبدالها أفضل من بقائها على حالها، وعليه تم استبدالها بمبلغ نقدي لصالح سنان بك امير لواء القدس والجدير بالذكر أن مجمع السراي الذي ينزل به الحاكم هو قريب من الدويرة المذكورة¹⁰³.

وورد أيضاً خبر ترميم دار في محلة باب حطة قرب باب المسجد الأقصى و قرب دار وقف الملك الأوحده¹⁰⁴ و قرب المدرسة الموصلية¹⁰⁵.

وأذن القاضي بالقدس لعماد الدين بن محي الدين في ترميم دار علوية راكبة على فرن في محلة الشرف وكان سبب التعمير هو تأثرها بالزلازل¹⁰⁶، كما تم تقييد دفتر محاسبة على ما صرف على تعمير دار في خط باب السلسلة ووقف ناصر الدين بن ابي شريف وكان تقدم بذلك ناظر الوقف يحيى بن أبي شريف¹⁰⁷، ودار أخرى قرب المدرسة الأشرفية السلطانية غرب المسجد الأقصى¹⁰⁸.

نتائج

في ضوء ما تقدم بيانه تمكنت هذه الدراسة من الوصول إلى نتائج، منها:

-بعد رصد المباني وحجم الضرر الذي لحق بها داخل مدينة القدس يتوقع أن قوة هذا الزلازل كانت أعلى من المتوسط {5-6} درجة وفق مقياس رصد الزلازل، وقد جاء هذا التقدير بعد حصر آثار هذا الزلازل، إذ كان وقعهُ أكبر على المباني غير المنظمة أو العشوائية والتي مرَّ عليها زمن طويل ولم يحدث عليها صيانة أو ترميم، كما جاء الزلازل على الطوابق العلوية من المدينة، وقد أبانت الدراسة عن ذلك عبر ما تم التعامل معه من مبانٍ ومنشآت.

-يظهر أن أكثر منطقة تأثرت أو لحق بها الضرر هي المنطقة الغربية من القدس القديمة ما بين حارة المغاربة وريشة حتى باب العمود وهذا لا يعني أن المناطق الأخرى لم يصيبها الضرر، فقد تم رصد عدد من المباني في حارة باب حطة هي الأخرى تأثرت بهذا الزلازل.

-تأثير الزلازل طال المباني المختلفة من مؤسسات عامة وخاصة مثل الأسوار والمسجد والكنائس والمدارس والأربطة والخانات.

101 سجل القدس 17، ح 5، 13 ذو الحجة 952هـ/1546/2م، ص 481

102 سجل القدس 18، ح 1، 11 جمادى ثاني 953هـ/8/9/1546م، ص 248

103 الدويرة: الدويرة من الدائرة، هي دار كبيرة تتكون من مجموعة من المرافق المعمارية مستديرة الشكل يتوسطها ساحة سماوية، سجل القدس 18، ح 1، 13 جمادى ثاني 953هـ/8/11/1546م، ص 252

104 Burgoyne (1987), p:(167)

105 سجل القدس 18، ح 3، 22 ربيع ثاني 953هـ/6/22/1546م، ص 140

106 سجل القدس 19، ح 3، 18 شعبان 954هـ/10/2/1547م، ص 375

107 سجل القدس 19، ح 4، 5 ربيع أول 954هـ/4/26/1547م، ص 35

108 سجل القدس 19، ح 1، 12 ربيع ثاني 954هـ/6/1/1547م، ص 112

-أن العماير المتضررة بالزلزال التي جاء على ذكرها السجلات ليست الوحيدة بل هي قضايا كانت تستدعي عرض الأمر على القاضي لإصدار ترخيص من طرفه كونه الجهة المخولة بمتابعة هذه القضايا المتمثلة بعمائر عامة وأوقاف، كما هو الحال في حارة المغاربة التي هي وقف عليهم، وهذا يفيد أن الوثائق عبارة عن رصد لحالة المدينة، وبالتالي إسقاط ذلك على المدينة كلها، يمكن أن تكشف عن معلومات يبني عليها في وصف صورة واقع الأوضاع المقدسية بعد هذا الزلزال، وهي دليل أو إشارة على أن قوته كانت كبيرة ونتائج أكبر بكثير عندما نتحدث عن مبان عمادها الحجر والطين.

-أخبار هذا الزلزال حُصرت بالمدينة وحدها، حيث لم يصل أي معلومة من قريب أو بعيد من نواحي القدس المختلفة أو المناطق البعيدة، وعلى الرغم من ذلك فهي معلومات كفيّة أن تعطي إشارات بأن تأثير الزلزال وصل إلى مناطق أخرى لأن قوته كبيرة لا يمكن حصرها ببقعة محدودة متمثلة في مدينة القدس وحدها، هذا فضلا عن أن المنطقة تقع في نطاقات زلزالية تعرف بحفرة الانهدام القاري، يذكر أن المعلومة التي أشارت إلى تأثير المناطق المجاورة هي ما خطه الشيخ موسى بن أبي فتيان إمام الصخرة على هامش نسخة مخطوط تاريخ القدس والخليل للشيخ مجير الدين الحنبلي¹⁰⁹ حيث جاء فيها ذكر الزلزال وأن تأثيره كان طال المدن والنواحي المختلفة ومنها نابلس وغزة والخليل ودمشق والكرك، أي أن الزلزال طال بلاد الشام كلها

-باتت هذه الزلزلة علامة فارقة وبارزة في تاريخ القدس، تُورخ بها الأحداث والاعمال لعشرات السنين، حيث وردت في السجلات قضايا استشهد بها بحادثة الزلزال على أنها وقعت في هذا التاريخ¹¹⁰، يذكر أن هذه المواقف العظيمة كانت ثقافة قديمة للشعوب في تأريخ الأحداث، ومنها: عام الفيل و عام الفتح وسنة الثلجة

-شكل العلماء والمشايخ في مدينة القدس الشريف خلال العصر العثماني حلقة مهمة في تقوية اواصل الثقة بين المؤسسات السيادية في النظام العثماني وأهل القدس الشريف، فقد اهتمت الدولة في تنصيب أشخاص في الوظائف الدينية في القدس من أصحاب الديانة والأمانة والمصداقية، لتجعل منهم رُسل محبة وسلام، وتعزز العلاقة بين السكان والحكام، هذا فضلا عن الحرص القوي من طرف الدولة على تقديم وتسهيل الأمور عندما يتعلق الأمر بالقدس الشريف صاحبة المكانة الدينية الرفيعة والعزيزة على قلوب المسلمين جميعا.

-اهتمت الدولة العثمانية بأحوال الطوائف من غير المسلمين، فقد منحتهم الحرية والأمان في كنائسهم ومساجدهم وذلك في ضوء حالة التسامح التي اوجدتها الدولة العثمانية على كامل البلاد التي وصلت إليها، وقد نبغ ذلك من عقيدة الدولة العثمانية اصبحت شعارا لهم حتى عند خصومهم، وجدير بالملاحظة أن هذا التسامح يتخلله المراقبة للطوائف المسيحية للثبوت بأنها تسير على الطريق الصحيح ولا تتعاون مع أوروبا التي تكن العداء للعثمانيين.

-ضرورة التعامل مع المصادر الأرشيفية في التعرف إلى اخبار الشعوب لاسيما القضايا اليومية والأحوال الشخصية، وكان خبر هذا الزلزال دليلا عمليا ومثالا قويا على ذلك، فقد بحثت الدراسة في جميع أنواع المصادر للوصول إلى أي معلومة عن هذا الزلزال فلم تصل إلى نتيجة، من هنا نهيب بالأخوة الباحثين والمهتمين أن يشدوا مآزرهم ويشمروا ساعد البحث والتحليل في المصادر الأرشيفية بمختلف أصنافها؛ لأنها المصدر الوحيد الذي من خلاله يمكن رصد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للدولة العثمانية عامة وللبلاد العربية على وجه الخصوص، وذلك في ضوء توفر مصادر ضخمة ما زالت مُغَيَّبَةً عن المشهد التاريخي لهذه الشعوب.

109 - بشير بركات، مباحث في التاريخ المقدسي، ج3، ص138-140.

110 قضية ثمن قطن في سنة 969هـ/1562م وأن الشراء تم في سنة الزلزال 952هـ/1546م، ينظر: سجل القدس 43، ج3،

المراجع والمصادر:

مصادر مخطوطة:

- سجل القدس، 17، { 4 ربيع الثاني 952 - أوائل صفر 953 هـ/15/6/1545م - 4/3/1546م }
- سجل القدس، 18، { 13 صفر 953 - 16 صفر 954 هـ/15/4/1546م - 7/4/1547م - م }
- سجل القدس، 19، { 20 صفر 954 - 7 شوال 954 هـ/11/4/1547م - 26/11/1547م - م }
- سجل القدس، 20، { 10 شوال 954 - 30 جمادى الأولى 955 هـ/23/11/1547م - 18/7/1548م - م }
- سجل القدس، 21، { 11 شوال 955 - 23 ربيع أول 956 هـ/13/11/1548م - 21/4/1549م - م }
- سجل القدس، 22، { 27 ربيع أول 956 - 18 ذو الحجة 956 هـ/25/4/1549م - 7/1/1550م - م }
- سجل القدس، 23، { 18 ذو الحجة 956 - 1 رمضان 957 هـ/7/1/1551م - 13/9/1550م - م }
- سجل القدس، 25، { 25 ربيع الثاني 958 - أواخر رمضان 959 هـ/6/5/1551م - 29/9/1552م - م }
- سجل القدس، 43، { 21 صفر 969 - 13 صفر 970 هـ/31/10/1561م - 10/10/1562م - م }
- سجل القدس، 105، { 18 ربيع الأول 1031 - 8 ربيع الثاني 1032 هـ/31/1/1622م - 9 شباط 1623م }
- سجل القدس، 133، { 18 جمادى الثانية 1052 - 12 جمادى الأولى 1053 هـ/13/1/1622م - 29 تموز 1643م }
- سجل القدس، 142، { 6 ذي القعدة 1059 - 9 محرم 1060 هـ/11/1/1649م - 12 كانون الثاني 1650م }
- سجل القدس، 145، { 19 ذي القعدة 1060 - 24 شوال 1061 هـ/13/1/1650م - 10 تشرين الأول 1651م }
- سجل القدس، 152، { 13 صفر 1067 - 9 صفر 1069 هـ/1/1/1656م - 16 تشرين الثاني 1657م }
- سجل القدس، 156، { 14 ذي القعدة 1068 - 20 ربيع الثاني 1070 هـ/13/1/1658م - 4 كانون الثاني 1660م }
- مراجع ومصادر مطبوعة:
- برفيسال، ليفي، الزوايا، دائرة المعارف الإسلامية، ج 10، ص 331-332.
- بركات، بشير، مباحث في التاريخ المقدسي، ج 3، 2006م.
- بركات، بشير، تاريخ الكوارث في بيت المقدس، 2023م.
- بيات، فاضل، بلاد الشام في الاحكام السلطانية الواردة في دفاتر المهمة، ج 3، عمان، 1428 هـ/2007م.
- الحسيني، حسن عبد اللطيف، تراجم أهل القس في القرن الثاني عشر الهجري، تحقيق: سلامة النعيمات، عمان - الأردن، 1985م.
- الخالدي، أحمد سامح، مدارس بيت المقدس ومعاهدها، مجلة الأديب، بيسان، 1949م.
- ربابعة، إبراهيم حسني (2023). سجل محكمة القدس الشرعية رقم (219) (دفتر الصرة الرومية في سنة 1137 هـ/1725م). مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية. الإصدار (54).
- الصديقي، مصطفى البكري، النصيحة السنية في معرفة آداب الطريقة الخلوتية الصوفية، تحقيق، إبراهيم حسني ربابعة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 1999م.
- العسلي، كامل جميل، معاهد العلم في بيت المقدس، جمعية عمال المطابع، عمان، 1981م.
- العلمي، مجير الدين الحنبلي ت(927 هـ/1520م)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج 2، تحقيق: محمود كعابنة ومحمد أبو تيانة، مطبعة دنديس، الخليل-فلسطين، 1998.
- عوض، عبد العزيز، بحوث في تاريخ العرب الحديث، عمان، 1983م.
- المحبي، محمد أمين الدين (ت 111 هـ/699م)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج 4، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (د.ت).
- المغربي، عبد الرحمن، حارة المغاربة في القدس الشريف، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، 2000.
- المقرزي، تقي الدين أحمد بن علي بن محمد، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج 3، دار صادر، بيروت
- النايلسي، عبد الغني بن اسماعيل، الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تقديم، د. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
- النعيمي، عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، ج 2، دار الكتاب الجديد، ط 2، بيروت، 1981م

Burgoyne, M. H. (1987). *Mamluk Jerusalem: an Architectural Study*. Buckhurst Hill.

Mehmet İpşirli, Dânişmend, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.

Kaplony, Andreas (2002). *The Harem of Jerusalem, 324-1099*. Franz Steiner Verlag. Stuttgart. Germany. P: 273-274

Steih, A. ve Rabaia. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Kudüs Şer'î Mahkemesi Kadısı ve Mescid-i Aksa -(69) No'lu Sicil Kaynağı- FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi. 22. 189-207

Van Berchem, Max, Corpus Inscriptionum Arabicarum, 5 Volumes, Imprimerie de l' institute, Francais D' Archeologie Le Caire, 1922-1949, Vol.34-.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

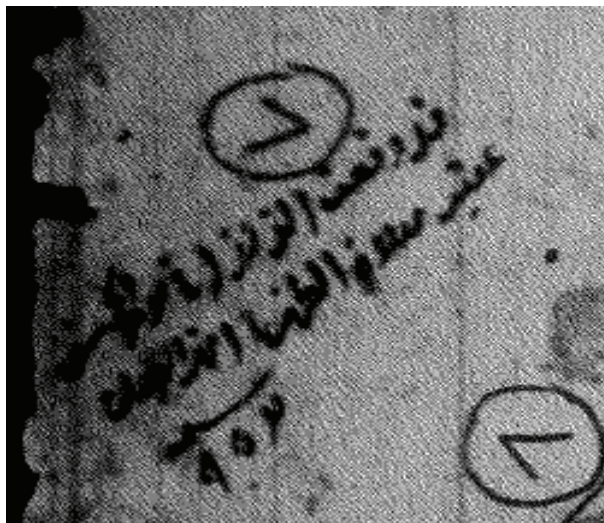
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Sicillü'l-Kuds, 17, {4 Rebîu's-sânî 952 - Evâil Safar 953H / 15 Haziran 1545 - 3 Nisan 1546}
- Sicillü'l-Kuds, 18, {13 Safar 953 - 16 Safar 954H / 15 Nisan 1546 - 7 Nisan 1547}
- Sicillü'l-Kuds, 19, {20 Safar 954 - 7 Şevval 954H / 11 Nisan 1547 - 26 Kasım 1547}
- Sicillü'l-Kuds, 20, {10 Şevval 954 - 30 Cemâziyelevvel 955H / 23 Kasım 1547 - 18 Temmuz 1548}
- Sicillü'l-Kuds, 21, {11 Şevval 955 - 23 Rebîu'l-evvel 956H / 13 Kasım 1548 - 21 Nisan 1549}
- Sicillü'l-Kuds, 22, {27 Rebîu'l-evvel 956 - 18 Zilhicce 956H / 25 Nisan 1549 - 7 Ocak 1550}
- Sicillü'l-Kuds, 23, {18 Zilhicce 956 - 1 Ramazan 957H / 7 Ocak 1550 - 13 Eylül 1550}
- Sicillü'l-Kuds, 25, {Evâhir Rebîu's-sânî 958 - Evâhir Ramazan 959H / 6 Mayıs 1551 - 29 Eylül 1552}
- Sicillü'l-Kuds, 43, {21 Safar 969 - 13 Safar 970H / 31 Ekim 1561 - 12 Ekim 1562}
- Sicillü'l-Kuds, 105, {18 Rebîu'l-evvel 1031 - 8 Rebîu's-sânî 1032H / 31 Ocak 1622 - 9 Şubat 1623}
- Sicillü'l-Kuds, 133, {18 Cemâziyelevvel 1052 - 12 Cemâziyelâhir 1053H / 13 Eylül 1642 - 29 Temmuz 1643}
- Sicillü'l-Kuds, 142, {6 Zilkade 1059 - 9 Muharrem 1060H / 11 Kasım 1649 - 12 Ocak 1650}
- Sicillü'l-Kuds, 145, {19 Zilkade 1060 - 24 Şevval 1061H / 13 Kasım 1650 - 10 Ekim 1651}
- Sicillü'l-Kuds, 152, {13 Safar 1067 - 9 Safar 1069H / 1 Aralık 1656 - 16 Kasım 1657}

- Sicillü'l-Kuds, 156, {14 Zilkade 1068 - 20 Rebû's-sânî 1070H / 13 Ağustos 1658 - 4 Ocak 1660}
- Brvensal, Levi, *el-Zevaya*, Dâiretü'l-maârifü'l-İslâmiyye, Cilt 10, s. 331-332.
- Berekat, Beşir, *Mabâhis fî t-târîh el-Makdisî*, H. 3, 2006.
- Berekat, Beşir, *Târîh el-Kevâris fî Beytü'l-Makdis*, 2023.
- Beyat, Fazıl, *Bilâdü'ş-Şâm fî'l-ahkâmü's-sultâniyye el-vârîda fî defâter el-muhimme*, C. 3, Amman, 1428H/2007.
- el-Hüseynî, Hasan Abdullatif, *Terâcim ehlü'l-Kuds fî'l-karn es-sânî aşer el-hicrî*, thk. Selâme en-Naimât, Amman – Ürdün, 1985.
- el-Halîdî, Ahmed Sâmî, *Medâris Beytü'l-Makdis ve maâhidihâ*, Mecelletü'l-edîb, Bîsân, 1949.
- Rabaia, İbrahim Hasni, *Sicillü mahkemetü'l-Kuds eş-şer'iyye rakam (219)* (Defterü's-surra er-rûmiyye fî sene 1137H/1725M). Merkez Beytü'l-Makdis li'd-dirâsât et-tevsikiyye, 2023. el-İsdâr (54).
- es-Siddikî, Mustafâ el-Bekrî, *en-Nasihatü's-seniyye fî ma'rifeti âdâbi't-tarîka el-Halvetiyye es-sûfiyye*, thk. İbrahim Hasni Rabaia, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, el-Necâh el-Vataniyye Üniversitesi, Filistin, 1999.
- el-Aslî, Kâmil Cemîl, *Maâhidü'l-ilm fî Beytü'l-Makdis*, Cem'iyyetü a'mâl el-matâbi', Amman, 1981.
- el-Alîmî, Muciruddîn el-Hanbelî (927H/1520M), *el-Üns el-Celîl bi-Târîh el-Kuds ve'l-Halîl*, C. 2, thk. Mahmûd Kaâbne ve Muhammed Ebû Tebâne, Matbaat Dendis, el-Halîl-Filistin, 1998.
- Avad, Abdülaziz, *Buhûs fî târîh el-Arab el-hadîs*, Amman, 1983.
- el-Muhibbî, Muhammed Emînuddîn (111H/1699M), *Hulâsatu'l-Âser fî a'yân el-karn el-hâdî aşer*, C. 4, Dârü'l-Kitâb el-İslâmî, Kahire (t.y.).
- el-Mağribî, Abdurrahman, *Hâretü'l-Mağâribe fî el-Kuds eş-Şerîf*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ayn Şems Üniversitesi, 2000.
- el-Makrîzî, Takiyüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-Zikr el-Hitâf ve'l-Âsâr*, C. 3, Dâr Sâdır, Beyrut.
- en-Nâbulsî, Abdülganî b. İsmâil, *el-Hakikat ve'l-Mecâz fî'r-Rihle ilâ Bilâd eş-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz*, Takdim, Dr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî, el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- en-Naîmî, Abdülkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fî Târîh el-Medâris*, C. 2, Dârü'l-Kitâb el-Cedîd, 2. Baskı, Beyrut, 1981.

-خبر وقوع الزلزال على غلاف سجل محكمة القدس رقم 17





Evaluations on the Diary of Vibia Perpetua, One of the First Female Martyrs of Christianity

Hristiyanlığın İlk Kadın Şehitlerinden Vibia Perpetua'nın Günlüğü Üzerine Değerlendirmeler

Ufuk Arslan^{*}, Murat Öntüğü^{**}

Abstract

This article focuses on the diary of Vibia Perpetua, one of the first female martyrs of Christianity and also the first female auto-biographer in history. Perpetua was martyred with her friends in the Carthage amphitheatre on March 7, 203, because she did not renounce Christianity and refused to sacrifice to the pagan gods for the sake of the well-being of the Roman emperor Septimus Severus. Perpetua kept a diary during her imprisonment and recorded all her experiences and dreams from the time she was detained until her martyrdom. We can access basic information about Perpetua and her experiences through the editor who published the diary. Many researchers from Antiquity to the present have examined this diary and made various comments. The inspiration for Perpetua's dreams has particularly caused controversy among researchers. Additionally, theories have been produced about why Perpetua never mentioned her friend and slave Felicitas and her husband in her diary. In our study, ancient and modern sources were analysed and it was concluded that Felicitas was included in the story by the editor and Perpetua's husband was removed from the diary as a result of the editor's intervention. Accordingly, we tried to bring a new and different perspective to the field.

Keywords: History of Christianity, Vibia Perpetua, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, Passion of Perpetua, Perpetua and Felicitas

Öz

Bu makale, Hristiyanlığın ilk kadın şehitlerinden ve aynı zamanda tarihteki ilk kadın otobiyografi yazarı olan Vibia Perpetua'nın günlüğüne odaklanmaktadır. Perpetua Hristiyanlıktan vazgeçmediği ve Roma imparatoru Septimus Severus'un esenliği adına pagan tanrılarına kurban sunmayı reddettiği için arkadaşları ile 7 Mart 203 tarihinde Kartaca amfi tiyatrosunda şehit edilmiştir. Perpetua mahkûmiyet günlerinde bir günlük tutmuş ve göz altına alınmasından şehit edilmesine kadar geçen sürede tüm yaşadıklarını ve gördüğü rüyaları bu günlüğe kaydetmiştir. Perpetua ile ilgili temel bilgilere ve onun yaşadıklarına, günlüğü yayımlayan editör aracılığıyla erişebiliyoruz. Antikçağdan günümüze birçok araştırmacı bu günlüğü incelemiş ve muhtelif yorumlarda bulunmuştur. Araştırmacılar arasında özellikle Perpetua'nın gördüğü rüyaların esin kaynağı tartışmalarına neden olmuştur. İlâveten Perpetua'nın günlüğünde arkadaşı ve kölesi olan Felicitas'tan ve kocasından neden hiç bahsetmediği ile ilgili de teoriler üretilmiştir. Çalışmamızda antik ve modern kaynaklar tahlil edilmiş, neticesinde de Felicitas'ın hikâyeye editör tarafından dahil edildiği ve Perpetua'nın kocasının da editörün müdahalesi sonucu günlükten çıkarıldığı sonucuna varılmıştır. Buna bağlı olarak da alana yeni ve farklı bir bakış açısı kazandırmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık Tarihi, Vibia Perpetua, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, Perpetua'nın Çilesi, Perpetua ve Felicitas

* **Corresponding Author:** Ufuk Arslan (PhD Student), Uşak University, Graduate Education Institute, Department of History, Uşak, Türkiye. E-mail: ufuk_arslan@outlook.com.tr ORCID: 0000-0001-8200-0095

** Murat Öntüğü (Prof. Dr.), Uşak University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History, Uşak, Türkiye. E-mail: muratmustafa.ontug@usak.edu.tr ORCID: 0000-0003-0243-4091

To cite this article: Arslan, Ufuk, Öntüğü, Murat. "Evaluations on the Diary of Vibia Perpetua, One of the First Female Martyrs of Christianity." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 191–211. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.155101>



Introduction

In the first months of 203, two women named Vibia Perpetua and Felicitas and three men named Revocatus, Saturnius and Secundulus were detained in Carthage because they were Christians and refused to sacrifice to the pagan gods for the sake of the well-being of the Roman emperor Septimus Severus (193-211).¹ Saturus, the religious leader of the group, who was not with his students during the arrest, surrendered to the authorities as soon as he heard the news. The group was initially placed under house arrest and then transferred to prison. Shortly after, the group's trial was managed by the governor Hilarianus. In this court, each member of the group confessed that they were Christians and, despite all insistence, refused to sacrifice for the well-being of the emperor. As a result, members of the group were sentenced to death by being thrown to the wild animals. On March 7, 203, the group's punishment was implemented in the plays held in the Carthage amphitheatre for the birthday of Septimus Severus's youngest son, Geta Ceasar. The story of the above-mentioned names is told in the work called *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*.² The work consists of XXI chapters: The first two chapters were written by someone whose identity is unknown but who is thought to be the editor of the work. It is worth noting that this uncertainty over the identity of the editor has led to some controversy. Some researchers wanted to make the identity of the editor clear and put forward some names about who the editor might be. Based on the similarities between the sections written by the editor in the *Passio* and the works of the famous Carthaginian theologian Tertullian, researchers have suggested that

- 1 In fact, according to Roman law of the period, Christianity was not a criminal offence. Although there were some trials against Christians in the early years of Septimus Severus' reign and before, these were actions taken on the initiative of some local rulers who listened to the complaints of the local population who were disturbed by the spread of Christianity. However, upon the rapid spread of Christianity in Roman territory, Emperor Septimus Severus banned the conversion of pagans to Christianity and started massacres against Christians, especially in North Africa. Perpetua and her friends were also victims of this wave of massacres initiated during the reign of Septimus Severus. For detailed information, see *Historia Augusta, Septimus Severus*, 17.1, trans. Samet Özgüler, vol. 1. (İstanbul: Kronik Kitap, 2021).
- 2 There are different versions of the work written in Latin and Greek. Some editions based on these versions and translations into modern languages have been made by researchers. The most prominent of these are; Joseph Armitage Robinson, *The Passion of S. Perpetua*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1891); W.H. Shewring, *The Passion of SS. Perpetua and Felicity: A New Edition and Translation of the Latin Text, Together with the Sermons of St. Augustine Upon These Saints* (London: Sheed and Ward, 1931); Herbert Anthony Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972). The work will be used in the form of *Passio* in the next part of our study.

the editor may have been Tertullian.³ Some other researchers have opposed the theory that the similarities in the work point to Tertullian. Because almost all of the 3rd century North African writers benefited from a single source, that is, the Bible. In a period when everyone draws from the same source, it is perfectly normal for there to be stylistic similarities between authors, and therefore these similarities are not sufficient evidence to identify the editor.⁴ Although it is difficult to determine the identity of the editor with the available data, some recent studies have drawn a profile of the editor by analysing the passages he wrote. Accordingly, the editor is a well-educated, rhetorically sophisticated prose writer, not a member of the clergy but a convert to Christianity, a supporter of the New Prophecy movement, and a middle-aged man by 200 AD.⁵

In first two sections, which serves as an introduction to the work, the editor has drawn the theological framework of the work by quoting from the Scripture. He also gave basic information about the martyrs,⁶ especially Perpetua. Chapters III-X were written by Perpetua herself. In this section, Perpetua wrote down the events that happened to her and the dreams she had during her imprisonment. Chapters XI- XIII were written by Saturus, the religious leader of the group who was martyred in the same amphitheatre with Perpetua. In this section, Saturus described a dream in which he and Perpetua were taken to heaven by angels after their martyrdom. Chapters XIV- XXI were also written by the editor. Here, the editor put an end to the work after telling the story of the other martyr Felicitas and how the martyrs were killed in the arena.

Passio is one of the most interesting works that have survived from antiquity. In addition to being one of the oldest texts of Christianity, the work also contains the

- 3 Johannes Quasten, *Patrology* (Utrecht: Spectrum, 1950), 181; Alvyn Pettersen, "Perpetua: Prisoner of Conscience," *Vigiliae Christianae* 41/2 (1987): 139, <https://doi.org/10.2307/1584106>; Kenneth B. Steinhauser, "Augustine's Reading of the *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*", *Studia Patristica* 33 (1997): 244.
- 4 Timothy D. Barnes, "Pre-Decian 'Acta Martyrum'," *The Journal of Theological Studies* 19/2 (1968): 522; Maureen A. Tilley, "The Passion of Perpetua and Felicity," in *Searching the Scriptures, Vol 2: A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1994), 832.
- 5 Thomas J. Heffernan, "Ius conubii or concubina: The Marital and Social Class of Perpetua in the *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*", *Analecta Bollandiana* 136/1 (2018): 17, <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.2018023>.
- 6 The term martyr was used in the early periods of Christianity for the apostles who witnessed the existence of Christ. However, in the following years, this situation changed and the term began to be used to describe those who remained loyal to their faith at the expense of their lives. For detailed information, see V. K. McCarty, *From Their Lips: Voices of Early Christian Women*. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2021), 69.

first autobiography⁷ written by a woman in history. Due to these features, the work has been the subject of studies by researchers from different disciplines. Theologians⁸, philologists⁹, psychologists¹⁰, and classicists¹¹ have especially examined Perpetua's diary and made various comments about it. In our study, we first included Perpetua's diary and then the comments and evaluations about Perpetua's dreams. In the last chapter, we found it suspicious that Perpetua did not mention her husband and Felicitas in her diary, so we opened the authenticity of the diary to discussion and ultimately concluded that the diary was falsified by the editor.

1. Perpetua's Diary

We mentioned above that the two chapters written before Perpetua's diary were written by the editor. In this section, the editor objects to the preference of those who were martyred a long time ago over those who were martyred recently. He stated that the purpose of publishing the work was to convey to the reader the story of the recently martyred Christians named Perpetua, Felicitas, Revocatus, Saturnius and Secundulus. These names are catechumens who have accepted Christianity but have not yet been baptised. The editor reserved a special place for Perpetua, one of these names, and gave more comprehensive information than the others. Accordingly, Perpetua is a 22-year-old young woman who belongs to a wealthy family, is well-educated and has a respectable marriage. She also has a baby who is not yet weaned and two brothers, one of whom is a catechumen like herself. Felicitas and Revocatus, among the names mentioned, are her slaves. The editor did not provide any information about the status of the other names mentioned, Saturnius and Secundulus.¹²

After introducing Perpetua to the reader, the editor handed the floor over to her, saying that everything written from now on was written by her.¹³

7 Among scholars, there are some who argue against the autobiographical status of the diary. See Thomas J. Heffernan, "Philology and Authorship in the 'Passio Sanctarum Perpetuae Et Felicitatis'", *Traditio* 50 (1995): 323-24. We tend to accept the diary as an autobiographical work, since we believe that most of the sections in which Perpetua narrates her experiences and feelings in the first person were written by Perpetua herself.

8 Robinson, *The Passion of S. Perpetua*,

9 Erich Auerbach, *Literary Language & Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).

10 Marie-Louise von Franz, *The Passion of Perpetua: A Psychological Interpretation of Her Visions*, ed. Darly Sharp (Toronto: Inner City Books, 2004).

11 Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

12 *Passio* I.1-2.

13 *Passio* II. 3.

Perpetua started her diary by narrating a dialogue she had with her father. The father, who was a pagan unlike his daughter, visited his daughter while she was under house arrest and asked her to abandon Christianity. In response to this request, Perpetua showed her father the vase or jug-like object lying on the table and asked if it was possible to call this object by another name. When she received a “No” answer from her father, she compared herself to this object and said, “Well, so too I cannot be called anything other than what I am, a Christian.” Hearing these words, the father became angry and walked towards his daughter as if he wanted to gouge out her eyes. The father managed to control his anger and left his daughter without attacking her in any way.¹⁴

The similarity of this dialogue between Perpetua and her father to the discussion on the nature of objects in Plato’s *Cratylus Dialogue* is striking. In the *Cratylus Dialogue*, Plato said that the names we use to describe objects are not coincidental and are related to their nature. When Perpetua told her father that “I cannot be called anything other than what I am, a Christian,” she meant that this belief was something in her nature and that it was not possible for her to give it up. There is no doubt that Perpetua was inspired by Plato when giving this example. This is a clear indication that she is interested in philosophy. This coincides with the adjective the editor used to describe her as “well-educated”.¹⁵

Although Perpetua attributes the reason for her father’s anger to her faith, the reason underlying his anger may be related to a different issue. To determine this, it would be appropriate to take a look at the Roman state and social order of the period. The Roman state was built on a patriarchal structure and the law was regulated accordingly. According to this, the father, who is the head of the family (*pater familias*), has absolute authority over all members of the family. He is the only authority in making decisions on behalf of the family. Depending on the type

14 *Passio* III. 1-3.

15 Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*. (Oxford-New York: Oxford University Press, 2012), 38-39; Paul McKechnie, “St. Perpetua and Roman Education in A.D. 200”, *L’Antiquité Classique* 63/1 (1994): 282, <https://doi.org/10.3406/antiqu.1994.1203>.

of marriage, the father can use this authority even for married daughters¹⁶. Based on all this, it is possible to say that Perpetua's defiance of her father's will is a challenge not only to the father's authority but also to the existing social order that provides this authority to the father. Perpetua, a woman and daughter, ignored the rules of an order based on gender discrimination by not following it. Perpetua continued this rebellious attitude until her death.

After this argument, her father did not visit Perpetua for a while. During this time, Perpetua and her friends were baptised, and then the group was transferred to the prison. Perpetua is horrified by what she sees here. Because the heat caused by overcrowding is unbearable and the soldiers use force on the prisoners. Additionally, because Perpetua was in prison, she was separated from her baby. Shortly after the group was transferred to the prison, deacons Tertius and Pomponius,¹⁷ whom Perpetua described as blessed deacons, visited the group in prison and met their needs. They also transferred the group to a better part of the prison by bribing the soldiers. In the following days, her mother and brother brought her baby to Perpetua. Perpetua also received permission from the authorities for her son to stay in prison with her. This situation caused her to be free from all worries. So much so that she described the prison she was in as a palace and said that she did not want to be anywhere else.¹⁸

Then her brother said to Perpetua that she was in a privileged position and asked her to have a dream about what her fate would be.¹⁹ Perpetua accepted her brother's request and told him to come back tomorrow. After his brother left her,

16 Whether Roman women who got married would remain under the control of their father or come under the control of their husband was determined by the concept called *manus* in Roman law. In *cum manu* marriages, the woman was under the control of her husband, while in *sine manu* marriages, the woman remained under the control of her father. For detailed information, see Andrew T. Bierkan, Charles P. Sherman and Emile Stocquart, "Marriage in Roman Law", *The Yale Law Journal* 16/5 (1907): 303-27, <https://doi.org/10.2307/785389>; Judith Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood* (London-New York: Routledge, 2002), 20-23; Jane F. Gardner, *Women in Roman Law & Society* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986), 11-14.

17 There is no explanation in the text why Tertius and Pomponius, who were Christians like Perpetua and her friends, were not taken into custody. Although this situation makes one think that the trials were carried out only against the catechumens, it will be seen in the following pages that her brother, who is a catechumen just like Perpetua, was not subjected to any trials.

18 *Passio* III. 4-9.

19 In early Christianity, people who confessed their faith and were likely to be martyred were believed to have extraordinary powers. According to this belief, martyr candidates who confessed their faith and awaited death could contact God through dreams before being killed. Moreover, they could intercede with God to forgive the sins of sinful servants.

she slept and had a dream. The dream confirms Perpetua's privileged position. In her dream, she saw a long but narrow staircase reaching up to the sky. The staircase was made of bronze and cutting and piercing weapons were hung on both sides. At the foot of the stairs was a huge snake that attacked people trying to climb up. Even though Perpetua wanted to climb the ladder, she could not do so because she was afraid. At that moment, her religious teacher, Saturus, entered the dream. Saturus somehow managed to climb the ladder and encouraged Perpetua to do the same. With the encouragement of Saturus, Perpetua found strength in herself and managed to reach the ladder by stepping on the snake's head. Climbing the steps of the stairs, Perpetua found a vast garden in front of her when she reached the top. In the garden, there was a tall man with grey hair, wearing a shepherd's outfit and milking a sheep. Thousands of people dressed in white clothes were walking around. The grey-haired man said to Perpetua, "Welcome, my child" and handed her a piece of cheese. Thereupon, the people standing around said "Amen" together. Immediately afterwards, Perpetua woke up "with the taste of something sweet" in her mouth. One day later, Perpetua told her dream to her brother, and the two agreed that this dream meant that Perpetua would leave this world.²⁰

A few days after this dream, her father visited Perpetua in prison and begged his daughter to give up her stubbornness. He even fell at his daughter's feet to convince her. Although Perpetua was saddened by her father's situation, she did not even think of giving up her faith. She tried to console her father by telling him that everything that happens is God's will. Thereupon, his father left the prison in great sadness.²¹

The next day, Perpetua and her friends were sent to court, and the group's case began to be heard by Hilarianus. Several people were questioned before Perpetua, and each of them confessed that they were Christian. When it was Perpetua's turn, her father appeared with Perpetua's baby in his arms and told her to make the necessary sacrifice. Hilarianus said similar things to Perpetua like her father and asked her to sacrifice for the well-being of the emperor. When Perpetua said that she would not do this, Hilarianus asked her if she was a Christian and she replied, "Yes, I am." Perpetua, who had previously said that she would not identify herself with any name other than Christian, made this very clear in court. Moreover, by not accepting his demands in court, she challenged the authority of Hilarianus, another representative of the patriarchal social order.²² Towards the end of the

20 *Passio* IV. 1-10.

21 *Passio* V. 1-6.

22 Patricia Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), 168.

interrogation, her father made a final move and tried to persuade Perpetua. Enraged by this situation, Hilarianus ordered the father to be beaten. Although Perpetua was saddened by her father's situation, she never thought of giving up her faith. Ultimately, Hilarianus settled the case and sentenced all members of the group to death by being thrown to the wild animals. Hearing this decision, the group members returned to the prison cheerfully.²³

Sometime after Perpetua returned to prison, she sent deacon Pomponius to take her baby, who was with her father at that time, but her father refused to give the baby. Thereupon, a miracle occurred that was considered by Perpetua as the will of God: Perpetua was weaned but did not feel any pain in her breast. Moreover, the baby's need for breast milk has disappeared.²⁴ Some researchers have seen this situation as a result of Perpetua's weakening of ties with the material world and her family, as she was sentenced to death.²⁵ We think that the editor intervened in this part of the diary, and we will discuss this in the following pages.

Shortly after these events, Perpetua had two more dreams in which her brother Dinocrates, who died of facial cancer when he was 7 years old, was present. In the first dream, Dinocrates emerged from a dark void, wearing dirty clothes and exhausted from thirst. The wound on his face when he died remains the same. Although Dinocrates tries to drink water from the pool next to him to quench his thirst, he cannot do so because the edge of the pool is too high. Perpetua wants to help her brother, but she cannot do so because there is a gulf between the two siblings. Perpetua was horrified by what she saw and woke up from her dream in a fit of rage. She then thought that her brother was suffering in the afterlife and that she could help him with her privileged position. For this reason, she prayed to God for her brother. Meanwhile, Perpetua and her friends were transferred to a military prison to fight wild animals in the games to be held for Geta Caesar's birthday.²⁶ Under these circumstances, Perpetua had another dream in which Dinocrates was present. But Dinocrates' situation is very different this time. The wound on his face has healed and his clothes have been renewed. Moreover, the edge of the nearby pool has also been lowered. Next to the pool there is a golden bowl whose water never runs out. Dinocrates drank water from this bowl until his thirst was quenched and then he started playing with water. Perpetua woke up happily from her sleep

23 *Passio* VI. 1-6.

24 (*Passio* VI. 7-8).

25 Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, 10; Tilley, "The Passion of Perpetua and Felicity", 840.

26 *Passio* VII. 1-9.

and was very relieved to be able to relieve her brother's pain.²⁷

Her father visited Perpetua for the last time shortly before the day of the game and repeated his request. However, there was no change in Perpetua's attitude, and she repeated once again that she would not give up her belief.²⁸

On the eve of her martyrdom, that is, on March 6, Perpetua had her fourth and last dream. In this dream, she saw that she was brought to the amphitheatre by Pomponius, where she fought with an evil-looking Egyptian. While preparing for the fight, Perpetua, who suddenly turned into a man, managed to knock down her opponent and exited through the door called the Gate of Life, just like the victorious gladiators did. At that moment, she woke up in her dream and wrote the following words in her diary: "I realized that it was not with wild animals that I would fight but with the Devil, but I knew that I would win the victory. So much for what I did up until the eve of the contest. About what happened at the contest itself, let him write of it who will".²⁹

What Perpetua recorded in her diary after her fourth dream were the last words she wrote. However, the editor fulfilled her request and conveyed to the reader what happened in the amphitheatre on March 7. According to the editor, Perpetua and her friends proceeded to the amphitheatre joyfully. Here the editor first described the appearance of Perpetua and Felicitas. Accordingly, Perpetua, who steps confidently into the amphitheatre, appears to be the beloved of God and the wife of Christ. Felicitas, who gave birth two days before the games, is extremely happy even though she will die soon. In order to humiliate Perpetua and her friends, the official responsible for organizing the play asked them to enter the amphitheatre wearing pagan clothes. He commanded that men should dress like priests of Saturn and women should dress like priestesses of Ceres. However, Perpetua continued her rebellious attitude throughout the narrative and declared that they would not wear these clothes. Seeing that Perpetua was determined, the official had to take a step back against this attitude. When the group arrived at the amphitheatre, the men were first taken to the stage and wild animals such as bears and leopards were released on them. The injured men were taken aside, then Perpetua and Felicitas were brought onto the stage.³⁰ However, unlike men, heifer were preferred to attack women instead of predators such as bears or leopards. The authorities made this

27 *Passio* VII. 1-4.

28 *Passio* IX. 2-3.

29 *Passio* X. 1-15.

30 *Passio* XIX. 1-6.

choice to humiliate Perpetua and Felicitas.³¹ In addition, the authorities ordered the women to be stripped of their clothes, again to humiliate them. However, this image of two new mothers disturbed the crowd, and as a result, they were allowed to wear tunics. Then the heifer was released, and it attacked Perpetua first. Falling on her back, Perpetua slowly stood up and, thinking of her chastity rather than her pain, adjusted her dress to cover the visible parts of her body.³² Afterwards, she went to Felicitas, whom she saw on the ground at that time, and helped her to stand up. After all this, the authorities decided to take the two injured women aside. When these two came to the edge, Perpetua, as if in a state of ecstasy, asked those around her when the bull would attack them. Although she heard that this had already happened, she refused to believe it until she saw the scars on her body. Meanwhile, she called her brother, who was also a catechumen like her, and said, “You must all stand fast in the faith and love one another, and do not be weakened by what we have gone through”.³³ Afterwards, all members of the group were brought to the middle of the amphitheatre to be killed by gladiators. Except for Perpetua, the others died with a single sword blow. Perpetua took the sword blow to her collarbone and pointed the sword at her own throat so that the gladiator, whose hands were shaking, could finish her off. The editor ended the story of the martyrs by saying that Perpetua would not have been killed by someone else if she did not want it. Then, he concluded the work by writing a conclusion.³⁴

The bodies of Perpetua and her friends were buried in the church cemetery called *Basilica Maiorum*, located on the Mcidfa plateau of Carthage. It was announced to the world in April 1907 that the graves of Perpetua, Felicitas and other martyrs were discovered during the archaeological excavations carried out in this region under the leadership of Alfred Louis Delattre. Although there are some exceptions today, most researchers agree that this is indeed the tomb of Perpetua and her friends.³⁵

31 According to Roman law, women who committed adultery were taken to the amphitheatre to fight the heifer.

32 There is no doubt that the editor is concerned about the message in this section. Through Perpetua's actions, he revealed that a chaste Christian woman should pay attention to her dressing and appearance.

33 *Passio* XX. 1-10.

34 *Passio* XXI. 7-10.

35 William Farina, *Perpetua of Carthage: Portrait of a Third-Century Martyr*. (Jefferson, N.C, London: McFarland & Company, 2009), 112; Johannes Divjak and Wolfgang Wischmeyer, “‘Perpetua felicitate’ oder Perpetua und Felicitas? Zu ICKarth 2, 1”, *Wiener Studien* 114 (2001): 613-27

2. Comments and Evaluations About Perpetua's Dreams

Perpetua's diary, which was written by a woman and a martyr in ancient times and is a rare work due to these features, has been examined by researchers from different disciplines. Among these researchers, the dreams that Perpetua recorded in her diary have particularly been the subject of debate. Some claimed that Perpetua was influenced by the Bible in these dreams, some claimed that she was influenced by classical texts and mythology, and some claimed that her psychological state caused these dreams.

In this context, researchers who examined Perpetua's first dream on a theological basis said that the staircase in the dream is related to the staircase seen in the dream of the Prophet Jacob in Genesis 28:12.³⁶ They stated that Perpetua's fight with the snake is connected to the passage in Genesis 3:15 in which the enmity of the woman and the snake is described and to the Shepherd of Hermas, an early Christian text.³⁷ They claimed that the garden in the dream was heaven, the white-clothed people in the garden were martyrs, and the shepherd in the garden was the Good Shepherd mentioned in the Old Testament.³⁸ In addition to all this, they associated Perpetua's eating of cheese with the Eucharist.³⁹

Researchers who reject the influence of the Bible and early Christian texts on Perpetua's dreams have claimed that the inspiration for the images in this dream is classical texts and mythology. For example, Peter Dronke emphasized that Perpetua was an educated woman and claimed that she must have been familiar with mythology and classical Greco-Roman texts since her childhood, and that it was more likely that she was influenced by these texts in her dreams. In this context, he stated that it is more likely that the bronze ladder and snake that Perpetua saw in her dream are related to Ancient Near Eastern mythology and the Roman classic *Aeneid*. He drew attention to the similarity between the scene in which Perpetua eats cheese in her dream and the analogy established by Aristotle between cheese and the birth process and stated that this scene has nothing to do with the Eucharist ritual.⁴⁰ E. R. Dodds also made parallel comments with Peter Dronke. E.R. Dodds suggested that the ladder that Perpetua saw in her dream was related to Mithraism

36 Robinson, *The Passion of S. Perpetua*, 26.

37 Farina, *Perpetua of Carthage*, 119; Tilley, "The Passion of Perpetua and Felicity", 838.

38 Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 169; Tertullian, "On the Soul 55", in *Fathers of the Church*, trans. Rudolph Arbesmann. vol. 10. (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1950).

39 Joyce E. Salisbury, *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*. (New York and London: Routledge, 1997), 103.

40 Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, 8-9.

and the dreams of the Greek orator Aristides.⁴¹

Marie-Louise Von Franz made a psychological analysis of the four dreams Perpetua had and considered these dreams as representations of a developmental process. According to Marie-Louise Von Franz, as a result of this process, Perpetua will reach a higher level of consciousness, that is, martyrdom. During this process, the things that Perpetua identified with paganism in her inner world tried to prevent her from reaching this level of consciousness. Based on this, she said that the ladder was a tool that would enable Perpetua to reach a higher level of consciousness (martyrdom), and that the weapons hanging on the ladder indicated the difficulty of the journey. She stated that the snake that prevented Perpetua from climbing the ladder was a symbol of paganism. She interpreted Saturus encouraging Perpetua to climb the ladder as a representation of the fanatic Christian in Perpetua's inner world.⁴²

These differences of opinion among researchers also manifested themselves in dreams in which Dinocrates was present. Researchers examining Perpetua's dreams in a theological context have suggested that the dark void from which Dinocrates emerged was the purgatory where those who committed sins after being baptised were sent to suffer their punishment.⁴³ They also claimed that the rift between Perpetua and Dinocrates was related to the rift in Luke 16:26.⁴⁴ In addition to all these, they claimed that the golden bowl from which Dinocrates drank water was reminiscent of the rite of baptism and the golden bowl mentioned in Revelation 5:8.⁴⁵

However, some researchers are of the opinion that Perpetua was influenced by mythology and classical texts in both of her dreams. Peter Dronke drew attention to the similarity between Dinocrates' thirst and the situation of Tantalus, who could never drink water due to the punishment he received from the gods, even though he was at the edge of the lake. In addition, he said that the cries of dead babies heard during Aeneas' journey on the Styx River, which connects this world and the afterlife,

41 E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 51-52.

42 Von Franz, *The Passion of Perpetua*, 25-46.

43 Augustine, "De natura et origine animae 1.10.12", in *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, Answer to the Pelagians*, 1.23. trans. Roland J. Teske, (NY: New York City Press, 1997).

44 Jan N. Bremmer, "Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions", in *Martyrer und Martyrerakten*, ed. Walter Ameling (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002), 108; Tilley, "The Passion of Perpetua and Felicity", 841; Bremmer, "Perpetua and Her Diary "Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions", 108.

45 Stephen E. Potthoff, *The Afterlife in Early Christian Carthage: Near-Death Experiences, Ancestor Cult, and the Archaeology of Paradise*, 1st edition. (London, New York: Routledge, 2019), 43.

reminded us of Dinocrates' situation.⁴⁶ E. R. Dodds, on the other hand, stated that the pagan tradition, in which it was believed that those who died at a young age, suffered in the afterlife, was effective in Perpetua's dream of seeing Dinocrates suffering.⁴⁷

Marie-Louise Von Franz, on the other hand, saw Dinocrates, who could not reach water, as the representation of Perpetua's pagan past before her baptism, and stated that in these dreams, Perpetua continued her struggle with paganism in her inner world.⁴⁸

The main debate among researchers about the fourth dream was about why Perpetua saw an Egyptian as a devil in her dream and why she turned into a man during the fight. Pointing out that Egyptians were the most hated and despised race in the Roman world, Brent D. Shaw suggested that Perpetua's dream of seeing an Egyptian as a devil was related to this racist thought that was dominant at that time.⁴⁹ Gay L. Byron, who examined early Christian texts and found that Egyptians, Ethiopians and black-skinned people were equated with the devil, made similar comments to Brent D. Shaw.⁵⁰

Peter Dronke attributes Perpetua's transformation into a man just before her fight with the Egyptian to her desire to get rid of the weaknesses in her nature.⁵¹ There is no doubt that the view that female nature was weak and flawed in antiquity and early Christianity formed the basis of Peter Dronke's interpretation. In the mentioned period, terms such as strength and virtue were associated with masculinity, and those who did not have these qualities were not accepted as men, even if their gender was so. On the other hand, those who have these qualities are considered men even if they are women. For example, using the Old Testament as a source, St. Augustine attributed the reason for man's expulsion from heaven to Eve being deceived by the snake and said that female nature was weak. He praised Perpetua, who won against the snake in the first dream, stating that she achieved this by overcoming the weakness in her nature and that Perpetua acted like a man by not giving up her faith.⁵²

Joyce E. Salisbury interpreted Perpetua's transformation into a man in her dream as a metaphor for her transition from paganism to Christianity. Perpetua

46 Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, 11-12.

47 Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 52.

48 Von Franz, *The Passion of Perpetua*, 47.

49 Shaw, "The Passion of Perpetua", 28.

50 Gay Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*, 1st edition. (London: Routledge, 2002), 44-45.

51 Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, 14.

52 Augustine, "Sermon 280,281", in *The Works of Saint Augustine, Sermons, (273-305A) on the Saints*, 3.8. trans. Edmund Hill, (Hyde Park, NY: New City Press, 1994).

came to the arena under the leadership of deacon Pomponius and fought for what she believed in. As a result, she got rid of her pagan past and became her new self, that is, Christianity.⁵³ According to Petr Kitzler, Perpetua's transformation into a man in her dream is a phenomenon that occurs as a result of her not complying with gender roles (daughter, mother, woman).⁵⁴

Marie-Louise Von Franz evaluated this dream as the final stage in Perpetua's attainment of a higher consciousness. He stated that Perpetua, just like in the first two dreams (the snake and Dinocrates), fought with a figure associated with paganism (the Egyptian), and that she was victorious in this fight, so she was now ready for martyrdom.⁵⁵

Our opinion on this subject is that what Perpetua sees in her dreams is influenced by what she experiences in real life. The most important clue for us in this regard is the fact that in every dream she has, there is someone she is familiar with in real life (Saturus, Dinocrates, Pomponius). In this context, it is highly probable that the first dream is related to Perpetuas' baptism. In biblical symbolism, milk is associated with starting a new life and developing spiritually. For example, in his letter to new Christians, St. Peter wrote, "Like newborn babies, crave pure spiritual milk, so that by it you may grow up in your salvation". St. Peter here emphasised that new believers should grow spiritually by feeding on the word of God, just as babies grow physically by being fed with milk; and in doing so, he used the metaphor of milk. From this point of view, it is possible to say that Perpetuas' dream of drinking milk points to baptism, which symbolises rebirth and spiritual growth. Considering that baptism represents the purification of the person from sins, it can be thought that the serpent Perpetua saw in her dream also represents sin and evil. The next two dreams also show the effect of losing her brother to a bad disease on Perpetua. The first dream in which she sees Dinocrates wounded, thirsty and suffering is a manifestation of the trauma caused by her brother's illness on Perpetua. The gulf in this dream is a symbol of the helplessness and weakness felt by Perpetua, who cannot help her brother in the face of his illness. In the second dream, Dinocrates playing with water in a clean and happy way indicates that Perpetua subconsciously remembers Dinocrates with his healthy, childish joy and misses his peaceful state before the illness. As for the last dream, the interpretation that Perpetua was affected by the event called *Pythicus agon*,

53 Salisbury, *Perpetua's Passion*, 108-9.

54 Petr Kitzler, "Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation", *Listy Filologicke* 130 (2007): 11.

55 Von Franz, *The Passion of Perpetua*, 62.

where various competitions were staged, has been expressed by some researchers.⁵⁶ We are of the same opinion and share the belief that in the fourth dream, Perpetua was influenced by a wrestling match she watched at this event.

3. Comments and Evaluations About the Reality of Perpetua's Diary

Although the editor states that the diary was written by Perpetua, it is worth noting that there is some controversy about this. Some scholars tend to accept that what is written in this section was indeed written by Perpetua.⁵⁷ Others are of the opinion that at least the dreams were written by Perpetua, if not the diary as a whole.⁵⁸ Still others accept that the diary was written by a person to whom Perpetua verbally told what happened to her.⁵⁹ However, there are also scholars who dispute that the writing style of the diary indicates a woman, and even suggest that the diary could have been written by a man, and thus question Perpetua's authorship.⁶⁰ We believe that the diary was written by Perpetua, but that the editor intervened in the diary, and that Felicitas and Saturus were also included in the story by the editor.

As will be noted, Perpetua never mentioned Felicitas in her diary. Her story is told in a chapter written by the editor. Accordingly, Felicitas was eight months pregnant at the time of her arrest. Since it was forbidden to execute pregnant women according to Roman law, it was not possible for her to be martyred alongside their friends. Felicitas and her friends were very upset about this situation and prayed together for the birth to occur earlier on March 5. Thereupon, Felicitas' labour pains began, and she gave birth to a daughter. A guard who saw that Felicitas was in a lot of pain during birth made fun of her by saying, "You are crying even now, what will you do when you encounter wild animals?" Felicitas responded to the guard by saying that when that day comes, there will be someone else inside who will suffer along with her. Then, the girl Felicitas gave birth to was delivered to a Christian woman outside the prison.⁶¹

56 Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 163.

57 Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 52; Eliezer Gonzalez, *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity: The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian* (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2014), 18.

58 Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, 6; Shaw, "The Passion of Perpetua", 26.

59 Heffernan, "Philology and Authorship in the 'Passio Sanctarum Perpetuae Et Felicitatis'", 323-24.

60 Ross S. Kraemer and Shira L. Lander, "Perpetua and Felicitas", in *The Early Christian World*, ed. Philip F. Esler, vol. 2 (London, New York: Routledge, 2000), 1054-58.

61 *Passio XV*.

Notably, Perpetua never mentions Felicitas, a character important enough to be mentioned in the work's title. Considering that only these two people in the group are women and mothers, they are expected to have a close relationship. Researchers have made various comments on this subject. Brent D. Shaw said that the reason why Perpetua does not mention Felicitas in her diary may be related to the fact that she only wants to tell things about herself in her diary.⁶² Judith Perkins, on the other hand, reminded that motherhood was considered sacred in the early periods of Christianity and questioned the authenticity of the work due to the emphasis on motherhood in *Passio*.⁶³ She stated that even if the work is accepted as real, it is extremely unlikely that Felicitas, one of the names mentioned in the work, is a historical person.⁶⁴ We also think that Felicitas was included in the story by the editor, but that addition was possibly made for ideological reasons. When one analyses the political and religious atmosphere of the time, one can better understand why the editor felt the need for such an addition. Before and after the date when the work was written, Christians were constantly subjected to persecution by the state. This situation undoubtedly made Christians worried about the future of this religion. That is why the believers of this religion wanted to bring new people to Christianity. Considering the large slave population in ancient times, it is not unreasonable that the target audience was slaves.⁶⁵ Therefore, it is highly probable that the editor of *Passio* wanted to show his target audience through Felicitas that a slave woman who could not earn any material or moral income within the patriarchal social order could reach a high level such as martyrdom in Christianity and be highly respected. The editor may have planned to spread Christianity among the masses.

Another person that Perpetua never mentions in her diary is her husband. Researchers have expressed different opinions about the reason for this: Some

62 Shaw, "The Passion of Perpetua", 25.

63 Judith Perkins, "The Rhetoric of the Maternal Book-Body in the Passion of Perpetua", in *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, eds. Todd Penner and Caroline Vander Stichele (Leiden: Brill, 2007), 324.

64 Judith Perkins, *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*, 1st edition (London: Routledge, 2008), 167-68.

65 From the earliest times, slaves and those of lower social status were already the target audience of Christianity. For this reason, the Bible and the works of early Christian writers such as Clement of Alexandria, Ignatius of Antioch, Irenaeus, and Ignatius of Antioch included expressions that would make these masses sympathetic to Christianity. However, the literacy rate among these masses was very low. For this reason, the Church and other religious communities tried to convey their messages to these people by reading the Bible and early Christian texts aloud in public places or preaching sermons. For detailed information, see Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, (New Haven: Yale University Press, 1995).

claim that Perpetua did not mention her husband because he was dead,⁶⁶ some because he was not in Carthage during the trial,⁶⁷ and some because they were at odds because she chose Christianity.⁶⁸ Some even suggested that Saturus was Perpetua's husband.⁶⁹ We claim that the sections where Perpetua mentions her husband were removed from the diary by the editor. The starting point of our claim is the word "respectable" used by the editor when describing Perpetua's marriage in the first chapter and the analogy "like the wife of Christ" used when describing Perpetua in the amphitheatre. The editor considered Perpetua to be such a sacred person that he thought she could only be a worthy wife of Christ. In this regard, he removed the person who could pose an obstacle to her, that is, Perpetua's husband, from the diary. It is possible to come across a similar example in a work titled *Cento Vergilianus de laudibus Christi* by Faltonia Betitia Proba, one of the 4th-century women writers. In this work, in which Proba rewrote the Bible with the verses of Virgil, she removed Mary's husband Joseph from the narrative in order to attribute sanctity to Christ and Mary.⁷⁰ The editor of *Passio* may have had a similar intention. The editor attributed sacred qualities to Perpetua to show that she was a worthy wife of Christ. For example, while Perpetua does not hesitate to say that the prison conditions are very difficult for her or that being separated from her baby makes her very sad, we do not see Perpetua experiencing emotions such as fear and sadness in the sections written by the editor. When attacked by a heifer, she does not suffer and does not even realize that she is being attacked. When a gladiator tries to kill him on the day of the game, he cannot do so without her approval. The editor wanted to attribute similar qualities to Perpetua's baby. As you may remember, when Perpetua was separated from her baby, the baby's need for breast milk disappeared, and Perpetua, in turn, was weaned. Considering that such a situation is contrary to the ordinary course of life, it is possible to say that the editor endeavoured to show that Perpetua's baby also had sacred characteristics. The editor may have even wanted to connect the baby directly to Christ by doing this.

The dream written by Saturus also confirms this sanctity attributed to Perpetua. In his dream, Saturus saw that after their martyrdom, the angels carried him and

66 A. R. Birley, "Persecutors and Martyrs in Tertullian's Africa", *University of London Institute of Archaeology Bulletin* 29 (1992): 46.

67 Tilley, "The Passion of Perpetua and Felicity", 843.

68 Shaw, "The Passion of Perpetua", 25.

69 Carolyn Osiek, "Perpetua's Husband", *Journal of Early Christian Studies* 10/2 (2002): 287-90, <https://doi.org/10.1353/earl.2002.0023>.

70 Sigrid Schottenius Cullhed, *Proba the Prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, (Leiden Boston: Brill, 2015), 164-65.

Perpetua to heaven, where they fell at Perpetua's feet to reconcile a quarreling priest and bishop.⁷¹ There are many researchers who accept that this dream, which is said to have been recorded by Saturus, was written by the editor and that Saturus is not a historical person.⁷² These researchers have produced different theories about the reason why Saturus was added to the narrative. In our opinion, the reason why Saturus was added to the narrative is the message that Perpetua's holiness should be accepted by all church authorities. Because it is clear that there can be no other explanation to say that two clergy fell at the feet of a martyr who was lower than them in the church hierarchy.

The reason behind the editor sanctifying Perpetua in this way is the same as the reason why he added Felicitas to the narrative. With these additions, the editor wanted to show that women, who do not have the opportunity to prove themselves especially within the patriarchal social order, can be respected figures within Christianity. However, this time, the target audience is not the slaves, who are powerless despite being in the majority, but the aristocrats who hold power despite being few in number.

Conclusion

Perpetua's diary is an extremely important text from a historical and cultural perspective. Because this diary is one of the few texts written by a woman in ancient times, and it is even the first autobiography written by a woman in history. Unlike the texts of its time, it had the opportunity to reach large audiences because it was written in a plain and sincere language. The African Church also tried to take advantage of the diary's popularity and used the diary to attract pagans to Christianity. In other words, Perpetua's diary turned into a propaganda tool over time. As a result, Christianity spread especially among women and slaves. With the encouragement of the church, these Christians accepted Perpetua as a role model. It is possible to understand the impact of Perpetua's diary on these masses from the sermon in which St. Augustine criticized those who equated Perpetua's diary with the Bible. Perpetua's diary also motivated these people who converted to Christianity to resist during the subsequent periods of investigation and persecution. During the trials held in the time of Emperors Decius (249-251), Valerian (253-260) and Diocletian (284-305), the majority of Christians remained loyal to their faith at the expense of their lives, and as a result, stories similar to Perpetua's emerged in different parts of the empire. With this brave attitude, Christians showed the

71 *Passio* XI-XIII.

72 Shaw, "The Passion of Perpetua", 32.

emperors that they would not cower in the face of any such cruelty and brutality. Ultimately, they gained freedom of worship with the Edict of Milan signed in 313, and then made Christianity the official religion of the empire. Based on this, it would not be an unreasonable claim to say that Perpetua's diary served as a catalyst for the Roman Empire to adopt Christianity as the official religion.

Due to these features, various studies and evaluations have been made focusing on the diary. Theologians, philologists and psychologists have researched the diary and made various evaluations. In this context, the source of inspiration for Perpetua's dreams has become a topic of focus among researchers. However, since each researcher evaluated the diary from their perspective, it was not possible to reach a consensus among these researchers.

Despite all its importance and value, it would be a mistake to think that Perpetua's diary is a purely historical document. Because it is highly probable that the diary was falsified by the editor for ideological reasons. The purpose of this distortion is to spread Christianity to all segments of society. The fact that Christianity has attained a universal identity today and that Perpetua and her slave Felicitas are respected as "saints" by the Eastern and Western Churches clearly shows that the distortion has achieved its purpose.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References/Kaynakça

Ancient Bibliography

Augustine, *The Works of Saint Augustine, Sermons, (273-305A) on the Saints*, 3.8. Translated by Edmund Hill. Hyde Park, NY: New York City Press, 1994.

Augustine, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, Answer to the Pelagians*, 1.23. Translated by Roland J. Teske. NY: New York City Press, 1997.

Historia Augusta. Translated by Samet Özgüler, vol. 1. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.

Tertullian, "On the Soul" in *Fathers of the Church*, Translated by Rudolph Arbesmann. Vol. 10. 179-309. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1950.

Modern Bibliography

Auerbach, Erich. *Literary Language & Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*.

- London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- Barnes, Timothy D. "Pre-Decian 'Acta Martyrum'". *The Journal of Theological Studies* 19/2 (1968): 509-31.
- Bierkan, Andrew T., Charles P. Sherman, and Emile Stocquart "Marriage in Roman Law". *The Yale Law Journal* 16/5 (1907): 303-27. <https://doi.org/10.2307/785389>.
- Birley, A. R. "Persecutors and Martyrs in Tertullian's Africa". *University of London Institute of Archaeology Bulletin* 29 (1992): 37-68.
- Bremmer, Jan N. "Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions" in *Martyrer und Martyrerakten*, edited by Walter Ameling, 77-120. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.
- Byron, Gay. *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*. 1st edition. London: Routledge, 2002.
- Cullhed, Sigrid Schottenius. *Proba the Prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Leiden Boston: Brill, 2015.
- Divjak, Johannes and Wolfgang Wischmeyer. "'Perpetua felicitate' oder Perpetua und Felicitas? Zu ICKarth 2, 1". *Wiener Studien* 114 (2001): 613-27.
- Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Farina, William. *Perpetua of Carthage: Portrait of a Third-Century Martyr*. Jefferson, N.C, London: McFarland & Company, 2009.
- Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Gardner, Jane F. *Women in Roman Law & Society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986.
- Gonzalez, Eliezer. *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity: The Passion of Perpetua and Felicitas and Tertullian*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2014.
- Grubbs, Judith Evans. *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*. London-New York: Routledge, 2002.
- Heffernan, Thomas J. *The Passion of Perpetua and Felicity*. (Oxford-New York: Oxford University Press), 2012.
- Heffernan, Thomas J. "Ius conubii or concubina: The Marital and Social Class of Perpetua in the Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis". *Analecta Bollandiana* 136/1 (2018): 14-42. <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.2018023>.
- Heffernan, Thomas J. "Philology and Authorship in the 'Passio Sanctarum Perpetuae Et Felicitatis'". *Traditio* 50 (1995): 315-25.
- Kitzler, Petr. "Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation". *Listy Filologicke* 130 (2007): 1-19.
- Kraemer, Ross S. and Shira L. Lander. "Perpetua and Felicitas" in *The Early Christian World*, edited by Philip F. Esler, Vol. 2. 1048-68. London, New York: Routledge, 2000.
- McCarty, V.K. *From Their Lips: Voices of Early Christian Women*. Piscataway, NJ: Gorgias Press: Gorgias Press, 2021.

- McKechnie, Paul. "St. Perpetua and Roman Education in A.D. 200". *L'Antiquité Classique* 63/1 (1994): 279-91. <https://doi.org/10.3406/antiqu.1994.1203>.
- Miller, Patricia Cox. *Dreams in Late Antiquity*. Princeton, NJ; Princeton University Press, 1997.
- Musurillo, Herbert Anthony. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, Clarendon Press: Oxford University Press, 1972.
- Osiek, Carolyn. "Perpetua's Husband". *Journal of Early Christian Studies* 10/2 (2002): 287-90. <https://doi.org/10.1353/earl.2002.0023>.
- Perkins, Judith. "The Rhetoric of the Maternal Book-Body in the Passion of Perpetua". in *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, edited by Todd Penner and Caroline Vander Stichele, 313-32. Leiden: Brill, 2007.
- Perkins, Judith. *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. 1st edition. London: Routledge, 2008.
- Pettersen, Alvyn. "Perpetua: Prisoner of Conscience". *Vigiliae Christianae* 41/2 (1987): 139-53. <https://doi.org/10.2307/1584106>.
- Potthoff, Stephen E. *The Afterlife in Early Christian Carthage: Near-Death Experiences, Ancestor Cult, and the Archaeology of Paradise*. 1st edition. London New York: Routledge, 2019.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. Utrecht: Spectrum, 1950.
- Robinson, J. Armitage. *The Passion of S. Perpetua*. Cambridge: University Press, 1891.
- Salisbury, Joyce E. *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*. New York and London: Routledge, 1997.
- Shaw, Brent D. "The Passion of Perpetua". *Past & Present*, 139 (1993): 3-45.
- Shewring, W.H. *The Passion of SS. Perpetua and Felicity: A New Edition and Translation of the Latin Text, Together with the Sermons of St. Augustine Upon These Saints*. London: Sheed and Ward, 1931.
- Steinhauser, Kenneth B. "Augustine's Reading of the Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis". *Studia Patristica* 33 (1997): 244-49.
- Tilley, Maureen A. "The Passion of Perpetua and Felicity" in *Searching the Scriptures, Vol 2: A Feminist Commentary*, edited Elisabeth Schüssler Fiorenza, 829-58. New York: Crossroad, 1994.
- Von Franz, Marie-Louise. *The Passion of Perpetua: A Psychological Interpretation of Her Visions*. Edited by Darly Sharp. Toronto: Inner City Books, 2004.



توظيف الصراع النفسي والإيديولوجي في أدب السجون الفلسطيني رواية «قناع بلون السماء» للأسير (باسم خندقجي) نموذجاً -دراسة وصفية تحليلية نفسية-

Filistin Hapishane Edebiyatında Psikolojik ve İdeolojik Çatışma Kullanımı:

Bâsem Hendekçi'nin *Qinâ'un bi levni's-semâ* Adlı Romanı Örneğinde Psikolojik Analiz

The Employment of Psychological and Ideological Conflict in Palestinian Prison Literature: A Descriptive and Psychological Analysis of the Novel "Qinâ' Bilawn Al-Samâ" by the Prisoner Bâsem Khundakji

Majed HAJMOHAMMAD*

الملخص

تُعَدُّ الرواية «ديوان العرب» في العصر الحديث؛ للدور المؤثر والفعال في عملية التأريخ الأدبي للحوادث والوقائع والمستجدات، وقد حاول الأدباء الفلسطينيون الاتكاء على الفن الروائي في نقل تجاربهم مع العدو الإسرائيلي، ولا سيما الأدباء المعتقلين في سجون الاحتلال، فجاءت تجربتهم الروائية تحمل مصداقية سرديّة عالية الحساسية والدقة.

وعطفاً على ما سبق؛ حاول الباحث استقراء تجربة روائية لأديب شاب معتقل في السجون الإسرائيلية منذ عام 2004؛ وتناول جزئية الصراع النفسي والإيديولوجي الذي عاشه بطل الرواية حين تقمص شخصية يهودي أشكنازي، وذلك عبر سرديات حوارية ثنائية بين بطل الرواية نور والشخصية المتقمصة أور. احتوت الدراسة على مقدمة، ومدخل، ومبحثين، وخاتمة، ذكرت المقدمة أهمية البحث وأسبابه ومشكلته ومنهجه، وفي المدخل تُجَدَّت عن السيرة الذاتية للكاتب، وعن المضمون الفني للرواية، وبعد ذلك جاء الكلام عن أدب السجون الفلسطيني. وفي العرض، جاء المبحث الأول والثاني ليتحدثا عن آلية توظيف الصراع النفسي والإيديولوجي على التتابع في الرواية، عبر تحليل سرديات مقتبسة تخصّ هاتين الجزئيتين؛ للوقوف على فاعلية توظيف الكاتب لنماذج الصراع بما يخدم الأبعاد الأدبية والفنية والاجتماعية والفكرية التي يريد نقلها للقارئ. وفي الخاتمة عرضنا بعض النتائج منها قدرة الأديب الفلسطيني على تسخير الأدب الروائي في عملية تسليط الضوء على دور أدب السجون في نقل الصورة الحية والحقيقية للمحتل الإسرائيلي من خلال تجربته الشخصية في الاعتقال.

الكلمات المفتاحية: الأدب، أدب السجون، الرواية الفلسطينية، الصراع، الإيديولوجيا.

Öz

Roman, modern çağda Arapların divanı olarak kabul edilir; olayların ve gelişmelerin edebi tarihini yazmada etkili ve önemli bir rol oynar. Filistinli yazarlar, özellikle de Siyonistlerin zindanlarında tutuklu olan edebiyatçılar, düşman İsrail ile olan deneyimlerini aktarmada anlatı sanatına başvurmuşlardır. Hapistekilerin anlatı deneyimleri, çok hassas, titiz ve güvenli bir anlatı türüdür. Bu çalışmada 2004'ten bu yana İsrail hapishanelerinde tutuklu olan genç bir yazarın anlatı deneyimini incelenmiştir. Romanın kahramanı, bir Aşkenazi Yahudisi karakterine büründüğünde yaşadığı psikolojik ve ideolojik çatışmayı, romanın kahramanı Nur ile büründüğü karakter (Or) arasındaki diyaloglar aracılığıyla ele almıştır. Makale bir mukaddime, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Mukaddime araştırmanın önemi, sebepleri, sorunları ve yöntemi ele almıştır. Giriş bölümünde yazarın hayatı, romanın sanatsal içeriği ve Filistin hapishane edebiyatı

* Sorumlu Yazar: Majed Hajmohammad (Doç. Dr.), Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bölümü, Bilimleri, Hakkâri, Türkiye. E-posta: majedahajmohammad85@gmail.com ORCID: 0000-0003-3315-712X

Atf: Hajmohammad, Majed. "Filistin Hapishane Edebiyatında Psikolojik ve İdeolojik Çatışma Kullanımı: Bâsem Hendekçi'nin *Qinâ'un bi levni's-semâ* Adlı Romanı Örneğinde Psikolojik Analiz." *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 213–234. <https://doi.org/10.26650/di.2025.35.1.1494647>



incelenmiştir. Birinci ve ikinci bölümlerde romanda psikolojik ve ideolojik çatışmanın ardı ardına kullanılma işleyişi ele alınmıştır. Bu iki yönle ilgili anlatılar analiz edilmiştir. Yazarın okuyucuya aktarmak istediği edebi, sanatsal, sosyal ve entelektüel boyutlara hizmet edecek şekilde çatışma modellerini ne kadar etkili bir şekilde kullandığı incelenmiştir. Sonuç bölümünde, Filistinli yazarın, hapishane edebiyatının İsraili işgalcinin canlı ve gerçekçi bir tasvirini iletmedeki rolünü vurgulamak için roman sanatını nasıl ustalıkla kullandığını da içeren çeşitli bulgular sunduk.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Hapishane Edebiyatı, Filistin romanı, Çatışma, İdeoloji

Abstract

The novel is considered the “Diwan of the Arabs” in the modern era due to its influential role in the literary historiography of events and developments. Palestinian writers, especially those detained in Israeli prisons, have leaned on the art of the novel to convey their experiences with the Israeli enemy. They narrate their experiences with high sensitivity and precision. In light of this, the researcher examined the narrative experience of a young writer imprisoned in Israeli gaols since 2004, focusing on the psychological and ideological conflict experienced by the protagonist when embodying the character of an Ashkenazi Jew. This was explored through dual dialogues between the protagonist (Nur) and the adopted persona (Or).

The study includes an introduction, a preface, two chapters, and a conclusion. The introduction highlights the importance, reasons, issues, and methodology of the research, as well as the author’s biography and the artistic content of the novel, followed by an overview of Palestinian prison literature. The first and second chapters discuss the mechanisms of psychological and ideological conflict in the novel through an analysis of narrative excerpts related to these aspects. In the conclusion, we presented several findings, including the Palestinian writer’s ability to harness the art of the novel to highlight the role of prison literature in conveying a vivid and truthful portrayal of the Israeli occupier.

Keywords: Literature, Prison Literature, Palestinian Novel, Conflict, Ideology

Extended Summary

The Arabic novel has played an active and influential role in the literary historiography of events, incidents, and developments. Arab writers in general, and Palestinian writers in particular—both the free and those imprisoned in Israeli occupation gaols—have attempted to rely on the art of the novel to convey their experiences with this enemy. Their narrative experiences have thus emerged with high narrative credibility, sensitivity, and precision, depicting the policy of repression and settler restrictions practised against Palestine, its land, and its people. They have denounced the military killing machine, relaying their experiences in occupation prisons to the outside world in the form of narrative discourses that support the journey of struggle and adherence to the Palestinian identity.

Palestinian literary productions belonging to prison literature have been distinguished by the richness of literary material depicting the psychological and ideological struggle that the imprisoned writer endures in Israeli prisons and detention centres, alongside the physical and physiological suffering inflicted on free-spirited writers imprisoned for exposing the intellectual methodology of the occupation state and uncovering the reality of Israeli policy centred on self-interest, excluding Palestinian identity, and denying the legitimate right of the land to its people. The Palestinian novel produced in Israeli prisons has portrayed the writer’s experience of mentally confronting the Zionist

occupation movement from a point-blank range, understanding and assimilating it, and translating it into a novelistic work. Through this, the writer has been able to delve artistically, psychologically, and ideologically into the internal thought of the Zionist settler mentality, capturing in their narratives the psychological and ideological conflicts that the Palestinian individual, and particularly the Palestinian writer, experiences when confronting this mentality, characterised by illegitimacy, falsehood, illusion, lies, and deception.

In this study, the researcher relied on both the descriptive analytical method and the psychological method to trace the details of the conflict dialogues intended for study in the research. The study will address the description of the main phenomena driving the events, most notably the conflict of identity, existence, and freedoms, and delve into its details, causes, and results. Subsequently, some narratives in which the features of the conflict appear will be analysed. Using the psychological method, the depths of the characters will be explored to study the manifestations of the psychological and ideological struggle within the protagonist of the novel on one hand, and to infer the character of the settler to uncover his inner self on the other hand, as he represents an objective substitute for his alleged state.

The study consists of an introduction, an entry, two partial chapters, a conclusion, and a list of sources and references. The introduction highlights the importance of the research, its reasons, its problems, and its methodology. In the entry, the researcher introduces the biography of the Palestinian writer, poet, and novelist "Basem Khendagji," mentioning that he was born on December 22, 1983, in Nablus, Palestine. He received his primary and intermediate education at Al-Maari School and then obtained his high school diploma from King Talal School. He enrolled at the private An-Najah National University as a student in the Department of Political Science, but soon transferred to the Department of Journalism and Media. Occupation forces arrested him on November 2, 2004, after the Carmel Market operation on November 1 of the same year. Basem Khendagji was accused of being a member of the group that planned the operation, and he was sentenced to three life sentences. The researcher listed his major literary works as follows: "Drafts of a Patriot's Lover," the thoughts: "Thus Humanity Perishes" about the experience of the Palestinian prisoner in occupation prisons, and two poetry collections: "Rituals of the First Time" (2009) and "Breaths of a Night Poem" (2013). His novels include: "Musk Al-Kifayah: The Biography of the Free Lady of Shadows" (2014) published by the Arab Scientific Publishers, "Narcissus of Solitude" (2017) published by the Popular Library in Nablus, "Eclipse of Badr Al-Din" (2018) published by Dar Al-Adab in Beirut, and "Breaths of a Disappointed Woman" (2020) published by Dar Al-Ahlia in Amman, leading to his fifth novel: "Mask of the Sky" (2023) published by Dar Al-Adab in Lebanon, which won the International Prize for Arabic Fiction "Booker" in its seventeenth session for the year 2024.

After introducing the writer's biography, the researcher moved on to discuss the content of the novel, seeing it as a blend of narrative techniques and storytelling tactics based on: fiction, historical recall, memory utilisation of places, autobiography, and monologue dialogue. He saw that the events of the novel revolve around a main narrative associated with the character of the protagonist "Noor Al-Mashhadi," who is interested in studying antiquities and lives in a camp inside the city of Ramallah. He is occupied with writing a novel about "Mariam Al-Mashhadiya," necessitating historical and archaeological research to verify the truth of Mariam's existence. However, the falsified human historical texts created a state of despair for him in proving her existence, and the difficulty of moving between Palestinian cities due to the travel permit system increased the difficulty of his literary task. The narrative turning point occurs when Noor finds a blue identity card in the pocket of a used coat he bought, starting the novel's central conflict. The semantic threads intertwine between the term mask, as a main part of the title, and the identity, forming the duality of the mask/blue identity as the core of the central event. Noor donnes the mask of the occupier, the owner of the identity of Jewish Ashkenazi origins, Or Shapira, and tries to assume his character to escape many of the restrictions imposed on Palestinian movements. Because Noor has blue eyes and blonde hair, genetically linking him to the Ashkenazi Jewish race, and being fluent in both Hebrew and English, he uses the blue identity card to replace the original owner's photo with his own, appearing to the community as Or. Through Noor's psychological, ideological, and intellectual struggle with this character, the writer reflects the falsification in conveying historical facts and the intentional omissions of the history of Palestine and its people.

The researcher then provided an overview of Palestinian prison literature, stating that it has established itself as a literary phenomenon in modern Palestinian literature. In the artistic study, the first chapter discusses the theoretical concept of conflict in general and psychological conflict in particular in the novel, defining conflict linguistically and terminologically, and discussing the relationship between conflict and the plot. Some critics present the plot over the conflict, making it a result of the conflict. In reality, the plot develops after the writer successfully narrates events according to a narrative structure that relies on conflict, culminating in the climax and tension eagerly awaited by the audience. This can be called the peak of the conflict. The conflict may be between the characters in the novel or between the ideas and principles represented and believed in by the characters. It can also be internal, growing within the psychological and ideological realm of the character through crises they experience within the events, becoming captive to hesitation and fear as they try to adopt certain positions. In the literary context, the writer reveals psychological conflict when they delve into human nature through careful observation of the character's behaviour and actions towards evolving events. The character grows psychologically with the escalation of the narrative event. According to the psychologist Jung, literary works as an art form may benefit from psychology if this borrowing serves the creative process and enhances its beauty and artistry.

The researcher then transitioned to discussing ideological conflict, seeing it as one of the types of internal psychological conflict that the dramatic event's development in this novel has led to. The researcher provided examples of how the writer employed this type of conflict in his novel, serving the literary, artistic, social, and intellectual dimensions he wanted to convey to the reader. In the study's conclusion, the researcher mentioned the key findings he reached, such as Basem Khendagji's ability to utilise the novel in highlighting the role of prison literature in conveying the vivid and real image of the Israeli occupier through his personal experience in detention, which he used to provide information analysing the Zionist mentality in dealing with the Palestinian people. He also highlighted Khendagji's skill in elevating the spatial imagination of his novel to depict models of the conflicts experienced by the characters in his novel, reflecting the Israeli political mentality in dealing with concepts of freedom, human rights, and acceptance of the non-Israeli other. He effectively employed internal and psychological dialogue in the novel to draw the psychological depth of the characters, tasked with artistically exposing the intellectual sterility of the occupation state, the brutality of the theoretical and practical behaviours of the Israeli system in suppressing intellectual freedom, and falsifying history, among many other conclusions.

مقدمة:

تميّزت النتاجات الأدبية الفلسطينية المنتمية إلى أدب السجون بغزارة المادة الأدبية المنجزة حول تصوير الصراع الجسدي والنفسي والإيديولوجي الذي يقاسيه الأديب السجين في السجون والمعتقلات الإسرائيلية. الرواية الفلسطينية المنجزة في السجون الإسرائيلية صوّرت تجربة الأديب في معايشة ذهنية الحركة الصهيونية الاحتلالية، وترجمها عملاً روائياً استطاع من خلاله التعمق نفسياً وإيديولوجياً في الفكر الذهنية الصهيونية، فرصد بسردياته تآزمات الصراع النفسي والإيديولوجي الذي يعيشه الفرد الفلسطيني بشكل عام، والأديب الفلسطيني بشكل خاص وهو يواجه هذه العقلية المنتمية إلى اللا شرعية، والباطل، والوهم، والكذب، والتزييف.

ارتأت هذه الدراسة أن تتناول فاعلية توظيف جزئية الصراع، بشقيه النفسي والإيديولوجي، فنياً في هذه الرواية التي كتبها مؤلفها وهو في سجون الاحتلال، وحاول من خلالها خلق حوارية بين بطل روايته «نور»، الذي لبس قناع شخصية يهودية أشكنازية هي «أور»، ليعكس تعنت الفكر الصهيوني تعامله مع الوجود الفلسطيني.

إشكالية الدراسة وأسئلتها: تعد مسألة قصديّة التماهي والالتصاق بالشخصية الصهيونية في المنتج الروائي الفلسطيني المنجز داخل السجون الإسرائيلية، مسألة مثيرة للتساؤل حول الأهداف الفنية والفكرية التي يريدّها المؤلف. وهنا تطرح الدراسة أسئلة مهمة ستحاول الإجابة عنها في الدراسة الفنية، من هذه الأسئلة: ما القيمة الأدبية المضافة للنص الروائي الصادر عن أدب السجون الفلسطيني؟، كيف وظّف الكاتب صراع شخصية بطل روايته مع الشخصية اليهودية التي انتحلها وسكنها؟ ما الأبعاد الفنية لتسخير الحواريات السردية التخيلية التي تعكس صور الصراع النفسي والإيديولوجي بين الأنا الفلسطينية والأنا اليهودية المتفصّصة؟.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي الوصفي، والمنهج النفسي في تتبع حيثيات حوارات الصراع المزمع دراستها في البحث، و تحليل بعض من السرديات التي تظهر فيها ملامح الصراع، ومن ثم دراسة تجليات الصراع النفسي والإيديولوجي المعتركة داخل بطل الرواية من جهة، ولاستقراء شخصية المستوطن لكشف دواخله من جهة موازية؛ كونه بديلاً موضوعياً عن دولته المزعومة.

أهداف الدراسة وأهميتها: تهدف الدراسة إلى التعريف بأدب السجون الفلسطيني، ومدى قيمة المنتج الأدبي الصادر من هذه السجون. كما تهدف إلى إظهار دور الأديب في خلق فضاء تخيلي مناسب لثنائية الصراع النفسي والإيديولوجي التي تعاني منها الهوية الفلسطينية الخاضعة لآلة القتل والتقييد والقمع الإسرائيلية، وهذا يعكس أهمية الخطاب الأدبي وخصوصيته حين يصدر من داخل المؤسسة العسكرية والسياسية والفكرية لدولة بني صهيون المزعومة.

الدراسات السابقة: لم يجد الباحث أي دراسة تناولت هذا العنوان بشكل واضح ومباشر، والدراسات المنجزة حول أعمال باسم خندقجي، التي توصل إليها الباحث، كانت فقط مقالة واحدة بعنوان رواية «مسك الكفاية» للأسير الفلسطيني باسم خندقجي: دراسة في التخيل التاريخي¹ المنشورة في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية 2019، أما فيما يخص جزئية العنوان فقد وقفنا على عدد كبير من الدراسات جاءت على النحو الآتي:

- تناول بعضها أدب السجون في العالم العربي كدراسة Elimelekh Geule الذي تحدّث عن أدب السجون

1 نزار مسند القبيلات، «رواية مسك الكفاية للأسير الفلسطيني (باسم خندقجي): دراسة في التخيل التاريخي»، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية 16/1 (يونيو 2019)، 211-182.

في الرواية العربية والآثار النفسية للسجن على الأدباء، وقد خصّص أربع روايات عربية للدراسة الموسومة
بـ **Arabic Prison Literature: Resistance, Torture, Alienation, and Freedom**²،

- ودراسة لـ **Johnna L. Scrabis** الذي عرض الكآبة في أدب السجون الأمريكي وقد جاءت دراسته
بعنوان **(Melancholia in the Modern American Prison Literature)**³،

- ودراسة لـ **Magray, Farooq**، وهي نقدية لسرديات السجون جاءت تحت عنوان **A Stylistic Study Of Prison Narratives: A Critical Approach**⁴

- ودراسة **Eren Bolat** و **Onur Ekler** تناولتا كتابات مارتن لوثر كنغ في السجن، وقد جاءت
دراستهما تحت عنوان **From Captivity to Liberty: A Study on the Prison Writings of Martin L. King, Ngugi and Soyinka**⁵

بالإضافة إلى دراسة عربية أخرى، نحو:

- دراسة ليليس نور لينة الزهري «الصراع النفسي في رواية الربيع العاصف لنجيب الكيلاني»⁶ 2014،

- ومقالة لنجود عطا الله الحوامدة «الصراع النفسي للشخصية المحورية في رواية خاتم، للروائية رجاء
عالم»⁷ 2017،

- ومقالة لحنين معالي «البحث عن الذات والصراع النفسي عند شخصيات رواية «ميرا» لقاسم توفيق
وأثرهما في البعد الفني»⁸ 2021،

- ورسالة ماجستير للباحثة مريم بلعمرى بعنوان «الصراع الإيديولوجي في رواية «شيفرة بلال» لأحمد
خيرى العمري»⁹ 2020.

لذلك تُعدّ هذه الدراسة أول دراسة منجزة حول رواية باسم خندقجي «قناع بلون السماء».

2 G. Elimelekh, Arabic Prison Literature: Resistance, Torture, Alienation, and Freedom (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014).

3 Johnna L. Scrabis, "Locked In: Melancholia in Modern American Prison Literature" (Master's thesis, The City University of New York, 2016).

4 A.U.H. Magray - A. Farooq, "A Stylistic Study of Prison Narratives: A Critical Approach", *Journal of Language and Linguistic Studies* 16 /2 (May 2020), 1100-1107.

5 Eren Bolat - Onur Ekler, "From Captivity to Liberty: A Study on the Prison Writings of Martin L. King, Ngugi, and Soyinka", *Folklore & Literature* 117 /30(February 2024), 257-272.

6 ليليس نور لينة الزهري، «الصراع النفسي في رواية «الربيع العاصف» لنجيب الكيلاني»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية، 2014.

7 نجود عطا الله الحوامدة، «الصراع النفسي للشخصية المحورية في رواية «خاتم» للروائية رجاء عالم»، مجلة كلية الآداب بقنا 47/ 26 (2017 حزيران) 348-319.

8 حنين إبراهيم معالي، «البحث عن الذات والصراع النفسي عند شخصيات رواية «ميرا» لقاسم توفيق وأثرهما في البعد الفني»، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية 4/ 48 (ديسمبر 2021): 93-76.

9 مريم بلعمرى، «الصراع الإيديولوجي في رواية «شيفرة بلال» لـ «أحمد خيرى العمري»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة محمد الصديق بن يحيى، 2021.

مدخل: السيرة الذاتية للكاتب، المضمون الفني للرواية، أدب السجون الفلسطيني

وُلد الشاعر والروائي الفلسطيني «باسم خندقجي» في 22 ديسمبر عام 1983 في مدينة نابلس في فلسطين، تلقى تعليمه الابتدائي والمتوسط في مدرسة المعري، ثم حصل على الثانوية العامة من مدرسة الملك طلال، التحق بجامعة النجاح الوطنية الخاصة كطالب في قسم العلوم السياسية، لكن سرعان ما انتقل إلى قسم الصحافة والإعلام. اعتُقل في الثاني من نوفمبر عام 2004 على يد قوات الاحتلال بعد عملية سوق الكرم في الأول من تشرين الثاني للعام نفسه، وأُتهم باسم خندقجي بأنه كان أحد أعضاء المجموعة التي خططت للعملية، فحكم عليه بالسجن لثلاثة مؤبدات¹⁰.

أبرز آثاره الأدبية: منذ سجنه عام 2004، بدأ حياته الأدبية في السجن بمقالات جمعها في كتاب: «مسودات عاشق وطن»، وخواطر: «وهكذا تحتضر الإنسانية» التي تتحدث عن تجربة الأسير الفلسطيني في سجون الاحتلال، وله في الشعر ديوانان: «طقوس المرة الأولى» 2009، و«أنفاس قصيدة ليلية» 2013. أما رواياته فهي: رواية «مسك الكفافية: سيرة سيدة الظلال الحرة» 2014 صدرت عن الدار العربية للعلوم ناشرون، و«نرجس العزلة» 2017 وصدرت عن المكتبة الشعبية في نابلس، ورواية «خسوف بدر الدين» 2018 الصادرة عن دار الآداب في بيروت، ورواية «أنفاس امرأة مخدولة» 2020 الصادرة عن دار الأهلية عمان، وصولاً إلى روايته الخامسة: «قناع بلون السماء» 2023 الصادرة عن دار الآداب في لبنان، وقد فازت روايته هذه بالجائزة العالمية للرواية العربية «البوكر»، في دورتها السابعة عشر لعام 2024.¹¹

المضمون الفني للرواية: الرواية خليط من تقانات سردية، وتكتيكات حكاية تقوم على: التخيل، واسترجاع التاريخ، وتوظيف ذاكرة الأماكن، والسير الذاتية، والحوار المونولوجي... تدور أحداث الرواية حول أحداث رئيسية متعلقة بشخصية بطل الرواية «نور المشهدي»، المهتم بدراسة الآثار، يقطن في مخيم داخل مدينة رام الله، شغل بكتابة رواية حول «مريم المشهدي»، الأمر الذي لزم أن يجري بحثاً تاريخياً أثرياً عن حقيقة وجود مريم، ولكن متون التاريخ الإنساني المزيف شكّل له حالة يأس من فرصة إثبات وجودها، وما زاد صعوبة مهمته الأدبية هذه صعوبة التنقل بين المدن الفلسطينية بسبب نظام تصاريح التنقل.

يتغير المنعطف السردى عندما يجد نور هوية زرقاء في جيب معطفٍ مستعمل اشتراه، لتبدأ عقدة الرواية بالظهور، فتتشابك الخيوط الدلالية بين مفردة القناع، كجزء رئيس من العنوان، والهوية، فتشكل ثنائية القناع/الهوية الزرقاء بؤرة الحدث المركزي المتمثل في تقع نور بقناع المحتل صاحب الهوية ذي الأصول اليهودية الأشكنازية أور شابييرا، ومحاولة تلبس شخصيته بغية التحرر من كثير من القيود المفروضة على تنقلات الفلسطينيين. ولأن نور يملك عينين زرقاوين وشعراً أشقر يقرّبه جينياً من العرق اليهودي الأشكنازي، وهو مجيد بطلاقة للغتين العبرية والإنجليزية، وبوجود الهوية الزرقاء هذه التي استبدل بصورة صاحبها صورته، فظهر للمجتمع منتحلاً شخصية أور. ومن خلال صراع نور النفسي والإيديولوجي والفكري والتاريخي مع هذه الشخصية، سيعكس الكاتب التزييف الحاصل في إيصال الحقائق والوقائع التاريخية، والتغيبات القصصية لتاريخ فلسطين وشعبها.

10 لا بد لنا من التنبيه إلى أننا لم نعثر على مصدر يتضمّن معلومات مفصلة عن حياة الروائي الفلسطيني الأسير باسم خندقجي؛ لذلك لجأنا إلى مواقع التواصل الاجتماعي؛ لتوثيق معلومات عن حياته وأبرز أعماله، ومن هذه المواقع: باسم خندقجي أسير فلسطيني كسر القضبان بالأدب وفاز بجائزة الرواية العربية، مقال إلكتروني منشور على موقع الجزيرة، تاريخ الأخذ 03.05.2024، <https://www.aljazeera.net>.

11 ينظر: جمعة، خالد، قراءة في رواية «قناع بلون السماء» للأسير باسم خندقجي، مقال إلكتروني منشور على موقع وكالة وفا سنيديانة للإعلام الفلسطيني 29.04.2024، <https://wafa.ps/Pages/Details/94464>، تاريخ الدخول 15.05.2024، وينظر أيضاً:

إن تقمص نور لشخصية أور كان إشارة واضحة من الكاتب خندقي إلى أن هزيمة المحتل الإسرائيلي تبدأ من لحظة فهم ذهنيتها. وشخصية نور هي بديل موضوعي تاريخي ديمو غرافي لأرض فلسطين وشعبها، وبالمقابل ستكون شخصية أور المنتحلة بديلاً موضوعياً لبني صهيون وفكرهم.

شخصيات الرواية: والد نور مهدي الشهدي، مناضل فلسطيني ومعتقل سابق، والد نور نور التي توفيت وهي تلده، زوجة أبيه خديجة التي فشلت في الإنجاب من مهدي، وسمية جدة نور الساعية إلى الحفاظ على نسل ابنها مهدي، والشيخ مرسى الغرناطي الصوفي، وأيالا من اليهود الشرقيين، والتي عكس الكاتب من خلالها العنصرية بين طوائف اليهود، وشخصية سماء إسماعيل فلسطينية من حيفا، حاملة لهوية إسرائيلية مفروضة عليها. وأخيراً، تأتي شخصية مراد، صديقه الوحيد والمحكوم بالسجن المؤبد، يعكس الكاتب شخصية مراد كمعادل موضوعي وبديل نفسي وإيديولوجي لثوابت الانتماء، والتمسك بالهوية، والمقاومة، وهذه الثوابت والمسلمات تمثل الفكر الالترامي لنور.

أدب السجون الفلسطينية: برز مصطلح أدب السجون في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا خلال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، وعُدَّ واحداً من الأجناس الأدبية، وارتبط بتلك النصوص الأدبية من شعر ونثر ومقالة وسيرة ذاتية¹²، التي تحكي قصص أصحابها وتجاربهم المباشرة وهم يقعون في السجون ومعسكرات الاعتقال وخلف جدران الفصل العنصري¹³، ناقلين للعالم الخارجي ظروف الاعتقال والممارسات اللا إنسانية التي تجري بحقهم عبر خطاباتهم الأدبية المتنوعة، بما تحمله من صدق المشاعر، ومصداقية النقل والتوثيق والتأريخ¹⁴. إذًا، أدب السجون مرهون بمن كانوا قد سُجنوا بالفعل، وتعد نتاجات أدب السجون» رافداً مهماً من روافد الأدب العربي الحديث»¹⁵.

وفي الأدب الفلسطيني برز مصطلح أدب السجون؛ نظراً للمراحل الاستعمارية التي مرّ بها نضال الشعب الفلسطيني ضد المنتدب البريطاني ووعده بلفور 1948م، وصولاً إلى مرحلة النكسة واندلاع المقاومة عام 1967م، فقد فرض أدب السجون نفسه كظاهرة أدبية في الأدب الفلسطيني الحديث. فقد كتب خليل بيدس كتاب «أدب السجون» في بدايات القرن العشرين، وكتب إبراهيم طوقان قصيدته الشهيرة «الثلاثاء الحمراء» عام 1930م، تخليداً منه لروح ملهبي ثورة البراق¹⁶ 1929. ومشاهد اعتقال الأدباء الفلسطينيين حاضرة في التاريخ الحديث، فالشعراء الفلسطينيون الكبار محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد وغيرهم تعرضوا للاعتقال، وكتبوا أشعارهم داخل السجون أيضاً¹⁷. وبعض الأدباء الفلسطينيين كتبوا مجموعات قصصية وهم في السجن، مثل مجموعة قصص «ساعات ما قبل الفجر» لمحمد خليل عيان، كتبها في بداية الثمانينيات من القرن الماضي. وفي الأدب الروائي، كانت الرواية الفلسطينية المنجزة في السجون حاضرة في الأدب الفلسطيني، من مثل رواية «قيثارة الرمل» لنافذ الرفاعي 2007م، وراية عناق الأصابع» لعادل سليم عام

12 محمد همد، «مراحل التعذيب في أدب السجون: رواية «شرف» لـ «صنع الله إبراهيم» أنموذجاً»، مجلة رواق ميسلون الفصلية 8/7 (2022 نوفمبر)، 275-276.

13 Magray - Farooq, "A Stylistic Study of Prison Narratives", 1100.

14 Joseph Brodsky, The Writer In Prison, October 13, 1996, <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/09/17/specials/brodsky-prison.html?scp=7&sq=I%2520Live&st=cse>

15 شعبان يوسف، أدب السجون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014)، 5.

16 ينظر: البدوي الملثم، إبراهيم طوقان في وطنياته ووجدانياته (بيروت: منشورات المكتبة الأهلية، 1964) 34؛ إبراهيم طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، دون ت)، 131-135.

17 معين بسيسو، دفاتر فلسطينية (بيروت: دار الفارابي، 1978)، 9-13.

2011م، ورواية «سجن السجن» لعصمت منصور عام 2011م¹⁸. إن الفكر المتنور للمعتقل الفلسطيني، ولا سيما الأديب، يشكل خطراً وتهديداً على الوجود الإسرائيلي؛ لذلك نراه يسعى جاهداً بكل الوسائل اللا مشروعة واللا إنسانية إلى ترويض أقلام الأدباء المعتقلين، ؛ لذلك تُمارَس بحق الأديب المعتقل صنوف مختلفة من التعذيب الجسدي والنفسي، هدفها تفريغ الوعي الثوري والنضالي من عقول الأدباء، وزرع ثقافات وإيديولوجيات مغلوطة بديلة، يطمح المحتل الإسرائيلي من خلالها إلى خلق إنسان جديد هجين مفرغ من حمولاته الوطنية والتزامياته الأدبية والثورية المنوطة به تجاه قضايا فلسطين. ولأجل ذلك لا نتجأ حين نقرأ أن الأديب المعتقل محروم من استخدام الورقة والقلم، أو إدخال أي كتاب لا يوافق الفكر الإسرائيلي الاستيطاني¹⁹.

الصراع النفسي في الرواية:

الصراع: لغة هو: «الصراع الطرح بالأرض، والصراع والمصارعة أيهما يصارع صاحبه»²⁰، وقال صاحب القاموس المحيط: «الصراع من الصراع، وهو علة تمنع الأعضاء التنفسية من أفعالها منعاً غير تام»²¹. فالصراع لغة يتأطر تعريفه بين المواجهة الجسدية الفيزيائية والطرح أرضاً، ويتسع معناه ليبدل على الشدة والتمنع والمقاومة والنزاع. الصراع في الاصطلاح عند علماء النفس «نزاع بين قوتين معنويتين تحاول كل منهما أن تحل محل الأخرى، كالصراع بين رغبتين أو نزعتين أو مبدئين أو وسيلتين أو هدفين، أو الصراع بين القوانين أو الصراع بين الحب والواجب، أو الصراع بين الشعور واللاشعور»²²، وبين الأفكار والعواطف، والتفكير العقلاني، وبين الشخص ذاته²³، وعند علماء الاجتماع ارتبط مفهوم الصراع بالأعراف والعادات والنظم والتقاليد التي تحكم مجتمع ما وتختلف من مجتمع لآخر، وهو صراع بين شرائح اجتماعية لها سلطة ومكانة وقوة، وأخرى مقهورة؛ نتيجة انعدام التوازن في النظام الاجتماعي السائد²⁴. أما في الأدب، فيربط الصراع بالسرد الروائي أو القصصي، ويندرج تحت المعيارين الآتين:

*نمو الأحداث وحركتها: يبدأ الكاتب قصته بالحديث ثم يطرده حتى تصبح القصة حياة متدفقة بالحركة

*الصراع والعقدة: وفيها يقدم بعض النقاد العقدة على الصراع ويجعله نتيجة لها، والحقيقة أن العقدة تتكون بعد أن يحسن الكاتب سرد الأحداث وفق حبكة سردية تعتمد الصراع، متنامية إلى الموقف المتأزم والمشوق الذي ينتظره المتلقي بشغف إلى ما سيحدث بعده، وهو ما يمكن القول عنه احتدام الصراع. فقد يكون الصراع بين شخصيات الرواية أو بين الأفكار والمبادئ التي تتمثلها الشخصيات وتؤمن بها، وقد يكون الصراع، كذلك، داخلياً ينمو في الداخل النفسي والإيديولوجي للشخصية الروائية من خلال تازمات

18 إيمان مصاروة، أدب السجون في فلسطين: دراسة توثيقية. جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف، شبكة محررون للإصدار الإلكتروني، إصدار رقم 136، 2020، ص 31-33. الموقع الناشر: <https://www.calameo.com/books/00612092639f5ad84db3d> (تاريخ الدخول 10 أبريل 2024).

19 ينظر: مصاروة، أدب السجون في فلسطين: دراسة توثيقية، 34-35.

20 محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1996)، 396. (مادة: ص ر ع).

21 أبو طاهر الفيروز آبادي، محمد مجد الدين، القاموس المحيط (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 56.

22 جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب اللساني، 1971)، 725.

23 Auliya Amaliyah Djamal - Sahril Nur, "Psychological Conflicts Experienced by the Characters in the Novel 'The Loneliest Girl in the Universe', " *Journal of English Linguistics and Literature Studies*" 3/3 (December 2023), 78-88.

24 ينظر: إبراهيم عباس، الرواية المغاربية الجبلية التاريخية والواقع المعيش - دراسة في بنية المضمون. الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال، 2002، ص 61-62.

تعيّشها داخل الأحداث؛ فتقع رهينة التردد والخوف وهي تحاول تبني مواقف معينة²⁵. فالصراع النفسي في الأدب الروائي يكشفه الكاتب حين يتعمق في النفس البشرية من خلال الملاحظة الدقيقة لسلوك الشخصية وتصرفاتها إزاء الأحداث وتطورها²⁶، والشخصية الروائية بدواخلها النفسية تنمو نمواً نفسياً يتطور بتصادم الحدث السردي²⁷، وبحسب عالم النفس يونغ **Jung** فإن الأعمال الأدبية كفن لا بأس إن هي أخذت من علم النفس؛ إذا كان هذا الأخذ يخدم العملية الإبداعية ويزيد جمالياتها وفنيتها²⁸.

في رواية قناع بلون السماء، يعيش نور صراعاً نفسياً داخلياً متأزماً، هو صراع الأنا والأنا الآخر، أو يمكن تسميته بصراع الأنا والهو، فالصراع النفسي «هو تصارع الشخصية مع ذاتها، ويتعلق بالحالة الذاتية أو بروح الشخص في تحدي المشكلة»²⁹. ومن أدوات كشف مثل هذا النوع من الصراعات أداة الحوار الداخلي، وهو يعد عنصراً فنياً له دور فعال في الكشف عن جوهرها، وما يعيش في أعماقها. لقد تجلّى صراع نور الداخلي النفسي مع شخصيتين أخريين يحكماهما التخيل والوهم؛ فـ «أور» هي شخصية يهودية أشكنازية تقيّمها نور وأتقن تمثيل أبعادها المختلفة بشكل احترافي أبعد عنه الشبهات من كونه فلسطينياً، ولكن حدث انفصام في شخصيته، فلم يعد يستطيع أن يتحكم بحضور شخصيتي أور/نور أتى شاء، وهو أمر خلق له صراعاً نفسياً بين حضور هاتين الشخصيتين واستحضارهما بحسب المقام والحال. وحين كان ينجح في إبعاد سطوة أور عليه كان يخضع لمونولوج داخلي بين الـ أنا التي تقع بين الـ هو والأنا الأعلى. والهو، والأنا، والأنا الأعلى، وحسب تحليل فرويد النفسي فإن الهو: هو قسم كائن في الجهاز النفسي الذي يحوي كل ما هو موروث. ففي الهو يُلاحظ وجود جزء فطري وآخر مُكتسب. أمّا الأنا فهو تغيّر طبيعي أو طارئ أصاب الجزء الخارجي من الهو، ونما نمواً خاصاً، وهو يحتلّ جزءاً من حياتنا النفسية، ويشرف الأنا على الحركات الإرادية، ويقوم بمهمة حفظ الذات، وهو يتحكم بمفاتيح الرغبات التي تنبعث من الهو. والأنا في المفهوم الفرويدي يمثل الحكمة وسلامة العقل على خلاف الهو الذي يحوي الانفعالات والصراعات الرافضة. بالانتقال إلى الأنا الأعلى، نجد فرويد يحصره في الأثر الذي يبقى في النفس من فترة الطفولة التي يعيش فيها الطفل معتمداً على أبويه، ويقوم الأنا عادة بتقمص شخصية الوالدين ومن يشبههما من المدرسين والمربين، وبذلك تتحول سلطة هؤلاء الأشخاص الخارجية إلى سلطة نفسية داخلية في النفس الداخلية للطفل، إذ تبدأ بمراقبته وتقصي أفعاله، ويطلق فرويد على هذه القوة النفسية اسم: الأنا الأعلى الضمير، مشيراً إلى أنّ الأنا قد يخضع تحت ظروف معينة إلى سلطة الهو؛ فينساق لتوجهات الهو على حساب توجهات الأنا³⁰.

لقد عاش نور صراعاً نفسياً محاكياً لصراع المؤلف خندقجي في سجنه إزاء رفض الهوية الإسرائيلية والتمسك بالهوية الفلسطينية، فعاش بطل الرواية مواقف محتدمة متذبذبة بين ثنائية نور/ أور، وثلاثية الأنا/

25 ينظر:

- كمال غنيم، عناصر القصة القصيرة. غزة: الجامعة الإسلامية، 2015، ص 1-2.

- Douglas Hawthorne, *Theories of Personality* (New York: Hill Companies, 1995), 285. Saluddin Muis, *Kenali Kepribadian Anda dan Permasalahannya dari Sudut Pandang Teori Psikoanalisa* (Yogyakarta: Gajah Mada, 2009), 42-59.

26 فضيلة درويش، *سبسيولوجيا الأدب والرواية* (عمّان: دار أسامة للنشر، بدون تاريخ)، 182.

27 عبد المحسن طه بدر، *تطور الرواية العربية الحديثة* (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، 25.

28 ينظر: شايف عكاشة، *اتجاهات النقد المعاصر في مصر* (الجزائر: المطبعة الجامعية، 1985)، 150-151.

29 ينظر: صابر حفيظة وعمر صابر نسيم، *الصراع الحضاري في الرواية العربية الجزائرية: رواية المرفوضون لإبراهيم السعدي نموذجاً* (تلمسان: رسالة ماستر، جامعة تلمسان، 2012)، 44-42.

30 ينظر: سيعغوند فرويد، *الأنا والهو*. تر: محمد عثمان نجاتي (القاهرة: دار الشروق، 1982)، 16-18، 77-78.

الهُوَ/الأنا الأعلى، لدرجة أنه فقد السيطرة على بعض من مواقفه وثوابته ومسلماته. وأول موقف واجه فيه صراعه النفسي مع شخصية أور المتقمصة كان في حوار داخلي استحضر فيه مواجهة شخصية مع شخصه الجديد، يقول:

« ما إن تفحص نور البطاقة حينذاك متمعناً بصورته الأشكنازية المتقنة، حتى أحس بإحساس غامض مؤلم، شعر أن ثمة شيئاً يقضمه؛ فالقناع لم يعد بملامح فحسب، بل امتد ليسري في هويته ويمزجها بهوية أخرى، متسائلاً في سره حينذاك:

- هل سأرتكب حقاً هذه الشخصية الصهيونية الأشكنازية؟ ماذا لو اكتشف هو أمري وعير علي متلبساً بظله وهويته في شارع ملعون الأقدار في تل أبيب أو القدس؟ سأباغته أنا... سأنقض عليه متسائلاً باستنكار هجومي قبل أن ينقض عليه هو:

- «من أنت؟ أنت لست أور.. أنا أور شابيرا.

- بل أنا أور شابيرا وأنت من انتحلنتني وانتَهك هويتي..من أنت.. قل؟

- أنا أور كما قلت لك.

- قل ما اسم أبيك إذن؟

- نيتسان.

- اسم أمك؟

- ليطل.

- اسم جدك؟

...

- اسم جدتك؟

...

- أرايت أيها الأحق.. أنت لست أنا.. فمن أنت؟

- أنا أنت.. أنا مرأتك»³¹

إن كلمتي قناع، مرآة بما تحمله من سيميائية مغرقة، كفيئتان برسم صور الصراع النفسي المستجد في شخصية نور، القناع يقتضي طمس هويته البيولوجية والمجتمعية والروحية والجينية كعربي فلسطيني لصالح أور اليهودي الأشكنازي الذي حاوره في فضاء تخيلي يحكمه صراع نفسي محتدم، حاول فيه طرح شخص أور الأصلي أرضاً ليحل محله شخص نور عندما تقتضي الحاجة حضوره، ولكن قبل صراعه مع أور كان نور قد تصارع وشخصه وهو يجهزها للتغيب المرحلي المؤقت، فكان صراعه مزدوجاً؛ حمّله عبئاً نفسياً مضاعفاً ولا سيما حين اعترف له شخص أور بأنه أصبح مرآته بقوله: أنا مرأتك.

31 باسم خندججي، قناع بلون السماء (بيروت: دار الآداب، 2023)، 61-62.

لم يكن نور وأور سوى بديلين موضوعيين عن تجليات خارجية؛ نور مواطن عربي فلسطيني يمثل وطناً مسلوباً مقتحماً من قبل عدوّ محتلّ يمثله أور البديل الموضوعي للاحتلال الإسرائيلي، وهنا عاش نور صراعاً أشد قسوة وألماً من صراعه مع القناع/أور. هو صراع شعب ضد شعب، دين ضد دين، إيديولوجيا ضد إيديولوجيا، هوية ضد هوية، يقول الكاتب خندقجي على لسان أور في مشهدة حوارية جديدة بين نور وأور بعد أن منّ أور على نور بفضل هويته/قناعه الجديد في منحه فرصة المشاركة في البعثة التنقيبية للآثار برئاسة البروفسور بريان وقبوله مشاركة نور/أور في البعثة:

«- لست أنت من أقنع بريان بضرورة قبولك بالبعثة الأثرية بل أنا.. أنا أور شابيرا ولست أنت يا.. صحيح قل لي ما اسمك؟ من أنت؟»

- وهل مثلك يكثرث لأسماء الآخرين من أمثالي؟ أنا اسمي محدد مسبقاً من قبلكم.. هكذا قال لي صديقي الذي حددتم أنتم اسمه أيضاً: إرهابي ومخرب.. اسم متسلل متواجد بصورة غير شرعية داخل إسرائيل.

- لماذا تعتقد الأمور؟ سألتك ما اسمك؟

- اسمي أور شابيرا.

- أيها الوغد.. أتتناك علي الآن؟ أنسيت أنك أنت الذي اعتديت على هويتي وانتحلتي؟!

- أنسيت أنك أنت الذي تعاني من رفاهية الهوية مما جعلك تغفل عن وجودها في جيب معطفك الجدي؟

- وارتديت معطفي الجدي أيضاً؟!

- بل اقتنيتيه من سوق الخردوات.

- حسناً.. ماذا بعد؟

- ماذا بعد؟

- أنا أسألك.. ما الذي تريده مني؟ متى ستعتقني من جنونك؟

- عندما تعتقني أنت من جنونك!

ثم قفز نور عن السرير منتفضاً كالمذووع، ما الذي مسّه؟ ماذا هناك؟ توجه نحو النافذة، شرّعها مستنقشاً هواء القدس يعيده إلى نفسه. تأمل مشهدة القدس ليلاً...»³²

حاول الكاتب عبر الترميز الفني أن يشرح تناقضية المشهد الخيالي والواقعي في آن؛ حين صور تمثيلية أور وهو يجعل من شخصه ضحية، ونور هو الجلاد والمحتل الذي اغتصب هويته واسمه وعائلته وأرضه، فاعتنى بشرف الاعتبار والاحترام والقبول من المجتمع بفضل هويته، وبدون هذه الهوية/القناع سيعود نور - وفق توصيفه - إلى كونه ذلك الشاب الإرهابي المتسلل إلى أرض إسرائيل؛ إذ يقول أور لنور: «أنسيت أنك أنت الذي اعتديت على هويتي وانتحلتي...». والقارئ إذ يلحظ هنا سيطرة الحوار الاستفهامي الإنكاري التهامي الذي يمارسه أور على نور بدرجة سعيّاً إلى قلب الحقائق وتزييف التاريخ.

الصراع النفسي الداخلي في العمل السردي يكشف عادة عن فوضى الأصوات، وتداخل المكاشفات...

فنقع في وهم المكاشفة الذي تصنعه لعبة الخفاء والتجلي بين الروائي والراوي، والصراع يتصاعد متفاقماً بسبب وجود قوتين رئيسيتين متضادتين، ينتج عن تحاورهما العنيف المستمر تطورات حديثة درامية تدفع الحدث في حركة مستمرة مطردة نحو الأمام تقود إلى البناء الدرامي للوصول إلى ذروة رئيسة للأحداث، ومنها إلى نهاية أو ختام محدد أو مفتوح³³. ونلاحظ أن الروائي عمد إلى إدخال أصوات جديدة في الصراع الرئيسي، عبر قول نور مستشهداً بكلام صديق له لم يذكر اسمه لانعدام أهمية الاسم والهوية في هذا الصراع، فكل أبناء فلسطين اسمهم إرهابيون، ونقرأ هذا في قول نور «...أنا اسمي محدد مسبقاً من قبلكم.. هكذا قال لي صديقي الذي حددتم أنتم اسمه أيضاً: إرهابي ومخرب...»³⁴.

الصراع الإيديولوجي: ومن أشد أنواع الصراع النفسي الداخلي التي أفضى إليها تطور الحدث الدرامي تصاعدياً في هذه الرواية صراع الإيديولوجيات، فالإيديولوجية بحسب تعريف الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه **Friedrich Nietzsche** تعني «عملية ذهنية يقوم بها الفكر وهو واع، إلا أن وعيه زائف؛ لأنه يجهل القوى الحقيقية التي تحركه، ولو عرفها لما كان فكره إيديولوجياً»³⁵. ويعرف عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو **Pierre Bourdieu** الإيديولوجيا: «والإيديولوجيا كمصطلح يعني تمثّل فرد ما، أو فئة ما، أو جماعة ما مفاهيم معيّنة من المعتقدات والأفكار المشتركة تبرّر بها ممارساتها ووجودها، ويرتبط مفهوم الإيديولوجيا ارتباطاً وثيقاً بمفهوم القوة، حيث تسعى النظم الإيديولوجية إلى إضفاء الشرعية على تباين القوة بين الجماعات وتفاوتها»³⁶. والاحتلال منطلق خصب من منطلقات البحث عن عقيدة صراعية إيديولوجية تحقق القدر الأكبر من التناقض مع الخصوم، تجعل الصراع يتجاوز عالم الأسباب ومسبباته الموضوعية³⁷. ولضمان عملية السرد الروائي للتناحر الصراع الإيديولوجي القائم بين الكاتب وشخصيته نور مع أور، لعب الكاتب دور الراوي المعروف؛ إذ من خلاله «تظهر ملامح الراوي وأفكاره واضحة مكشوفة؛ أي إنه يتماهى مع الشخصية ويُدخل فيها شخصه الفكري والمعرفي والإيديولوجي»³⁸.

إذاً، كان لا بدّ أن يمرّر الكاتب خندقجي إيديولوجيته لنور؛ لتسليحه بما يلزم لمواجهة الفكر الإيديولوجي لأور. ولا ننسى أنّ خندقجي قد عاش تجربة الغسل الإيديولوجي والتاريخي من قبل المحققين والسجانيين؛ بقصد قتل الحقائق التي يؤمن بها، «فالإيديولوجية المؤلف الخاصة والمتعلقة مع حكم الطبقة الاجتماعية، الجنس، القومية، الدين، التاريخ، الموروث العقائدي، الإقليم الجغرافي... علاقة مهمة مع الإيديولوجية العامة الراسخة في المجتمع، والتي تظهر في النتاج الأدبي للمؤلف، فلا يُعامل التشكيل الأدبي بمعزل عن هذه العلاقة»³⁹. ولكي ينجح نور في صراعه الإيديولوجي هذا كان عليه أن يعي تماماً ما ينتظره منه المؤلف وهو يلقي إليه معارفه وثقافته ذات التوجه الإيديولوجي الموضوعي، فلن يكون سهلاً لا على المؤلف ولا على نور تحمل ضغوط نفسية في صراعهما مع أور القائم على تناقضية المفاهيم الإيديولوجية؛ التي هي عبارة عن إملاءات دينية، وصراعات دينية تاريخية، وما ينتج عنها من مخرجات تحكمها التناقضات والإشكالات النفسية والاجتماعية التي تصطدم بالواقع والواقع البديل المزيف. ولإيمان المؤلف بنظرية «الرواية عبارة عن شبكة من البنى الإيديولوجية، ومزيج من العلاقات الدينية والاجتماعية، كان لا بدّ من أن يميز بين وعي

33 ينظر: هاجر مدقن، «حقيقة الصراع ووهم المكاشفة بين الروائي والراوي في رواية ساقف نفسي أمالك لديهيّة لويز». مجلة تقاليد 8 (2015)، 3-1.

34 خندقجي، قناع بلون السماء، 111.

35 عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003)، 34.

36 بيير بورديو، الهيمنة الذكورية. تر: سلمان قعفراني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، 183.

37 إبراهيم الخطيب، هل نحن أمام صراع ديني؟ «مجلة دنيا الوطن»، ع 5، بدون تاريخ، 37.

38 سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي: الزمن، السرد، التبنيير (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، 283.

39 ينظر: تيري إيجلتون، النقد والإيديولوجيا. ترجمة: فخري صالح (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992)، 75.

الشخصيات الروائية ووعي الكاتب؛ من أجل تنقية كل الإيديولوجيات الموجودة في النص الروائي»⁴⁰.

إنّ تضادية المشهد الحوارية المتكرر بين نور وقناعه/مرآته أور، خرج في مواقف معينة عن كونه صراع شخصيات إلى صراع إيديولوجيات، يحتوي بهذا الوصف على «مجموعة من المقولات والأحكام حول الكون، تستعمل في الاجتماعات الثقافية لإدراك دور من أدوار التاريخ وتعود إلى الفكر، يحكم على كل ظاهرة إنسانية بالرجوع إلى التاريخ كمقصد يتحقق عبر الزمن»⁴¹، وهو ما يمكن صاحب كل إيديوجيا معينة من إطلاق العنان لأفكاره الفطرية والمختلفة لأن تُصدّر وفقاً لقناعاته.

وفي حوارية إيديولوجية أدخل الكاتب شخصية نور في صراع نفسي جديد، لأجل أن يتعرف إلى إيديولوجية أور. يقول نور بادئاً الكلام مع أور: «- ماذا تريد؟

- التحاور؟

- الآن، أصبحت تعترف بوجودي.. بعد أن تسللت إلى داخلك!

- بل انتحلنتني.. كما أنك لا تعرف عني شيئاً سوى بياناتي المتوافرة في بطاقة هويتي وصورتني التي استبدلتها بصورتك.. أنت لا تعرف شيئاً. لا تعرف إذا ما كنت أنا متزوج أم لا؟ ما هي طبيعة عملي؟ ماذا أحب؟ ماذا أكره؟ ما هي هواياتي؟ هل أدخن؟ هل أشرب الخمر؟ ما هي وضعية المضاجعة التي أفضّلها؟ أين أنا الآن؟ أنت لا تعلم شيئاً أيها المغفل.. لقد قمت باختلاق أشياء وصفات ألصقتها بي ولم تكن بي يوماً.

- وما حاجتي لكل تراثك هذه؟ تكفيني مزايك.. ملامحك.. اسمك الزاخر بالهوية الأشكنازية الصهيونية.. أريد أن أدرك حقوقك التي اخترعتها أنت فوق هذه الأرض.. حقك بالوجود.. بالحرية.. بالحركة.. بالاستيطان.. بالاحتلال.. بالاغتال.. بالاغتيل.. حقك بتشريدي ومصادرتي وإقصائي وتهميشي.. أريد أن أتعلم الأسماء الصهيونية كلها لكي أقوى على مواجهتك.

- على رسلك أيها الحاقد.. أنا لم أقتل فلسطينياً في حياتي. صحيح أنني خدمت في الجيش وفي وحدة مختارة كما خمنت (أيلاً).

- لم تسنح لك الفرصة لتقتل.

- بلى.. كلا.. اسمع، أنا لم أقتل أيّاً منكم. صدقني.

- ما الجدوى من هذا؟

- فما الجدوى من معرفتك وإدراكك لواقعي! ألسنت منكم كتاباً رواية عن مريم الزانية، فما علاقتي بهذا؟ لماذا تقحميني معك بمتاهات التاريخ؟ أهكذا تريد أن تتأثر مني الآن؟

- لسْتُ حاقداً كما تعتقد.. والمجدلية ليست زانية أيها الغبي. وأما انتحال هويتك فسيمنحني كل البيانات التي أريدها من خلال تعرفي وتحركي في البلاد التي سلبتمونا إياها. أنا أريد أن أدركك لكي لا أصير مثلك.. أريد أن أستخدمك لكي أتححر منك.

40 حميد لحداني، النقد الروائي والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي. (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، 156.

41 خليفة عبد الله وفضل الله محمد إسماعيل، المدخل في الإيديولوجيا والحضارة (الإسكندرية: مكتبة سنان للطباعة والنشر، 2006)، 26.

- حيرتني..كيف ستحرر مني وأنت تتقمصني وتنتحلني الآن؟
- قلت لك أنا لا أنتحلك..أنا أدركك..أتعلمك..أريد التعرف على كيفية قيامك بالنظر إلى الواقع وأحواله.
- وعلى ماذا عثرت أيها العبقري؟
- عثرت على ذاتي منعكسة بمرآتك.
- وكيف هذا؟
- أنا وُلدت منك..من رحم صهيونتك ومن النكبة التي ألحقها أنت بي..وبالتالي أنا جزء منك وأنت جزء مني
- أي هراء هذا؟
- بلى..وعندما أتعلمك سأقوى على الانفصال عنك، وأنت أيضا ستفصل عني.
- كيف..كيف يمكن بحق السماء، أجبنني؟
- السر يكمن بالمرأة..المرأة هي المعادلة، هي التفاصيل..هي الكائنات أحدهما مسيطر والآخر خاضع.
- أنت أور مسيطر، وأنا نور خاضع..ولهذا يجب أن أحطم المرأة.
- أنت عاجز عن تحطيم نملة.

- ستشعر بهذا عندما لن تقوى على تلمس ملامحك بها..لن ترى وجهك هذا..سترى وجهاً مشرقاً وبهياً»⁴²

في هذا الحوار تكتشفت مجموعة حقائق عن أفكار إيديولوجية صرّح بها نور على لسانه ولسان أور، لخص من خلالها الأزمة المعيشية منذ عهد النكبة الفلسطينية، رمّزها بالمرأة التي تعكس بديلين موضوعين لنور وأور، لكل منهما إيديولوجيته التي يؤمن بها، ويعتقها كما يعتقد كل واحد منهما دينه الذي خلق عليه. لقد اختار الكاتب لنور أن يتعرّف إلى الفكر الإيديولوجي لأور، وأعطاه مساحة كلامية حوارية، كان ينقض ترّهات أور الإيديولوجية ويفندها حين يلزم، مستشرفا المستقبل الذي يتطلب كسر المرأة التي يقف أمامها الجسم الحقيقي الأصل «نور/فلسطين» والجسم المعكوس صورة وخيال لا واقعا وحقيقة «أور/الصهيونية/إسرائيل».

لقد عبّ هذا الحوار بكثافة الطرح الإيديولوجي من طرف أور، وعكس من خلاله إيمان اليهود بمقولة «اليهود شعب الله المختار»، ويحق لهم ما لا يحق لغيرهم، مما يسمونه بالحقوق الشرعية لليهود فوق هذه الأرض، على حد قول نور: «أريد أن أدرك حقوقك التي اخترعتها أنت فوق هذه الأرض..حقك بالوجود..بالحرية..بالحركة..بالاستيطان..بالاحتلال..بالاعتقال..بالاغتيال..حقك بتشريدي ومصادرتي وإقصائي وتهميشي..أريد أن أتعلم الأسماء الصهيونية كلها لكي أقوى على مواجهتك...»⁴³. إذأ، ممارسات القتل واغتصاب الأرض وقمع الفلسطينيين وتهجيرهم...هي في إيديولوجية أور -ومن يمثلها- حقوق مشروعة، لقد عانى نور من كونه واحداً من هؤلاء الذين ينتمي إليهم أور، ولكنه اضطر إلى ذلك بهدف التعرف أكثر إلى فكرهم، والتعمق أكثر في سياساتهم ومبادئهم التي مروها عبر التاريخ، وخلقوا لها بالقوة مجالاً نظرياً وعملياً وتطبيقياً، آلت إليه الأمور، فيما بعد، إلى ما آلت إليه. ليأتي الدور -بعد ذلك- على نور، فينقض ويفند

42 خندقجي، قناع بلون السماء، 131-132-133-134.

43 خندقجي، قناع بلون السماء، 133.

هذه المزاعم المختلفة بمزاعم تاريخهم المصنوع، والوهم المموه، والحقيقة المزيفة المشتغل على تمريرها منذ عهود بأن الصهيونية حركة إنسانية سلمية، ولها وجود وتاريخ وجغرافيا وجذور وحق أبدي في أرض القدس. هنا جاءت كلمة نور قاطعة الحوار الإيديولوجي بما يحمله من غصّات المحاوراة الفجة المستنزفة للروح والنفس، فقال لأور: «أنا ولدت منك.. من رحم صهيونيتك ومن النكبة التي ألحقها أنت بي...»⁴⁴، ملمحاً في تاليات كلامه في الاقتباس السابق إلى أن المستقبل يحمل عهداً بتحطيم أسطورة المقولة المزعومة «اليهود شعب الله المختار».

وفي سياق متصل، يُقرنا الكاتب التشكيل الإيديولوجي لحكاية «مريم المجدلية» التي يحاول نور منذ أول الرواية أن يجمع معلومات تاريخية وثيقية عن هذه المرأة؛ لما تحمله من قداسة العلاقة مع السيد المسيح- عليه السلام- حين كان بالقدس، ولكن استحضار هذه المرأة فنياً وترميزاً جاء لخدمة غرض فني يرومه الكاتب، ويتمثل في الصورة النمطية، والقراءة التاريخية للفكر الإيديولوجي الذي يحمله بنو صهيون إزاء تاريخية «مريم المجدلية»، إذ يهتمونها بأنها زانية، في إشارة من الكاتب إلى جهل الإسرانليين المتعمد في التاريخ، وإساءاتهم للرموز الدينية، وتحريف الموروث الإيديولوجي الديني لديانات الآخرين. ونقرأ في عبارة أور: «ألست منهمكاً بكتابة رواية عن مريم الزانية...»، وعبارته هذه تمثل التوجه الإيديولوجي الديني حول رمزية تاريخية تحملها حكاية «مريم المجدلية»، يؤمن نور بشرفها، وكان عليه أن يتحمل في صراعه النفسي في حوارياته مع أور كماً هائلاً من الضغط الروحي، والتلوث السمعي على مستوى الدين والتاريخ والهوية واللغة والثقافة والإيديولوجية.

وما كان نور ليتنبأ قصة مريم في روايته التي كان بقصد كتابتها لولا امتلاكه مرجعية دينية خصبة، زوّده بها الكاتب، تؤكد له براءة مريم من مزاعم بني صهيون بأنها زانية، ففي إنجيل «لوقا» ورد ذكر قصة مريم، وهي بريئة من تهمة الزنا؛ فقد كانت ذات جاه وصيت وثروة وحسن، فهي، إذًا، بعيدة كل البعد عن كل ما اتُهمّت به، فقد جيء على ذكرها بأنها «ابتليت بسبعة شياطين أخرجهم منها المسيح فتبعته»⁴⁵.

لم يبتعد الكاتب خندقجي عن الواقع والحقيقة في الحوارات الخيالية التي أجراها بين نور وأور، بل هو انطلق من الواقع نحو الخيال، فالروائي حين يستخدم خياله لا يعني أنه يهرب من الحقيقة، بل هو يبحث عنها ليضع يده عليها وبلتسمها في الخيال. «فالخيال والواقع كلاهما وسيلة لنقل ذلك الصراع الداخلي الذين يعاني منه المبدع صاحب النتاج الأدبي أو الفني. وفكرة الهروب من الواقع إلى عالم الخيال مخرجها الأدبي الروائي حتمية وجود العصر الفني في العمل المنجز؛ ممّا يفرض على المؤلف أن يستثمر عنصر الخيال في عملياته الإبداعية، وهو بهذا الشكل يحتال على الواقع بالخيال ولا ينفصل عنه؛ بمعنى أنه يحاول الغوص في أعماق الواقع بواسطة الخيال، فهو إذًا لا يهرب منه بل يغوص فيه»⁴⁶. فتجربة الأديب الخاضعة لثنائية الواقعي والخيالي، لا تنقل الحياة بتناقضاتها وإيديولوجياتها كما هي، والأدب لا ينقل إلينا، كذلك، الحياة كما هي قائمة عليه في الواقع، ولكنه يعبر عنها، ويفسرهما، وينقدها. وكذلك يجسّر العلاقة بين الأديب والمتلقي، ويساعد فهم الأديب للحياة من خلال تجاربه الشخصية على فهم القارئ للحياة وفق الصورة الأدبية التي تقدمها تجارب المؤلف⁴⁷، وبناء على هذه المعطيات نجد الكاتب وقد مرّر لنور كود الشيفرة التي تحافظ على الخيط الرابط بين الواقع والخيال، مبرراً لنفسه ككاتب، ولبطله نور كشخصية مُتنبئة في روايته الجنوح صوب الخيال.

44 خندقجي، قناع بلون السماء، 134.

45 الأب متى المسكين، الإنجيل بحسب القديس لوقا: دراسة وتفسير وشرح (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، 1998)، لوقا 8:1-3، متى 27:56.

46 ينظر: عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب (القاهرة: مكتبة غريب، بدون تاريخ)، 35-36.

47 ينظر: عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دراسة ونقد: الأدب، المسرحية، النقد، المقال، الشعر، ترجمة الحياة، القصة الخاطرة (القاهرة: دار الفكر العربي، 2013)، 14-15.

يقول الكاتب على لسان نور: «عندما يمرض الواقع يُشفَى بالتخييل»⁴⁸. ومن مقولته هذه ندرك فاعلية الأسلوب الفني السردى الذي انتهجه الكاتب في مشاهد الحوار الخيالية بين نور وأور، فمن خلال الحوار المنجز خيالياً استطاع الكاتب تعرية الوحشية الإسرائيلية على مستويات: الفكر، المنهج، الممارسات، الإيديولوجية، الهوية، الحرية، التاريخ والتأريخ...

خاتمة:

قدّمت هذه الدراسة نموذجاً أدبياً روائياً لتجربة سجين ما زال إلى لحظة كتابة هذه الدراسة يقبع في السجون الإسرائيلية، ونقلت إلينا أنماطاً من الصراعات النفسية والإيديولوجية والعقائدية والتاريخية التي كُتبت على بطل الرواية (نور المشهدي) أن يواجهها في سرديات حوارية تخيلية مع شخصية (أور شابيير) الخيالية، صاحب الهوية الزرقاء التي استعملها نور منتحلاً اسمها ومعلوماتها وشخصية صاحبها لأغراض شخصية. لكن سرعان ما تمخض هذا الانتحال لقناع الهوية المؤقتة إلى خلق حوار مستمر على طول الرواية بينه وبين أور. وقد سخر الكاتب هذه الحوارات لينقل إلينا جزءاً من الواقع المفروض على كل فلسطيني موجود في أرض فلسطين، واقع هو مزيج من التقييد، وفقدان الأنا الفلسطينية، وضياح الهوية، والتقييد، وطمس التاريخ، وتزييف الحقائق، وغسل الأدمغة بواسطة المنظومة الفكرية التي يسعى الإسرائيلي إلى بسطها وتمريرها إلى الفكر العربي والفلسطيني حيال أحقية وجودهم الشرعي والتاريخي والديني فوق أرض فلسطين، وكان ذلك عبر معاشة شخصية نور هذا الصراع النفسي والروحي والإيديولوجي والثقافي والتاريخي الذي تعرض له وهو يحاور أور في كل مشهدية سردية، فيها ضغط نفسي، وتلوث سمعي وبصري وقرائي لصور وحقائق ومعطيات زائفة بثّ سموها أور في نفس نور.

وقد خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج التي تعكس دور الأديب الفلسطيني في نقل الصراع القائم إلى يومنا هذا بين الوجود الإسرائيلي المفروض وبين الثبات الفلسطيني على الهوية والأرض، هذا الصراع المتأزم المتجدد منذ وعد بلفور، صراع ديموغرافي وجغرافي وتاريخي وديني وإيديولوجي ونفسي، يعكس زيف الواقع والحقيقة والمغالطات والتناقضات التي يمكن للأديب بكل فنونه أن يصورها وينقلها للقارئ بعد معالجتها فنياً وأسلوبياً، ولا سيما الأديب المعتقل أو السجين، ممن عايش تجربة الولوج إلى عالم المحتل الإسرائيلي فيزيولوجياً ونفسياً:

- استطاع باسم خندقي تسخير الأدب الروائي في عملية تسليط الضوء على دور أدب السجون في نقل الصورة الحية والحقيقية للمحتل الإسرائيلي من خلال تجربته الشخصية في الاعتقال؛ إذ استفاد منها في عملية ضخّ المعلومات التي تحلل ذهنية بني صهيون في التعامل مع شعب فلسطين.
- نهض الخندقي بالخيال الفضائي لروايته ليصور نماذج من ألوان الصراعات التي عاشتها شخصيات روايته، وعكس من خلالها عقلية السياسة الإسرائيلية في التعامل مع مفاهيم الحرية، والحقوق الإنسانية، وتقبل الآخر غير الإسرائيلي.
- كان الحوار الداخلي والنفسي في الرواية فاعلاً ومؤثراً في رسم البعد النفسي للشخصيات المنوط بدورها الفني تعرية العقم الفكري لبني صهيون، ووحشية الممارسات النظرية والسلوكية للنظام الإسرائيلي في قمع حرية العقول، ودحض المسلمات التاريخية والدينية بشكل سافر وعلمي، وإلغاء الوجود الجغرافي والتاريخي والثقافي لفلسطين أرضاً وشعباً.

- جزئية الصراع النفسي والإيديولوجي التي تناولتها الدراسة في هذه الرواية عبر صراع الشخصيات على المستوى الداخلي، كشفت أهمية دور الأدب والأديب في ضرورة أعمال النزعة الخيالية لمقاربة الأمور مقارنة فنية يُفضى إلى الواقع من خلالها.
- تجربة الأديب المسجون تحمل عمقاً تحليلياً أوسع من تجربة الأديب غير المسجون؛ فالأول خُبر سجنانه من مسافة صفر، وفهم المرجعية الذهنية التي يحتكم إليها في التعامل مع كل ما يهدد وجوده اللامشري، وترجمة هذه الخبرة والتجربة والمعاشية مع المحتل تتعكس إيجاباً في تصوير الواقع أدبياً وفنياً من وجهة نظره المستندة إلى معرفة قوية بالألأنا الداخلية لهذا المحتل.

المصادر والمراجع

- الأب متى المسكين. الإنجيل بحسب القديس لوقا: دراسة وتفسير وشرح. القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، ط1، 1998.
- إبراهيم طوقان. الأعمال الشعرية الكاملة. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، دون ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1996.
- إسماعيل، عز الدين. الأدب وفنونه، دراسة ونقد: الأدب، المسرحية، النقد، المقال، الشعر، ترجمة الحياة، القصة الخاطرة. القاهرة: دار الفكر العربي، ط9، 2013.
- إسماعيل، عز الدين. التفسير النفسي للأدب. القاهرة: مكتبة غريب، ط4، بدون تاريخ.
- إيجلتون، تيري. النقد والإيديولوجيا. ترجمة: فخري صالح. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.
- بدر، عبد المحسن طه. تطور الرواية العربية الحديثة. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
- البدوي المثلث. إبراهيم طوقان في وطنياته ووجدانياته. بيروت: منشورات المكتبة الأهلية، ط1، 1964.
- بورديو، بيبير. الهيمنة الذكورية. ترجمة: سلمان قعفراني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009.
- حفيظة، صابر، ونسيمة، عمر صابر. الصراع الحضاري في الرواية العربية الجزائرية: رواية المرفوضون لإبراهيم السعدي نموذجاً. رسالة ماجستير، جامعة تلمسان، 2012.
- حنين إبراهيم معالي. «البحث عن الذات والصراع النفسي عند شخصيات رواية (ميرا) لقاسم توفيق وأثرهما في البعد الفني». مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، مج48، ع4، ديسمبر، 2021، (93-76).
- الخطيب، إبراهيم. «هل نحن أمام صراع ديني؟» مجلة دنيا الوطن، 2/5 (2015) بدون تاريخ.
- خندقجي، باسم. قناع بلون السماء. بيروت: دار الآداب، ط1، 2023.
- درويش، فضيلة. سوسيولوجيا الأدب والرواية. عمان: دار أسامة للنشر، بدون تاريخ.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللساني، ط1، 1971.
- عباس، إبراهيم. الرواية المغاربية الجدلية التاريخية والواقع المعيش: دراسة في بنية المضمون. الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال، 2002.
- عبد الله، خليفة، وفضل الله محمد إسماعيل. المدخل في الإيديولوجيا والحضارة. الإسكندرية: مكتبة سنان للطباعة والنشر، 2006.
- العروي، عبد الله. مفهوم الإيديولوجي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط7، 2003.
- عكاشة، شاييف. اتجاهات النقد المعاصر في مصر. الجزائر: المطبعة الجامعية، ط1، 1985.
- غزيم، كمال. عناصر القصة القصيرة. غزة: الجامعة الإسلامية، 2015.
- فرويد، سيغموند. الأنا والهو. ترجمة: محمد عثمان نجاتي. القاهرة: دار الشروق، ط4، 1982.
- الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد. القاموس المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991.
- لحماني، حميد. النقد الروائي والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.
- ليليس نور لينة الزهري. «الصراع النفسي في رواية «الربيع العاصف» لنجيب الكيلاني». رسالة ماجستير غير منشورة،

- جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية، 2014.
- مدقن، هاجر. «حقيقة الصراع و وهم المكاشفة بين الروائي والراوي في رواية ساقذف نفسي أمامك لـ»ديهيّة لويز». «ورقة/الجزائر: مجلة تقاليد، جامعة قاصدي مرباح، العدد 8، 2015.
- مصاروة، إيمان. *أدب السجون في فلسطين: دراسة توثيقية*. دون دار، بدون تاريخ.
- معين بسيسو. *نفاثر فلسطينية*. بيروت: دار الفارابي، ط1، 1978.
- نجد عطا الله الحوامدة. «الصراع النفسي للشخصية المحورية في رواية خاتم للروائية رجاء عالم». مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، الأردن، مج 26، ع 47، (حزيران 2017) (319-348).
- نزار مسند القبيلات. «رواية مسك الكفاية للأسير الفلسطيني «باسم خندقجي»: دراسة في التخيل التاريخي». مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، الشارقة، مج 16، ع 1، يونيو، 2019، (211-182).
- همّد، محمد. «مراحل التعذيب في أدب السجون: رواية (شرف) لـ»صنع الله إبراهيم« أنموذجاً». إسطنبول: مجلة رواق ميسلون الفصلية، مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2022، العدد 8-7، نوفمبر، (295-273).
- يقطين، سعيد. *تحليل الخطاب الروائي: الزمن، السرد، التبئير*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.
- يوسف، شعبان. *أدب السجون*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014.

Amaliyah Djamal, Auliya, Nur, Sahril. "Psychological Conflicts Experienced by the Characters in the Novel 'The Loneliest Girl in the Universe'". *Journal of English Linguistics and Literature Studies* 3 (2023), 78-88.

Bolat, Eren- Ekler, Onur. "From Captivity to Liberty: A Study on the Prison Writings of Martin L. King, Ngugi, and Soyinka". *Folklore & Literature* 30/1 (2024), 257-272.

el-imelekh, Geule. *Arabic Prison Literature: Resistance, Torture, Alienation, and Freedom*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014.

Hawthorne, Douglas. *Theories of Personality*. New York: Hill Companies, 1995.

Magray, A.U.H, - A. Farooq. "A Stylistic Study of Prison Narratives: A Critical Approach". *Journal of Language and Linguistic Studies* 16/2 (2020), 1100-1107.

Muis, Saluddin. *Kenali Kepribadian Anda dan Permasalahannya dari Sudut Pandang Teori Psikoanalisa*. Yogyakarta: Gajah Mada, 2009.

Scrabis, Johnna L. "Locked In: Melancholia in Modern American Prison Literature". Master's thesis, The City University of New York, 2016.

المراجع الإلكترونية:

- جمعة، خالد، *قراءة في رواية «قناع بلون السماء» للأسير باسم خندقجي*، مقال إلكتروني منشور على موقع وكالة وفا سندنانية للإعلام الفلسطيني 29.04.2024. <https://wafa.ps/Pages/Details/94464>
- مصاروة، إيمان، *أدب السجون في فلسطين: دراسة توثيقية*، جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف، (شبكة محررون للإصدار الإلكتروني، إصدار رقم 136، 2020)، ص33-32-31. الموقع الناشر: <https://www.calameo.com/books/00612092639f5ad84db3d>

رواية قناع بلون السماء، https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%B9_%D8%A8%D9%84%D9%88%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%A1

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abbas, İbrahim. *el-Rivaya el-Mağribiyya el-Cedaliyya el-Tarihiyya ve el-Vakia el-Ma'ish: Dirasa fi Bina el-Muhtawa*. Cezayir: el-Muessese el-Vataniyya lil-İttisal, 2002.

Abdullah, Halife ve İsmail, Fadhillah Muhammed. *el-Medhal fi el-İdiyoloji ve el-Hadara*. İskenderiye: Mektebet Sinan lit-Tibaa ve el-Nashr, 2006.

Badr, Abdulmuhsin Taha. *Tatawwur el-Rivaya el-Arabiyya el-Haditha*. Kahire: Dar el-Maarif, ts.

Bourdieu, Pierre. *el-Haymana el-Zekkuriyya*. Çeviri: Salman Kaafrani. Beyrut: Arap Çeviri Örgütü, 2009.

Derviş, Fazile. *Sosyolojia al-Adab wa al-Rivaya*. Amman: Dar Osama Yayınları, ts.

Derwish, Fadile. *Sosiyolojiyya el-Edeb ve el-Rivaya*. Amman: Dar Usame lin-Nashr, ts.

Eagleton, Terry. *el-Naqd ve el-İdiyoloji*. Çeviri: Fakhri Saleh. Beyrut: el-Muessese el-Arabiye lil-Dirasat vel-Nashr, 1992.

el-Arwi, Abdullah. *Mefhum el-İdiyoloji*. Beyrut: el-Merkez el-Sakafi el-Arabi, 7. Basım, 2003.

el-Beduvi el-Meltesim, İbrahim Toğan. *Fi Vataniyatihî ve Vücadaniyatihî*. Beyrut: Menşurat El-Mektebet El-Ahliyye, 1964.

el-Firuzabadi, Ebu Tahir Mecid el-Din Muhammed. *el-Kamus el-Muhit*. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1991.

el-Hamdânî, Hamid. *el-Naqd el-Rivayi ve el-İdiyolojiyya: Min Sosiyolojiyya el-Rivaya ila Sosiyolojiyya el-Nas el-Rivayi*. Beyrut: el-Merkez el-Sakafi el-Arabi, 1990.

el-Hatîp, İbrahim. “Hel Nahnu Emam Sira’ Deeni?” *Mecellet Dünya El-Vatan*, 2015.

el-Havamde, Nezhar Ataullah. “El-Sira’ El-Nafsi Le Şexsiyyet El-Mehveriyye Fi Rivayet Hatem Li Er-Ravaiyye Reça Alim”. *Mecellet Külle El-Adab Bi Kena*, El-Came’et Cenub El-Vadi, Ürdün, 26 / 47(June 2017), 319-348.

el-Kabilet, Nezar Mesned. “Rivayet Mesk El-Kafiye Lil-Asir El-Filistini ‘Basim Khandaqji’ Dirase Fi El-Tahil El-Tarikhî”. *Mecellet Cem’et El-Şarkiyye Li El-Ulum El-İnsaniyye ve El-Ecetamiyye*, El-Şarkiyye 16/1(June 2019), 182-211.

el-Zahri, Leylis Nur Linet. *El-Sira’ El-Nafsi Fi Rivayet “El-Rebi El-Asif” li Necib El-Kelani*. Risale Mağister Ğayr Münşure, Cem’et Mülayne Malik İbrahim El-İslamiyye El-Hükümetiyye, 2014.

Freud, Seyfimund. *el-Ena ve el-Hev*. Trc: Muhammed Osman Necati. Kahire: Dar el-Şuruk, 4. Basım, 1982.

- Ganim, Kemal. *Anasir el-Kıssa el-Kasira*. Gazze: el-Camiya el-İslamiyye, 2015.
- Hafiza, Sabır - Nesime, Ömer Sabır. *el-Sira'a el-Hadari fi el-Rivaya el-Arabiyya el-Cezairiyya: Rivayet el-Marfuzeen li İbrahim el-Saadi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Tlemsan Üniversitesi, Tlemsan, 2012.
- Hammad, Muhammed. "Merahil el-Ta'zib fi Edeb el-Sucum: Rivayet (Şeref) li 'Sanaullah İbrahim' Numuneen". *Mecellet Rewak Meyselun el-Fasliyye*, Muessese Meyselun lil-Sakafe ve el-Terceme ve el-Nashr 7/8 (Kasım 2022), 273-295.
- Ismail, İzzeddin. *el-Tefsir el-Nefsi li'l-Edeb*. Kahire: Mektebet Garib, 4. basım, ts.
- İsmail, İzzeddin. *El-Edeb ve Fununu, Dirasatun ve Naqdun: el-edab, el-Masrahyyah, el-Naqd, el-Maqal, el-şii'r, Tarçemet el-Hayat, el-kıssa el-Katira*. Kahire: Darülfikrül'Arabi, 9. basım, 2013.
- Khandaqji, Basim. *Kena'a Belon es-Sema*. Beyrut: Dar el-Adab, 2023.
- Maali, Hanin İbrahim. "El-Baith an El-Zat ve El-Sira'a El-Nafsi Anad Şekhas Rivayet (Mira) li Kasım Tawfiq ve Eserema Fi El-Ba'd El-Fanni". *Mecellet El-Ulum El-İnsaniyye ve El-Ectemaiyye*, El-Came't el-Ürdüniyye, 48/4 (December 2021), 76-93.
- Madkin, Hacer. "Hakikat el-Sıraa ve Vehm el-Mukashefe beyne el-Rivai ve el-Ravi fi Rivaya Se'ukzif Nefsi Emamek li 'Dihiye Luis'". *Mecellet Takalid*, Camiat Kasdi Merbah, Varkala/ Cezayir, 8 (2015).
- Saliba, Cemil. *el-Mucem el-Felsefi*. Beyrut: Dar el-Kitab el-Lisani, , 1971.
- Toğan, İbrahim. *El-Eamel El-Şi'riyye El-Kamile*. Kahire: Kelimat Arabiyye lil-Terceme ve el-Naşr, ts.
- Ukkaş, Şayif. *İtticahat el-Naqd el-Muasir fi Mısır*. Cezayir: el-Matbaa el-Camiyya, 1985.
- Yaktin, Said. *Tahsil el-Hitab el-Rivayi: el-Zaman, el-Sard, el-Tab'ir*. Beyrut: el-Merkez el-Sakafi el-Arabi, 1997.
- Yusuf, Şaban. *Edeb el-Sucum*. Kahire: el-Hev'ya el-Mısriyya el-Amma lil-Kitab, 2014.

Elektronik Kaynaklar

- Cum'a, Halid. "Qira'a fi Rivayet 'Kena'a Belon es-Sema' lil-Asir Basim Khandaqji". *Mawkı Vefa Sendiyane lil-İ'lam el-Filistini*, 29.04.2024. <https://wafa.ps/Pages/Details/94464>
- Masarwa, İman. *Edeb el-Sucum fi Filistin: Dirasa Tevsikiye*, Cemi Hukuq et-Taba' ve el-Nashr Mahfuzze lil-Müellif. Şebeke Muharrirun lil-İsdir el-İlektironiy, İsdar Raqam 136, 2020, s.31-32-33. <https://www.calameo.com/books/00612092639f5ad84db3d>
- "Rivayet Kena'a Belon es-Sema". https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%B9_%D8%A8%D9%84%D9%88%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%85%D8



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Gazze Saldırılarının Türkiye’deki Yankıları: Psikososyal ve Dinî Başa Çıkma Stratejileri

Repercussions of the Gaza Attacks in Turkey: Psychosocial Effects and Religious Coping Strategies

Muhammed Kızılgeçit^{*}, Fatih Kurt^{**}, Murat Çinicî^{***}, Emrullah Akça^{****}, Fatma Betül Toprak^{*****},
Muhammed Berat Gecit^{*****}

Öz

Bu çalışmada, 7 Ekim’de İsrail’in Gazze’ye yönelik saldırılarının Türkiye’deki bireyler üzerindeki psikososyal etkileri ve bu bireylerin dinî başa çıkma stratejileri ele alınmıştır. Araştırmanın ana odağı, savaş ve çatışma görüntülerine medya aracılığıyla maruz kalmanın yol açabileceği travmatik etkiler ile bu etkilerle başa çıkmada dinî inanç ve uygulamaların destekleyici rolüdür. Çalışmada nitel araştırma modellerinden yorumlayıcı olgubilim (fenomenoloji) modeli tercih edilmiştir. Türkiye’nin çeşitli şehirlerinden amaçlı örneklem yoluyla seçilen 37 katılımcıyla yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Araştırmanın saha verileri, 1 Kasım 2023 ile 15 Aralık 2023 tarihleri arasında yürütülmüştür. Elde edilen veriler tematik analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Katılımcılara savaşın psikososyal etkilerini algılama biçimlerini ve dinî başa çıkma yöntemlerini kullanma stillerini açığa çıkarmaya yönelik sorular sorulmuştur. Araştırma bulgularına göre İsrail’in Gazze saldırısı Türkiye’deki bireylerde öfke, üzüntü, empati gücü, güven kaybı ve çaresizlik gibi çeşitli psikolojik etkiler yaratmıştır. Bunun yanında manevi değerlere yönelim ve dünya hayatının geçiciliğine dair farkındalık artmıştır. Araştırmada katılımcıların gündelik yaşamlarında duyarlılık ve sorumluluklarında artış, boykot, vicdan azabı, manevi sorumluluk ve çalışma azminin yükselişi tespit edilmiştir. Ayrıca sosyal medyanın savaşın etkilerini görünür kılmada önemli bir rol oynadığı gözlemlenmiştir. Katılımcılar, savaşın yarattığı psikolojik baskı ve stresle başa çıkmak için dua etme, dini metinlere yönelme ve dinî inançlarını daha yoğun yaşama gibi çeşitli dinî başa çıkma stratejilerine başvurduklarını ifade etmişlerdir. Bu araştırmanın, savaşa medya aracılığıyla şahit olmanın psikososyal etkileri ile dinî başa çıkma stratejileri arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalarda literatürdeki boşluğu doldurması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Gazze Saldırısı, Soykırım, Psikososyal Etkiler, Dinî Başa Çıkma Stratejileri, Travma Sonrası Stres Bozukluğu

* Muhammed Kızılgeçit (Prof. Dr.), Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye. E-posta: mkizilgecit@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8914-5681

** Fatih Kurt (Doç. Dr.), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye. E-posta: fatihkurt25@hotmail.com ORCID: 0000-0003-1283-1787

*** **Sorumlu Yazar:** Murat Çinicî (Dr.), Millî Eğitim Bakanlığı, Erzurum, Türkiye. E-posta: mmurat234@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6736-0762

**** Emrullah Akça (Dr. Öğr. Üyesi), Trabzon Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, Erzurum, Türkiye. E-posta: emrullahakca@trabzon.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0772-5747

***** Fatma Betül Toprak (Dr.), Millî Eğitim Bakanlığı, Diyarbakır, Türkiye. E-posta: fatmabetulturan@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1097-6675

***** Muhammed Berat Gecit (Uzman Psikolog), Yeşilay Danışmanlık Merkezi (YEDAM), Ağrı, Türkiye, beraatgecit@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8961-0419

Atrf: Kızılgeçit, Muhammed, Kurt, Fatih, Çinicî, Murat, Akça, Emrullah, Toprak, Fatma Betül, Gecit, Muhammed Berat. “Gazze Saldırılarının Türkiye’deki Yankıları: Psikososyal ve Dinî Başa Çıkma Stratejileri.” *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 235–269. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1643486>



Abstract

In this study, the psychosocial effects of Israel's attacks on Gaza, which began on October 7, on individuals living in Turkey and their religious coping strategies were examined. The main focus of the research is the potentially traumatic impact of exposure to war and conflict imagery through media, as well as the supportive role of religious beliefs and practices in coping with these effects. The study adopted an interpretative phenomenological approach, which is one of the qualitative research models. Semi-structured interviews were conducted with 37 participants selected through purposive sampling from various cities in Turkey. Fieldwork was carried out between November 1 and 15 December 2023. The data obtained were analysed using thematic analysis. Participants were asked questions aimed at revealing their perceptions of the psychosocial effects of war and their styles of employing religious coping methods. According to the findings, Israel's attacks on Gaza triggered a range of psychological effects among individuals in Turkey, including anger, sadness, difficulty in empathy, loss of trust, and feelings of helplessness. In addition, the participants reported a greater orientation towards spiritual values and an increased awareness of the transience of worldly life. The study also revealed a rise in participants' sense of responsibility and social sensitivity in daily life, as well as actions such as boycotts, feelings of guilt, moral obligation, and increased motivation for work. Moreover, social media played a significant role in making the impact of the war more visible. Participants stated that they employed various religious coping strategies to manage the psychological pressure and stress caused by the war, such as praying, turning to religious texts, and practising their faith more intensely. It is anticipated that this study will fill a gap in the literature regarding the relationship between the psychosocial effects of witnessing war through media and the use of religious coping strategies.

Keywords: Psychology of Religion, Gaza Attacks, Genocide, Psychosocial Effects, Religious Coping Strategies, Post-Traumatic Stress Disorder

Extended Summary**Introduction**

In this section, the text establishes the historical and contextual basis for the study. It begins by describing the events of October 7, 2023, when armed forces affiliated with Hamas launched a series of attacks named “Aksa Tufanı Operasyonu” against Israel. In response, Israel is said to have bombed Gaza indiscriminately, leading to large-scale casualties and displacement. The text highlights that various international bodies have denounced these actions as genocide. This background underscores the gravity of the conflict and its wide-reaching humanitarian implications.

The introduction proceeds by clarifying the research's principal objective: to investigate the psychosocial effects of the Israeli attacks on Gaza among individuals living in Turkey and to explore the role of religious coping mechanisms in dealing with these effects. A rationale is provided, noting the destructive psychosocial impact that war has on individuals and societies, and the importance of religious belief in coping with trauma. Previous studies are referenced to emphasise that the trauma of war, visible across all demographics from children to older adults, has led to significant psychosocial responses in various communities worldwide. In particular, the text cites research findings that document the war's detrimental effects on mental health—including anxiety, depression, and concentration difficulties—and addresses how the media's coverage of such conflicts can provoke additional stress or even secondary trauma in observers. The

introduction concludes by highlighting a gap in current scholarship: although there is research on war's psychological and social ramifications, there is a scarcity of studies on how religious coping strategies intersect with war-related psychosocial distress in Turkey.

Methodology

In this section, the text describes the methodological approach employed in the study, which uses a qualitative, interpretative phenomenological design. The rationale for choosing phenomenology is to gain in-depth insights into the participants' lived experiences. Phenomenology is particularly suited for examining the complexity of subjective states such as fear, anger, anxiety, and sadness. By focusing on personal narratives, the study aims to determine how individuals indirectly experiencing the Gaza conflict—those living in Turkey—interpret these events and integrate them into their psychological and social realities.

The section further clarifies the selection of participants using a purposive sampling strategy that sought diverse backgrounds. A total of 37 individuals from different cities in Turkey participated. Through this design, the researchers intended to capture a broad range of perspectives, ensuring that various ages, genders, marital statuses, educational backgrounds, and economic situations were included. This variety allowed for a more nuanced understanding of the phenomenological impact of the Gaza conflict on people's psyches, emotional well-being, and coping mechanisms.

This section identifies the tools and procedures used to gather and interpret the research data. The researchers employed a semi-structured interview protocol containing questions designed to elicit participants' sociodemographic information and open-ended responses about their experiences related to the Gaza conflict. The interviews thus captured personal feelings, beliefs, coping strategies, and other relevant psychosocial dynamics.

Data were analysed using thematic analysis, a qualitative method that systematically organises, codes, and interprets textual material. The text explains how the researchers initially became familiar with the raw data, then identified codes that were grouped into themes, and ultimately refined and named these themes. The method accommodates both inductive and deductive coding, making it suitable for an exploratory study. It provides a clear, flexible structure to uncover patterns, relationships, and recurring concepts in participants' narratives.

Results

This lengthy section summarises the responses to a set of targeted interview questions, illustrating the study's core empirical results:

Frequency and Platforms of Media Use: Many participants frequently monitored

updates about Gaza via social media (Instagram, Twitter/X, WhatsApp, YouTube) and online news outlets, citing a preference for these sources due to the perception of less censorship and faster information flow. Others limited their media exposure to avoid psychological distress or due to limited time.

Emotional Reactions to News: Participants reported intense emotional responses including sadness, anger, helplessness, and empathy. They expressed frustration at both the international and Muslim communities for what they perceived as insufficient action, revealing a sense of collective guilt or moral responsibility.

Responses to Graphic Images: Participants who encountered disturbing images of casualties described shock, grief, and in some cases, a desire to turn away to avoid overwhelming distress. Many managed these strong reactions through prayer and by refocusing on spiritual or familial responsibilities.

Empathy Towards Gaza: Overall, participants expressed a strong desire to empathise with the victims, although they acknowledged the limits of their ability to truly comprehend the severity of the suffering. They employed personal and familial frames of reference to approximate the ordeal, especially for the children directly affected.

Effects on Daily Life: The conflict notably shaped participants' routines and priorities. Some changed their consumption patterns by boycotting certain goods, engaged in volunteer or charity activities, and reassessed their worldview to place greater importance on communal responsibility.

Changes in Worldview: Many participants reported feeling an erosion of trust in global institutions they once believed would uphold justice. This also motivated a renewed focus on religious and ethical principles, emphasising the transience of earthly life and the moral imperative to act responsibly.

Evolving Levels of Emotional Impact: While some participants indicated a gradual desensitisation over time, others said that each new event rekindled or amplified their anguish, sparking ongoing anger or deeper religious commitment.

Elements of News That Were Most Disturbing: Children's suffering and the traumatic separation of families evoked the strongest emotional reactions. The perceived silence or ineffectiveness of the international community, including the Muslim-majority countries, further heightened participants' disillusionment.

Coping With Psychotrauma: The primary coping strategies centred on religious practices such as prayer, reliance on divine will, and communal support. Participants also mentioned avoiding distressing content and trying to maintain hope in eventual justice or positive outcomes.

Religious Motivations for Helping: Many participants described providing assistance through prayer, financial donations, volunteering, and boycotts. Faith-based obligations like giving alms (sadaqa, zakat) or reciting prayers were seen as a direct means of offering succour to the victims.

The discussion also addresses the socio-political dynamics at play. It critiques the insufficient international response to alleged human rights violations in Gaza and underscores how these omissions intensify feelings of powerlessness and cynicism. The tension between global media portrayals and local interpretations—whether in Turkey or elsewhere—points to the conflict's complexity and the difficulty of arriving at a consensus about the war's causes and resolutions. Ultimately, this section calls for an interdisciplinary approach that recognises psychological, spiritual, and sociopolitical dimensions in addressing war's devastating effects.

Conclusion

In conclusion, the text contends that the Gaza conflict exerted substantial psychological and spiritual influence on individuals living outside the immediate war zone. It highlights the critical roles played by media consumption, social support, civic activism, and religious practices in either worsening or alleviating war-related distress. While some participants experienced sustained anger or numbness, others reported heightened empathy and moral motivation to engage in prosocial actions.

From an academic standpoint, these results imply that more comprehensive support—psychological, social, and religious—should be available to populations exposed to war through the news media. The conclusions also point to the need for further empirical examination of faith-based coping. The complexity and unpredictability of global conflicts reinforce the importance of developing holistic coping frameworks that address both immediate emotional reactions and longer-term moral and existential questions.

Giriş

7 Ekim 2023'te Hamas'a bağlı silahlı askerler İsrail'e karşı Aksa Tufanı Operasyonu adı verilen bir dizi saldırı başlatmıştır. İsrail bu operasyona karşı kadın, çocuk demeden okul, hastane gözetmeden Gazze'yi bombalayıp 30 bin kişiyi şehit etmiş, 70 bin kişiyi yaralamış ve 2 milyon kişiyi de evsiz bırakmıştır.¹ Bu süreç, birçok dünya ülkesi tarafından soykırım olarak kabul edilmiştir.² Araştırma, İsrail'in Gazze'ye yönelik saldırılarının Türkiye'de savaşın durumunu takip eden bireyler üzerinde bıraktığı psikososyal etkileri ve bu etkilerle başa çıkma mekanizmalarında dinî başa çıkma yöntemlerinin rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Savaşın medya aracılığıyla takip edilmesinin bireyler üzerindeki yıkıcı psikososyal etkileri ve bu etkilerle başa çıkma süreçlerinde dinî inanç ve uygulamaların önemli bir yer tutması, çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Yurt içinde ve yurt dışında Gazze Savaşı'na ilişkin yapılan araştırmalarda, söz konusu savaşın, çocuklardan yaşlılara, ticaretten eğitime kadar toplumun tüm kesimlerini etkileyen ciddi olumsuzluklara yol açtığı; bu durumun farklı toplumlarda çeşitli psiko-sosyal tepkilere neden olduğu ifade edilmektedir. Nitekim savaş mortalite ve morbiditeyi artırarak, bireylerin biyo-psikososyal uyumunun bozulmasına sebep olmaktadır.³ Konuyla ilgili Coşkun,⁴ "İsrail-Hamas Savaşını Konu Alan Haber Fotoğraflarının Alımlanması: Kuşaklararası Bir Karşılaştırma" adlı çalışmasında İsrail savaşını medyadan izleyen X, Y, Z kuşaklarının duygusal anlamda olumsuz etkilendiğini bulgulamıştır. Doğan ve arkadaşları,⁵ "İsrail-Filistin Savaşı Kapsamında Tüketici Düşmanlığının Boykot Tutumuna Etkisi" adlı çalışmasında Gazze'ye yönelik yapılan soykırımın insanlarda toplumsal duyarlılık ve tepkilerin bir yansıması olarak İsrail ve İsrail menşeli ürünlere yönelik boykot ve nefreti tetiklediğini ortaya koymuşlardır. Toufaily, İsrail-Gazze savaşının Arap toplumunda özellikle İsrail'e karşı öfke ve şiddet eğilimini artırdığını bulgulamıştır.⁶

1 "İsrail 5 Aydır Gazze'de Katliam Yapıyor", Haber, TRT Haber, 07 Mart 2024, <https://www.trthaber.com/videolar/israil-5-aydir-gazzede-katliam-yapiyor-71714.html>.

2 Orhan Gürsu, "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz" 8, sy Haziran (2024): 130-49, <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476096>.

3 Müjde İncekar Çalıkıuşu ve Suzan Yıldız, "Savaştan Etkilenen Çocukların Sağlık Sorunları: Sistematik Derleme" 3, sy Aralık (2022): 62-68.

4 Aziz Coşkun, "İsrail-Hamas Savaşını Konu Alan Haber Fotoğraflarının Alımlanması: Kuşaklar Arası Bir Karşılaştırma", sy 47 (2024): 447-79, <https://doi.org/10.14520/adyusbd.1476751>.

5 Özlem vd. Doğan, "İsrail-Filistin Savaşı Kapsamında Tüketici Düşmanlığının Boykot Tutumuna Etkisi" 13, sy 25 (2024): 1-28.

6 Jamal Hamza Toufaily, "The Repercussions of the Gaza War and its Impact on the Path of Normalization among the Arab Peoples" 6, sy 34 (2024): 299-316.

Savaşlara, gazilere, şehit yakınlarına ve büyük ölçekli travmatik olaylara ilişkin dinî başa çıkma stratejilerini konu alan çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte, bu çalışmaların büyük çoğunluğu doğrudan savaşa katılan ya da savaşın fiziksel etkilerine maruz kalan bireyler üzerine odaklanmaktadır. Oysa savaşın medya aracılığıyla dolaylı olarak deneyimlenmesinin bireyler üzerindeki psikososyal etkileri konusunda yapılan araştırmalar oldukça sınırlıdır. Türkiye bağlamında, savaşın bu dolaylı etkileri ile dinî başa çıkma stratejileri arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışmanın bulunmaması, bu araştırmanın hem bilimsel literatüre katkı potansiyelini hem de toplumsal önemini artırmaktadır.

Tarihteki büyük olaylar gibi savaşın etkileri de sadece zaman ve coğrafya ile sınırlı kalmaz, bu etkiler yankılar oluşturur ve bu yankıların sesi, duyulduğu coğrafyadan çok daha geniş alanlara yayılır. Sosyal medyanın ortaya çıkmasıyla birlikte bu etkiler daha hızlı ve daha geniş kitlelere ulaşabilmektedir.⁷ Savaşların sonuçları, sadece ölüm ve yıkım sahneleriyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda psikolojik açıdan da farklı şekillerde kendini göstermektedir.⁸ Bununla birlikte, modern dönemde sosyal medya uygulamalarının ve internetin yaygınlaşmasıyla, savaşın olumsuz etkilerinin daha geniş kitlelere hızla yayılması mümkün hale gelmiştir. Bu durum, birçok insanda çaresizlik hissi ve sürekli bir tehdit altında olma duygusuna yol açmaktadır. Psikolojik ve davranışsal bozuklukların artışı bu durumun en önemli sonuçları arasında yer almaktadır. İnsanların bu sorunlarla başa çıkabilmesi için destek ve yardım sağlama kapasitesinin yetersiz kalması ise sorunu daha da derinleştirmektedir.⁹ Savaş haberleri, gazetelerden televizyonlara, sosyal medyadan internet sitelerine kadar çeşitli mecralarda karşımıza çıkan ve bireyleri derinden etkileyen bir bilgi akışıdır. Bu haberler, sadece savaşın yaşandığı bölgelerdeki insanları değil, tüm dünyada haberlere maruz kalanları etkileyebilmektedir. Literatür, savaşın, tanıkları üzerinde derin izler bıraktığını ve özellikle çocuklarda kaygı, korku, tırnak yeme, gece korkuları, utangaçlık, içe kapanma, dikkat dağınıklığı ve konuşma bozuklukları gibi problemlere sebep olduğunu göstermektedir.¹⁰ Benzer şekilde yapılan çalışmalar savaş haberlerinin de bireyler ve toplumlar üzerinde çeşitli psikolojik ve sosyal etkilere neden olabileceğini göstermektedir. Savaş haberlerine sürekli maruz kalma, bireylerin kaygı, korku,

7 Ali Fikret Aydın, “Sosyal Medyada Propaganda ve Algı Yönetimi: İsrail-Filistin Savaşı Örneği”, sy Özel Sayı 2 Gazze (2024): 65-99.

8 العجلة، محمد سامي رباح، “المسؤولية الاجتماعية وعلاقتها بالصراع النفسي وتوكيد الذات لدى أرامل شهداء حرب الفرقان في محافظة غزة” (رسالة ماجستير، فلسطين (قطاع غزة)، الجامعة الإسلامية، 2012).

9 بدر أحمد عميد، “The Social and Psychological Impacts of the Israeli War on Gaza (October 7) on Students of Al-Quds Open University and Its Reflection on Their Motivation Towards Learning” 19, sy 6 (2024): 161-98, <https://doi.org/10.21608/fjssj.2024.331405.1265>.

10 Kasım Muharib, “الآثار النفسية للحرب الإسرائيلية على غزة”. مجلة المال والتجارة، 2، sy 66 (2024): 4-23.

üzüntü ve öfke gibi yoğun duygular yaşamasına yol açabilmekte, dünyayı tehlikeli ve güvensiz bir yer olarak algılamalarına ve umutsuzluk hissine kapılmalarına neden olabilmektedir.¹¹ Özellikle şiddet içerikli görüntüler ve travmatik olayların anlatımı, travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) semptomlarını tetikleyebilir veya var olan semptomları şiddetlendirebilir.¹² Nitekim alan yazında savaşa doğrudan bir temasları olmasa da, savaş haberlerini çeşitli medya ve yayın organları aracılığıyla sürekli olarak takip eden bireylerin de belirli düzeylerde psikolojik etkilenme ve travmatik belirtiler yaşadıkları ifade edilmektedir.¹³ Çünkü daha önce yapılmış ampirik çalışmaların bulgularında, travmaya sebep olan olaylara ikincil derecede maruz kalmış bireylerde de travmanın olumsuz etkilerine rastlanmıştır.¹⁴ Travmaya sebep olan olaylara bağlı olarak meydana gelen stresin uzun bir sürece yayılması halinde Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB)¹⁵ diye isimlendirilen psikolojik bir bozukluk görülebilmektedir. TSSB semptomları, kişinin bireysel yaşamı ve sosyal çevresiyle etkileşimi bağlamında olumsuz psikososyal sorunlara yol açabilmektedir.¹⁶

Savaşın medyadaki temsili, halkın savaşa karşı tutum ve duygularını şekillendirme gücüne sahiptir. Araştırmalar hem görsel hem de yazılı savaş temsillerinin, toplumun savaşa bakış açısını etkileyebileceğini ortaya koymuştur.¹⁷ Medyanın, savaşın getirdiği acıları ve çatışmaların çözümüne yönelik olası yolları etkili bir şekilde iletilmesi, toplumsal bilinç ve anlayışın gelişiminde kritik bir öneme sahiptir.¹⁸

- 11 Abboud Mohammed Ahmed, "The Effects of University Youth's Exposure to the Events of the Israeli War on Gaza 'October 2023' with Short Video Clips through Social Media Sites and its Relationship to their Level of Psychological Security and Future Anxiety" Temmuz, sy 43 (2024): 1167-1329.
- 12 American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 5. bs (Arlington, American Psychiatric Publishing, 2013).
- 13 Betty vd. Pfeferbaum, "Children's Reactions to Media Coverage of War" 22, sy 8 (2020), <https://doi.org/10.1007/s11920-020-01165-0>.
- 14 Ayla Kahil ve Nejla Refia Palabıyıkoglu, "İkincil Travmatik Stres", *Psikiyatri Guncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry* 10, sy 1 (31 Mart 2018): 59-70, <https://doi.org/10.18863/pgy.336495>.
- 15 American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*.
- 16 Steven vd. Taylor, "The structure of posttraumatic stress symptoms" 107, sy 1 (1998): 154-60, <https://doi.org/10.1037//0021-843x.107.1.154>.
- 17 Metin Ersoy, "Implementing Peace Journalism in the Media" 29 (2017): 458-66; Fahmy Shahira ve Neumann Rico, "Shooting War Or Peace Photographs: An Examination of Newswires' Coverage of the Conflict in Gaza (2008-2009)" 56 (2012): 17-18; İbrahim A. vd. Kira, "The Physical and Mental Health Effects of Iraq War Media Exposure on Iraqi Refugees" 3, sy 2 (t.y.): 193-2015, <https://doi.org/10.1080/15564900802487592>.
- 18 Seow Ting Lee ve Crispin C. Maslog, "War Or Peace Journalism? Asian Newspaper Coverage of Conflicts" 55, sy 2 (2005): 311-29.

Bu bağlamda, savaşın medyadaki temsili yalnızca toplumsal algıyı değil, aynı zamanda bireylerin yaşanan yıkım ve kayıpları anlamlandırma biçimlerini de etkilemektedir; tam da bu noktada, dinî inançların ölüm, acı ve kayıplara dair sunduğu anlam dünyası, bireylerin psikolojik dayanıklılığı açısından önemli bir işlev üstlenmektedir. Din, ölümü yalnızca bir son değil, inananlar için kutsal bir davanın parçası ve ruhsal bir anlam taşıyan onurlu bir geçiş olarak sunarak, bireylerin kayıplarla başa çıkma sürecini anlamlı hale getirir.¹⁹ Gazze'de yaşanan kayıplar, bireysel düzeyde anlaşılması güç ve adaletsiz görünebilir; ancak din, bu ölümleri şehadet çerçevesinde anlamlandırarak, onları kabul edilebilir ve hatta yüce bir amaç uğruna arzu edilen bir konuma taşır. Şehitliğe atfedilen yüksek değer ve bu uğurda verilen ödüller, hem mağdurlar hem de yakınları için teselli edici bir anlam dünyası sunar.²⁰ Savaş, ölüm ve yıkımın ötesinde, mağdurlarda kalıcı psikolojik travmalara yol açar; bunların en yaygını savaş travmasıdır.²¹

Savaş travması, savaşın medya aracılığıyla dolaylı olarak deneyimlenmesi sonucunda da ortaya çıkabilen bir ruhsal bozukluk türüdür.²² Post-Travmatik Stres Bozukluğu/Travma Sonrası Stres Bozukluğu (PTSB/TSSB), anksiyete bozuklukları ve depresyon gibi semptomlarla karakterize edilir. Din, travmayı anlamlandırmaya, umut ve teselli bulmaya, zor duygularla başa çıkmaya ve sosyal destek ağlarına erişim sağlamaya yardımcı olabilir.²³ Ayrıca dua ve ibadet, bireylere Yaratıcı ile bağlantı kurma ve zorluklar karşısında teselli bulma imkânı sunabilir.²⁴ Din ve psikolojik dayanıklılık arasındaki pozitif korelasyon, alanyazında çeşitli

19 White Cherly, "Strengthening Stories of Survival and Resistance", . . . *In partnership with Dulwich Centre Foundation International*, 2014, <https://dulwichcentre.com.au/wp-content/uploads/2019/04/Responding-to-Trauma-that-is-not-past.pdf>.

20 زينب نوفل, "الصلابة النفسية لدى امهات شهداء انتفاضة الاقصى وعلاقتها ببعض المتغيرات" (رسالة ماجستير, غزة, الجامعة الاسلامية, 2008).

21 رباح, "المسؤولية الاجتماعية وعلاقتها بالصراع النفسي و توكيد الذات لدى أرامل شهداء حرب الفرقان في محافظة غزة"

22 Vedat Şar, "Post-Traumatic Stress in Terror and War", *The Medical Journal of Okmeydani Training and Research Hospital*, 2017, <https://doi.org/10.5222/otd.2017.114>.

23 "Post Travmatik Stres Bozukluğu" (Ulusal PTSD Merkezi, 17 Temmuz 2024), <https://www.ptsd.va.gov/>.

24 Muhammed Kızılgeçit, Murat Çinici, ve Esra Tuysuz, "Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56, sy 2 (2021): 283-307, <https://doi.org/10.29288/ilted.993560>.

araştırmalarla desteklenmiştir.²⁵ Bu bağlamda, dinî başa çıkma stratejileri, savaşı doğrudan yaşamamış ancak medyadan takip ederek psikolojik olarak etkilenen bireyler için de anlamlandırma, teselli bulma ve ruhsal dengeyi koruma açısından önemli bir destek kaynağı olabilir.

Araştırmanın ana ve alt problemleri şu şekildedir:

“Gazze’deki savaşı medya aracılığıyla takip eden bireylerin, bu haberlere maruz kalmaları sonucunda yaşadıkları duygusal, psikolojik ve sosyal etkiler ile bu sürecin empati kurma düzeyleri ve gündelik yaşamlarına yansımaları nelerdir?”

- “Savaş haberlerinin, bireylerde yarattığı etkiler, zaman içinde nasıl bir değişim göstermekte ve bu süreçte bireyler duygusal olarak nasıl başa çıkmaktadır?”
- “Dinî inançlar, savaş medya aracılığıyla takip eden bireylerin tutum ve davranışlarını nasıl yönlendirmektedir?”
- “Bireylerin savaş haberlerinden etkilenme düzeyleri zamanla nasıl değişmektedir ve buna karşı ne tür başa çıkma mekanizmaları geliştirmektedirler?”

Yöntem

Çalışmada nitel araştırma modellerinden yorumlayıcı olgu bilim (fenomenoloji) modeli tercih edilmiştir. Fenomenolojik araştırmada “sevgi”, “keder”, “kaygı”, “korku” ve “öfke” evrensel fenomenlerdir. Fenomenolojinin temel amacı, evrensel olarak kabul edilen bu deneyimlerin bireyler tarafından nasıl yaşandığını ve anlamlandırıldığını ortaya koymaktır.²⁶ Çalışmada bu desenin tercih edilmesindeki amaç, savaşı medya kanalları üzerinden takip eden farklı bireylerin onu nasıl yorumladıkları ve ondan nasıl etkilendiklerini anlamaktır. Örneklem seçiminde katılımcıların savaşı medya üzerinden sürekli olarak takip eden 18 yaş ve üstü bireyler

25 Kenneth I. vd. Pargament, “Methods of Religious Coping with the Gulf War: Cross-Sectional and Longitudinal Analyses” 33, sy 4 (1994): 347-61, <https://doi.org/10.2307/1386494>.; S. Fadilpašić, D. Maleč, ve A. Džubur-Kulenović, “Relationship of Religiousness and Religious Coping with Quality of Life among War Trauma Survivors” 29, sy 3 (2017): 291-301, <https://doi.org/10.24869/psyd.2017.291>; Amy Lee vd Ai, “The Effect of Religious-Spiritual Coping on Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees From Kosovo and Bosnia” 1, sy 13 (2003): 35-37; Erhan Cengiz ve Zeynep Sağır, “Dini Tutum, Psikolojik Dayanıklılık ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Ergen Bireyler Üzerine Nicel Bir Araştırma”, sy 60 (2023): 36-49, <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23380>.

26 Hasan Tutar, “Nitel Araştırma Deseni Belirleme Ölçütleri ve Gerekçelendirilmesi.”, *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 25, sy 1 (Haziran 2023): 334-55, <https://doi.org/10.21180/iibfdkastamonu.1190123>.

olmasına dikkat edilmiştir. Türkiye'nin çeşitli şehirlerinden amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilen ve Tablo 1'de yer alan demografik değişkenler doğrultusunda analiz edilen 37 kişiden oluşmaktadır. Araştırma için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul'undan etik onay alınmıştır (Tarih: 09.07.2024; No: 196). Araştırmada gönüllü katılım esas alınmış ve aydınlatılmış onam formu kullanılmıştır. Araştırmada verilerin analizinde tematik analiz yöntemi kullanılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak, katılımcıların yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim düzeyi ve ekonomik durum gibi beş temel sosyo-demografik değişkeni içeren sorular ve toplam 10 adet açık uçlu, yarı yapılandırılmış sorudan oluşan görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunun hazırlanma sürecinde öncelikle alan yazını incelenmiş, savaş, travma ve dinî başa çıkma stratejilerine ilişkin daha önce yapılmış çalışmalardaki görüşme soruları ve tema örnekleri taranmıştır. Bu taramadan elde edilen bilgiler ışığında ilk taslak oluşturulmuş ve din psikolojisi, sosyoloji ve travma psikolojisi alanlarında uzman üç akademisyenin görüşü alınarak soruların kapsam geçerliliği sağlanmıştır. Uzmanlardan gelen öneriler doğrultusunda bazı sorular sadeleştirilmiş, bazıları ise kapsam genişliğini sağlamak amacıyla yeniden yapılandırılmıştır. Ayrıca pilot bir uygulama ile iki katılımcıyla ön görüşme gerçekleştirilmiş ve soruların anlaşılabilirliği test edilmiştir. Elde edilen geri bildirimler doğrultusunda form son hâlini almıştır.

Veri Toplama Süreci ve Analizi

Araştırmanın saha verileri, 1 Kasım 2023 ile 15 Aralık 2023 tarihleri arasında yürütülmüştür. Görüşmeler, katılımcıların taleplerine ve coğrafi koşullara göre hem çevrimiçi (Zoom ve Google Meet üzerinden) hem de yüz yüze olarak gerçekleştirilmiştir. Her görüşme ortalama 35 ila 55 dakika sürmüş, görüşmeler sırasında katılımcıların sesli kayıt alınmasına izinleri alınmış ve sonrasında bu kayıtlar yazılı metne dönüştürülmüştür. Araştırmaya başlamadan önce etik kurul onayı alınmış ayrıca katılımcılara aydınlatılmış onam formu sunulmuş ve gönüllülük esasına dayalı olarak çalışmaya katılmaları sağlanmıştır. Katılımcılar, diledikleri zaman görüşmeden çekilme hakkına sahip oldukları konusunda bilgilendirilmiştir. Kişisel bilgiler gizli tutulmuş, kimliklerin ifşa edilmemesi adına her katılımcıya K1, K2, K3... şeklinde kod adları verilmiştir. Görüşme kayıtlarının analize uygun hâle getirilmesi ve dilsel bütünlük açısından sadeleştirilmesi süreci, bir nitel veri düzenleme uzmanı tarafından redakte edilmiştir. Veri analizinde Braun ve Clarke (2006) tarafından geliştirilen tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Tematik analiz yöntemi, çalışmanın keşifsel yapısına ve yorumlayıcı fenomenolojik desene

uygunluğu nedeniyle tercih edilmiştir. Bu yöntem, bireylerin yaşadıkları duygusal, manevi ve sosyal deneyimlerin örüntülerini belirlemeye imkân tanımaktadır. Bu yöntem; veriye aşinalık, ilk kodların çıkarılması, temaların belirlenmesi, temaların gözden geçirilmesi, temaların tanımlanması ve raporlaştırma olmak üzere altı aşamadan oluşmaktadır. Araştırmacı bu doğrultuda önce görüşme metinlerini birkaç kez okuyarak veriye aşına olmuş, ardından katılımcı ifadelerinden yola çıkarak anlamlı kodlar üretmiş ve bu kodları birleştirerek alt temaları ve ana temaları yapılandırılmıştır. Katılımcıların demografik özellikleri Tablo-1’de verilmiştir.

Tablo 1.

Katılımcıların Demografik Özellikleri

Değişkenler		Sayı	Yüzde (%)
Yaş	20-30 yaş arası	15	%40,5
	31-40 yaş arası	9	%24,3
	41-50 yaş arası	13	%35,1
Cinsiyet	Kadın	19	%51,4
	Erkek	18	%48,6
Medeni Durum	Evli	24	%64,9
	Bekâr	13	%35,1
Eğitim Düzeyi	Lise	3	%8,1
	Üniversite	22	%59,5
	Lisansüstü	12	%32,4
Ekonomik Durum	Orta	32	%86,5
	Yüksek	2	%5,4
	Düşük	3	%8,1

Tablo-1 incelendiğinde araştırmaya toplam 37 kişi katıldığı görülmektedir. Katılımcıların yaş dağılımına bakıldığında, %40,5’inin 20-30 yaş aralığında, %24,3’ünün 31-40 yaş aralığında ve %35,1’inin 41-50 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Bu durum, katılımcıların büyük bir kısmının genç ve orta yaş grubunda yoğunlaştığını göstermektedir. Cinsiyet dağılımı incelendiğinde, katılımcıların %51,4’ü kadın, %48,6’sı ise erkektir. Bu dağılım, çalışmanın cinsiyet açısından dengeli bir örneklem grubuna sahip olduğunu göstermektedir. Katılımcıların medeni durumlarına bakıldığında ise %64,9’unun evli, %35,1’inin ise bekâr olduğu tespit edilmiştir. Eğitim düzeyi açısından değerlendirildiğinde, katılımcıların %8,1’i lise mezunu, %59,5’i üniversite mezunu ve %32,4’ü lisansüstü eğitim almış bireylerden oluşmaktadır. Bu veriler, katılımcıların büyük bir kısmının yükseköğretim düzeyinde eğitim aldığını ortaya koymaktadır. Ekonomik durumlarına ilişkin veriler incelendiğinde ise katılımcıların %86,5’inin kendini orta gelir grubunda tanımladığı, %8,1’inin düşük gelirli ve yalnızca %5,4’ünün yüksek gelirli olduğu belirlenmiştir. Bu sonuç, araştırmaya katılan bireylerin çoğunluğunun ekonomik açıdan orta düzeyde bir yaşam sürdüğünü göstermektedir.

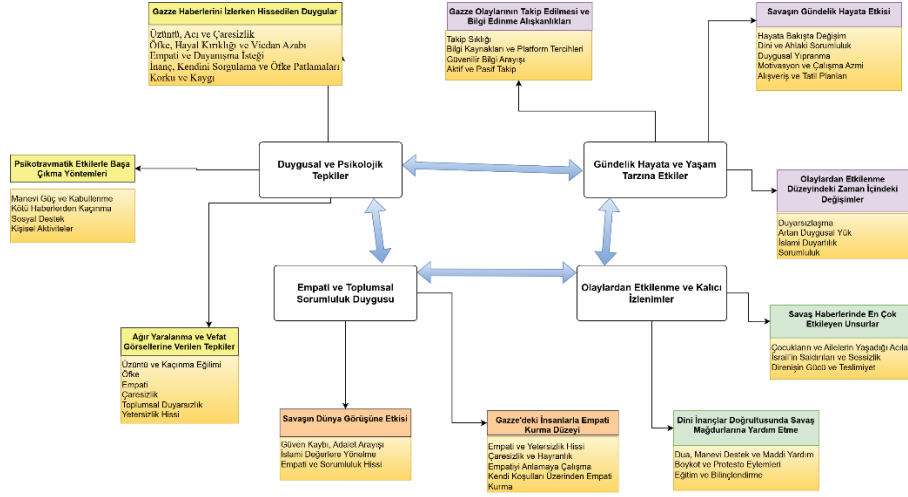
Yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular toplamda 10 tane ve şunlardır:

- Gazze'deki olaylar hakkında haberleri ne sıklıkla takip ediyorsunuz? Hangi platformları kullanıyorsunuz?
- Haberleri izlerken ne hissediyorsunuz? Anlatınız.
- Ağır yaralanmış veya vefat etmiş kişileri gördüğünüzde nasıl tepki veriyorsunuz? Anlatınız.
- Gazze'deki insanlara empati kurabiliyor musunuz? Anlatınız.
- Bu savaşın gündelik hayatınıza etkisi nedir? Anlatınız.
- Savaş, olaylara ve dünyaya bakış açınızda bir değişiklik yarattı mı? Anlatınız.
- Olaylardan etkilenme düzeyiniz zaman içinde nasıl değişti? Anlatınız.
- Sizi savaş haberlerinde en çok etkileyen şey nedir? Anlatınız.
- Travmatik etkiler ile nasıl başa çıkıyorsunuz? Anlatınız.
- Savaş mağdurlarına yardım etme konusunda dinî inançlarınız doğrultusunda ne tür davranışlar sergiliyorsunuz? Anlatınız.

Bulgular

Çalışmada, görüşme sorularına verilen cevaplardan verilere ulaşılmış, elde edilen verileri analiz etmek amacıyla tematik analiz yöntemi kullanılmıştır. Tematik analiz ayrıntılı olarak incelemeye olanak tanımaktadır. Tematik analizde, tümevarımsal ve tümdengelimsel kodlama söz konusu olup belirli temalara ulaşılmaya çalışılır.²⁷ Araştırmada öncelikle ham verilere aşına olunmuştur. Sonrasında kodlar oluşturulmuş ve temalar aranmıştır. Analiz sonucunda “Duygusal ve Psikolojik Tepkiler temasına ait üç; Gündelik Hayat ve Yaşam Tarzına Etkiler temasına ait üç; Empati ve Toplumsal Sorumluluk Duygusuna ait iki; Olaylardan Etkilenme ve Kalıcı İzlenimler temasına ait iki koda ve alt kodlara ulaşılmıştır. Daha sonra temalar gözden geçirilip tanımlama ve isimlendirme çalışması yapılarak (bkz. şekil 1) rapor hazırlanmıştır.

27 Virginia Braun ve Victoria Clarke, “Using Analysis Thematic in Psychology” 2, sy 7 (2019): 455-557.



Şekil 1. Araştırmaya Ait Temalar

1- Gazze'deki olaylar hakkında haberleri ne sıklıkla takip ediyorsunuz? Hangi platformları kullanıyorsunuz?

Verilen yanıtlara göre, Gazze'deki olaylarla ilgili haberleri takip etme sıklığı ve kullanılan platformlar üzerine belirlenen temalar şunlardır:

Takip Sıklığı (Günlük Takip Eğilimi): Katılımcıların geneli, Gazze'deki olayları düzenli bir şekilde veya günlük olarak takip ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, bazı katılımcılar, duyarsızlaşma veya uzak durma ihtiyacından dolayı olayları daha az takip etmeye çalışmaktadır. Örneğin; K2 “Günlük takip ediyorum. İnternet aracılığıyla...” şeklinde ifade etmiştir.

Bilgi Kaynakları ve Platform Tercihleri: Katılımcılar, Gazze'deki olayları farklı dijital platformlar üzerinden takip etmektedir. Instagram, Twitter (X), WhatsApp ve Youtube gibi sosyal medya kanalları öne çıkmakta; televizyon ve internet haber siteleri ise bazı katılımcılar için ikinci bir kaynak olarak kullanılmaktadır. Sosyal medya, haberlerin daha sansürlü ve hızlı ulaşılabilmesi nedeniyle öncelikli tercih olarak görülmektedir. Özellikle Youtube, bazı kullanıcılar için esnek izleme imkânı sunduğundan tercih edilmektedir. Örneğin; K29 “Günlük TV, İnternet haber, YouTube” şeklinde ifade etmiştir.

Güvenilir Bilgi Arayışı: Katılımcıların geneli, sosyal medyadan gelen bilgileri daha güvenilir bulduklarını ve sansürlü erişim sağladığını ifade etmektedir. Örneğin, televizyon haberlerinde sansürlü veya yüzeysel anlatımlar olduğu düşünülmekte, bu nedenle sosyal medya daha açık bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmektedir.

Örneğin; K16 “WhatsApp ve Instagram’da bu konuda paylaşım yapan güvendiğim kanalları gün içinde takip edip okuyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Aktif ve Pasif Takip: Katılımcıların bir kısmı Gazze olaylarını “sürekli” veya “çok sık” takip ederken, bazıları ise yalnızca sosyal medya akışında karşılımlarına çıktıkça bilgi edinmektedir. Takip yoğunluğu, kişisel durumlara ve zaman kısıtlamalarına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Örneğin, öğretmenler ve deprem bölgesinde yaşayan katılımcılar gibi bazı kişiler yoğun iş ve yaşam koşulları nedeniyle yalnızca Instagram gibi hızlı erişim sunan platformlara göz atmaktadır. Aktif takipçiler her gün güncel gelişmeleri izlerken, pasif takipçiler daha az sıklıkla ve rastlantısal bir şekilde bilgi almaktadır. Örneğin; K3 “Rast geldikçe izliyorum. TV ve haber kanalları, Telegram” şeklinde ifade etmiştir.

Bu analiz, 37 katılımcının yanıtlarına göre Gazze’deki olayların sosyal medya ve dijital platformlar üzerinden takip edildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, olayları düzenli olarak takip eden bireyler ile rastlantısal olarak bilgi edinilenler arasında belirgin farklılıklar olduğu görülmektedir.

2- Haberleri izlerken neler hissediyorsunuz? Anlatır mısınız?

Verilen cevaplar doğrultusunda, Gazze’deki olaylara ilişkin haberleri izlerken katılımcıların hissettikleri duygular temel başlıklarda şu temalarda toplanmaktadır:

Üzüntü, Acı ve Çaresizlik: Katılımcıların büyük çoğunluğu, Filistin halkının yaşadığı olaylar karşısında yoğun bir üzüntü ve derin bir acı hissetmektedir. Bu durum katılımcıların Filistinlilerin yaşadığı zorlukları içlerinde hissetmelerine ve genel bir keder duygusuna kapılmalarına yol açmaktadır. Ek olarak, İsrail’in saldırıları karşısında bir şey yapamamanın getirdiği çaresizlik ve güçsüzlük hissi katılımcılar arasında yaygın olup, olaylara kendi çabalarıyla müdahale edememek veya uluslararası toplumun yetersiz tepkisi karşısında hayal kırıklığı yaşamalarına sebep olmaktadır. Örneğin; K24 “Bir şey yapamadığım için çok üzülüyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Öfke, Hayal Kırıklığı ve Vicdan Azabı: Katılımcılar, İslam dünyası ve uluslararası toplumun Gazze’deki olaylara duyarsız kalmasından büyük bir öfke ve hayal kırıklığı hissetmektedir. Yeni yanıtlarla birlikte, bu öfkenin sadece kuru bir kızgınlık olmadığını; aynı zamanda kişisel ve toplumsal sorumlulukları daha iyi yerine getirme çabasıyla dolu olduğunu belirten katılımcılar da bulunmaktadır. Bazı katılımcılar, olaylara yeterince müdahale edememenin getirdiği utanç ve vicdan azabıyla yüzleşmektedirler. İnsanlığın ve Müslüman toplumların duyarsız kaldığını düşünen katılımcılar, bu acılara yeterince yanıt verememekten dolayı toplumsal

bir utanç duygusu da taşımaktadır. Örneğin; K7 “Derin bir üzüntü duyuyorum ama aynı zamanda İslam âleminin sessizliği ve bu terör saldırıları beni oldukça öfkeliyor. Çaresizlik duygusu bunlardan en ağır olanı” şeklinde ifade etmiştir.

Empati ve Dayanışma İsteği: Katılımcılar arasında Filistin halkıyla dayanışma içinde olma, dualarla destek verme ve imanlarına sahip çıkma isteği öne çıkmaktadır. Olayları “soykırım” veya “vahşet” olarak tanımlayan bazı katılımcılar, Gazze halkının direnme çabalarını, İslam’ın değerlerini temsil eden bir mücadele olarak görüp onlara olan desteklerini ifade etmektedir. Bu dayanışma hissi, olaylara karşı sabırlı ve bilinçli bir duruş sergileme isteğiyle güçlenmektedir. Örneğin; K19 “Gazzelilerin imanını kavi ve eyleme geçirdiğini anlıyorum, kendimi sorguluyorum ve onlara dua ve yardım ediyorum” şeklinde ifade etmiştir.

İnanç, Kendini Sorgulama ve Öfke Patlamaları: Katılımcılar, Gazze’deki olaylar karşısında yoğun bir üzüntü ve öfke hissederken, bu duygular onları içsel bir sorgulamaya yöneltmektedir. İslam dünyasının ve Müslüman ülkelerin birlik sağlayamaması, birçok katılımcının kendi dini ve toplumsal sorumluluklarını sorgulamasına neden olmaktadır. Müslümanların pasifliği ve İsrail’in pervasızca hareket edebilmesi, katılımcılarda yalnızca derin bir üzüntü değil; aynı zamanda kin ve öfke patlamalarına da yol açmaktadır. Bu öfke zaman zaman toplumlarına yönelik bir eleştiriye ve Müslüman ülkelerin sessizliğine karşı duyulan kızgınlığa dönüşmekte, katılımcıları dini değerlere daha sıkı sarılmaya ve bu konuda daha bilinçli olmaya teşvik etmektedir. Örneğin; K31 “Üzüntü duyuyorum Filistinli kardeşlerimize, İsrail’e karşı da içimde bir kin oluşuyor” şeklinde ifade etmiştir.

Korku ve Kaygı: Bazı katılımcılar, Gazze’de yaşananların benzerlerinin kendi ülkelerinde de yaşanabileceği kaygısını taşımakta ve insanlık değerlerine olan güvenlerinin zayıfladığını ifade etmektedir. Katılımcılar, Filistin halkının maruz kaldığı zulüm ile birlikte kendi toplumlarının da benzer bir kaderle yüzleşebileceğinden endişe duymaktadır. Bu durum, savunmasız kalma korkusuyla birleşmektedir. Örneğin; K23 “Üzüntü, acıma, merhamet, bir gün biz de yaşar mıyız korkusu gibi çeşitli hisler” şeklinde ifade etmiştir.

Katılımcıların yanıtlarına göre Gazze’deki olaylar karşısında izleyicilerin yoğun üzüntü, öfke, çaresizlik ve empati gibi çok katmanlı duygular yaşadığını, olaylara duyulan tepkinin aynı zamanda kişisel ve toplumsal sorumlulukları yeniden gözden geçirme isteği uyandırdığını ortaya koymaktadır.

3- Ağır yaralanmış veya vefat etmiş kişileri gördüğünüzde nasıl tepki veriyorsunuz? Anlatır mısınız?

Verilen cevaplara dayanarak, ağır yaralanmış veya vefat etmiş kişileri gördüklerinde katılımcıların verdikleri tepkilere dair belirgin temalar şu şekilde özetlenebilir:

Üzüntü ve Kaçınma Eğilimi: Katılımcıların çoğu, yaralı veya hayatını kaybetmiş insanları gördüklerinde yoğun bir üzüntü ve keder duymaktadır. Bu acılara ortak olma ve empati kurma isteği hissetmektedir. Bu duygularla başa çıkmak için birçok katılımcı, dua ederek manevi bir destek aramakta ve dualarla şifa veya rahmet dileyerek teselli bulmaya çalışmaktadır. Ancak bazı katılımcılar bu tür sahnelerin yarattığı duygusal yükten korunmak amacıyla acı verici görüntülere maruz kalmamak için gözlerini kaçırma veya görüntülerden uzak durma eğilimindedir. Örneğin; K3 “Mümkün oldukça izlememeye ve görmemeye çalışıyorum. Çünkü insan üzülüyor” şeklinde ifade etmiştir.

Öfke, Empati ve Çaresizlik: Katılımcılar, Gazze’de yaşanan acılara sebep olan kişi veya gruplara karşı yoğun bir öfke duymaktadır. Bu duygu bazı katılımcılarda intikam veya mücadele etme isteği uyandırmaktadır. Bu öfke aynı zamanda kişilerin kendilerini daha bilinçli ve donanımlı hale getirme çabasına da dönüşmektedir. Öte yandan katılımcılar mazlumların acılarına empatiyle yaklaşarak kendilerini onların yerine koymakta ve sahip oldukları nimetlere şükretme gereği duymaktadır. Ancak olaylara doğrudan müdahale edememenin getirdiği çaresizlik ve yetersizlik duygusu yaygın olarak hissedilmektedir. Müslüman toplumların birlik sağlayamaması veya etkili bir tepki ortaya koyamaması da derin bir üzüntü ve kızgınlıkla karşılanmaktadır. Bu durum dini sorumlulukların daha ciddi şekilde gözden geçirilmesine neden olmaktadır. Örneğin; K2 “Hüzünleniyorum. Dualar ediyorum. Daha fazla bir şeyler yapamamanın üzüntüsünü yaşıyorum. Kendime onların yerine koyup sahip olduğum durum ve nimetler için de şükrediyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Toplumsal Duyarsızlık ve Kendi Tepkilerini Yetersiz Bulma: Katılımcılar bu tür olayların sadece gündemdeyken dikkat çekip sonra unutulmasını insanlık adına bir eksiklik olarak görmektedir. Toplum olarak bu tür trajedilere kısa süreli tepkiler verilip ardından günlük yaşama dönüşmesi, içsel bir sıkıntıya, toplumsal duyarsızlık eleştirisine ve “daha fazla ne yapabilirim” düşüncesine yol açmaktadır. Örneğin; K35 “Genelde bakmıyorum. Acıya karşı duyarsızlaştırıldığını düşünüyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Bu analiz ağır yaralanmış veya vefat etmiş kişileri gören katılımcıların üzüntü, manevi destek arayışı, öfke ve toplumsal duyarsızlık karşısında eleştirel bir bakış sergilediklerini göstermektedir. Tepkiler hem kişisel hem de toplumsal sorumlulukları yeniden gözden geçirme gereği doğurmaktadır.

4- Gazze'deki insanlara empati kurabiliyor musunuz? Anlatır mısınız?

Verilen cevaplar doğrultusunda, Gazze'deki insanlara empati kurma düzeyine dair belirgin temalar şu şekilde özetlenebilir:

Empati ve Yetersizlik Hissi: Katılımcılar, Gazze'de yaşanan acılara karşı güçlü bir empati kurma isteği taşısa da olayların büyüklüğü karşısında duygularının yetersiz kaldığını hissetmektedir. Özellikle çocukların yaşadığı zorluklar, katılımcılar üzerinde etki bırakmakta ve birçok katılımcı bu acıları kendi aileleri ve çocukları üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, bazı katılımcılar empati kapasitelerinin bu ağır koşulları anlamakta zorlandığını ifade ederek bu duygunun kendilerinde yetersizlik hissine yol açtığını belirtmektedir. Örneğin; K32 “Aynı şeyleri yaşamadan onları anlayabileceğimi sanmıyorum. Empati kurmaya çalışsam da yeterli gelmiyor” şeklinde ifade etmiştir.

Çaresizlik ve Hayranlık Duygusu: Katılımcılar arasında, Gazze halkının sabrı ve direnişi karşısında hayranlık duyanlar bulunmaktadır. Bu dayanıklılık ve sabır, bazı katılımcılarda Gazze halkına saygı uyandırırken aynı zamanda çaresizlik duygusunu pekiştirmektedir. Bu durum hem güçlü bir dayanışma hem de olaylara karşı hissedilen sınırlı müdahale gücü ile birleşmektedir. Örneğin; K36 “Kendi canım, evlatlarım, eşim gözümün önüne geliyor. Acılarını yüreğimde hissediyorum. Ve onların sabrına hayran kalıyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Empatiyi Anlamaya Çalışma ve Sınırlarını Kabul Etme: Katılımcılar, Gazze'deki acının boyutunun “tarifsiz” veya “çok ağır” olduğunu ifade ederek empati kurmanın tam anlamıyla mümkün olmadığını kabul etmektedir. Özellikle olayların yalnızca bir kısmına tanıklık edebilen kişilerin duygusal açıdan bu tür acılara sürekli maruz kalmaması, empatiyi sınırlayan bir etken olarak değerlendirilmektedir. Kendi sınırlarını fark ederek empati kurma çabasının eksik kalabileceğini ifade eden katılımcılar bu zorluğu açıkça dile getirmektedir. Örneğin; K30 “Ne kadar kurmaya çalışsak da kuramayız maalesef” şeklinde ifade etmiştir.

Kendi Koşulları ve Yaşantıları Üzerinden Empati Kurma: Bazı katılımcılar kendi yaşadıkları koşullar ve çevrelerindeki benzer tecrübeler üzerinden Gazze'deki insanları anlamaya çalışmaktadır. Sınıra yakın bölgelerde yaşayan veya çocukların bombalanma gibi acılara maruz kaldığını gören katılımcılar, bu tecrübeler yoluyla Gazze'deki insanların yaşantılarını daha yakın hissedebildiklerini belirtmektedir. Bazı katılımcılar, empatiyi diğerkâmlık olarak görmeyi ve Gazze halkıyla bir dayanışma hissetmeyi tercih etmektedir. Bu süreci yalnızca duygusal bir bağ kurmanın ötesinde bir bilinç olarak değerlendirmektedir. Örneğin; K9 “Özellikle kendi çocuklarım üzerinden çocukların durumuna empati kurabiliyorum. Bazen zor durumla karşılaştığımda Gazze'deki insanların her türlü zorluğa göğüs gerdiği aklıma geliyor” şeklinde ifade etmiştir.

Bu temalar katılımcıların Gazze'deki insanlara karşı empati kurmak istediklerini; ancak olayların büyüklüğü ve acının boyutu nedeniyle empatiyi tam olarak ifade etmekte zorlandıklarını göstermektedir. Aynı zamanda Gazze halkına duyulan hayranlık ve kişisel deneyimlerin empati sürecine katkısı da dikkat çekmektedir.

5- Bu savaşın gündelik hayatınıza etkisi nedir? Anlatır mısınız?

Verilen yanıtlara göre, Gazze'deki olayların katılımcıların gündelik hayatına olan etkileri aşağıdaki ana temalar çerçevesinde özetlenebilir:

Hayata Bakışta Değişim ve Eylem Duyarlılığı: Gazze'de yaşanan olaylar, katılımcıların kendi sorunlarını daha küçük görmesine ve hayatlarına yeni bir perspektifle yaklaşmalarına yol açmaktadır. Birçok katılımcı yaşanan acıların etkisiyle kişisel zorluklara karşı daha sabırlı ve mütevazı bir tutum benimsemektedir. Bunun yanı sıra Gazze'ye destek amacıyla çeşitli markaları boykot etmekte ve çevrelerini de bu tür eylemlerle duyarlılığa teşvik etmektedirler. Boykot, dayanışma ve toplumsal farkındalığı artırmak amacıyla gerçekleştirilen önemli bir eylem olarak öne çıkmaktadır. Örneğin; K17 “Yaşadığım sorunlara artık sorun gözüyle bakamıyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Dini ve Ahlaki Sorumluluk ile Eylemsizlikten Doğan Rahatsızlık: Gazze'deki olaylar, katılımcıların dini sorumluluklarını daha bilinçli bir şekilde yerine getirmelerine ve İslam'a olan bağlılıklarını güçlendirmelerine neden olmaktadır. İbadetlere yönelme, ahlaki değerlerin önemini yeniden kavrama ve çocuklarını bu doğrultuda bilinçlendirme çabaları, birçok katılımcının yaşamında belirgin hale gelmiştir. Ancak olaylara doğrudan müdahale edememenin yarattığı huzursuzluk da yaygın bir duygu olarak görülmektedir. Çaresizlik ve yetersizlik hisleriyle birleşen bu içsel huzursuzluk, gündelik hayattan alınan keyfi azaltmakta ve eylemsizliğin getirdiği bir vicdan azabına yol açmaktadır. Örneğin; K16 “Vicdan azabı... Aldığım, yediğim, içtiğim şeylerden sonra gelen bir vicdan azabı oluyor. Gün içinde onlar için daha çok dua edip çocuklarımı daha şuurlu bu davaya hizmet edecek şekilde yetiştirme gayretim oluyor” şeklinde ifade etmiştir.

Duygusal Yıpranma ve Vicdan Azabı: Gazze'deki olaylar, katılımcılarda vicdan azabı ve duygusal yıpranma yaratmaktadır. Özellikle ağır trajedilere tanıklık eden katılımcılar, olaylar karşısında güçsüzlük ve suçluluk duyguları ile mücadele etmekte ve günlük yaşamlarında bu yüklerle başa çıkmaya çalışmaktadır. Vicdan azabı, çoğu zaman olaylara karşı bir şey yapamamanın getirdiği yoğun bir duygusal baskı olarak ifade edilmektedir. Örneğin; K25 “Çaresizlik, eziklik, suçluluk” şeklinde ifade etmiştir.

Motivasyon ve Çalışma Azmi: Bazı katılımcılar, yaşanan olayların etkisiyle daha çok çalışmaları ve sorumluluklarına daha fazla titizlikle yaklaşmaları gerektiğini hissetmektedir. Zulme karşı güçlü durma ve dayanışma içinde olma isteği, katılımcılara motivasyon sağlamaktadır. Örneğin; K29 “İşlerimi ve diğer sorumluluklarımı daha titizlikle yerine getirmeye çalışıyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Alışveriş ve Tatil Planlarında Değişiklikler: Katılımcılar, boykot etmek istedikleri markaları dikkatle seçerek alışveriş yapmaya özen göstermektedir. Örneğin; K21 “Boykot ediyor, markalarını satın almamaya çalışıyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Bu temalar Gazze’deki olayların katılımcıların gündelik yaşamlarına empati, duyarlılık ve sorumluluk artışı gibi etkiler bıraktığını, boykot, vicdan azabı, manevi sorumluluk ve çalışma azmi gibi çeşitli yönlerden bir yaklaşım sergilendiğini ortaya koymaktadır.

6- Savaş, olaylara ve dünyaya bakış açınızda bir değişiklik yarattı mı? Anlatır mısınız?

Verilen yanıtlara göre, Gazze’deki savaşın olaylara ve dünyaya bakış açısında yarattığı değişiklikler ana başlıklar altında şu şekilde özetlenebilir:

Güven Kaybı, Adalet Arayışı ve Geçicilik Farkındalığı: Gazze’deki olaylar, katılımcıların dünya ve insan hakları kurumlarına olan güvenlerini zedelemiştir. Özellikle Batı dünyasına karşı duyulan güvensizliği artırmıştır. Bu süreçte birçok katılımcı, adaletin sağlanmadığını ve insan hakları söylemlerinin boş olduğunu düşünerek uluslararası topluma duyduğu inancı kaybetmiştir. Bu farkındalık dünya hayatının geçici olduğu bilincini pekiştirmiş ve dünyevi değerlere olan bağlılıklarını zayıflatmalarına yol açmıştır. Katılımcılar, ölüm sonrası yaşama daha fazla odaklanarak manevi değerlere yönelme eğilimindedir. Yaşanan acılar, insanlık kavramına ve insanlara duyulan güvenin azalmasına sebep olmuştur. Katılımcılar adaletsizlik ve ikiyüzlülük karşısında insanlığın gerçek yüzüyle yüzleşme hissine kapılmışlardır. Örneğin; K26 “Ahiret hayatının değerini daha güçlü bir şekilde idrak etmeme vesile oldu. Dünyadaki modern değerlere olan inancım ve güvenim azaldı. İslâm’ın insanlığa dair sunduğu değerlere ve bu değerleri hakkıyla temsil eden Gazze halkına inancım ve güvenim arttı” şeklinde ifade etmiştir.

İslami Değerlere Yönelme ve Bakış Açısını Sorgulama: Gazze halkının direnişi ve sabrı, katılımcıları İslami değerlere daha fazla yönelmeye teşvik etmiştir. Dünya hayatının geçici olduğunu hatırlatan bu olaylar, ahiret hayatına hazırlanmanın önemini

artırmış, manevi değerlere daha fazla anlam yüklemelerine yol açmıştır. Savaşın yıkıcı etkisi, katılımcıların kendi değerlerini ve dünya görüşlerini sorgulamalarına sebep olmuştur. Örneğin; K32 “Evet. Yaşadığımız hayatın gelip geçici olduğu ve her an kendimizi bir cehennemin içinde bulabileceğimizi fark ettim. Bugün yaşadığımız hayat sadece birkaç dakika içinde sona erebilir. O yüzden bu dünyaya bel bağlamak yerine ölüm sonrası için çalışmak en iyisi” şeklinde ifade etmiştir.

Empati ve Sorumluluk Hissi: Olayların etkisiyle, katılımcılar hayatlarındaki sorumluluklarını daha ciddiye alma ve daha duyarlı, sorumlu bireyler olma eğilimine girmiştir. Gazze halkı ile empati kurarak onların yaşadığı zorlukları anlamaya çalışmak, vicdani bir sorumluluğa dönüşmüştür. Bu çerçevede boykot gibi eylemlerle dayanışma kurma ve manevi destek sağlama çabaları öne çıkmaktadır. Örneğin; K7 “Tabiki de yarattı. Mesela kendimi daha yalnız, daha güvensiz hissediyorum. Üzerimize düşen sorumluluğu yerine getirememenin ağırlığı altında eziliyor gibi hissediyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Bu temalar Gazze'deki savaşın katılımcılarda güven kaybı, manevi değerlere yönelim, dünya hayatının geçiciliğine dair farkındalık gibi etkiler yarattığını ortaya koymaktadır. Bu durum insan hakları, adalet ve sorumluluk kavramlarını sorgulamalarına yol açarken manevi açıdan da kendilerini gözden geçirmelerine neden olmuştur.

7- Olaylardan etkilenme düzeyiniz zaman içinde nasıl değişti? Anlatır mısınız?

Bu yanıtlara göre, katılımcıların Gazze'deki olaylardan etkilenme düzeyinde zaman içinde yaşadıkları değişimler ana başlıklar altında şu şekilde özetlenebilir:

Duyarsızlaşma ve Umudun Zayıflaması Süreci: Birçok katılımcı, Gazze'deki olayların ilk günlerinde yoğun duygusal etkiler yaşasa da zamanla olaylara karşı duyarlılıklarının azaldığını ifade etmektedir. Olayları daha sık takip ettikçe tepkilerinin hafiflediğini ve acıya alışma eğilimlerinin güçlendiğini dile getirmektedirler. Bu durum olayların tekrarı karşısında duyarsız hale geldiklerini kabul eden bazı katılımcılar için duygusal yoğunluğun azalması, ilk tepkilerin yerini daha sakin bir yaklaşımın almasına yol açmaktadır. Bu süreçte umut ve dayanışma duygularının da zayıfladığı, büyük güçlerin ve toplumların tepkisizliği nedeniyle umutsuzluğun arttığı ifade edilmektedir. Örneğin; K7 “Maalesef ki gün geçtikçe olaylara alışır olduk. İlk zamanlardaki etkisini yitir gibi oldu. Her gün Filistinli kardeşlerimiz için Kur'an-ı Kerim okuyup her namazda onlar için dua ederdim ama şu an bu davranışlarımın sıklığı oldukça azaldı” şeklinde ifade etmiştir.

Artan Duygusal Yük ve Sürekli Ruhsal Sıkıntı: Bazı katılımcılar için Gazze'de

yaşanan acıların etkisi zamanla azalmanın aksine her yeni olayla birlikte artan bir duygusal yük oluşmaktadır. Bu artan baskı, öfke ve hayal kırıklığının daha da yoğunlaşması ile birleşmekte, güç sahiplerinin duyarsızlığı ve insan haklarının ihlali gibi durumlar, bu duygusal yükü daha da ağırlaştırmaktadır. Gazze'deki olaylar bazı katılımcılar için kalıcı bir üzüntü ve içsel sıkıntı yaratmakta, bu hisler her gün içsel bir "yük" olarak kendini göstermektedir. Örneğin; K26 "Etkilenme düzeyimde bir azalma olmadığını hatta birikimsel bir etkisinin olduğunu söyleyebilirim" şeklinde ifade etmiştir.

İslami Duyarlılık ve Sorumluluk: Bazı katılımcılar, olayların kendilerinde dini bir uyanışa ve sorumluluk bilincine yol açtığını ifade etmektedir. İslami değerlere yönelme ve manevi bir arayış içerisinde olduklarını belirten katılımcılar, bu olayların İslam dünyasının mevcut durumuna daha bilinçli bakmalarını sağladığını düşünmektedir. Örneğin; K22 "Müslümanlığımızın yeniden gözden geçirilmesi gerektiği kanaatine vardım. İslâm coğrafyası diye bildiğimiz toprakların aslında küresel siyonizmin işgali altında olduğunu gördük" şeklinde ifade etmiştir.

Bu temalar Gazze'deki olayların başlangıçta birçok katılımcıda güçlü bir etki bıraktığını; ancak bazıları için zamanla bu etkinin azaldığını; bazıları için ise artan bir öfke, içsel sıkıntı ve dini duyarlılıkla devam ettiğini göstermektedir.

8- Sizi savaş haberlerinde en çok etkileyen şey nedir? Anlatır mısınız?

Verilen yanıtlara göre savaş haberlerinde katılımcıları en çok etkileyen unsurlar ana başlıklar altında şu şekilde özetlenebilir:

Çocuklar ve Ailelerin Yaşadığı Acılar: Katılımcıların büyük çoğunluğu, savaşın çocuklar üzerindeki yıkıcı etkisinden büyük oranda etkilenmektedir. Çocukların hayatını kaybetmesi, yaşadıkları zulüm ve masumiyetlerinin yok olması, katılımcılarda kalıcı izler bırakmaktadır. Özellikle çocukların ölümlerine dair görüntüler ve annelerinin yanında can vermeleri, katılımcılara unutulmaz bir acı olarak yansımaktadır. Aynı şekilde savaşta annelerini, babalarını veya çocuklarını kaybeden kadınların ve ailelerin yaşadığı acı, sabır ve teslimiyet duyguları da güçlü bir izlenim bırakmaktadır. Örneğin; K36 "Anne ya da babasını kaybeden çocuklar" ifadesiyle bu duyguyu özetlemiştir.

İsrail'in Saldırıları ve Müslüman Dünyasının Sessizliği: İsrail'in sivillere yönelik saldırılarının vahşeti, özellikle çocuklar, kadınlar ve yaşlılar gibi savunmasız grupların hedef alınması, katılımcılar tarafından insanlık dışı olarak değerlendirilmektedir. Çocukların cesetlerinin poşetlere konulması gibi sahneler, katılımcılarda derin bir öfke uyandırmaktadır. Savaşın insani değerleri zedelediği

algısı güçlenmektedir. Aynı zamanda, İslam dünyasının bu olaylara sessiz kalması, katılımcılarda büyük bir hayal kırıklığına yol açmaktadır. Müslüman toplumların çaresizliği ve tepkisizliği karşısında hissedilen öfke ve üzüntü, savaş haberlerinde dikkat çeken diğer unsurlar arasında yer almaktadır. Örneğin; K22 “Yaşanan vahşet ve soykırım karşısında Müslümanların vurdum duymaz hali” diyerek bu hayal kırıklığını belirtmiştir.

Teslimiyet ve Direnişin Gücü: Gazze halkının zorluklar karşısında gösterdiği direnç ve inanç, katılımcılarda saygı ve hayranlık uyandırmaktadır. Direniş ve bu sarsılmaz inanç, bazı katılımcılar için ilham kaynağı olmaktadır. Kendilerine karşı bir sorgulama yapmalarına, imanlarını ve teslimiyetlerini yeniden gözden geçirmelerine sebep olmaktadır. Örneğin; K10 “ Hamas’ın sabırla cihada devam etmesi ve Gazze’nin hakiki manada imanı” ifadesiyle bu direnişe olan hayranlığı dile getirmiştir.

Bu temalar savaş haberlerinin özellikle çocukların ve savunmasız insanların yaşadığı trajediler, Müslüman dünyasının sessiz kalışı ve Gazze halkının direnişi gibi unsurlarla katılımcılar üzerinde izler bıraktığını ortaya koymaktadır.

9- Travmatik etkiler ile nasıl başa çıkıyorsunuz? Anlatır mısınız?

Bu yanıtlara göre travmatik etkilerle başa çıkma yolları şu ana başlıklar altında özetlenebilir:

Manevi Güç, Sabır ve Kabullenme: Katılımcıların büyük çoğunluğu, savaşın yarattığı travmatik etkilerle başa çıkmak için dua, ibadet ve Allah’a sığınma yolunu seçmektedir. İnanç ve sabır, yaşananları kaderin bir parçası olarak kabul etme eğilimiyle birleşmektedir. Bu yaklaşım katılımcılara manevi bir güç kazandırmaktadır. Ayet okumak ve ibadet etmek, katılımcılara huzur sağlamakta; “Bu da geçer” şeklindeki telkinlerle travmanın etkilerini hafifletmeye çalışmaktadırlar. Örneğin; K21 “Dua ediyor ve inancıma sığınyorum. Bu olayların kaderin bir parçası olduğunu ve yaşamam gerekli olduğunu idrak edip sabırlı olmaya çalışıyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Kötü Haberlerden Kaçınma ve Umutlu Kalma: Bazı katılımcılar, kötü haberlerden kaçınarak travmatik etkilerden korunmaya çalışmaktadır. Olaylara daha az maruz kalmak, zihinlerini travmadan koruma amacı taşımakta ve geleceğe dair umut beslemelerine yardımcı olmaktadır. Zafer beklentisiyle yaşamak ve olumlu düşüncelere odaklanmak, katılımcıların umutlarını diri tutmalarına destek olmaktadır. Örneğin; K1 “İyi günlerin geleceğine inanarak” şeklinde bu yaklaşımı dile getirmiştir.

Sosyal Destek ve Paylaşım: Katılımcılar, sevdikleriyle konuşarak, dertleşerek duygusal yüklerini hafifletmeye çalışmaktadır. Sosyal destek, acıların paylaşılması ve travmatik etkilerin hafifletilmesi için etkili bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Bu dayanışma yalnız olmadıklarını hissetmelerine ve duygusal rahatlama sağlamalarına yardımcı olmaktadır. Örneğin; K16 “Dua ederek, sevdiklerimle konuşarak, paylaşarak, bazen çıkamıyorum; ağlamak iyi geliyor” diyerek bu başa çıkma biçimini açıklamıştır.

Kişisel Aktiviteler ve Meşguliyet: Kitap okuma, seyahat etme, kültürel ve sportif etkinliklere katılma gibi kişisel aktiviteler, travmatik etkilerle başa çıkmada önemli bir rol oynamaktadır. Örneğin; K18 “Başta dua ve ibadetle. Sonra değişik sportif veya kültürel etkinliklerle” ifadesi bu yöntemi yansıtmaktadır.

Bu temalar, Gazze’deki savaşın yarattığı travmatik etkilerle başa çıkmada, katılımcıların manevi güç, sosyal destek, umut, kişisel aktiviteler ve telkin gibi çeşitli yöntemlere başvurduğunu göstermektedir. Özellikle dini inanç ve ibadet bu sürecin en önemli dayanaklarından biri olarak ön plana çıkmaktadır.

10- Savaş mağdurlarına yardım etme konusunda dini inançlarınız doğrultusunda ne tür davranışlar sergilediniz? Anlatır mısınız?

Bu yanıtlara göre, savaş mağdurlarına yardım etme konusunda katılımcıların dini inançları doğrultusunda sergiledikleri davranışlar ana başlıklar altında şu şekilde özetlenebilir:

Dua, Manevi Destek ve Maddi Yardım: Katılımcıların büyük çoğunluğu, savaş mağdurları için dua etmekte; özellikle namaz vakitlerinde ve teheccüd gibi özel zamanlarda onların selameti için dualarını sürdürmektedir. Bunun yanı sıra Kur’an okumak ve ibadetlerini mağdurlar adına yaparak manevi destek sağlamaya çalışmaktadırlar. Aynı zamanda çeşitli ulusal ve uluslararası yardım kuruluşları aracılığıyla ya da bireysel olarak maddi yardımlarda bulunmak, katılımcılar arasında sıkça tercih edilen bir destek yöntemidir. Sadaka, zekât ve infak gibi yardımları mağdurlara ulaştırmak, İslami sorumlulukların bir yansıması olarak öne çıkmaktadır. Örneğin; K5 “Dua etmek, Kur’an okumak, maddi yardımda bulunmak” şeklinde ifade etmiştir.

Boycot ve Protesto Eylemleri: Birçok katılımcı dini inançları doğrultusunda belirli ürünleri boykot ederek ve çevresindekileri de bu konuda bilgilendirerek savaş mağdurlarına destek olmayı amaçlamaktadır. Boykot, mağdurlarla dayanışma göstermek için yaygın bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra katılımcılar Filistin ve Gazze konusunu gündemde tutmak adına protesto yürüyüşlerine katılmakta, sosyal medya paylaşımları ve mitingler aracılığıyla farkındalık yaratmaya

çalışmaktadır. Bu eylemler dini ve ahlaki bir sorumluluk olarak benimsenmekte ve katılımcılar tarafından düzenli olarak gerçekleştirilmektedir. Örneğin; K15 “Boykot, miting, dua, maddi yardım” ifadesi bu yaklaşımı yansıtmaktadır.

Eğitim, Bilinçlendirme ve Dini Simgelerle Dayanışma: Bazı katılımcılar, Filistin ve Gazze konusunda farkındalık oluşturmak için aileleri ve yakın çevreleri ile bilgi paylaşımında bulunmakta; çocuklarına Filistin bilincini aşılamak için çaba göstermektedir. Örneğin; K16 “Çocuklarımı bu konuda duyarlı şuurlu çalışkan bir Müslüman olmaları konusunda çaba gösteriyorum” şeklinde ifade etmiştir.

Bu temalar katılımcıların dini inançları doğrultusunda dua, maddi destek, boykot ve farkındalık çalışmaları gibi yöntemlerle savaş mağdurlarına destek sağladıklarını göstermektedir. Özellikle manevi yönelimler, bağışlar ve toplum bilincini artırma çabaları, katılımcıların yardım etme konusunda başvurdukları temel yöntemler olarak dikkat çekmektedir.

Tartışma

Çalışmada savaşın yalnızca doğrudan muhataplarını değil dolaylı muhataplarını da travmatize etmiş olabileceği düşüncesinden hareketle, Türkiye’de Gazze saldırı haberlerini takip eden bireyler üzerindeki psikososyal etkilerini ve dinî başa çıkma stillerini incelenmek amaçlanmıştır. Günümüzde savaşlar yalnızca doğrudan etkilenenleri değil, olaylara medya aracılığıyla tanıklık eden geniş kitleleri de psikolojik olarak etkileyebilmektedir. Özellikle sosyal medya platformları, savaş görüntülerine sansürsüz ve anlık erişim imkânı sunarak bireylerde yoğun duygusal tepkilere yol açabilmektedir. Bu çalışma, Gazze’deki savaşın Türkiye’deki bireyler üzerindeki psikososyal etkilerini ve dinî başa çıkma biçimlerini inceleyerek, dolaylı travmanın toplumsal boyutuna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmaya katılan 37 kişiden elde edilen bulgular, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun olayları düzenli ve yoğun bir şekilde takip ettiğini ortaya koymaktadır. Bu durum özellikle sosyal medya platformlarının sansürsüz ve hızlı bilgi akışı sağlamasıyla açıklanabilir. Instagram, Twitter (X), WhatsApp ve YouTube gibi platformlar, katılımcılar için öncelikli haber kaynakları hâline gelmiştir. Ancak bazı katılımcıların duyarsızlaşma veya zaman kısıtlamaları gibi nedenlerle olayları daha az takip etme eğiliminde olduğu da gözlemlenmiştir. Bu durum bireylerin kişisel koşulları ve bilgi tüketim alışkanlıklarına göre değişiklik gösterebileceğini ortaya koymaktadır.

İsrail’in 7 Ekim Gazze saldırılarına ilişkin toplamda 151 dezenformasyon faaliyeti (yalan haber ve medya paylaşımı) tespit edilmiş olup her gün ortalama 1,4 yalan

haber ya da dezenformasyon amaçlı sosyal medya paylaşımının dolaşıma sokulduğu belirlenmiştir.²⁸ Ayrıca dezenformasyon içeriklerinin büyük çoğunluğunun İsrail kaynaklı olduğu saptanmıştır. Bunun yanında İsrail dışındaki bazı basın kuruluşlarının da (örneğin, İngiltere’de yayımlanan The Times) evrensel basın ilkelerine aykırı şekilde dezenformasyon faaliyetlerinde bulundukları ifade edilmektedir. Ayrıca, bireysel sosyal medya kullanıcılarının da dezenformasyonun yayılımında etkili bir rol oynadıkları gözlemlenmiştir.

Türkiye’de bu konuda yayınlanan haberlerde tarafların konumlandırılma biçiminin TRT Haber dışında “ Hamas-İsrail”, TRT Haber’de ise “Filistin-İsrail” şeklinde ifade edildiği görülmüştür.²⁹ Ayrıca ana olayın içeriğine dair kurulan cümlelerin pasif seste kullanıldığı; ancak olaya ilişkin açıklama yapan kişilerin ifadelerinin yer aldığı cümlelerin aktif seste yazıldığı gözlemlenmiştir.

CNN ve Al Jazeera arasındaki haberlerin söylem açısından farklılıklar içerdiği ve Gazze’de yaşanan dramın uluslararası medyada adaletsiz bir bakış açısıyla ele alındığı sonucuna ulaşılmıştır.³⁰

Araştırmadan elde edilen bir diğer bulguda, Gazze’deki saldırılara katılımcıların tepkileri, karmaşık ve çok yönlü bir yelpaze sergilemektedir. Genel olarak üzüntü, öfke, çaresizlik ve empati gibi duygular hakimken, bu duygular bireylerin inançlarını, toplumsal sorumluluk anlayışını ve küresel siyasete bakış açılarını da sorgulamalarına yol açmaktadır. Katılımcıların tepkilerindeki çeşitlilik, olayların hem kişisel hem de toplumsal düzeyde derin bir yankı uyandırdığını göstermektedir. Bu durum uluslararası toplumun ve özellikle Müslüman ülkelerin sorumluluklarını yeniden değerlendirmesini gerektirmektedir. Gazze’deki saldırılar, insan hakları, uluslararası adalet ve barış konularındaki tartışmaları yeniden canlandırmakta ve çözüm arayışlarına yeni bir boyut kazandırmaktadır. 7 Ekim sonrası gerçekleşen insan hakları ihlalleri üzerine yapılan bir incelemede Gazze’de İnsan haklarına yönelik ihlallerin bu denli açıkça yapılmasına karşı uluslararası bir yaptırımın, bir müdahalenin gerçekleşmemesinin, söz konusu kuruluşların ve yapıların amaçlarının ve varoluş sebeplerinin sorgulanması gerekliliğini ortaya çıkardığı sonucuna ulaşılmıştır.³¹ Katılımcılar bu tür trajedilerin önlenmesi için etkili adımlar atılmaması halinde benzer olayların gelecekte tekrarlanabileceğinden endişe duymaktadır.

28 Zakir Avşar ve Serhan Koyuncu, “7 Ekim Sonrası Gazze’ye İsrail Saldırıları ve Dezenformasyon”, sy Özel Sayı 2 Gazze (2024): 363-404.

29 Mete Kazaz, Berk Özkan, ve Nihal Acar, “7 Ekim Olaylarına Yönelik Türk Medyasında Haber Çerçevesi” 4, sy 2 (2024): 96-109.

30 Nurdan Akıner ve Ayhan Küngerü, “Uluslararası Medya Söyleminde İsrail’in 2014 Gazze Saldırısı: Cnn Ve Al Jazeera Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz” 3, sy 1 (2016): 53-79.

31 İbrahim Halil Güzel, “7 Ekim Sonrası Gerçekleşen İnsan Hakları İhlalleri Üzerine Bir İnceleme” 13, sy 2 (2024): 661-81.

Araştırmanın bulgularına göre, Gazze'deki olayların haberlerini takip eden katılımcılar, özellikle çocukların ve masum sivillerin ölümü, cesetlerin görüntüsü ve annelerin feryatları gibi unsurların kendilerini etkilediğini belirtmişlerdir. Bu bulgu ikincil travma veya ekran travması olarak literatürde yer alan kavramlarla örtüşmektedir. Medya aracılığıyla travma genellikle literatürde “uzaktan travma” (distant trauma)³² ya da “ekran travması” (screen trauma)³³ kavramlarıyla incelenmektedir. Samsun’da üniversite okuyan sekiz Filistinli öğrenciyle gerçekleştirilen bir çalışmada, Filistin topraklarının özellikle Mescid-i Aksa ve Kudüs’ün bireylerin gündeminde yer ettiği ve genelde Müslümanların sahip çıkması gereken bir “dava” olarak gördükleri sonucuna ulaşılmıştır.³⁴

Türkiye’de yakından takip edilen Filistin’deki sivil ölümleri, Türkiye-İsrail ilişkilerinin gelecekteki seyrini etkilemesinin yanı sıra, İsrail’e yönelik boykot ve protestoların resmi destek görmesi için de önemli bir kamuoyu baskısı oluşturmaktadır.³⁵ “Katılımcıların büyük bir kısmı, savaşın etkisinin ve savaşa yönelik duyarlılıklarının (boykot, protesto, insani yardım gibi eylemler) zamanla azaldığını belirtmiştir. Bu bulgu katılımcıların ya savaş haberlerini daha az takip ettiklerini ya da kendi ifadelerine göre, aşırı maruziyet nedeniyle duyarsızlaştıklarını düşündürmektedir. Nitekim uzun süreler boyunca rahatsız edici olay yeri görüntüleri veya videolarına maruz kalmak, Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) semptomlarına yol açabilmektedir.³⁶ Katılımcıların Gazze’de yaşananlara gösterdiği tepkiler hem bireysel hem de toplumsal düzeyde karmaşık duygu ve düşünceleri yansıtmaktadır. Üzüntü, öfke, empati ve çaresizlik gibi duygular arasında gidip gelen katılımcılar, bu acılara tanık olmanın zorluğuyla başa çıkmak için manevi desteğe yönelmekte ve toplumsal sorumluluklarını yeniden değerlendirmektedir. Ancak olaylara etkin bir şekilde müdahale edememe hissi ve toplumsal duyarsızlığa yönelik eleştiriler, katılımcılarda hayal kırıklığı ve yetersizlik duygusu yaratmaktadır. Gazze’deki saldırılar katılımcılarda güçlü bir empati isteği uyandırmasına rağmen, acının büyüklüğü karşısında birçok kişi duygularının yetersiz kaldığını hissetmektedir. Böylece hem çaresizlik hem de Gazze halkına duyulan hayranlık arasında bir

32 Elizabeth vd. Costello, “Distant Trauma: A Prospective Study of the Effects of September 11th on Young Adults in North Carolina” 4, sy 8 (2004): 211-20, https://doi.org/10.1207/s1532480xads0804_4.

33 Amit Pinchevski, “Screen Trauma: Visual Media And Post-Traumatic Stress Disorder” 33, sy 4 (2016): 51-75, <https://doi.org/10.1177/0263276415619220>.

34 Ahmet vd. Gökçen, “Filistinli Öğrencilerin Filistin Meselesi Üzerine Aile Öğretileri: Samsun Örneği” 12, sy 2 (2024): 601-23.

35 Hüseyin vd. Mucuk, “El-Aksa Tufanı Operasyonu ve Türkiye’de Kamuoyunun Filistin Algısı” 2, sy 3 (2023): 101-18.

36 Gül Esra Atalay, “Şiddeti Haber Yapmak: Gazeteciler ve Travma” 2, sy 28 (2017).

ikilem oluşturmaktadır. Olayları tam olarak kavrayamadıklarının farkında olan katılımcılar kendi sınırlarını kabul etmektedir. Bazı katılımcılar ise benzer kişisel deneyimleri üzerinden empati kurmaya çalışmakta ve dayanışma duygusunu ön plana çıkarmaktadır. İsrail'in Gazze Şeridi'ne yönelik saldırısının ardından Filistinli kadınlar üzerindeki bazı psikolojik etkileri üniversite öğrencilerinde, katılımcıların sırasıyla korku, endişe ve kızgınlık gibi duygular yaşamaktadır.

Katılımcılar, savaşla ilgili haberleri YouTube, Instagram, Telegram gibi çeşitli internet siteleri, WhatsApp ve X (Twitter) üzerinden takip ettiklerini belirtmişlerdir. Google'ın 2023 verilerine göre, Türkiye'de YouTube'un 57,90 milyon, WhatsApp'ın ise 56 milyon kullanıcısı bulunmaktadır ve bu iki platform arasında kullanım açısından belirgin bir fark bulunmamaktadır. Bu iki platformu, yaklaşık 10 milyon kullanıcı farkıyla Instagram izlemektedir.³⁷ Bu bağlamda katılımcıların işgal ve yaşanan olaylarla ilgili haberleri televizyon ve basılı yayınlar yerine daha aktif ve dinamik dijital medya platformlarından takip etmeleri olağan bir durumdur.

Katılımcılar empati ve duyarlılıklarını artırarak sorumluluklarını yeniden değerlendirmekte ve çeşitli şekillerde dayanışma göstermektedir. Boykot hareketleri, vicdan azabı ve manevi sorumluluk hissi gibi bireysel tepkiler, olayların toplumsal farkındalık üzerindeki etkisini göstermektedir. Bununla birlikte, eylemsizlikten kaynaklanan huzursuzluk ve içsel çatışmalar da göz ardı edilemez bir gerçektir. Bu bağlamda, Gazze'deki saldırılar hem bireysel hem de toplumsal düzeyde karmaşık tepkilere yol açmıştır. Katılımcılar, yaşananları *işgal*, *soykırım* ve *vahşet* olarak nitelendirmekte ve bu nedenle büyük çoğunluğu İsrail'in ürettiği ve ihraç ettiği ürünleri boykot etme yoluna gitmiş ayrıca yardım kuruluşlarına Gazze halkı için insani yardımda bulunduklarını veya bu kuruluşlarda aktif görev aldıklarını belirtmişlerdir. Yardımseverliğin, başkalarına karşı insani görevlerini yerine getirmenin verdiği tatmin duygusuyla öz saygıyı artırdığı ve bireyselleşme eğilimini azalttığı söylenebilir. Katılımcılar Gazze'de yaşananlara kayıtsız kalmayarak kendi rutinlerinden ve tatil planlarından vazgeçmek gibi özgeci davranışlar sergilediklerini ifade etmişlerdir. Tüm bu yönleriyle yardımseverlik olgusu, sosyal psikolojinin inceleme alanına girmektedir. Prososyal davranışların (toplum yanlısı davranışlar) en temel biçimi yardım etme davranışdır.³⁸ Araştırmacılar, diğergamlığın ve empatinin prososyal davranışın temelini oluşturduğunu ifade etmektedirler.³⁹

37 “Türkiye’de Sosyal Medya Kullanımı İstatistikleri” (Business Haber, 2024), <https://www.business.community.com/tr/istatistik/turkiyede-sosyal-medya-kullanimi-istatistikleri>.

38 Ali Ayten, *Empati ve Din, Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Araştırma*, 13. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010); Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 300’ü*, 1. bs (Ankara: Otto Yayıncılık, 2017).

39 F. Selay Uzmen, “Okulöncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden Altı Yaş Çocuklarının Prososyal Davranışlarının Resimli Çocuk Kitapları ile Desteklenmesi” (Hacettepe Üniversitesi, 2001).

Gazze saldırılarının bireyler üzerindeki psikolojik etkileri karmaşık ve çok boyutludur. Başlangıçta gözlenen yoğun duygusal tepkiler zamanla bazı bireylerde azalabilirken, bazılarında ise öfke, üzüntü ve içsel sıkıntı gibi olumsuz duyguların şiddeti artabilmektedir. Olayların tekrarlayan niteliği ve uluslararası toplumun yetersiz tepkisi, umutsuzluk ve duyarsızlaşma duygularını tetikleyebilmektedir. Bununla birlikte bazı bireyler için bu trajik olaylar dini bir bilinçlenmeye ve sorumluluk duygusunun artmasına yol açarak, İslam dünyasının mevcut durumuna dair bir farkındalık geliştirmelerini sağlamıştır. Bu bulgular bireylerin travmatik olaylara karşı gösterdiği tepkilerin öznel ve bağlamsal olduğunu göstermektedir. Katılımcılar, savaş ve etkileriyle iş yerlerinde, okullarında, sokaklarda ve diğer sosyal ortamlarda sıklıkla karşılaştıklarını ve bu konuyu konuştuklarını belirtmişlerdir. Bu tür haberlere maruz kalan bireylerde öfke, değersizlik hissi, çaresizlik, umutsuzluk, üzüntü ve merhamet yorgunluğu gibi Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) semptomlarının görüldüğü tespit edilmiştir. Bilimsel literatür, insan eliyle tetiklenen travmatik olayların, doğal afetlerin sebep olduğu travmalara kıyasla TSSB gelişiminde daha büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁰ Travma, birey için her yaşta yıkıcı etkilere sahiptir. Ruhsal yıkıma sebep olan bu deneyimlerin kalıcı psikolojik hasarlara yol açmaması için etkili bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda bireylerin dini başa çıkma süreçleri ve stratejileri araştırmamızın odak noktasını oluşturmuştur. Katılımcıların, işgal ve yaşanan olayların olumsuz etkileriyle başa çıkarken dini ve anlam odaklı olmak üzere iki temel başa çıkma stratejisi kullandıkları gözlemlenmiştir. Bazı katılımcılar, işgal ve yaşanan olayları “anlamlandırma” yoluyla başa çıkma eğilimi göstermiştir. Bilişsel başa çıkma kuramına göre, birey stresli bir durumla karşılaştığında öncelikle durumu bilişsel olarak değerlendirir ve ardından uygun bir başa çıkma yöntemi seçer.⁴¹ Bu doğrultuda anlamlandırma yolunu seçen bireylerin de olayları zihinsel bir değerlendirme sürecinden geçirdikleri düşünülebilir.⁴² Olayları neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alarak suçu başkalarına atfettiklerini veya yaşananların ağırlığından uzaklaşarak bir kaçınma tutumu geliştirdiklerini belirten katılımcılar da bulunmaktadır. Katılımcıların bir kısmı ise dini başa çıkma stratejileri olarak dua etme, Kur'an okuma ve ibadet etme gibi davranışlar sergilemişlerdir.

Gazze'deki saldırılar, katılımcılar üzerinde çok boyutlu etkilere yol açarak, güven kaybından manevi değerlere yönelmeye kadar uzanan geniş bir yelpazede tepkilerin ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir. Bu süreçte dünya hayatının

40 Fuat Özgen ve Hamdullah Aydın, “Travma Sonrası Stres Bozukluğu” 14 (2016): 3682-86.

41 Richard S. Lazarus, *Coping theory and research: Past, present, and future. Fifty years of the research and theory of RS Lazarus: An Analysis Of Historical And Perennial Issues* (New Jersey: U.S: Taylor & Francis Publications, 2013).

42 Halil Ekşi, “Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” (Doktora Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi, 2001).

geçiciliği daha belirgin bir şekilde algılanmış ve adalet ile insan hakları söylemlerine duyulan güven sarsılmıştır. Katılımcılar hem bireysel hem de toplumsal düzeyde değerlerini yeniden değerlendirmeye ve sorumluluklarını daha ciddiye almaya yönelmişlerdir. Bu durum mevcut dünya düzenine ve sistemlere yönelik bakış açısını sorgulamalarına ve insanlık kavramının sınırlarını ve temel dayanaklarını yeniden tanımlama gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Varlığını ontolojik olarak aşkın bir güç ve iradeye dayandırdığı için din, bireyler için teskin edici, teselli verici, iyileştirici ve kurtarıcı bir nitelik taşımaktadır.⁴³ Alan yazında dini inançların, trajedi içeren olaylarda yaşanan sıkıntıyı aşmayı kolaylaştırdığını destekleyen birçok araştırma yer almaktadır.⁴⁴ Gazze’deki çatışmalar, katılımcılar üzerinde farklı etkilere yol açmıştır. Katılımcılar bu süreçle başa çıkmak için çeşitli mekanizmalar geliştirmeye çalışmaktadır. Bu mekanizmalar arasında manevi güç, sosyal destek, umut, kişisel aktiviteler ve psikolojik destek gibi faktörler öne çıkmaktadır. Özellikle dini inanç ve ibadet, katılımcılar için önemli bir dayanak noktası olarak gözlemlenmiştir. Bu bulgular travma sonrası başa çıkma sürecinin çok boyutlu ve bireysel olduğunu göstermektedir. Her katılımcının kendi gereksinimlerine ve kaynaklarına göre farklı başa çıkma stratejileri geliştirdiği görülmektedir. Bu durum travmatik olaylarla başa çıkmada kapsayıcı ve destekleyici yaklaşımların önemini vurgulamaktadır.

Savaş mağdurlarına destek sağlamak isteyen katılımcılar arasında çeşitli yaklaşımlar gözlemlenmektedir. Bu yaklaşımlar dini inançlar ve ahlaki değerler temelinde şekillenmekte ve dua ile manevi destekten maddi yardımlara, boykot eylemlerinden farkındalık yaratma çalışmalarına kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir. Katılımcılar kendi inançları doğrultusunda en uygun gördükleri yöntemlerle dayanışma ve desteklerini ifade etmekte, bu yolla mağdurların durumuna dikkat çekmeyi ve yardımların ulaştırılmasını kolaylaştırmayı amaçlamaktadır. Uşak’ta 404 tüketici üzerinde gerçekleştirilen çalışmada, katılımcıların yaklaşık dörtte üçünün İsrail menşeli ürünlere yönelik boykot kampanyasını desteklediği ve yarıdan fazlasının boykotun hedefine ulaşacağına inandığı bulunmuştur. Ayrıca katılımcıların yarıdan fazlasının boykot kampanyasına katılımında dini ve milli duygularının etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁵

43 Fatma Betül Toprak, “Çocuk Sahibi Olamayan (İnfertil) Kadınlarda Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Yalnızlık Durumunun İncelenmesi” (Doktora, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2024).

44 Pargamenth, “Methods of Religious Coping with the Gulf War: Cross-Sectional and Longitudinal Analyses”; Kenneth I. Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu 5, sy 1 (2005): 112-15; Kızılgeçit, Çinici, ve Tuysuz, “Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey”; Ali Ayten ve Zeynep Sağır, “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy 47 (2014): 5-18.

45 Doğan, “İsrail-Filistin Savaşı Kapsamında Tüketici Düşmanlığının Boykot Tutumuna Etkisi”.

Sonuç

Gazze'deki son çatışmalar, yalnızca yerel bir sorun olmanın ötesinde, küresel ölçekte sosyal, psikolojik ve siyasi etkiler doğurmuştur. Bu olaylar, medyanın bilgi akışındaki rolünü, toplumsal dayanışmanın sınırlarını, bireysel ve toplumsal düzeyde yaşanan psikolojik etkileri ve uluslararası toplumun sorumluluğunu yeniden gündeme getirmiştir. Katılımcıların deneyimleri üzerinden bu çok boyutlu etkiler ayrıntılı şekilde değerlendirilmektedir. Katılımcıların medya üzerinden takip ettikleri olaylara karşı çeşitli duygusal tepkiler sergilemekte ve başa çıkma mekanizmaları geliştirmektedirler. Ancak bu süreçte bazı önemli noktalar da ortaya çıkmaktadır.

1. **Medyanın Rolü:** Katılımcıların büyük çoğunluğu, Gazze'deki olayları sosyal medya ve dijital platformlar üzerinden yoğun ve düzenli şekilde takip etmektedir. Instagram, YouTube, WhatsApp, Telegram ve X (Twitter) en çok tercih edilen bilgi kaynakları arasında yer almaktadır. Gazze olayları medyanın rolünün önemini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Katılımcılar haber akışını yakından takip etmekte ve sosyal medya platformlarını aktif olarak kullanmaktadırlar.

2. **Toplumsal Dayanışma:** Katılımcılar savaşın etkilerini yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal ve küresel düzeyde de değerlendirmektedir. İnsan hakları ihlalleri, uluslararası toplumun sessizliği ve özellikle Müslüman ülkelerin yetersiz tepkileri hayal kırıklığı yaratmaktadır. Gazze olayları toplumsal dayanışmanın ve yardımseverliğin önemini vurgulamaktadır. Katılımcılar, mağdurlara destek olmak için çeşitli girişimlerde bulunmakta ve maddi-manevi yardımlar sağlamaktadırlar. Ancak bu dayanışmanın kapsamının ve etkinliğinin sorgulanması da mümkündür. Bazı katılımcılar toplumsal dayanışmanın yetersiz kaldığını ve daha etkili mekanizmalara ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedirler.

3. **Siyasi Sorumluluk:** Bazı katılımcılar, yaşanan olayların kendi inanç sistemleri, toplumsal duyarlılıkları ve siyasi görüşlerini yeniden değerlendirmelerine neden olduğunu ifade etmiştir. Gazze olayları, siyasi liderlerin ve uluslararası toplumun sorumluluğunu da gündeme getirmektedir.

4. **Psikolojik Etki:** Savaş haberlerine uzun süreli maruziyet, bazı katılımcılarda zamanla duyarsızlaşma, empati yorgunluğu veya haberlerden uzaklaşma eğilimi gözlemlenmiştir. Travma, stres, kaygı ve üzüntü gibi duygular yaygın olarak gözlemlenmektedir.

Bu tartışma noktaları, Gazze saldırılarının karmaşıklığına ve çok boyutluluğuna işaret etmektedir.

Çatışmaların çocuklar üzerindeki yıkıcı etkileri, özellikle de savaşın masumiyeti hedef alması, katılımcılarda üzüntü ve öfke duygularına sebep olmaktadır. Sivillere

yönelik saldırılar insanlık dışı olarak değerlendirilmekte ve uluslararası toplumun, özellikle de Müslüman dünyasının yetersiz tepkisi hayal kırıklığı yaratmaktadır. Buna karşın Gazze halkının sergilediği direnç ve inanç, katılımcılarda hayranlık uyandırmakta ve bazıları için ilham kaynağı teşkil etmektedir. Bu tür deneyimlerin bireylere inançlarını sorgulamalarına ve yeniden değerlendirmelerine yol açması, çatışmaların psikolojik ve manevi etkilerini açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çatışma haberleri, salt olayların aktarılmasının ötesinde katılımcılar üzerinde önemli psikolojik ve manevi etkiler bırakmaktadır. İlave olarak Gazze saldırıları sadece bir bölgesel sorun değil, aynı zamanda küresel barış ve güvenlik için de önemli bir tehdit oluşturmaktadır. Bu nedenle uluslararası toplumun aktif rol oynaması ve kalıcı bir çözüm bulmak için çalışması gerekmektedir.

Öneriler ve Sınırlılıklar

Bu araştırma, Gazze'deki çatışmaların medya aracılığıyla bireyler üzerinde nasıl psikososyal etkiler yarattığını ortaya koymakla birlikte, bazı sınırlılıkları da beraberinde getirmektedir. Öncelikle, çalışmanın örneklem grubu sınırlı sayıda katılımcıdan oluştuğu için elde edilen bulgular genellenemez niteliktedir. Ayrıca, veriler öznel beyanlara dayandığından katılımcıların duygu ve düşüncelerinde zamanla değişiklik olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırma sonuçları doğrultusunda, medya okuryazarlığına yönelik farkındalık çalışmalarının artırılması, savaş ve travma temalı içeriklerin psikolojik etkilerine karşı bireylerin desteklenmesi önerilmektedir. Özellikle sosyal medya üzerinden yayılan dezenformasyonun etkilerini azaltmak amacıyla doğrulama mekanizmalarının güçlendirilmesi ve bireysel dayanıklılığı artıran sosyal destek sistemlerinin geliştirilmesi önem arz etmektedir. Gelecek araştırmalarda daha geniş ve çeşitli örneklem gruplarıyla çalışılarak farklı yaş, eğitim ve sosyoekonomik düzeylerdeki bireylerin deneyimlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi önerilmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Onay: Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'ndan etik onay alınmıştır (Tarih: 09.07.2024; No: 196).

Bilgilendirilmiş Onam: Tüm katılımcılardan bilgilendirilmiş onam alınmıştır.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Ethical Approval: Ethical approval was obtained from Atatürk University Social and Human Sciences Ethics Committee (Date: 09.07.2024; No:196).

Informed Consent: Informed consent was obtained from all participants.

Kaynakça/References

- Ai, Amy Lee vd. "The Effect of Religious-Spiritual Coping on Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees From Kosovo and Bosnia" 1, sy 13 (2003): 35-37.
- Akınır, Nurdan, ve Ayhan Küngerü. "Uluslararası Medya Söyleminde İsrail'in 2014 Gazze Saldırısı: Cnn Ve Al Jazeera Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz" 3, sy 1 (2016): 53-79.
- American Psychiatric Association (APA). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5. bs. Arlington,: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Atalay, Gül Esra. "Şiddeti Haber Yapmak: Gazeteciler ve Travma" 2, sy 28 (2017).
- Ateş, Davut. "Gazze Trajedisi: Sorumluluk ve Kavramların Haklılaştırma İşlevi" 6, sy 1 (2009): 61-83.
- Avşar, Zakir, ve Serhan Koyuncu. "7 Ekim Sonrası Gazze'ye İsrail Saldırıları Ve Dezenformasyon", sy Özel Sayı 2 Gazze (2024): 363-404.
- Aydın, Ali Fikret. "Sosyal Medyada Propaganda ve Algı Yönetimi: İsrail-Filistin Savaşı Örneği", sy Özel Sayı 2 Gazze (2024): 65-99.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psikososyal Bir Araştırma*. 13. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Ayten, Ali, ve Zeynep Sağır. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy 47 (2014): 5-18.
- Braun, Virginia, ve Victoria Clarke. "Using Analysis Thematic in Psychology" 2, sy 7 (2019): 455-557.
- Cengiz, Erhan, ve Zeynep Sağır. "Dini Tutum, Psikolojik Dayanıklılık ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Ergen Bireyler Üzerine Nicel Bir Araştırma", sy 60 (2023): 36-49. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23380>.
- Cherly, White. "Strengthening Stories of Survival and Resistance". . . *In partnership with Dulwich Centre Foundation International*, 2014. <https://dulwichcentre.com.au/wp-content/uploads/2019/04/Responding-to-Trauma-that-is-not-past.pdf>.
- Costello, Elizabeth vd. "Distant Trauma: A Prospective Study of the Effects of September 11th on Young Adults in North Carolina" 4, sy 8 (2004): 211-20. https://doi.org/10.1207/s1532480xads0804_4.
- Coşkun, Aziz. "İsrail-Hamas Savaşını Konu Alan Haber Fotoğraflarının Alınlanması: Kuşaklar Arası

- Bir Karşılaştırma”, sy 47 (2024): 447-79. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.1476751>.
- Doğan, Özlem vd. “İsrail-Filistin Savaşı Kapsamında Tüketici Düşmanlığının Boykot Tutumuna Etkisi” 13, sy 25 (2024): 1-28.
- Ekşi, Halil. “Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001.
- Ersoy, Metin. “Implementing Peace Journalism in the Media” 29 (2017): 458-66.
- Fadilpašić, S., D. Maleč, ve A. Džubur-Kulenović. “Relationship of Religiousness and Religious Coping with Quality of Life among War Trauma Survivors” 29, sy 3 (2017): 291-301. <https://doi.org/10.24869/psyd.2017.291>.
- Gökçen, Ahmet vd. “Filistinli Öğrencilerin Filistin Meselesi Üzerine Aile Öğretileri: Samsun Örneği” 12, sy 2 (2024): 601-23.
- Gürsu, Orhan. “Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz” 8, sy Haziran (2024): 130-49. <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476096>.
- Güzel, İbrahim Halil. “7 Ekim Sonrası Gerçekleşen İnsan Hakları İhlalleri Üzerine Bir İnceleme” 13, sy 2 (2024): 661-81.
- İncekar Çalikuşu, Müjde, ve Suzan Yıldız. “Savaşın Etkilenen Çocukların Sağlık Sorunları: Sistemik Derleme” 3, sy Aralık (2022): 62-68.
- Kahil, Ayla, ve Nejla Refia Palabıykoğlu. “İkincil Travmatik Stres”. *Psikiyatride Guncel Yaklasimler - Current Approaches in Psychiatry* 10, sy 1 (31 Mart 2018): 59-70. <https://doi.org/10.18863/pgy.336495>.
- Kazaz, Mete, Berk Özkan, ve Nihal Acar. “7 Ekim Olaylarına Yönelik Türk Medyasında Haber Çerçevesi” 4, sy 2 (2024): 96-109.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300’ü*. 1. bs. Ankara: Otto Yayıncılık, 2017.
- Kızılgeçit, Muhammed, Murat Çinici, ve Esra Tuysuz. “Religiosity Prediction by Gender with Artificial Intelligence in 2020-2025 in Turkey”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56, sy 2 (2021): 283-307. <https://doi.org/10.29288/ilted.993560>.
- Kira, İbrahim A. vd. “The Physical and Mental Health Effects of Iraq War Media Exposure on Iraqi Refugees” 3, sy 2 (t.y.): 193-2015. <https://doi.org/10.1080/15564900802487592>.
- Lazarus, Richard S. *Coping theory and research: Past, present, and future. Fifty years of the research and theory of RS Lazarus: An Analysis Of Historical And Perennial Issues*. New Jersey: U.S: Taylor & Francis Publications, 2013.
- Lee, Seow Ting, ve Crispin C. Maslog. “War Or Peace Journalism? Asian Newspaper Coverage of Conflicts” 55, sy 2 (2005): 311-29.
- Mohammed Ahmed, Abboud. “The Effects of University Youth’s Exposure to the Events of the Israeli War on Gaza ‘October 2023’ with Short Video Clips through Social Media Sites and its Relationship to their Level of Psychological Security and Future Anxiety” Temmuz, sy 43 (2024): 1167-1329.
- Mucuk, Hüseyin vd. “El-Aksa Tufanı Operasyonu ve Türkiye’de Kamuoyunun Filistin Algısı” 2, sy 3 (2023): 101-18.
- Muharib, Kasım. “2”. *مجلة المال والتجارة* 66 (2024): 4-23.
- Özgen, Fuat, ve Hamdullah Aydın. “Travma Sonrası Stres Bozukluğu” 14 (2016): 3682-86.
- Pargament, Kenneth I. “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”. Çeviren Ali Ulvi Mehmedoğlu 5, sy 1 (2005): 112-15.

- Pargamenth, Kenneth I. vd. "Methods of Religious Coping with the Gulf War: Cross-Sectional and Longitudinal Analyses" 33, sy 4 (1994): 347-61. <https://doi.org/10.2307/1386494>.
- Pfeferbaum, Betty vd. "Children's Reactions to Media Coverage of War" 22, sy 8 (2020). <https://doi.org/10.1007/s11920-020-01165-0>.
- Pincovski, Amit. "Screen Trauma: Visual Media And Post-Traumatic Stress Disorder" 33, sy 4 (2016): 51-75. <https://doi.org/10.1177/0263276415619220>.
- "Post Travmatik Stres Bozukluğu". Ulusal PTSD Merkezi, 17 Temmuz 2024. <https://www.ptsd.va.gov/>.
- Shahira, Fahmy, ve Neumann Rico. "Shooting War Or Peace Photographs: An Examination of Newswires' Coverage of the Conflict in Gaza (2008-2009)" 56 (2012): 17-18.
- Şar, Vedat. "Post-Traumatic Stress in Terror and War". *The Medical Journal of Okmeydanı Training and Research Hospital*, 2017. <https://doi.org/10.5222/otd.2017.114>.
- Taylor, Steven vd. "The structure of posttraumatic stress symptoms" 107, sy 1 (1998): 154-60. <https://doi.org/10.1037//0021-843x.107.1.154>.
- Toprak, Fatma Betül. "Çocuk Sahibi Olamayan (İnfertil) Kadınlarda Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Yalnızlık Durumunun İncelenmesi". Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2024.
- Toufaily, Jamal Hamza. "The Repercussions of the Gaza War and its Impact on the Path of Normalization among the Arab Peoples" 6, sy 34 (2024): 299-316.
- TRT Haber. "İsrail 5 Aydır Gazze'de Katliam Yapıyor". Haber, 07 Mart 2024. <https://www.trthaber.com/videolar/israil-5-aydir-gazze-de-katliam-yapiyor-71714.html>.
- Tutar, Hasan. "Nitel Araştırma Deseni Belirleme Ölçütleri ve Gerekçelendirilmesi." *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 25, sy 1 (Haziran 2023): 334-55. <https://doi.org/10.21180/iibfdkastamonu.1190123>.
- "Türkiye'de Sosyal Medya Kullanımı İstatistikleri". Business Haber, 2024. <https://www.business.community.com/tr/istatistik/turkiyede-sosyal-medya-kullanimi-istatistikleri>.
- Uzmen, F. Selay. "Okulöncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden Altı Yaş Çocuklarının Prososyal Davranışlarının Resimli Çocuk Kitapları ile Desteklenmesi". Hacettepe Üniversitesi, 2001.
- عميد, بدر, أحمد. "The Social and Psychological Impacts of the Israeli War on Gaza (October 7) on Students of Al-Quds Open University and Its Reflection on Their Motivation Towards Learning" 19, sy 6 (2024): 161-98. <https://doi.org/10.21608/fjssj.2024.331405.1265>.
- رياح, العجلة, محمد سامي. "المسؤولية الاجتماعية وعلاقتها بالصراع النفسي وتوكيد الذات لدى أرامل شهداء حرب الفرقان في محافظة غزة". رسالة ماجستير, الجامعة الإسلامية, 2012.
- زينب نوفل. "الصلاية النفسية لدي امهات شهداء انتفاضة الاقصى وعلاقتها ببعض المتغيرات". رسالة ماجستير, الجامعة الاسلامية, 2008.



Osmanlı Fetva Literatüründe ‘Fetâvâ-yı Karahisârî’ Olarak Bilinen Mecmua, Fetâvâ-yı Ali Efendi’nin Yazma Nüshalarından Biri Midir?

Is the Collection Known as ‘Fatâwâ Karahisârî’ in Ottoman Fatwâ Literature One of the Manuscript Copies of Fatâwâ Alî Efendi?

Muharrem Midilli

Giriş

İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe yazmalar (NEKTY) bölümünde bulunan 00924 numaralı mecmuanın ismi; zahriyesinde, ilk sayfasında, sırtında ve iç kapağında *Fetâvâ-yı Karahisârî* olarak yazılmıştır. Mecmua, kütüphane veri tabanına *Fetâvâ-yı Karahisârî* ismiyle kaydedilmiş ve yazarı “Muhammed Karahisârî Muhammed” olarak gösterilmiştir.¹ Osmanlı dönemi fetva mecmualarını ele alan bir makalede *Fetâvâ-yı Karahisârî* birden fazla Osmanlı şeyhülislamının fetvalarını içeren derlemeler arasında zikredilmiş ve derleyicisinin sabık Karahisar kadısı Mehmed olduğu belirtilmiştir.² Osmanlı fetvalarının veri kaynağı olarak kullanıldığı bazı araştırmalarda *Fetâvâ-yı Karahisârî* isimli mecmua kütüphane veri tabanı ve literatürdeki bilgiden hareketle Mehmet Karahisârî’ye

- 1 İstanbul Üniversitesi, Kütüphane Dokümantasyon Daire Başkanlığı (İÜKDDB), “Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma” (Erişim 02 Nisan 2025).
- 2 Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 266-67. Özen mecmuada Abdürrahim Efendi’nin fetvalarının da bulunduğunu ifade etmektedir. Gerçekten 286b’de Abdürrahim’e nispet edilen 3 ve hemen altında Akhisar müftüsü Mustafa’ya nispet edilen 2 fetva bulunmaktadır. Bununla birlikte bu fetvalar bir önceki varakta biten eserden bağımsız olarak sonradan eklenmiştir. Aşağıda görüleceği üzere mecmua *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin *birinci/eski* tertip nüshalarından biridir. Bu nedenle Şeyhülislâm monografileri arasında zikredilmesi daha doğrudur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fetva, Fetâvâ-yı Karahisârî, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Osmanlı Fetva Literatürü

Keywords: Islamic Law, Fatwâ, Fatâwâ Karahisârî, Fatâwâ Alî Efendi, Ottoman Fatwâ Literature

* **Corresponding Author:** Muharrem Midilli (Doç. Dr.), Muharrem Midilli, İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye. E-posta: muharrem.midilli@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-4502-3447

To cite this article: *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 271–285. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1669374>



nispet edilmiştir.³ Ne var ki mecmuanın Mehmet Karahisârî'ye nispeti konusunda bazı soru işaretleri bulunmaktadır. Zira *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin yazma nüshaları ile *Fetâvâ-yı Karahisârî* arasında genel sistematik, tertip ve fetva formülleri bakımından nispet bilgisini yeniden düşünmeyi gerektirecek kadar fazla benzerlik vardır. Benzerliklerin mahiyeti araştırılmalı ve nispet bilgisi tahkik edilmelidir. Mehmet Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* isimli mecmuanın sahibi midir, derleyicisi midir, yoksa sadece müstensihisi midir? Sahibi hatta derleyicisi olması hâlinde mecmua -gerekli bilgi notuyla- kendisine nispet edilebilir. Fakat sadece müstensihisi ise literatürdeki isim ve nispet bilgisinin düzeltilmesi gerekir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin baskıya esas alınan mütedavil nüshasından farklı tertipte olan nüshaları müstakil mecmua zannedilerek başka müftülere nispet edilebilmektedir. Nitekim farklı tertipteki nüshalardan biri sehven *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* olarak isimlendirilmiş ve Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye (öl. 1068/1658) nispet edilmiştir.⁴ Bu araştırma notu, Osmanlı fetva literatüründe *Fetâvâ-yı Karahisârî* olarak bilinen mecmuayı betimleyip *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin erken tarihli yazma nüshalarıyla karşılaştırmakta ve elde ettiği verilerden hareketle mecmuanın isim ve nispet bilgisinin tashih edilmesini önermektedir.

1. *Fetâvâ-yı Karahisârî* İsimli Mecmuanın Özellikleri

Fetâvâ-yı Karahisârî İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe yazmalar bölümünde bulunan siyah meşin ciltli bir fetva mecmuasıdır. Cildinin altın yaldızlı şerit ve çiçeklerle süslenmiş sırtına yapıştırılmış olan dikdörtgen etikette isminin *Fetâvâ-yı Karahisârî* olduğu belirtilmiştir. İç kapağının en üstüne kırmızı Arap harfleriyle basılmış olan “Edebiyat Kütüphanesi” yazısı ve en altına basılmış olan kaşe ve mühürler mecmuanın Darülfünun Edebiyat Kütüphanesinden intikal ettiğini göstermektedir. “Edebiyat Kütüphanesi” yazısının hemen altına kalemle *Fetâvâ-yı Karahisârî* ismi ve 924 demirbaş numarası not edilmiştir. İç kapaktan sonra başlayan fihrist 6 sayfa boyunca devam etmektedir. Kare kutulardan oluşan fihrist cetvelinde 296 başlık vardır. Bunlardan 49'u kitap yani ana bölümdür. Ana bölümler klasik fıkıh sistematğine uygun olarak “Kitâbü't-tahâre” ile başlar ve “Kitâbü'l-ferâiz”le biter. En sona arazi hukukuna ilişkin 41 fetva içeren “fi'l-arâzî” başlıklı bir bölüm eklenmiştir. Zahriyesinin en üstünde talik hattıyla yazılmış *Fetâva'l-Karahisârî* ismi dikkat çeker. Alt tarafta yer alan iki kayıttan ilkinde

3 Bk. Muharrem Midilli, “Osmanlı Kadınlarının Evlilik Bağından Kurtulma Oyunları ve Müftüler”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 589-613; a. mlf. *Müşahhas Meselelere Dair Osmanlı Aile Hukuku Fetvalar* (Klasik Yayınları, 2022).

4 Muharrem Midilli, “Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashih: Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Kısa Bir Versiyonu Olarak “Fetâvâ-yı Karaçelebizâde”, *Darülfünun İlahiyat Dergisi* 35/2 (2024), 615-32.

mecmuanın es-Seyyid Ahmed Bahrî tarafından temellük edildiği belirtilir. Diğerinde Şevval 1309 (Nisan-Mayıs 1892) tarihi atılarak mecmuanın Cemil b. Mustafa Azmizâde’nin kitaplarından olduğu yazılmıştır (Ek-2). İlk sayfanın serlevha yerinde (5b) *Fetâvâ’l-Karahisârî* ismi bir kez daha görünür (Ek-3). Mecmuanın mukaddimesi yoktur. Besmeleden sonra doğrudan “Yâresi olup ma’zûr olan Zeyd yâresini açıp silip nesne akmaz iken abdest alıp akmadan mestleri üzerine mesh câiz olur mu? el-Cevab: Olur” fetvası getirilmiştir (Ek-3). Fetvalar Türkçe olup talik hattıyla yazılmıştır. Fetvaların başında “me’sale” kelimesi genellikle zikredilmez. Başlıklarda ve “el-Cevab” kelimelerinde kırmızı kalem tercih edilmiştir. Mecmuada 4072 adet fetva bulunur. Ek-1’de gösterildiği üzere en fazla fetva içeren beş ana bölüm sırasıyla “Kitâbü’l-vakf” (357), “Kitâbü’t-talâk” (288), “Kitâbu’d-dâva” (276), “Kitâbü’l-büyû” (272) ve “Kitâbü’ş-şahâdet” (242); en az fetva içeren bölümler “Kitâbü’l-müsâkât” (1), “Bâbu’l-lukata” (2) ve “Kitâbü’s-sarf”tır (5). Sayfaların en az üçte birinin kenarında nukûller vardır. Nukûllerin çoğu mecmuanın ilk yarısında toplanmıştır. Bazı sayfaların kenarına fetvalar⁵, açıklayıcı notlar⁶ ve matlablar⁷ eklenmiştir. Mecmua “Zeyd’in beratla mutasarrıf olduğu tımarıda şeriki olan Amr ol tımar toprağında tapu ile tarlalara mutasarrıf iken Amr bilâ-veled fevt olup Amr’ın hissesi berat ile Zeyd’e tevcîh olunmakla Zeyd ol tarlaları zapt ve îcar ederim deyu Zeyd’i bi-gayri vecih men’e kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz” fetvasıyla sona erer (285b). Fetvanın altına aynı kalem ve hatla “Harrarahu el-fakîr ilallâhi sübhânehu ve taâla Mehmed el-kâdî el-Karahisârî sâbikan” kaydı eklenmiştir (Ek-5). Buna göre mecmua daha önce Karahisar kadılığı yapmış olan Mehmed tarafından tahrir edilmiştir. Görünüşe göre mecmuanın Mehmed Karahisârî’ye nispet edilmesinin sebebi “tahrîr” kelimesinin “kitap yazma, bir eser kaleme alma” anlamının dikkate alınmasıdır. Oysa tahrir kelimesinin salt “yazı yazma, kitabet” anlamı da bulunmaktadır. Aşağıda gösterileceği üzere mecmua salt Ali Efendi’nin fetvalarını içerdiği için Mehmet Karahisârî tahrir kelimesinin ikinci anlamını, teknik olarak söylemek gerekirse istinsahı kastetmiş olmalıdır. Nitekim *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin birçok nüshasının ferağ kaydında tahrir kelimesi istinsah anlamında kullanılmıştır.⁸ Bununla birlikte Mehmet Karahisârî istinsahın ötesinde

5 Mehmed Karahisârî (müstensih), *Fetâvâ-yı Karahisârî* (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 00924), 10b, 40a, 255a.

6 Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (Nadir Eserler Kütüphanesi, 00924), 19a.

7 Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (Nadir Eserler Kütüphanesi, 00924), 172b, 175a, 193a, 226a, 228a.

8 Bazı örnekler şunlardır: “kad vekaa’l-ferağ min tahrîri hâza’n-nüsha”. (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, 00178-001), 248a; “kad vekaa’l-itmam min tahrîri hâza’l-kitab”. (Balıkesir Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 404), 411a; “kad vekaa’l-ferağ min tahrîri hâzihi’n-nüsha”. (Balıkesir Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 238), 389b.

-tahrir varmayan- küçük çaplı bir derleme teşebbüsünde de bulunmuştur: Öncelikle mecmuayı istinsah ederken farklı tertipteki başka bir nüshadan yararlanmıştır. Nitekim mehir babının sonundaki “el-ihtilaf fi’l-mehr” başlığını *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin *ikinci/yeni tertip* bir nüshasından almıştır. Ne var ki bu başlığın içindeki fetvalardan bazıları geride zikredildiği için tekrara düşmüştür.⁹ Ayrıca aynı başlık içinde bazı fetvaları ikinci kez yazdığı olmuştur.¹⁰ Nihayet birçok yerde -kendisi ya da bir musahhih- fetvaların üstünü çizmiştir (Ek-4).¹¹ Belki de bu ve benzeri tasarruflar sebebiyle ferağ kaydında tesvid ya da istinsah kelimesini kullanmamış, daha uygun bulduğu tahrir kelimesini tercih etmiştir.

2. *Fetâvâ-yı Karahisârî* İsimli Mecmuanın *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin Nüshalarıyla Mukayesesi

Fetâvâ-yı Karahisârî isimli mecmuanın *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin nüshalarıyla karşılaştırılması adiyetinin ve fetva literatürü içindeki yerinin anlaşılması bakımından önemlidir. Karşılaştırma için *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin eldeki en erken nüshalarını esas almak isabetli olur. Esas alınacak nüshalardan birincisi Ali Efendi henüz hayatta iken Ramazan 1102/Mayıs-Haziran 1691 tarihinde istinsah edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01065-001 numarada kayıtlıdır. Genel sistematigi klasik fıkıh kitapları dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bölümleri içindeki fetvalar ayrıntılı alt başlıklara ayrılmaz. Fihristinde 182 başlık vardır. Karşılaştırma için esas alınacak olan ikinci nüsha Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01143 numarada bulunmaktadır. Sonundaki kayda göre 8 Muharrem 1104/19 Eylül 1692 tarihinde cem ve tertip edilmiştir. Yani Ali Efendi’nin vefatından (2 Şaban 1103/19 Nisan 1692) 5 ay kadar sonra oluşturulmuştur. İstinsah tarihi 10 Rebîülevvel 1106/29 Ekim 1694’tür. Buna göre asıl nüshanın cem ve tertip edildiği tarihten 2 yıl, 1 ay, 10 gün sonra kopyalanmıştır. Klasik fıkıh kitaplarının sistematigine göre tertip edilmiş olmakla birlikte bölüm içlerinde fetvalar daha ayrıntılı alt başlıklara dağıtılmıştır. Bu durum fihristindeki 228 başlıktan anlaşılabilir. Ayrıca fihriste yansımayan başka alt başlıkları da vardır. Sonundaki kayda göre mecmua, Ali Efendi’nin şeyhülislâmlığı sırasında fetva emini olan Kerebneşî Mustafa Efendi’nin (öl. 1093/1682) görevlendirmesi ve teşvikiyle Gelibolulu Mahmud Efendi (öl. 1120/1708) tarafından tertip edilmiştir. Ali Efendi’nin hayatında meydana getirilmiş önceki (birinci/eski) nüshaya nazaran ikinci/yeni bir tertip söz konusudur.

9 Mehir babının 61, 63 ve 65. fetvaları sırasıyla 25, 24 ve 23. fetvaların aynen ya da önemsiz kelime farklılıklarıyla tekrarıdır.

10 Mehir babının 58, 59 ve 60. fetvaları sırasıyla 52, 50 ve 51. fetvaların aynen ya da önemsiz kelime farklılıklarıyla tekrarıdır.

11 Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (Nadir Eserler Kütüphanesi, 00924), 66b, 117b, 121a, 121b, 129a, 225b, 226a.zzz

Nitekim bu tertibi takip eden bazı nüshalarda “tertîb-i sâni” (ikinci tertip) ve “tertîb-i cedîd” (yeni tertip) olduklarına dair kayıtlar vardır.¹² Kütüphanelerde *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin her iki tertibe göre meydana getirilmiş yüzlerce nüshası bulunmaktadır.

Fetâvâ-yı Karahisârî isimli mecmuayı ilk olarak *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin birinci tertip nüshalarının en erken tarihlilerinden olan 01065-001 ile karşılaştıralım. Öncelikle iki mecmua içerdikleri fetva sayıları bakımından birbirine çok benzemektedir. Birinci mecmuada 4072, ikinci mecmuada 4076 fetva vardır. Saniyen her iki mecmua da “Kitâbü’t-tahâre” bölümünün “Yâresi olup ma’zûr olan Zeyd yâresini açıp silip...” fetvasıyla başlar. Bölümün geri kalan fetvalarında sadece birkaç diziliş ve kelime farklılığı vardır. Bir diğer benzerlik mecmuaların ana bölümlerinin başından sonuna kadar neredeyse aynı olmasıdır. Ek-1’de görüldüğü üzere yalnız 01065-001’deki “Kitâbü’l-mekâtib” isimli ana bölüm *Fetâvâ-yı Karahisârî*’de fasıl ve “Babü’s-sarf” ile “fi’l-müdâyenât” isimli alt bölümler kitap olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle ana bölüm sayısı 01065-001’de 48 olmasına rağmen *Fetâvâ-yı Karahisârî*’de 49’dur. Bölüm içlerindeki fetva sayıları genellikle birbirine yakındır. En fazla fark 01065-001 lehine “Kitâbü’d-dâva” (276-313) ve “Kitâbü’l-vesâyâ” (149-343) bölümlerindedir. Mecmualar belli bir bölüm örneğinde karşılaştırıldığında benzerlikler daha belirgin hale gelmektedir. Mesela *Fetâvâ-yı Karahisârî*’nin mehir babında 65 fetva vardır. Fetvaların 6’sı daha önce tekrar edildiği için sayı gerçekte 59’dur. 01065-001’de ise 55 mehir fetvası bulunur. Ancak *Fetâvâ-yı Karahisârî*’de müstakil mehir babında yer alan fetvalar 01065-001’in “Bâbü’l-velî ve’l-küf” başlığı altında blok halinde yer alır. Her iki mecmuada mehir fetvalarından 51’i ortaktır. Ortak fetvalardan yaklaşık yarısı kelimesi kelimesine aynıdır. Diğerlerinde önemsiz ziyade/noksanlar ve basit kelime farklılıkları vardır. Mecmualarda aynı/benzer fetvaların dizilişi genellikle birbiriyle uyumludur: Fetvaların bazıları aynı sıradadır, çok büyük bir kısmı 1-3 arasında önde/geride zikredilmiştir. *Fetâvâ-yı Karahisârî*’nin mehir babında bulunup 01065-001’de yer almayan 7, 16, 17, 22, 49, 53, 57 ve 64. sıradaki fetvaların çoğuna *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin daha geç tarihli birinci tertip nüshalarında rastlanmaktadır. Nitekim bu fetvalardan ilk yedisi, 01065-001’den iki buçuk sene kadar sonra Rebîülevvel 1105/Ekim-Kasım 1693 tarihinde Mustafa el-İzmirî tarafından istinsah edilmiş olan bir nüshanın mehir babında yer alır.¹³ Aynı fetvalar Recep 1112/Aralık-Ocak 1700-1 tarihinde Mustafa Mevlâzâde el-Köstendilî tarafından istinsah edilmiş olan

12 İkinci tertip bir nüshanın (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 05260) zahriyesinde “Fetâvâ-yı Ali Efendi, tertîb-i sâni”, bir diğer nüshanın (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01082) iç kapağında “Fetâvâ Ali Efendi, tertîb-i cedid bi-hattihî” kaydı bulunmaktadır.

13 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 04587), 14a, 14b, 15a, 16b, 17a.

bir nüshanın mehir babında da vardır.¹⁴ Hatta 12 Rebûlevvel 1121/22 Mayıs 1709 tarihinde Yahyâzâde Ahmed b. Mustafa tarafından istinsah edilen başka bir nüshanın mehir babındaki ilk 57 fetva *Fetâvâ-yı Karahisârî*'nin mehir babındaki ilk 57 fetva ile aynı/benzer formüllere ve dizilişe sahiptir.¹⁵ Belli ki erken tarihlerden itibaren *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin birinci tertip nüshalarının en azından bazı bölümlerine yeni fetvalar ilave edilmiş ve *Fetâvâ-yı Karahisârî*'ye benzer mecmualar meydana gelmiştir.¹⁶ Mehmed Karahisârî'nin yaptığı şey Yahyâzâde'nin nüshası gibi bir nüshayı kopyalamak ve mehir örneğinde söylenecek olursa babın sonuna ikinci tertip bir nüshadan “el-ihtilaf fi'l-mehr” isimli alt başlığı içindeki fetvalarla birlikte alıp eklemek olmuştur. Bu alt başlık birinci tertip nüshaların aksine ikinci tertip nüshaların hemen tamamında bulunur. Özetle *Fetâvâ-yı Karahisârî*, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin birinci tertip erken nüshalarından olan 01065-001'in yeni fetvalar eklenmiş sonraki versiyonlarından birinin istinsah edilmesi ve kısmen ikinci tertip nüshalardan nakiller yapılması neticesinde ortaya çıkmış bir mecmuadır.

Şimdi de *Fetâvâ-yı Karahisârî* isimli mecmuayı *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin ikinci/ yeni tertip nüshalarının en erken tarihliyelerinden olan 01143 ile karşılaştıralım. Karşılaştırmada ilk dikkat çeken husus fetva sayılarıdır. *Fetâvâ-yı Karahisârî*'de 4072 fetva varken 01143'te 4139 fetva bulunur. İkinci mecmuadaki fetva sayısı 67 fazladır. İki nüshanın ana bölümleri genel olarak örtüşmekle birlikte bazı farklılıklar vardır. Ek-1'de görüldüğü üzere 01143'deki “Kitâbü's-sayd ve'z-zebâih”, “Kitâbü'l-eşribe”, “Kitâbü'ş-şûrb” ve “Kitâbü'l-hitan” bölümleri *Fetâvâ-yı Karahisârî*'de yer almaz. Bu nedenle ana bölüm sayısı *Fetâvâ-yı Karahisârî*'de 49 iken 01143'de 53'tür. Ana bölümlerdeki fetva sayıları genellikle birbirine yakındır. En fazla fark 01143 lehine “Kitâbü'd-diyât” (136-169) ve “Kitâbü'l-vesâyâ” (149-184) bölümlerindedir. Her iki nüshanın sonunda da “Zeyd'in beratla mutasarrıf olduğu tımar...” fetvasıyla biten “fi'l-arâzi” başlıklı bir bölüm vardır. Nüshalar belli bir bölüm örneğinde karşılaştırıldığında aralarındaki ilişkinin mahiyeti daha iyi anlaşılmaktadır. Örneğin her iki mecmuanın mehir babında bulunan 59 fetvadan 50 tanesi ortaktır. Ortak fetvaların birçoğu kelimesi kelimesine aynıdır. Diğerleri arasında önemsiz ziyade/noksan kelime ve basit ifade farklılıkları vardır. *Fetâvâ-yı Karahisârî*'nin mehir babındaki 7, 16, 17, 22, 33, 40, 46, 49 ve 53. fetvalar

14 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02020), 13a, 13b, 14a, 15b, 16a.

15 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Arslan Kaynardağ, 00062), 12a-15a.

16 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin *Fetâvâ-yı Karahisârî*'ye benzer diğer bazı nüshaları şunlardır: (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 01044), 0b-283a; (Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Sivas Yazma, 45), 1b-258b; (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 00931), 1b-286b.

01143’in mehir babında yer almaz. Bunlardan bazılarında *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin ikinci tertip diğer nüshalarında rastlanmaktadır.¹⁷ Her iki nüshada mehir babının iç tertibi farklıdır. *Fetâvâ-yı Karahisârî*’nin mehir babında “el-ihtilaf fi’l-mehr” isimli tek bir alt başlık varken 01143’ün mehir babında 3 “nev’un âhar” ve 1 “el-ihtilaf fi’l-mehr” olmak üzere 4 alt başlık vardır. Birinci ve ikinci tertip nüshaların ayırt edici özelliklerinden olan tertip farkı fetvaların bab içindeki dizilişini etkilemiştir. Nitekim bir nüshada babın ilk sıralarında bulunan fetvalara diğerinde ortalarda rastlanabilmektedir.¹⁸ Bu karşılaştırma *Fetâvâ-yı Karahisârî* isimli mecmua ile 01143 arasında tertip farkı bulunsa bile genel sistematik ve fetva formülleri bakımından büyük bir benzerlik olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Yukarıdaki mukayeseden elde edilen veriler Osmanlı fetva literatüründe *Fetâvâ-yı Karahisârî* olarak bilinen mecmuanın *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin birinci tertip nüshalarından biri olduğunu göstermektedir. Mecmua, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin Matbaa-i Âmire’de defalarca basılan ikinci tertip mütedavil nüshasından farklı bir tertibe sahip olduğu için başka bir müftüye nispet edilmiş olabilir. Ferağ kaydında mecmuayı tahrir eden kişinin Karahisar eski kadısı Mehmed olduğunun belirtilmesi nispet konusunda yol gösterici olmuştur. Görünüşe göre tahrir kelimesinin “kitap yazma, bir eser kaleme alma” anlamı dikkate alınarak mecmua Mehmed Karahisârî’ye nispet etmiştir. Mecmuanın zahriyesine ve ilk sayfasına yazılan *Fetâvâ-l-Karahisârî* ismi daha sonra kütüphane görevlileri tarafından mecmuanın iç kapağına ve sırtına eklenmiştir. İsim daha sonra kütüphane veri tabanına aktarılmış ve literatürde kullanılmıştır. Oysa mecmua bütünüyle Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi’nin fetvalarını içermektedir. Genel sistematik ve iç düzen bakımından da *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin birinci/eski tertip nüshalarına çok benzemektedir. Mehmed Karahisârî bu nüshalardan birini istinsah ederken *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin ikinci tertip bir nüshasından yararlanmış; mecmuayı tertip ve muhteva bakımından ikmal etmek istemiştir. Ancak mecmuanın çeşitli yerlerindeki karalamalar ve tekrarlar yeterince dikkatli davranmadığını ve başarılı olamadığını göstermektedir. Nitekim örnek olarak incelenen mehir babının sonuna başlık ve fetva aktarımı yaparken babda zaten bulunan 6 fetvayı yeniden yazmıştır. Yaptığı aktarımlar mecmuanın kendi ismiyle anılmasını gerektirecek kadar fazla ve belirleyici değildir. Karahisârî,

17 33 ve 40. fetvalar Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde bulunan 02016 numaralı nüshada (13a, 14b); ve 53. fetva matbu nüshada (I, 56) bulunmaktadır.

18 Nitekim *Fetâvâ-yı Karahisârî*’de mehir babının 4. sırasında bulunan fetva 01143’ün mehir babının 23. sırasında; 01143’in 11. sırasında bulunan fetva *Fetâvâ-yı Karahisârî*’nin 30. sırasında bulunur. Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01143), 13a, 13b, 14a; Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (Nadir Eserler Kütüphanesi, 00924), 17a, 19a.

mecmuanın sahibi olmadığı gibi zaten derlenmiş olan birinci tertip bir nüsha üzerindeki sınırlı tasarrufları sebebiyle derleyicisi de sayılamaz. Karahisârî esas itibarıyla mecmuanın müstensihidir. Ferağ kaydında istinsah ya da tesvid gibi bir kelime yerine tahrir kelimesini kullanması, salt yazma ve kitabet anlamını kastetmemişse belirtilen sınırlı tasarruflarıyla ilgili olabilir. Bu nedenle mevcut literatürde ve kütüphane veri tabanlarında mecmuanın ismi ve nispetine ilişkin bilginin tashih edilmesi gerekmektedir.

Kaynakça/References

- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Matbaa-i Âmire, 1311.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01065-001, ist. Ramazan 1102 (Mayıs-Haziran 1691), 1b-238a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 02016, ist. 8 Muharrem 1104 (19 Eylül 1692), 1b-230a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Arslan Kaynardağ, 00062, 1b-260b.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ökten İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 1934, ist. 1108 (1696-7), 1b-220a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, ist. Recep 1112 (Aralık-Ocak 1700-1), 02020, 0b-260a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01143, ist. 10 Rebülevvel 1106 (27 Aralık 1694), 1b-242a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01082, ist. Cemâziyelaahir 1114 (Kasım 1702), 0b-204a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hayri Abdullah Efendi, ist. 1107 (1695-6), müst. Mustafa b. Ahmed, 00178-001, 1b-248a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Balıkesir Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Ktp. 404, 0b-411a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Balıkesir Kütüphanesi, Balıkesir İl Halk Ktp., 238, 1b-389b.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 05260, ist. 1145 (1732-3), 1b-321b.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 04587, 2b-231b.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, ist. 1119 (1707-8), müst. Ali b. Osman b. Süleyman el-Babavî, 01044, 0b-283a.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Sivas Ziya Bey Kütüphanesi. Sivas Yazma, ist. 3 Ramazan 1123 (15 Ekim 1711), 45, 1b-258b.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 00931, 1b-286b.
- İÜKDDB, İstanbul Üniversitesi, Kütüphane Dokümantasyon Daire Başkanlığı, “Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma”. Erişim 02 Nisan 2025. [http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/detailnonmodal/ent:\\$002f\\$002fSD_ILS\\$002f0\\$002fSD_ILS:792072/one?qu=fetava+karahisari](http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/detailnonmodal/ent:$002f$002fSD_ILS$002f0$002fSD_ILS:792072/one?qu=fetava+karahisari).

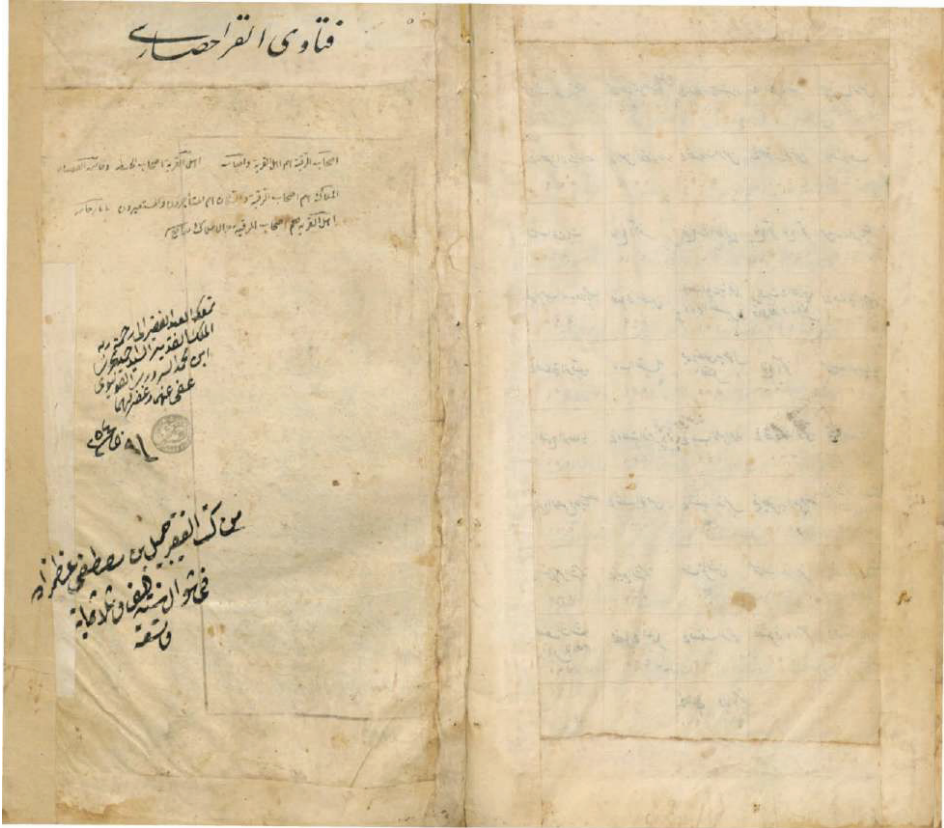
- Karahisârî, Mehmed (müstensih). *Fetâvâ-yı Karahisârî*. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazma, 00924, 5b-285b.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Kadınlarının Evlilik Bağından Kurtulma Oyunları ve Müftüler”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 12, 2 (2022), 589-613.
- Midilli, Muharrem. *Müşahhas Meselelere Dair Osmanlı Aile Hukuku Fetvaları*. Klasik Yayınları, 2022.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Fetva Literatüründe Aidiyete İlişkin Bir Tashih: Fetâvâ-yı Ali Efendi’nin Kısa Bir Versiyonu Olarak ‘Fetâvâ-yı Karaçelebizâde’”. *Darülfünun İlahiyat Dergisi*, 35/2 (2024), 615-32.
- Özen, Şükrü. “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.

EK-1: Karşılaştırılan nüshalardaki ana bölüm başlıkları ve içerdikleri fetva sayıları

	Bölüm Başlıkları	Fetâvâ-yı Karahisârî 00924	Fetâvâ-yı Ali Efendi 01065-001	Fetâvâ-yı Ali Efendi 01143
1	Kitâbü't-tahâre	7	7	7
2	Kitâbü's-salat	31	31	48
3	Kitâbü'z-zekât	43	41	33
4	Kitâbü's-savm	9	11	12
5	Kitâbü'l-hac	10	9	10
6	Kitâbü'n-nikâh	235	217	231
7	Kitâbü'r-radâ	26	27	29
8	Kitâbü't-talâk	288	284	297
9	Kitâbü'l-itak	82	65	77
10	Kitâbü'l-mekâtib	-	7	-
11	Kitâbü'l-velâ	10	10	12
12	Kitâbü'l-eyman	15	15	16
13	Kitâbü'l-hudûd	113	130	122
14	Kitâbü's-serika	14	13	14
15	Kitâbü's-siyer	152	125	156
16	Bâbu'l-lukata	2	2	2
17	Kitâbü'l-âbik	7	8	8
18	Kitâbü'l-mefkûd	17	18	17
19	Kitâbü'ş-şerike	52	52	51
20	Kitâbü'l-vakf	357	334	342
21	Kitâbü'l-büyu	272	301	258
22	Kitâbü's-sarf	5	-	5
23	Kitâbü'l-müdâyenat	41	-	44
24	Kitâbü'l-kefâlet	115	119	113
25	Kitâbü'l-havâle	26	31	29
26	Kitâbü'l-kazâ	86	84	82
27	Kitâbü'ş-şahâdet	242	250	240
28	Kitâbü'l-vekâlet	151	152	153
29	Kitâbu'd-dâva	276	313	281
30	Kitâbü'l-ikrar	48	52	48
31	Kitâbü's-sulh	97	95	97
32	Kitâbü'l-mudârebe	43	52	43
33	Kitâbü'l-vedîa	35	40	36
34	Kitâbü'l-âriyet	7	7	7
35	Kitâbü'l-hibe	118	122	121
36	Kitâbü'l-icâre	210	207	215
37	Kitâbü'k-ikrah	9	13	12
38	Kitâbü'l-hacr	23	27	29
39	Kitâbü'l-me'zûn	12	9	9
40	Kitâbü'l-gasb	78	94	84
41	Kitâbü'ş-şufa	26	24	33
42	Kitâbü'l-kısmet	31	30	31
43	Kitâbü'l-müzaraa	10	9	9
44	Kitâbü'l-müsâkât	1	1	2
45	Kitâbü's-sayd ve'z-zebaih	-	-	4

46	Kitâbü’l-eşribe	-	-	1
47	Kitâbü’l-kerâhiyye ve’l-istihsan	19	20	13
48	Kitâbü’şürb	-	-	27
49	Kitâbü’l-hitan	-	-	99
50	Kitâbü’r-rehn	61	62	65
51	Kitâbü’l-cinâyât	95	23	28
52	Kitâbü’l-diyât	136	162	169
53	Kitâbü’l-vesâyâ	149	343	184
54	Kitâbü’l-ferâiz	39	38	38
	fi’l-Arazi	41	37	46
	Toplam:	4072	4076	4139

EK-2: Fetâva'l-Karahisârî isimli mecmuanın zahriyesi



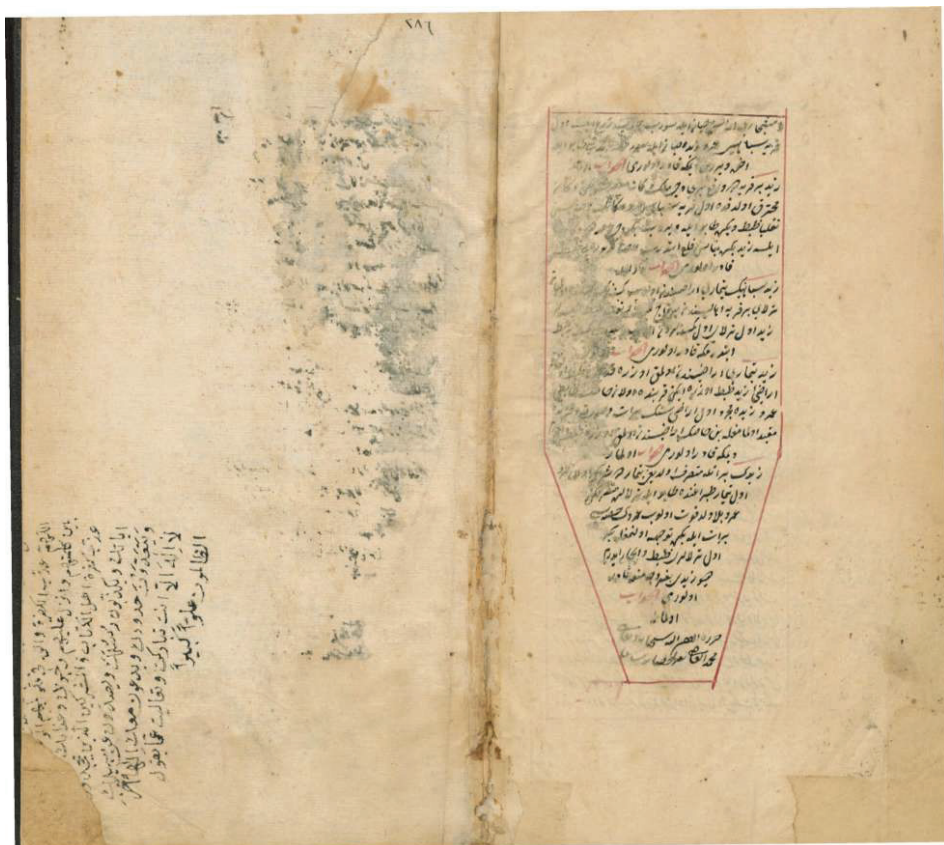
EK-3: Fetâvâ'l-Karahisârî isimli mecmuanın ilk sayfaları



EK-4: Fetâva'l-Karahisârî isimli mecmuuda üstü çizilen fetva örnekleri



EK-5: Fetâva'l-Karahisârî isimli mecmuanın son sayfası





Ayhan Bıçak'ın “Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi” Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

A Review of “The Reality and Criticism of Philosophy in Turkey” by Ayhan Bıçak

Ayhan Bıçak. *Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 640 Syf.
ISBN:978-625-8437-59-1

Mehmet Fatih Deniz

Anahtar Kelimeler

Felsefi düşünce, Türk düşüncesi, Darülfünun, Üniversite, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük

Keywords

Philosophical thought, Turkish thought, Darülfünun, University, Islamism, Westernism, Turkism

Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın *Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi* adlı kitabı Türkiye’de felsefi düşüncenin tarihine odaklanmakta ve temel problemlerini tespit ederek tartışmaktadır. Hemen ifade edelim ki eser, verileri, problemleri, referansları ve önerileri bakımından Türkiyelidir. Ancak karamsar, iyimser veya hamasi nitelikli muadillerinden farklı olarak, Türkiye’de felsefenin tarihini eleştirel bir üslupla ele alan bu çalışma Türkiye’de düşüncenin Darülfünun’dan bu yana yaklaşık 120 yıllık sürecine mercek tutarak ön plana çıkan kuramsal problematiklerin yanı sıra üniversitenin kurumsal problemlerini de tartışmaktadır. Bu kitap değerlendirmesinde Türkiye’de *Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi* ana hatlarıyla tanıtarak eleştirilmektedir. Eleştiri kısmında kitabı özgün kılan eleştirel niteliği yanında “put kırıcı” da olup olmadığı tartışılmaktadır.

Ayhan Bıçak'ın akademik hayatını Darülfünun mirasını devralan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğrenci, araştırmacı ve hoca olmak üzere sürdürmüş olması, *Türkiye’de*

* Sorumlu Yazar: Mehmet Fatih Deniz (Dr. Öğr. Üyesi), Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye.
E-posta: fatih.deniz@yahoo.com ORCID: 0000-0002-2823-9836

Atf: Deniz, Fatih. “Ayhan Bıçak’ın “Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi” Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”. *darulfunun ilahiyat* 36, 1 (2025): 287–292. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1650846>

Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi'ndeki verilerin özgünlük değerini arttırmaktadır. Yazar ayrıca, Türkiye'de bilim ve düşünce tarihine ilişkin belli başlı kitapları tanıtmakta, bu eserlere başvurmakta; zayıf ve güçlü yönlerini değerlendirmektedir. Yazar, Türkiye'de felsefenin kuramsal ve kurumsal serüvenine ilişkin bir panorama sunan çalışmanın önceliğini şöyle ifade etmektedir:

Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi başlıklı araştırmada öncelikli amacım, modern dönemde kuramsal düşüncenin öncülüğünü yapan felsefenin Türkiye'nin kuramsal düşünce ihtiyacını neden karşılayamadığını anlamaktır. İkincisi ise üniversitelerin felsefe bölümlerinde çalışan felsefecilerin yayınladıkları metinleri inceleyerek felsefe yapma konusunda hangi aşamalarda olduğumuzu anlamak ve hangi sorunları yaşadığımızı görmektir. Başka deyişle, üyelerinden biri olduğum felsefe kabilesinin ilk işi olan felsefe yapma görevini ne kadar yerine getirdiğini, felsefenin en önemli erdemlerinden biri olan eleştirel yaklaşımla değerlendirmektir (s. 12).

Bu yönüyle kitabın çoğunlukla konuların ya da filozofların alt alta sıralanarak tanıtıldığı muadillerinden ayırt edici niteliği, konuları felsefe tarihi titizliğiyle ele almanın yanı sıra Türkiye'nin felsefi birikim ve vaziyetini eleştirel bir bakış açısıyla analiz etmesidir.

Aşağıda kitabın, Türkiye'de (1) felsefenin gerçekliği ve (2) felsefenin eleştirisi şeklinde birbirini tamamlayan iki farklı önermeye imkân verdiğini sandığım bölümleri kısaca tanıtılmaktadır.

Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi on bölümden oluşmaktadır. Kitap, ana malzemesini 1951 öncesi doğumlu Türkiyeli düşünür ve filozofların öğrenim ve entelektüel faaliyetleri, eserleri, konu edindikleri problemler ve başarmışlarsa kurdukları felsefe anlayışlarından elde etmektedir. Kitabın her bölümü kısa değerlendirmelerle sonuçlandırılarak takip eden bölüme açılmaktadır.

- “Felsefe Yapmak” başlıklı birinci bölüm, felsefi düşüncenin asgari ölçüt ve niteliklerine ilişkin genel bir çerçeve çizmektedir. Bu bölüm, felsefi düşüncenin, felsefe yapmanın, felsefi problem kurmanın, felsefi gerekçelendirme ve temellendirmenin yanı sıra felsefi eleştirinin nitelikleri vb. konularda bir terminoloji sunmaktadır. Söz gelimi, düşünce özgürlüğü felsefi düşünce tarzının başat koşulu olarak öne sürülürken; şüphe, soru, araştırma, eleştiri, kavramlaştırma ve gerekçelendirme ise felsefi düşünce tarzının temel nitelikleri olarak belirlenmektedir.
- İkinci bölüm, felsefenin belli başlı problem alanlarını Türkiye'de ele alındıkları bağlamlarıyla analiz etmektedir. Araştırmanın ana malzemesini sağlayan bu bölüm, yurtdışında öğrenim görenler dahil olmak üzere, Türkiyeli düşünürlerin lisansüstü tezleri ve kitaplarının incelenmesi ve

eleştirilmesi üzerinden ilerlemektedir. Yazar böylece Türkiye’de felsefenin hangi problemleri üzerinde durulmuş olduğu, neler üretilmiş olduğu ve hangi alanların zayıf olduğuna ilişkin bir harita sunmaktadır. Bu bağlamda Türkiye’de metafizik konularının gördüğü yoğun ilgiyle karşılaştırıldığında din felsefesi ve siyaset felsefesi alanında az sayıda çalışma yapılmış olduğu tespit edilmektedir. Yazara göre, “Türkiye’de hukuk, siyaset ve toplum felsefelerini de içeren felsefi temellendirmelerin az olmaları ve zayıf kalmaları tuhaf durumlardan biridir (...) Özgürlük, adalet, hukuk, demokrasi, eşitlik, sosyal adalet gibi alanın temel kavramları hakkında metinler üretilmemiştir” (s. 217). Yazar ayrıca Türk akademisyenlerin genellikle Batılı düşünörlere ve ele aldıkları problemlere ağırlık verdiklerini tespit ederek orada kaldıklarını ileri sürmektedir. Buna karşın, referanslarını İslam kültüründen alan düşünörlerin de “içtihat kapsısı kapalı” anlayışının ötesine geçemediklerine dikkat çekilmektedir. Bıçak’ın bu bölümde metafizik, ontoloji ve bilim arasında yaptığı ayırım ve açtığı tartışma ise başlı başına ufuk açıcı niteliktedir.

- “Felsefe Hakkında Düşönceler” başlığını taşıyan üçüncü bölüm, bir önceki bölümdeki verilerin sınıflandırılması, analizi ve tenkidine odaklanmaktadır. Burada felsefecilerin gelenek ve Türkçe felsefe yapmak başta olmak üzere 11 problem alanına ilişkin görüşleri incelenmekte ve tartışılmaktadır.
- “Filozoflarımız” ana başlığını taşıyan dördüncü bölümde, filozofun kimliğine ve niteliklerine ilişkin bir tanımlama yapılmaktadır. Darülfünun ile başlayan ve 1933 Üniversite Reformu’yla ivme kazanan modern felsefe ve bilim öğretimi sürecinde yetişen 67 düşünörlün eserlerini analiz eden kitaba göre Türkiye’de “18 felsefeci çalışmalarında araştırdıkları konuları felsefi bir problem olarak kurduklarından filozofluk aşamasına ulaşmışlardır” (s. 21). Kuşkusuz bu belirleme tartışmaya açıktır ve bunu tartışmanın bir yolu söz konusu düşünörlerin eserlerini incelemekle mümkündür. Nitekim yazar, buradaki amacının Türkiye’de “felsefe mümkün değildir” karamsarlığına cevap vermekle ilgili olduğuna dikkat çekmektedir.
- Çok kısa tutulan beşinci bölümle Türkiye’de felsefenin gerçekliğinin haritası tamamlanmaktadır. Takip eden bölümler ise Türkiye’de felsefenin eleştirisine ayrılmıştır.
- “Üniversitenin Eleştirisi” ile başlayan altıncı bölüm, üniversite kavramından ne anlamamız gerektiğine odaklanarak Türkiye’de üniversitenin yapısal sorunlarına dikkat çekmektedir. Üniversite kurumunun temel nitelik ve sorumluluğu ise öğretimden önce araştırma ve kuramsal düşünce üretmek olarak belirlenmektedir.

- Yedinci bölüm, Türkiye’de üniversitenin asli işlevini yerine getiremeyişinin bir yansımasını TÜBA teşkilatlanma, çalışma ve seçim usullerinin üniversite ve özgür düşünce bilincinden uzak pratikleri üzerinden tartışmaktadır.
- “Hocaların Eleştirisi” adlı sekizinci bölüm, üniversite ve felsefe hocası profiline ilişkin bir değerlendirmeye yer vermektedir. Bu bölümün devamı niteliğindeki dokuzuncu bölümde ise Türkiye’de kurumsal düşüncenin neden gelişemediği üzerinde durulmaktadır. Eleştirel düşünüşün kurumlaşamamasından üniversiteyi sorumlu tutan Bıçak, ayrıca Türkiye’de “Hoca olmanın” yanı sıra araştırma görevliliği, üniversite personeli ve lisansüstü öğrenciliğinin yapısal problemleri konusunda bazı çözüm önerilerinde bulunmaktadır.
- Kitabın “Felsefe Yapmanın Engelleri” adlı sonuncu bölümünde ise okuyucu, bilimsel ve kuramsal düşünce kültürünün oluşmasını engelleyen toplumsal şartlar, geleneksel ve politik zihniyet kaynaklı engelleri aşma olanakları üzerinde düşünmeye davet edilmektedir. Ancak en büyük eleştiri yine felsefecilere yöneltilmektedir. Zira yazara göre, temel niteliği olgulara geniş bir açıdan yaklaşmak olan felsefi yaklaşımı Türkiye’de gölgeleyen faktörlerden biri de felsefecilerin çoğunun Batı kültürünü felsefenin yegâne meşru kaynağı olarak görmeleri, Türkiye’nin toplumsal sorunlarını ele almaktan kaçınmaları veya bu problemleri ithal parametreler üzerinden okumaya çalışmalarıyla ilgilidir. Yazar, Türkiye’de akademinin içine düştüğü bu kısır döngünün bir nedenini de kurumsal diyalog, tartışma ve eleştiri kültürünün zayıflığıyla ilişkilendirmektedir.

Kitap, Türkiye’de kuramsal düşüncenin gelişmesini etkileyen faktörler tartışmasına önemli bir yer ayırmaktadır. Söz gelimi Teoman Duralı’ya göre, Türkiye’de kuramsal düşüncenin gelişmesine ket vuran etkenlerin başında harf devrimi gelmektedir. Bazı düşünürler Türkçe’nin dil olarak felsefeye uygun olmadığını ileri sürmüş, Batılı üniversiteler ile Darulfünun’un kısa tarihine dikkat çeken başkaları ise sanayileşme yarışına bu denli geç girilmiş olmanın zorunlu sonuçlarına dikkat çekmişlerdir.

Buna karşın Ayhan Bıçak, asıl sorumluluğu felsefi düşünce geleneği kuramayan üniversite ve “büyücüler” dediği aydınlarda görmektedir. Bıçak’a göre Türkiye’de kuramsal düşünce geleneğinin oluşamamasının temel nedeni eleştiri kültürünün zayıflığıdır. Bunun kaçınılmaz bir sonucu ise Türkiye’de toplumsal sorunlara kuramsal bir ciddiyetle eğilmek yerine onları duygu durumlarıyla yorumlayıp zevahiri kurtarma tuzağına düşülmüş olmasıdır. O halde temel problem Türkçede değil, üniversitenin ve Türk düşünürlerin felsefe tasavvurunda aranmalıdır. Zira yazara göre bir yerde felsefi düşünce geleneğinin oluşabilmesinin ilk koşulu özgün

düşünce, diğeri ise akademide eleştiri kültürüdür. Bıçak'ın ifadesiyle toplumun değer sistemine, kurumsal yapılarına ve geleneklerine ışık tutarak verimliliklerini düşüren ve sorun çözme becerilerini dumura uğratan virüslerin farkına varılmasını sağlayan hür düşünce ve eleştiri kültürü; düşünceyi berraklaştırmakta, kavramları saflaştırmakta ve tasavvuru bulanıklaştıran bulutları dağıtarak kurumları daha işlevli hale getirmekte ve toplumun sırtına yüklenen ağırlıktan kurtulmasına olanak sağlamaktadır.

Bu bağlamda kitaba göre, sosyalist yaklaşım yanında, Türkiye’de düşüncenin gelişimi ve eleştirisini öteden beri belirleyen üç ana ideoloji söz konusudur: İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük. Kitaba göre bu ideolojilerin “felsefe kabilesindeki” yansımaları ufuk açıcı olmamıştır. Zira, Müslüman gelenekten gelen bilgelik temelli hakikat anlayışındaki düşünürler sadece itikadi problemleri değil, modern toplumsal problemleri de analiz etme, gerekçelendirme ve temellendirme gereği duymadan eskilerin beyanlarını hakikat addetmekle aşabilecekleri yanılgısına düşmüşlerdir. Ne var ki Batıcı olarak bilinen yaklaşım da modern görünümüne rağmen kendine özgü handikaplarını aşamamıştır. Bıçak'ın deyişle bir kesim, İslam medeniyeti geleneğini hayali olarak sürdürmek için içlerine kapanıp toplumsal sorunları derinlikli ve geniş çerçeveli tartışmaktan uzak durmuş; bilgelik temelli olmayan seküler denebilecek felsefeci kesim ise her şeyi bildikleri sanısıyla Batılı düşünürlerin fikirlerini tanıtarak felsefe yaptıkları ve toplumsal sorunlar hakkında çözüm modelleri geliştirdikleri yanılgısına kapılmışlardır. Böylece biatçı duruma düşen her iki kesim de ironik olarak “felsefe yapma sorumluluğundan ve zahmetinden kurtulmuşlardır” (s. 19).

Bununla birlikte eleştirel bakış açısının önemine dikkat çeken eser de bazı yönleriyle eleştiriyi hak etmektedir. Söz gelimi burada makul beklenti, kitabın sosyalizm ideolojisi yanında Türkçülük ideolojisinin de felsefi düşünce geleneğimizdeki olumlu ve olumsuz yönlerini tahlil etmesi ve tartışmasıdır. Bu bağlamda, Türkiye’de düşünsel problemlere “neşter vuran” niteliğiyle ön plana çıkan kitabın aynı zamanda “put kırıcı” olup olmadığına okuyucu karar verecektir. Kitap, İslamcılık ve Batıcılık konusuna ilişkin eleştirel tutumunu Türkçülük maddesinde sürdürememiştir. Oysa günümüzde ilahiyat fakültelerinde din felsefecileri ve hatta kelimacılar Tanrı’nın varlığını, yokluğunu ya da adaletini tartışabilmektedirler. Aynı zamanda bilgelik temelli olmayan felsefeci yazarların da çağdaşlaşmayı Batıcılık ya da İslam karşıtlığı olarak anlamayan yaklaşımları söz konusudur. Söz gelimi Doğan Özlem, jakoben laiklik söylemi ve uygulamaları felsefi bir özenle eleştirebilmiştir. Buna karşın, muhtemelen, Türkiye’de felsefi bir perspektifle en az tartışılan olgu ise hem İslamcı hem Batıcı versiyonları da bulunan Türkçülük anlayışıdır. Bu yönüyle genel olarak milliyetçiliğin özelde ise Türkçülük ideolojisinin Türkiye’de

bilim, felsefe ve eleştiri kültürü üzerindeki etkileri dogma olarak kalmıştır. Türk düşüncesindeki bu sakıncanın sonucu olarak ya bir tabu ya da bir günah geçişi olarak görülen Türkçülüğün felsefi bir sorumlulukla ele alınmaması ise bu söyleme yaslanan her kesimin Türklerin ve Türkiye'nin tarafında olduğuna ilişkin yaygın ve çok boyutlu bir manipülasyonun önünü de açmıştır.

Bu bağlamda Ziya Gökalp'i Türk filozoflar listesinin ilk sırasına yerleştiren kitabın, Türklük mefkûresini (ve bunun ikircikli bir *imitation*undan ileri gittiği kuşku olan yeni şekilli *ideological*arı) kabileci taassup, cumhuriyet ve insanlık değerleri açısından yeterli şekilde tartışıp değerlendirmesi bir başlangıç oluşturabilirdi. Fakat, kendi toplumlarına bigâne kalan bir “aydınlar kabilesinin” teknisyenlikten ileri gidemeyeceği ve milli mefkûre sınırlarını aşamayan bir düşüncenin de felsefi niteliğine gölge düşüreceği dikkate alınırsa, kitaptaki evrensel değerlere ilişkin hassasiyeti görmezden gelmek de hakkaniyetli olmayacaktır. Nitekim Türkiye’de yüzyılı aşkın cumhuriyet deneyimine rağmen üniversitenin sorumlulukları konusundaki sınıfta kalmışlığı Bıçak’ın özenle vurguladığı eleştiri kültürü ve düşünsel çoraklığa ilişkin kaygısını teyit etmektedir.

Yazar bu çalışmasında öncelikle Türkiye’de felsefenin 120 yıllık tarihinin bir tür “Z” raporunu çıkarmıştır. Sonuç ne iç açıcı ne de umut kırıcıdır ancak düşündürücüdür. Türkiye’de düşüncenin vaziyetine ilişkin umut ve umutsuzluk gerilimini hissettiren çalışma, “sorgulayıcı” niteliği ile de felsefi düşünce ve eleştiri kültürünün gelişimine önemli bir olanak sağlamaktadır. Bu yönüyle yazarın tüm sözü söylememiş olması, söyleyecek sözü olanları Türkiye’de felsefe üzerine konuşmaya teşvik eden yaklaşımıyla örtüşmektedir. Bıçak, Türkiye’de felsefi düşünüşün önündeki çetin engellere rağmen umutsuz değildir ve genç araştırmacıları problem üzerinde yeniden düşünmeye davet etmektedir.