

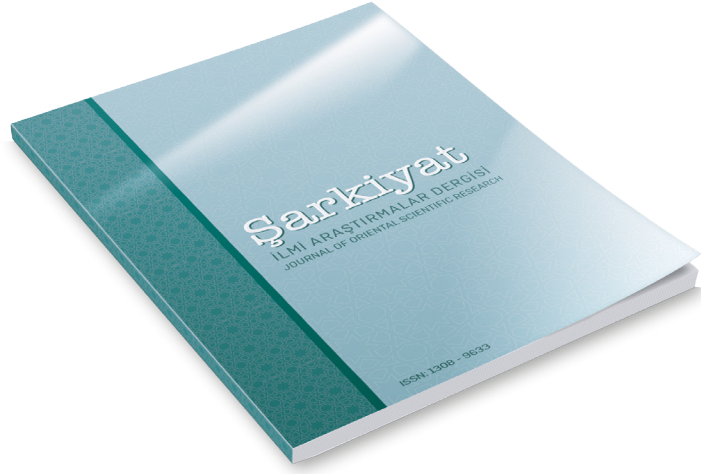
Ağustos/August 2021

Cilt/Volume: 13, Sayı/Issue: 2

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

ISSN: 1308-9633



Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR)

ISSN: 1308-9633

Cilt/Volume: 13, **Sayı/Issue:** 2 (Ağustos/August 2021)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

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

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

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

Baş Editör/Chief Editor:

Prof. Dr. Mehmet Bilen - Dicle Üniversitesi

Sekreteryaya/Secretary:

Arş. Gör. Üsâme Bozkurt - Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi

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

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner

Yayın Kurulu/Editorial Board:

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

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

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

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

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

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

	INDEX ISLAMICUS Indexing Start: 2018
	ERIH PLUS Indexing Start: 2017
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı / TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 2016
	Index Copernicus International Indexing Start : 2015
	ISAM Indexing Start : 2010
	EBSCO Indexing Start : 2015
	ResearchBib Indexing Start: 2015
	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index) Indexing Start : 2016
	SIS (Scientific Indexing Services) Indexing Start : 2015
	ideal Online Indexing Start : 2017
	SOBIAD Indexing Start : 2015
	DRJI (Directory of Research Journals Indexing) Indexing Start : 2015
	ASOS Sosyal Bilimler İndeksi Indexing Start : 2016
	ISI (International Scientific Indexing) Indexing Start : 2017
	Cite Factor Indexing Start: 2017
	SAIF Scholars Index Indexing Start: 2017

İÇİNDEKİLER

- 604-621..... Fırat Sevinç**
Alkame Kıssası İle Hâtûn Destânı Arasında
Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme
- 622-634..... Mehmet Şirin Aladağ**
Arap Edebiyatı Bağlamında İbrahim
Sûresinin 37. Âyeti
- 635-645..... Asiye Çelenlioğlu**
Ahmed Hâlid Tevfik'in Ütopya Adlı
Romanında Mısır Toplumsal Hayatının
Distopik Yorumu
- 646-673..... Esmâ İğüs**
Bir Semt, Bir Mabet: Cerrahpaşa Canbazıye
Cami
- 674-693..... Hasan Biçim**
E- Aşiret: Aşiret Kimliğinin Sosyal Medyada
Yeniden Üretimi Facebook Örneği
- 694-709..... Rahim Ay**
Fenomenolojik Açından İslam Düşüncesinde
Allah-Âlem-İnsan İlişkisi
- 710-728..... Rifat Yıldız**
Fikhî İhtilaflara Etkisi Bakımından Âm
Lafızların Delâleti
- 729-746 Gökhan Alp**
Seyyid Süleyman Aşkî'nin Kerbelâ
Hadisesine Dair Risalesi: Hülâsa-i Vâveylâ
Seyyidü's-Şühedâ
- 747-767 Hayreddin Kızıl**
Mazdek Hareketi Ve Sebepleri
- 768-791..... Emrah Gündüz**
Mehmed Musib Efendi Ve Tuhfe-i Şâhidî Şerhi
Türündeki "Tuhfetü'l-İrfân" Adlı Eseri
- 792-809 Zahir Kızmaz**
Gelişmiş Batı Ülkelerinde Suç Oranlarındaki
Değişim Nedenlerini Anlamak: Sosyal
Kontrol Kuramı Ve Uygarlık Süreci Yaklaşımı
Üzerinden Bir Değerlendirme
- 810-844..... Nusret Gedik • Muzaffer Kılıç**
Şeyh Âzerî'nin Farsça Urûciyye'si ve Türk
Edebiyatındaki Devriyyeler ile Kısa Bir
Mukayesesi
- 845-863..... Abdullah Temizkan**
Tefsir'de Çeşitlilik (Tenevvü') Bağlamında
Furkân 77 Ve Mü'min 60. Âyetlerin Yorumu
- 864-883..... Mehmet Emin Purçak**
Mem û Zîn -Mesnewîya Li Ser Dika Şanoyé-
- 884-901..... Tekin Çiftçi**
Zayenda Civakî û Îmaja Jina Baş-Nebaş Di
Gotinên Pêşîyan Yên Kurdan De
- 902-916 Ahmet Cebi • Mehmet Veysi BABAYİĞİT**
A Cross-Cultural Study of The Speech Act of
Apology by Turkish And Kurdish Speakers of
English and The Native Speakers of English
- 917-926 M. İkbâl M. Alosman • Raihanah M. M. • Ruzy
Suliza Hashim**
Manufacturing Fear in Post-9/11 American
Novel
- 927-963 Hemin Omar Ahmad**
فهقن قادری ههمه وهند له به لگه نامه کانی
عوسمانیدا
- 964-970..... Tareq Mohammed Awrahim**
(الخلافت السياسية بين الصحابة، رسالة في
مكانة الأشخاص و قدسية المبادئ) محمد
مختار الشنقيطي

ALKAME KISSASI İLE HÂTÛN DESTÂNI ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Fırat Sevinç

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı,
fratsevinc13@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0003-3618-5169>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

02/01/2021

Accepted / Kabul Tarihi

29/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.852353>

ALKAME KISSASI İLE HÂTÛN DESTÂNI ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

ÖZ

Türk edebiyatında konusu geçmiş yüzyıllarda yaşanmış bazı olaylara dayanan eserler yer almaktadır. Hâtûn Destânı bunlardan bir tanesidir. Eser eski Anadolu Türkçesiyle kaleme alınan manzum bir dinî hikâyedir. Hâtûn Destânı'nın birden fazla nüshası olup tespit edilen nüshaların günümüz Türkçesine çevrilmiş hâlleri bulunmaktadır.

Hâtûn Destânı'nda Hz. Peygamber zamanında yaşamış Oğlan diye tanıtılan bir şahsın ve annesinin başından geçenler anlatılmaktadır. Bu eserin, konusunu Alkame kıssasından aldığı düşünülmektedir.

Çalışmada Hâtûn Destânı ile Alkame kıssası metin bakımından ele alınmakta, metinler roman ve hikâyede kullanılan değerlendirme ölçütleri kullanılarak karşılaştırılmaktadır. Her iki metin olay örgüsü, şahıs kadrosu, zaman, mekân, dil ve anlatım ile ana düşünce bakımından ele alınmaktadır. Karşılaştırma esnasında manzum dinî hikâye ve kıssa arasında metin türü bakımından teknik bir değerlendirme de yapılmaktadır.

Bu çalışmada amaç Hâtûn Destânı'nın hangi gerçek olaya dayandığını ortaya koymaktır. Ayrıca Alkame Kıssası'nın kurgulama sonucunda manzum dinî hikâyede ne kadar değişikliğe uğradığını ortaya çıkarmak ve manzum dinî hikâye ile kıssanın metin türü bakımından karşılaştırmalı teknik bir değerlendirmesini yapmak diğer amaçlarımızdır.

Anahtar Kelimeler: Hâtûn Destânı, Manzum Dinî Hikâye, Alkame Kıssası, Oğlan, Anne.

A COMPARATIVE EVALUATION BETWEEN ALKAME'S PARABLE AND HÂTÛN'S EPOS

ABSTRACT

In Turkish literature, there are works based on some events in the past centuries. The Hâtûn's Epos is one of them. The work is a religious story in verse written in old Anatolian Turkish. There is more than one copy of the Hâtûn's Epos. Some copies have been translated into Turkish.

In the Hâtûn's Epos, it tells the story of a person introduced as boy who lived in the time of the prophet and his mother. It is thought that this work takes its subject from the Alkame parable.

In the study, the Hâtûn's Epos and the story of Alkame are compared from various perspectives. Both texts are discussed in terms of plot, characters, time, place, language and narration and main idea. During the comparison, a technical evaluation is made between the religious story in verse and the parable in terms of text type.

The aim of this study is to reveal which real event the Hâtûn's Epos is based on. In addition, our other aims are to reveal how much the Alkame parable has changed in the religious story in verse as a result of editing, and to make a comparative technical evaluation.

Keywords: Hâtûn's Epos, Religious Story in Verse, Alkame Parable, Boy, Mother.

GİRİŞ

Edebî eserler şiir ve nesir olmak üzere iki temel biçim üzerinde meydana getirilmektedir.¹ Bu iki biçim daha sonra ele alınan konular, konuların uzunluğu ve anlatım şekilleri bakımından çeşitli kollara ayrılmaktadır. Mesela şiirde bu çeşitlilik konularına göre epik, dramatik, lirik, pastoral, didaktik ve satirik şiir; farklı milletlerin kültürel özelliklerinden ve edebî eğilimlerinden etkilenerek ortaya çıkan biçimsel özelliklere göre gazel, mesnevi, koşma, türkü, sone, terza rima ve serbest şiir gibi şekillerle;² konunun kapsamına ve ifade ediliş tarzının etkinliğine göre ise manzum şiir ve mensur şiir olarak ortaya çıkmaktadır.

Manzum, Arapça “nazm” kelimesinden türeyen bir kelimedir. Nazım vezinli ve kafiyeli sözlerden oluşan metin anlamına gelmektedir. Manzum ise nazmolunmuş, tanzim edilmiş, dizilmiş, düzenlenmiş, sıralanmış³ demektir. Vezni ve kafiyesi olmasına rağmen şiirdeki duygu derecesine ulaşamamış metinlere de manzume denir. Şiir yoluyla hikâyeye anlatma formunu⁴ sağlayan metinlere ise manzum hikâyeye adı verilmektedir.

Manzum hikâyeye, öykü türünden farklı olarak şiir formuyla yazılmaktadır. Bu türde mesaj verme durumu söz konusu olduğu için konu bakımından didaktik şiire yaklaşılmaktadır. Manzum hikâyelerde olay, yer, zaman ve şahıs kadrosu mevcut olup konu olarak sıradan, olağanüstü ya da sosyal olaylar işlenmektedir. Anlatılanların duygusal tonda ifade edildiği manzum hikâyelerde nazım birimi olarak bent, beyit ya da dörtlük kullanılmaktadır. Vezin ve kafiyeye dikkat edilmesine rağmen mısralarda bazen düzensizlikler görülmektedir.

Manzum hikâyeler Türklerin İslamiyet’i kabulünden önce destan adı verilen epik tarzdaki manzum anlatılar olarak bulunmaktadır. Manzum dinî hikâyenin ortaya çıkışı ise Türklerin İslamiyet’i kabul ediş süreciyle başlamaktadır. Moğol istilası sonucu Anadolu’ya göç etmek zorunda kalan Türkler arasındaki ozanlar tarafından bir yandan Dede Korkut hikâyeleri ile Battal Gazi ve Danişmend Gazi gibi destanlar kopuzla söylenerek Türk geleneği devam ettirilmekte; diğer yandan İslam dininin ve İran geleneğinin etkisiyle Ebu Müslim, Hamza ve Ali gibi İslam kahramanlarının rol aldığı kahramanlık hikâyeleri oluşturulmaktadır.⁵ Bu arada Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kur’an’ın toplanmasına paralel olarak peygamberin toplanan sözlerinin ve ashabıyla yaşadığı ve sonradan efsaneleşen bazı olayların,⁶ manzum dinî hikâyelerde İslam dinini yaymak ve bu dinin toplumdaki yerini sağlamlaştırmak için kullanıldığı bilinmektedir. Belli belirsiz yoğun bir bilgi girişinin meydana geldiği ve bu bilgilerin manzum dinî hikâyeler yoluyla aktarıldığı bu süreçte, sanat kaygısının aynı derecede olmadığı ancak taşıdıkları dinî inancın bu eserlere edebî bir nitelik kazandırdığı;⁷ cihat olgusunun eriştireceği şehitlik ve gazilik aşamasının ululuğu inancı ve olağanüstü yiğitliklere karşı halkın beslediği hayranlık duygusunun⁸ manzum dinî hikâyeye tarzının oluşmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Mehmed Çavuşoğlu bu dönemin ürünlerini manzum dinî destanlar ifadesiyle vermekte, bu dönem ürünlerini kahramanları Hz. Ali ve İbrahim Edhem gibi ünlü sofiler olan, Türk halk kitlelerinin ve yeni Müslüman olmuş yerli ahalinin dini heyecanlarına cevap veren Arap menşeli efsanevi hikâyeler şeklinde tanıtmaktadır.⁹

Manzum dinî hikâyeler konu bakımından çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Satı Kumartaşlıoğlu *Manzum Dinî Hikâyeler* adlı eserinde kesin çizgilere sahip olmamakla birlikte; Hz. Muhammed’i konu alan manzum dinî hikâyeler, diğer peygamberlerle ilgili olan manzum dinî hikâyeler, cenkname tarzında olan manzum

1 - Gıyasettin Aytaş, “Edebî Türlerden Yararlanma”, *Millî Eğitim* 34/169 (2006), 261-275.

2 - Selçuk Çıkla, Şiir ve Hikâyeye Çevresinde Oluşan İki Tür: Manzum Hikâyeye ve Öykü-Şiir”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 25 (Bahar 2009), 53.

3 - Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1995), 693.

4 - Şaban Sağlık, “Mehmet Âkif’in Şiirlerindeki Hikâyeye Unsurları”, *Hece (Mehmet Âkif Ersoy Özel Sayısı)* 133 (2008), 363.

5 - M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 252-253.

6 - Erman Artun, *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 114.

7 - Agah Sırrı Levend, “Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten C. 20* (1972), 35.

8 - Agah Sırrı Levend, “Divan Edebiyatında Hikâyeye”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten C. 15* (1967), 71.

9 - Mehmed Çavuşoğlu, “Fatih Sultan Mehmed Devrine Kadar Osmanlı Türk Edebî Mahsullerinde Muhtevânın Tekâmülü”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 11/2 (1982), 39.

dinî hikâyeler, bazı velilerin efsaneleşmiş hayatları ve menkıbelerini konu edinen manzum dinî hikâyeler, öğüt niteliği gösteren manzum dinî hikâyeler ve makteller şeklinde bir sınıflama yapmaktadır.¹⁰ Dinî mevzuların neden manzum hikâye tarzıyla yazıldığı ise Âmil Çelebioğlu tarafından şu şekilde belirtilmektedir:

1. Nâzımın şair oluşu veya bu sahada eser verme arzusu,
2. Tercüme eserlerde askının da manzum oluşu,
3. Talimî konularda manzum yazma geleneğinin mevcudiyeti,
4. Nazire yazma geleneği,
5. Kolay okuma ve ezberleme.¹¹

İhtilafli konularda insanları aydınlatan, kendisine Kur'an'ın ulaştırıldığı bir peygamberin sözü olarak üstünlük arz eden hadisler, aynı zamanda Kur'an'ı herkesten daha iyi anlayan ve ayetlerdeki ilahi maksadın ne olduğunu en iyi bilen Hz. Peygamber'in görüşü olarak da büyük önem taşımaktadır.¹² İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başlaması sürecinde hadislerle birlikte hadislerin dayandığı kıssaları ve dinî şahsiyetleri konu alan olayların manzum dinî hikâye tarzında anlatılmaya başlandığı görülmektedir. İslami kaynakların direkt olarak çeviri yoluyla verilmesi yerine bunların anlatımında manzum dinî hikâye tarzının benimsenmesi; bir dile ait bir ifade ya da metnin başka bir dile çevrildiğinde, çevrilen ifade ya da metnin aynı duygu derecesine sahip olamaması durumuyla ilgilidir. Ayrıca farklı kültürlerin sahip olduğu edebî geleneklerin, mananın daha ayrıntılı ve anlaşılır şekilde aktarılmasını uygun kılması söz konusudur.

Oluşum döneminde destanlardan etkilenen manzum dinî hikâyelerin şekilsel olarak Arap ve Fars kültürünün hikâye anlatımı ile yazıcılığının etkisinde mesnevi nazım şekli kullanılarak yazıldığı görülmektedir. Mesnevi nazım şeklinin bu dönemdeki dinî eserlerin çevrilmesi ya da adapte edilmesi esnasında Türk edebiyatına kazandırıldığı kabul edilmektedir.¹³ Manzum hikâye tarzında ve mesnevi nazım şekli kullanılarak yazılan Kutadgu Bilig'ten sonra 13. yüzyılda teşekkül devresi başlamış olup 14. ve 15. yüzyıllarda eserlerin yazıya geçirildiği Anadolu Türk edebiyatında¹⁴ Kesik Baş Destanı, Fâtıma Destanı, Güvercin Destanı, Hâtûn Destanı, Veysel Karanî Destanı gibi dinî konulu birçok manzum hikâye tarzındaki eserin mesnevi nazım şekliyle yazıldığı bilinmektedir.

Manzum dinî hikâyeler nüshalarda destan, kıssa ya da hikâye başlığıyla verilmektedir. Şükrü Elçin destan başlığıyla verilmiş eserleri mesnevi nazım şekliyle yazıldığı için divan edebiyatı başlığı altında ele almaktadır.¹⁵ Ancak söz konusu manzum dinî hikâyelerin dil ve üslup açısından divan edebiyatı ürünlerine benzemediği kabul edilmekte; nüshalardaki destan tabirinin günümüz Türkiye Türkçesindeki destan kelimesinin anlamından uzak olduğu için manzum dinî hikâye ifadesinin kullanımının daha uygun olacağı belirtilmektedir.¹⁶ Bu eserlerin müellif tarafından destan şeklinde ifade edilmesinin sebebinin eserde geçen olayların önemli oluşunu vurgulamak ve toplum üzerindeki tesirini göstermek olduğu düşünülmektedir. Çalışmamıza konu olan Hâtûn Destânı isimli manzum dinî hikâye de nüshalarda farklı şekillerde isimlendirilmektedir.

Bu çalışmada Hâtûn Destânı'nın birden fazla nüshası göz önünde bulundurulmaktadır. Daha çok Hâtûn Destânı başlığının kullanıldığı nüshalarda Dâstân-ı Hâtûn, Dâsitân Anasının Gözünü Çıkaran, Anaya Asi Oğlan şeklinde başlıkların kullanıldığı da görülmektedir. Hâtûn Destânı'nın bilinen nüshalarıyla ilgili bilgiler şu şekildedir:

10 - Satı Kumartaşlıoğlu, *Manzum Dinî Hikâyeler –Bir Mecmua Örneğinde-*, (Konya: Palet Yayınları, 2017), 62-64.

11 - Âmil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 350.

12 - Mehmet Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/27-64.

13 - Kumartaşlıoğlu, *Manzum Dinî Hikâyeler*, 37.

14 - Mustafa Argunşah, *Kirdecî Ali Kesikbaş Destanı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 15.

15 - Şükrü Elçin, *Türk Dilinde Destan Kelimesi ve Mefhumu Halk Edebiyatı Araştırmaları I*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 33-41.

16 - Kumartaşlıoğlu, *Manzum Dinî Hikâyeler*, 16-17.

a) Amil Çelebioğlu'nun *Hâtûn Destânı* başlığıyla tanıttığı nüshanın müellifi belli olmayıp nüsha 137 beyitten oluşmaktadır.¹⁷

b) Kâzım Köktekin'in yazmış olduğu makalede Hâtûn Destânı'nın 139 beyitten oluştuğu görülmektedir. Bu makalede eserin Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, ASL 60 numarada kayıtlı elyazması nüshanın 1b-16b varakları arasında yer aldığı ifade edilmektedir.¹⁸

c) Lokman Taşkesenlioğlu sunmuş olduğu bir kongre bildirisinde Hâtûn Destânı'nın bir nüshasının Ankara Millî Kütüphane Türkçe Yazmalar koleksiyonunda A-9265 numaralı yazma olarak "Mevlid Hikâyeleri" adıyla kayıtlı olduğunu ve bu nüshanın 131 beyitten oluştuğunu belirtmektedir.¹⁹

d) Mehmet Mahfuz Söylemez tarafından yayınlanan *Dâstân-ı İbrahim Edhem, Dâstân-ı Fatıma, Dâstân-ı Hâtûn* isimli çalışmada eserin farklı bir nüshasından bahsedilmekte, bu çalışmada destanın 137 beyit ve 6 dörtlükten oluştuğu ifade edilmektedir.²⁰

e) Mustafa Fidan tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında eserin bir nüshasının Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde BY7890/4 numaralı mecmuada kayıtlı olduğu belirtilmektedir. Bu nüshadaki beyit sayısı 126 olup eserin başlığı *Anaya Asi Oğlan* şeklinde geçmektedir.²¹

f) Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan nüshada 135 beyit mevcuttur. Bu nüsha *Tarih-i Hâlid bin Zeyd* adlı yazmada bulunmaktadır. Müellifi belli değildir. Nüsha üzerine Alper Bahtiyaroğlu'nun bir çalışması bulunmaktadır.²²

g) Emine Gürsoy Naskali tarafından hazırlanan *Vasiyet ve Öğüt* adlı kitabın Satı Kumartaşlıoğlu ve Volkan Marttin tarafından yazılan *Hatun Hikâyesi Örneği İle Manzum Dini Hikâyelerde Öğüt* başlıklı bölümünde Ankara Millî Kütüphane'de bulunan 06 Mil Yz A 3211 demirbaş nolu mecmuaya yer verilmektedir. Çalışmada *Haza Kitab-ı Dastan* başlıklı mecmua kullanılmaktadır.²³

Yukarıda verilen nüshalar bire bir aynı değildir. Nüshalardaki beyitler karşılaştırıldığında farklı kelimelerin kullanımı ve kelimelerin sıralanışı açısından farklılıkların olduğu görülmektedir. Bazı nüshalardaki ilk beyitler bu duruma örnek olarak verilebilir:

Ka'be şehrinde var idi bir gözi kör hâtûn
*Dünyâ virüp âhiret almış satun*²⁴
Ka'bede var idi bir veli hâtûn
*Dünya virüp ahretin almış satun*²⁵
Var-ıdı Ka'be şehrinde bir hâtûn
*Dünyeyi virüp ahret almışdı satun*²⁶

17 - Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. yy. 'a kadar)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 99.

18 - Kâzım Köktekin, "Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* S. 12 (1999), 2.

19 - Lokman Taşkesenlioğlu, "Mevlitlerin Anonim Bölümlerinden Olan Hâtûn Destanı ve Yeni Tespit Edilen Bir Nüsha Üzerine Değerlendirmeler", *Uluslararası 19 Mayıs Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*, ed. Hanhasan oğlu Hasanağa Ramazanlı vd. (Samsun: İksad Yayınevi, 2019), 23.

20 - Mehmet Mahfuz Söylemez, *Dâstân-ı İbrahim Edhem, Dâstân-ı Fatıma, Dâstân-ı Hâtûn*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

21 - Mustafa Fidan, *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi (75b-145b)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 61.

22 - Alper Bahtiyaroğlu, "Manzum Bir Halk Hikâyesi: Haza Dâstân Anasının Gözüni Çıkaran (Dil İncelemesi-Metin)" *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6/38 (2019).

23 - Satı Kumartaşlıoğlu – Volkan Marttin, "Hatun Hikâyesi Örneği İle Manzum Dini Hikâyelerde Öğüt", *Vasiyet ve Öğüt*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (İstanbul: Libra Yayınları, 2018).

24 - Bahtiyaroğlu, "Haza Dâstân Anasının Gözüni Çıkaran", 1665.

25 - Taşkesenlioğlu, "Mevlitlerin Anonim Bölümlerinden Olan Hâtûn Destanı ve Yeni Tespit Edilen Bir Nüsha Üzerine Değerlendirmeler", 23.

26 - Fidan, "BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi", 172.

Hâtûn Destânı'nda olayların merkezinde Oğlan diye tanıtılan bir şahıs, Oğlan'ın annesi ve Hz. Peygamber vardır. Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve dört halife destanda ismi geçen diğer şahıslardır. Hâtûn Destânı'nın özeti şu şekildedir: Annesiyle birlikte yaşayan Oğlan gece kötü bir rüya görür. Ertesi gün annesine rüyasında Hz. Peygamber'in kendisinden yüz çevirdiğini ve yüzüne (annesinin) kan bulaştığını anlatır. Annesi bunlara kulak asmamasını, işine gitmesini tembihler. Oğlan rüyanın etkisinde olduğunu ve işe gitmek istemediğini söyler. Annesinin ısrarı üzerine sinirlenen Oğlan, elindeki ekmeği atarak annesinin gözünün çıkmasına sebep olur. Hz. Peygamber anne ve oğulun yaşadığı eve gelir. Oğlanın eli ayağı kesilir. Devenin boynuna asılan Oğlan Ka'be'de gezdirilir. Hz. Peygamber anneden Oğlan'ı affetmesini istemesine rağmen anne affetmez. Daha sonra Hz. Peygamber'in torunları ricacı olur. Bu arada Oğlan ateşe atılır. Oğlunu ateşte yanarken gören Anne, oğlunu kurtarmak için kendini ateşe atar. Ateş, Allah'ın emriyle kuşlar tarafından söndürülür. Oğlan ve annesinin sağlıklarıyla eski görünüşleri Allah tarafından geri verilir. Toplananlara bu olaydan ders çıkarmaları ve ata ile anaya kötü davrananların ahirette sonlarının bu olacağı söylenir.

Hâtûn Destânı genel başlığı altında topladığımız manzum dinî hikâyenin nüshalarındaki konusu Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanmaktadır. Bu hadis "Ey Muhacirler! Ey Ensar! Kim karısını annesinden daha üstün tutarsa Allah'ın laneti onun üzerinedir. Onun diğer ibâdet ve iyiliklerinin de kendisine bir faidesi yoktur; kabul olunmaz."²⁷ şeklindedir. Hadis Hz. Peygamber'in ve ölmek üzere olan Alkame isimli gençle annesinin içinde yer aldığı bir kıssayla ilişkilendirilmektedir.

Hadis mutlak manada söz ve konuşma veya sözün çoğalmasına neden olan geçmişte meydana gelmiş veya yeni ortaya çıkmış bir olay, hâdis veya bunu nakletme anlamına gelmektedir.²⁸ Tanımdan da anlaşılacağı üzere Müslümanların nasıl hareket edeceği noktasında bir bilgi kaynağı olan ve hayatımızı kendisine göre şekillendireceğimiz değerler bütünü olarak hadislerin bir yönünün yaşanan olaylarla ilgili olduğu görülmektedir. Bunun bir örneği de Hz. Peygamber'in, Alkame'nin yaşadıkları üzerine söylemiş olduğu hadistir.

Hadisler, kendilerine güvenilmeyen hadis talebelerinin ortaya çıkması ile birlikte râvileri ve rivayetlerinin güvenilir olup olmaması açısından, mahiyet ve muhteva bakımından belli terimlerle değerlendirilmekte;²⁹ sahih, zayıf ve mevzu olma bakımından sınıflandırılmaktadır. Çalışmada Alkame hadisinin sıhhat derecesiyle ilgili bir değerlendirme yapılmamakta, hadisin dayandığı olayla (kıssa) ilgili yazılmış metin ele alınmaktadır. Alkame hadisiyle ilgili kıssa Zehebî'nin (ö. 748/1348) *el-Kebâir* adlı eserinde geçmektedir. Kıssa şu şekilde rivayet edilmektedir:

"Alkame adında bir genç vardı. Namaz kılarak, oruç tutarak ve sadaka vererek Allah'a ibadet etmede çok gayretli biriydi. Bir gün çok şiddetli bir hastalığa tutuldu ve hastalığı gitgide arttı. Alkame, hanımını Resulullah'ın (s.a.v) yanına göndererek -eşim çok hasta, neredeyse ruhunu teslim etmek üzere- demesini söyledi. Hanımı geldi ve Resulullah'a (s.a.v) kocasının durumunu anlattı. Resulullah (s.a.v) Bilal, Suheyb ve Ammar'ı (r.a) yanına çağırarak -Alkame'nin yanına gidin ve şehadeti telkin edin- dedi. Onlar hep birlikte Alkame'nin (r.a) yanına gittiler. Alkame can çekişiyordu. Hepsi -ey Alkame La ilahe illallah de- diyorlardı. Ancak onun bir türlü dili buna dönmüyordu. Dilinin buna dönmediğini gördüklerinde Resulullah'a bunu bildirmesi için birisini yolladılar. Nebi (s.a.v) -Alkame'nin hayatta olan anne veya babası var mı- diye sordu. Bazı sahabeler

27 - Bu hadis kaynaklarda aynı olmayıp genel olarak yukarıdaki gibi aktarılmaktadır. Ahmed b. Hanbel Müsned'de, İbnü'l-Cevzî ise el-Mevduât adlı eserinde bu hadisin zayıf ve uydurma olduğunu belirtmektedir. Hadisin yer aldığı kaynaklar için bakınız: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Müessesetu'r-Risâle (Beyrut: 2001), 32/152-155, (No. 19411). ; Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcerdî el-Horasanî Ebu Bekir el-Beyhakî, Şuabu'l-imân, nşr. Mektebetu'r-Rüşd (Riyad: 2003), 10/290, (No. 7508). ; Beyhakî, *Delâilu'n-nübuvve*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiye (Beyrut: h.1405), 6/205. ; (Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-Kebâir*, nşr. Muhammed Abdürrezzak Hamza (Beyrut: 2006), 44-45. ; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tenbihu'l-gâfilîn*, nşr. Mektebetu'l-İman (Mansura: 1998), 583. ; Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Ebu'l-Kasım er-Râfî el-Kazvinî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, nşr. Daru'l-Kutubu'l-İlmiye (Beyrut: 1987), 2, 369. ; Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukeylî el-Mekkî, *ed-Duafau'l-kebîr*, nşr. Daru'l-Kutubu'l-İlmiye (Beyrut: 2014), 3/461. ; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali b. el-Cevzî, *el-Mevduât*, el-Mektebetu's-Selefiye (Kahire: 1966), 3/87. ; Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Sehl el-Harâîti es-Samirrâî, *Mesâviu'l-ahlâk ve mezmumiha*, Mektebetu's-Sevda (Cidde: 1992), 251.

28 - Ali Kuzudişli, "Hadis Terimi Hakkında", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013), 160.

29 - Kandemir, "Hadis", 15/36.

-babası öldü ancak yaşlı bir annesi var- dediler. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v), birisini Alkame'nin annesine göndererek -ona de ki eğer Resulullah'ın (s.a.v) yanına kadar yürümeye gücü yetiyorsa gelsin, yok gelemiyorsan Resulullah senin yanına gelecektir- diye buyurdu. Gönderilen kişi bunun üzerine hemen Alkame'nin (r.a) annesinin yanına gitti ve Resulullah'ın söylediklerini aktardı. Kadın -canım onun canına feda olsun, onun ayağına gitmek bana düşer- dedi ve bastonunu alarak Resulullah'ın (s.a.v) yanına geldi ve ona selam verdi. Nebi (s.a.v) ona -bana doğruları söyle, eğer yalan söylersen Allah'tan bana vahiy gelir- dedi ve -oğlun Alkame nasıl biriydi- diye sordu. -Ey Allah'ın resulü, o çok namaz kılar, çok oruç tutar ve çok sadaka verirdi- diye cevap verdi. Bu sefer Resulullah (s.a.v) -peki, aranız nasıldı- diye sordu. Kadın -ey Allah'ın resulü, ben ona dargın ve kızgınım- dedi. Resulullah (s.a.v) -hangi sebepten ötürü- diye sordu. Kadın -o hanımını bana tercih etti, bana asilik yapardı- dedi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v) -annesinin kızgınlığı onun kelime-i tevhidi söylemesine mani oluyor- dedi. Ardından Bilal'e (r.a) -ey Bilal! Git ve çokça odun topla- dedi. Kadın -ey Allah'ın resulü odunları ne yapacaksın- diye sordu. Resulullah (s.a.v) -onu senin önünde yakacağım- dedi. Resulullah'ın bu sözleri üzerine kadın -ey Allah'ın Resulü, siz onu benim gözümün önünde yakarsınız da kalbim buna nasıl tahammül eder- dedi. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v) ona -ey Alkame'nin annesi, Allah'ın azabı çok daha şiddetli ve ebedîdir, eğer Allah teala'nın onu bağışlaması seni sevindirecekse ondan razı ol, nefsimi kudret elinde bulunduran Allah'a yeminle söylüyorum ki sen ona kızgın ve dargın olduğun müddetçe kıldığın namazların, tuttuğu oruçların kendisine bir faydası olmayacaktır- diye buyurdu. Kadın -ey Allah'ın elçisi Allah'ı, onun peygamberini ve beni buraya getirenleri şahit tutuyorum ki oğlum Alkame'den razı oldum- dedi. Resulullah (s.a.v) Bilal'e (r.a) dönerek -ey Bilal git bak bakalım Alkame la ilahe illallah, diyebiliyor mu? Belki Alkame'nin annesi Resulullah'tan (s.a.v.) haya ettiği için oğlumdan razı oldum demiştir- buyurdu. Hz. Bilal (r.a) gidip Alkame'nin kapısına vardığında içeriden Alkame'nin la ilahe illallah diye kelime-i tevhid getirdiğini duydu. Sonra içeri girip odadakilere -annesinin dargın olması Alkame'nin dilini bağlamıştı, kelime-i şهادeti söyleyemiyordu, annesinin ondan razı olması dilindeki bağı çözdü- dedi. Alkame o gün vefat etti. Resulullah (s.a.v) Alkame'nin (r.a) evine gelerek yıkanmasını ve kefenlenmesini emretti. Namazını kıldırdı ve defnine katıldı. Ardından Alkame'nin mezarının yanında ayağa kalkarak insanlara şöyle hitap etti. -Ey Muhacir ve Ensar! Kim karısını annesine tercih ederse Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olur. Kıyamet günü Allah onun ne tövbesini ne de mazeretini kabul eder. Ancak Allah'a tövbe eder, annesine iyi davranır ve onun rızasını gözetirse işte o zaman Allah'ın rızası annenin rızasındadır. Allah'ın öfkesi ise annenin öfke duyduğu kişi üzerindedir. Allah'tan bizi anne-babanın rızasını kazanmaya muvaffak kılmasını ve onların öfkesinden de uzak durabilmeyi nasip etsin. Şüphesiz o çok kerim, rauf ve rahimdir.”³⁰

Edebî metinlerin en önemli özelliklerinden biri kurmaca olmalarıdır.³¹ Bir şair ya da yazar, hayatı kendi dünyasında “yazma süreci”nde yeniden tanzim etmektedir. Edebî eser bu süreçte oluşmaktadır.³² Edebî metinler diğer sanat eserleri gibi yaşanan, düşünülen ve tasarlanan gerçekliği; eserin ortaya konulduğu dönemin zihniyeti, zevki ve anlayışından hareketle yorumlayıp dönüştürerek insana ait bir özelliği somut biçimde ifade etmektedir.³³ Buna göre şiirin gerçeklikten uzak olması düşünülemez. Hele manzum hikâye söz konusuysa metinde anlatılanların gerçekle örtüşmesi ihtimali yükselmektedir. Ancak sanatçının dehasını gösterme amacı söz konusu olduğundan metinde çeşitli hayallerin ve kurmacaların olması kaçınılmazdır. Bütün bu hususlar göz önüne alındığında hadisin dayandığı kıssa ile Hâtûn Destânı genel başlıklı manzum dinî hikâye arasında benzerlikler ve farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Söz konusu hadisin dayandığı kıssa ile Hâtûn Destânı arasında karşılaştırılmalı bir değerlendirme yapılabilmesi için her iki metinde kullanılacak değerlendirme ölçütlerine ihtiyaç vardır. Bu münasebetle roman ve hikâyelerde kullanılan olay, kişiler, zaman, mekân, dil-anlatım ve ana düşünce başlıklarından oluşan değerlendirme kriterleri üzerinden hareket edilmektedir.

30 - Zehebî, *el-Kebâir*, 45-46.

31 - İbrahim Kavaz, “Tarihselcilik Anlayışı ve Tarihi Romanlarda Gerçeklik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bilig* S. 63 (Güz 2012), 101.

32 - Sefa Yüce, “Edebiyatta Gerçekçilik ve Alımlama Estetiği”, *Söylem Filoloji Dergisi* 1/2 (Aralık 2016), 108.

33 - Şerif Aktaş, “Edebî Metin ve Özellikleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* S. 39 (2009), 195.

1. OLAY ÖRGÜSÜ

Olay örgüsü incelemesinde metinde geçen olaylar neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktadır. Olaylar bütününe olay örgüsü ya da olay zinciri adı verilmektedir. Asıl olayın akışı esnasında meydana gelen çatallaşmalar sonucunda küçük olaylar meydana gelmektedir. Bunlar da zincirin halkalarına benzetilerek olay halkası adını almaktadır. Oluşan olayların bir zincirin halkaları gibi birbirine organik olarak bağlı olduğu kabul edilmektedir. Buna göre hadisin dayalı olduğu kıssada olay örgüsü (ana olay) Alkame'nin hastalanması ve sonrasında vefat etmesinden ibarettir. Alkame'nin hanımının Hz. Peygamber'in yanına gelip bu durumu haber vermesi, Hz. Peygamber'in Bilal, Ammar ve Suheyb'i Alkame'nin durumunu öğrenmek için göndermesi, durumun tespitinden sonra Alkame'nin annesinin Hz. Peygamber'in yanına gelmesi, Anne'nin Alkame'yi affetmesi ve Alkame'nin vefat etmesi olay halkaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Olay örgüsünün bu şekilde ele alınması tek zincirli olay örgüsü tekniğine göre yapılan bir değerlendirmedir. Çok zincirli olay örgüsüne göre bir değerlendirme yapıldığında olay halkalarına bağlı daha küçük olayların ortaya çıktığı görülmektedir. Sahabelerin Alkame'nin yanına gelerek şehadeti telkin etmesi, Hz. Peygamber'in Bilal'e Alkame'nin yakılması için emir vermesi ve Bilal'in Alkame'nin durumunu kontrol etmek için tekrar onun yanına gitmesi gibi olaylar, olay halkalarına bağlı olarak gelişen diğer küçük olaylardır.

Hâtûn Destânı'nın nüshalarına bakıldığında olay örgüsü, tek zincirli olay örgüsü inceleme metoduna göre Oğlan'ın kötü bir rüya görmesi, gördüğü kötü rüyanın etkisiyle annesi ile tartışıp onun gözünün çıkmasına sebep olması, Mustafa'nın (Hz. Peygamber s.a.v) ve dört halifenin olay üzerine Anne'nin yanına gelmesi, eli ayağı kesildikten sonra Oğlan'ın devenin boynuna asılarak Ka'be'de gezdirilmesi, Oğlan'ın ateşe atılmaması için Hz. Peygamber'in Anne'den Oğlan'ı affetmesini istemesi, Anne'nin af talebini reddetmesi, Oğlan'ın atılacağı ateşin hazırlanması, Hz. Hasan ve Hüseyin'in Anne'den Oğlan için ricacı olması, Anne'nin ateşte yanan oğlunu kurtarmak için kendini ateşe atması, ateşin Allah'ın emriyle kuşlar tarafından söndürülmesi ve Anne ile Oğlan'ın yine Allah'ın emriyle eski sağlıklarına kavuşmaları şeklinde sıralanmaktadır.

Edebî metinlerin kurmaca özelliğiyle oluşturulması, hadisin dayandığı kıssa ile nüshalardaki olayların birebir uyuşmasını engellemektedir. Ancak çok zincirli olay örgüsü inceleme metoduyla hareket edildiğinde olay halkalarına bağlı olarak meydana gelen çatallaşmalarda benzerlikler daha net ortaya çıkmaktadır. Mesela kıssada Alkame'nin ateşe atılacağı belirtilmesi ile “Oğlanı şimdi oda yakalar / Münâfiklar dört yaneden bakalar;³⁴ Oğlanını şimdi oda yakalar / Münâfiklar ‘ibretine bakalar;³⁵ Oğlanını şimdi oda yakalar / Münâfiklar dört yanadan bakalar”³⁶ şeklindeki beyit birimlerinin birebir örtüştüğü görülmektedir. Başka bir örnek verilecek olursa kıssada Anne kalbinin, evladının yanması durumuna tahammül edemeyeceği ifadesi ile “Kankı ana oğlunu oda yaka / Kendi ırakdan ibret-ile baka;³⁷ Kangı ana oğlunu oda yaka / Karşısında durup ol ana baka”³⁸ beyitleri arasında anlam ve söz birliği vardır. Olay halkalarının çatallaşması sonucu bu manada meydana gelen benzerliklerle ilgili başka örnekler de mevcuttur.

2. ŞAHIS KADROSU

Metin incelemelerinde metnin ele alındığı başlıklardan biri de şahıs kadrosudur. Şahıs kadrosu karakter ve tip bakımından incelenmektedir. Kendine özgü yanları ve bireysel özellikleri olan şahıslara karakter denir. Tip ise toplum içerisinde her zaman görülebilen, belli bir özelliği olmayan kişilerdir. Kurgusal metinlerde anlatıcı, olayları şahıslar üzerinden aktarmak durumundadır. Metinde meydana gelen olayların başlamasını, sürdürebilirliğini ve nihayete ermesini sağlayan unsur şahıslardır. Anlatıcı, şahıslar vasıtasıyla olaylara dair hareket, merak duygusu ve heyecan gibi durumların oluşmasını sağlamaktadır.

34 - Taşkesenlioğlu, “Mevlitlerin Anonim Bölümlerinden Olan Hâtûn Destanı ve Yeni Tespit Edilen Bir Nüsha Üzerine Değerlendirmeler”, 27.

35 - Bahtiyaroğlu, “Haza Dâstân Anasının Gözüni Çıkararı”, 1669.

36 - Köktekin, “Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili”, 12.

37 - Fidan, “BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi”, 185.

38 - Köktekin, “Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili”, 16.

Hâtûn Destânı ve çalışmaya konu olan kıssada Hz. Peygamber ve Anne dışında karakter tanımına uya-
cak bir şahıs bulunmamaktadır. Hz. Peygamber karakter olarak her iki metinde de ilk olay sonrasında
meydana gelen diğer olayları yönlendirmektedir. Anne ise fedakârlık özelliğiyle görülmektedir. Metinlerde
şahısların fiziksel durumları üzerinde durulmamakta, şahısların manevi durumlarına dair kısa bilgiler su-
nılmaktadır. İçsel arayışlar ve inanç mefhumu ön plana çıkarılıp şahısların doğruyu bulma çabası gözetil-
mekte, şahısların başına gelen olaylar üzerinden dış unsurlara (okuyucular-işitenler) doğrunun yapılması
yönünde mesajlar verilmektedir. Hâtûn Destânı'nda meydana getirilen düşünce çatışmaları olaya merak
algısını katmaktadır. Ancak bu algı kıssada hafif düzeydedir.

Metinlerde Hz. Peygamber ve Anne karakter olarak, diğer şahıslar ise tip olarak görülmektedir. Bu ka-
rakter ve tipler aşağıdaki başlıklarda metinlerdeki yansımaları üzerinden ele alınmaktadır.

2.1. ANNE (HÂTÛN)

Hâtûn kelimesi kadın kelimesinin ilk hâlidir. Eski Türklerde kağanın eşine “katun veya hatun” denmiştir.
Hatunlar kağanın yanında devleti idare etmektedir.³⁹ Orhun Yazıtları'nda geçen “Türk halkı yok olmasın
diye, halk olsun diye, babam İlderiş Hakanı (ve) annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup (daha)
yükseğe kaldırmışlar”⁴⁰ ifadesi geçmektedir. Türk toplumunda babadan sonra evin reisi anne olarak kabul
edilmekte, kadınlar erkekler gibi mal mülk sahibi olabilmektedir. Eski dönemlerde boşama hakkı başka
devletlerde sadece erkekte iken Türklerde kadınların da kocalarını boşama hakkı vardır. Bütün bunlar Türk-
lerde kadına verilen değeri göstermektedir.

Kadına değer verme durumu Türklerin İslamiyeti kabul etmesiyle pekişmektedir. Hz. Peygamber'in ka-
dınlara, davranışları ve sözleriyle verdiği önemi gören Türklerin kadınlara olan saygısı daha da artmaktadır.
Kadının öz varlığına duyulan bu saygı annelik makamına da duyulmakta, annelik Türk toplumunda en fa-
ziletli, en yüce ve en hayırlı manevi makamlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu durum Hâtûn Destânı
adlı manzum dinî hikâyede ve kıssada açık bir şekilde görülmektedir.

Hâtûn Destânı'ndaki Anne karakteri ilk beyitlerde dinî yönüyle ön plana çıkarılmaktadır. Ahirete önem
veren, namazını vaktinde kılan, kimsenin aybını söylemeyen ve Hızır ile İlyas'ın bile katına geldiği biri
olarak gösterilmektedir. Anne, gözünün çıkmasından sonra sertleşmektedir. Burada annelik duygusunun ne
kadar hassas, kutsal ve incitilmemesi gereken bir duygu olduğu belirtilmekte, Anne karakteri üzerinden iç-
sel bir çatışma yürütülerek merak unsuru oluşturulmaktadır. Hz. Peygamber'in Oğlan için Anne'den af iste-
mesini Anne reddetmektedir. Burada Anne'nin merhametinin Allah'ın rahmet ve merhametinin bir damlası
ve yeryüzündeki bir örneği olduğu belirtilmekte, Anne'nin bağışlamasının gerçekleşmesi için öncelikle Al-
lah'ın bağışlamasının gerçekleşmesi gerektiği mesajı verilmektedir. Maddi hayatın kanunlarından biri olan
mücadele olgusu gereği ve ilahi hikmetlerin ne zaman ortaya çıkacağı bilinciyle hareket eden Hz. Hasan
ve Hüseyin, Anne'den oğlunu affetmesi için ricacı olmaktadır. Anne Hz. Hasan ve Hüseyin'i kıramayarak
oğlunu görmekte, oğlunun ateşte yandığını görünce kendini ateşe atmaktadır. Burada annenin kendini ateşe
atması annenin bir karakter olarak nitelendirilmesini sağlamaktadır.

Kıssaya bakıldığında Anne'nin bir karakter özelliği gösterişi Hz. Peygamber'le buluştuktan sonra gö-
rülür. Hz. Peygamber, Anne'den oğlunu (Alkame) affetmesini istemekte, bunu yapmaması hâlinde
Alkame'nin yakılacağını söylemektedir. Anne bunu duyunca yaşadığı bütün acıları bir kenara bırakmakta
ve Alkame'yi affetmektedir. Bu durum kıssada annenin karakter olmasını sağlamakta, Anne karakteriyle
İslam'da annelik makamının yüceliği vurgulanmaktadır. Alkame ölüm döşegindeyken annesi onu affetme-
diği için ne kelime-i şehâdet getirebilmekte ne de huzur içinde can verebilmektedir. Ayrıca anneye karşı
gelmenin ve zulmetmenin Allah'a karşı gelmek anlamında olduğu vurgusu yapılmaktadır.

39 - Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 34.

40 - Talat Tekin, *Orhun Yazıtları*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010), 27.

2.2. HZ. PEYGAMBER

Hâtûn Destânı'nda Hz. Peygamber, Anne'nin gözünü kaybetmesiyle ortaya çıkmakta, bir yandan anneyi teselli ederken bir yandan da olaylara yön vermektedir. Anneden oğlunu affetmesini istemekte, af çıkmayınca cezai süreci başlatmaktadır. Hz. Hasan ve Hüseyin'i oğlunu affetmesi için Anne'ye göndermekte, ateşteki Anne ve oğlunun ateşten kurtulması için Allah'a dua etmektedir. Bu sürecin hepsi Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle gerçekleşmektedir. Hz. Peygamber olayların akışını sağladığı için Hâtûn Destânı'nda karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hadisler Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu sözlerdir. Genel itibariyle toplumda yaşanan gelişmelere dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Hadislerin toplanması esnasında hadisin hangi duruma ya da olaya dayalı olarak ortaya çıktığına dair tespitlerin yapıldığı bilinmektedir. Tespit edilen durum ya da olaylar kıssalar şeklinde yazıldığından günümüze kadar gelmektedir. Bu münasebetle Hz. Peygamber'in hadislerinin dayandığı olay ve durumları anlatan kıssaların merkezinde Hz. Peygamber'in olduğu rahatlıkla ifade edilmektedir.

Kıssayla ilgili metin boyutunda bir değerlendirme yapıldığında Hz. Peygamber'in karakter olduğu görülmektedir. Alkame'nin hanımının Alkame'nin hastalığından dolayı Hz. Peygamber'in yanına gelmesi, durumu kontrol etmek üzere bazı sahabelerin Alkame'nin yanına gönderilmesi, Alkame'nin annesiyle Hz. Peygamber'in görüşmesi ve durumun özeti mahiyetinde olan hadisin Hz. Peygamber tarafından söylenmesi bütün olayların merkezinde Hz. Peygamber'in olduğunu ve olayları yönlendirdiğini göstermektedir.

2.3. OĞLAN (ALKAME)

Hâtûn Destânı'nda Oğlan kendisine özgü yönleri olan bir birey olarak görülmemektedir. Dolayısıyla tiptir. Destanın başında bazı fiziki özellikleri ve yaptığı işler bakımından tanıtılmakta, annesinin gözünün çıkmasına sebep olmasından sonra kendisine bazı cezai müeyyideler uygulanmaktadır. Eli ayağı kesilmekte ve ateşe atılmaktadır. Oğlanın bu cezalara karşı bir tepkisi yoktur. Bu durum yaptığı işten dolayı haksız olduğunu ve uygulanan cezalara teslimiyet gösterdiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Alkame üzerinden, uygulanan müeyyidelerin meşru olduğu mesajı da verilmektedir.

Kıssada Alkame'nin, annesinden tek beklentisi annesinin kendisini affetmesidir. Bu beklenti ahiret inancıyla ilgilidir. Annesi onu affetmedikçe cennete giremeyeceğini düşünmektedir. Alkame'nin bilinçaltındaki İslam dininde anneye ve annelik duygusuna kazandırılmış olan kutsiyetle ilgili düşünce onu bu şekilde hareket etmeye zorlamaktadır. Bu aynı zamanda toplumun kadına olan bakış açısını da ortaya koymakta, Oğlan üzerinden kadına nasıl davranılması gerektiği belirtilmektedir.

2.4. DÖRT HALİFE, HZ. HASAN VE HÜSEYİN, BİLAL-SUHEYB-AMMAR, ALKAME'NİN EŞİ

Bu şahıslar Hâtûn Destânı'nda ve kıssada tip (yardımcı tip) olarak görev almaktadır. Metin incelemelerinde tipler bireysel özelliklere sahip olmayıp tek bir özelliğiyle görülmektedir. Dört halifenin Hâtûn Destânı'nda tip bakımından özelliği Hz. Peygamber'e sadakatle eşlik etmeleridir. Onunla birlikte Anne'yi ziyarete gelmekte ve durumun düzelmesi için Allah'a dua etmektedirler. Olaylara müdahaleleri söz konusu değildir.

Mustafâ dört yar-ıla hem geldiler
Hâtûnun ahvâlin görüp sordular⁴¹
Alî Ömer Osman Resûlün buyrugını
Hak sözüün sever buyurmaz ayrugını⁴²
Ebubekir Ömer Osman hem Alî
Mustafâ bile agladılar ol dört velî⁴³

41 - Köktekin, "Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili", 10.

42 - Taşkesenlioğlu, "Mevlitlerin Anonim Bölümlerinden Olan Hâtûn Destanı ve Yeni Tespit Edilen Bir Nüsha Üzerine Değerlendirmeler", 26.

43 - Taşkesenlioğlu, "Mevlitlerin Anonim Bölümlerinden Olan Hâtûn Destanı ve Yeni Tespit Edilen Bir Nüsha Üzerine Değerlendirmeler", 29.

Hız. Ali Hâtûn Destânı'nda maddi işlerin icra edilmesi yönüyle diğer üç halifeden ayrılmaktadır. Hız. Peygamber bazı işlerin yapılması için Hız. Ali'yi görevlendirmektedir. Hız. Ali Oğlan'ın yakılacağı ateşi hazırlamakta ve Oğlan'ı ateşin yakılacağı yere getirmektedir.

*Ali buyurdu odın getürdiler
Her birisi bir kucak getürdiler⁴⁴
Ali buyurdu o dem getürdiler
Ol odun ortasına yaturdular⁴⁵
Dört yanadan neftleri bir urdular
Ali emr itdi oda neft urdular⁴⁶*

Hız. Hasan ve Hüseyin dört halifeye göre daha aktiftir. Sadakat ve merhamet yönleriyle görülmektedirler. Onlar Hâtûn Destânı'ndaki Oğlan'ın arkadaşlarıdır. Oğlan'ın yakılacağını duyunca Anne'den Oğlan'ı affetmesi için ricacı olmaktadırlar.

Kıssada Hız. Peygamber'in yanında görülen ve onun verdiği görevi yerine getirenler Bilal, Suheyb ve Ammar'dır. Hâtûn Destânı'nda bu sahabelerin yerine dört halifeye yer verilmesi dört halifeye duyulan hürmeti ve verilen önemi belirtmek içindir. Bilal, Suheyb ve Ammar Hız. Peygamber'in emriyle Alkame'nin durumunu öğrenmeye gitmektedirler. Ateşin hazırlanması görevi ise Bilal'e verilmektedir.

Alkame'nin eşine sadece kıssada yer verilmektedir. Eşinin kıssadaki tek rolü Hız. Peygamber'e Alkame'nin hastalığını bildirmektir. Alkame'nin eşi kıssada bunun haricinde başka bir şekilde görülmediği için dekoratif bir unsurdan ibarettir.

3. MEKÂN

Olaya dayalı metinlerde vakanın mekândan bağımsız olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Mekânın hiçbir şekilde belli olmadığı olaya dayalı metinlerde bile belirsiz mekân durumu söz konusudur. Mekân olayın meydana gelebileceği, şahısların içinde yaşayabilecekleri ve kendi varlıklarını hissedebilecekleri bir yerdir. Şahıslara çevreyi algılama şekli, ruhsal ve ekonomik durum gibi edinimler sağlamaktadır. Aynı zamanda şahısların çevresini, algılayış şekillerini ve çevredekilerin ruh durumuyula karakterlerini etkilemektedir.⁴⁷

Hâtûn Destânı'nın bilinen bütün nüshalarının ilk beytinde "Ka'be'de ya da Ka'be şehrinde" şeklinde mekân ismi mevcuttur. Manzum dinî hikâyenin daha ilk beytinde Ka'be isminin verilmesi anlatılacak olayların kutsal yönünü ve olaya önem verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ka'be bilindiği gibi küçük bir alana sahip olup Mekke şehrinde yer almaktadır. Yazarın, mekânı Mekke olarak değil de "Ka'be şehri" olarak belirtmesinde insanların inanç mefhumuyla ilgili olan merak unsurunu uyandırması isteği söz konusudur. Bunun yanında "Ka'be şehri" kullanımının sosyolojik olarak değerlendirilmesi de gerekmektedir. Ka'be dünyada eski tarihlerden beri insanların inanç maksadıyla ve ekonomik bakımdan sık sık uğradığı yerlerden biridir. Kurulan pazarlar ve ticari faaliyetler Ka'be ve çevresinde şekillenmektedir. Bundan dolayı Ka'be'nin de içinde bulunduğu Mekke ifade edilirken "Ka'be şehri" diye belirtilmektedir. Hâtûn Destânı'nda da "Ka'be şehri" ifadesi kullanılırken belirtilen hususlar göz önünde bulundurulmaktadır.

Hâtûn Destânı'nın başında "Ka'be şehri" ifadesi kullanılarak olayların akışına ve kişilerin özelliklerine yön verilmektedir. Olayların kutsal bir çerçevede gelişmesi zorunlu bir duruma gelmekte, kişilerin de buna paralel olarak davranış sergilemesi durumu ortaya çıkmaktadır.

Manzum hikâyede Ka'be açık mekân olarak kabul edilmektedir. Mekânın anlatımı, tasviri ya da betimlemesiyle ilgili bir beyit hemen hemen yoktur. Açık mekânın kullanılmasından dolayı Hâtûn Destânı'nda

44 - Bahtiyaroğlu, "Haza Dâstân Anasının Gözüni Çıkarın", 1669.

45 - Fidan, "BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi", 181.

46 - Köktekin, "Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili", 13.

47 - Mehmet Narlı, "Romanda Zaman ve Mekân Kavramları", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/7 (2002), 98-100.

olayların sıkışması söz konusu değildir. Olay akıcılığından dolayı kapalı mekânların kullanıldığı hikâyelerdeki gibi mekân betimlemelerine başvurulmamaktadır.

Hadisin dayalı olduğu kıssada mekân olarak ismi verilen bir yer yoktur. Fakat mekânın açık bir mekân olduğu bellidir. Olaylar akışkandır. Zincirleme olarak devam etmektedir. Hz. Peygamber kıssasının bitiminde, hadisin başlangıcında “Ey Muhacir ve Ensar!” diye seslenmektedir. “Ensar” Medineli Müslümanlara, “muhacir” ise Mekke’den Medine’ye hicret eden Müslümanlara ait bir terimdir. Bu münasebetle kıssadaki olayların Mekkeli ve Medineli Müslümanların bir arada bulunduğu bir mekânda geçtiği belirtilmektedir.

4. ZAMAN

Zamanın bilinen iki boyutu vardır. Birincisi akreple yelkovanın dönüşüyle belirlenen zamandır. İkincisi ise zamansızlık olup aynı anı yaşama durumudur. İkinci zamanda ancak maddenin değişimi ya da olgunlaşması söz konusudur. Buna ruhla ilgili zaman da denmektedir. Kurmaca metinlerde kullanılan zaman ruhi zamandır. Fakat algılanan zaman birinci boyuttaki zaman gibidir.

Yaşanılan hayatta gelişen bütün olaylar zamandan bağımsız olmadığı gibi kurmaca metinlerde gelişen olaylar da zamandan bağımsız olamaz. Kurmaca metinlerde olayların yaşandığı zamana “maceranın kendi zamanı” denir.⁴⁸ Kronolojik olsun ya da olmasın olayın başlama ve bitişine bakılarak ne kadarlık bir zaman dilimini kapsadığı tahmin edilebilmektedir.

Hâtûn Destânı’nda zaman tespitini yapmada yol gösterecek olay başlangıcı, Oğlan’ın kötü bir rüya görmesidir. Sonraki olaylar kronolojik olarak ilerlemektir. Olay akışında zaman kesmelerine ya da zaman sıçramalarına yer verilmemektedir. Olayın bitiş Anne ve Oğlan’ın Allah’ın emriyle eski sağlıklarına kavuşmalarıdır. Başlangıç ve bitiş olayları dikkate alınarak olay örgüsünün ne kadarlık bir zaman diliminde geçtiğini tahmin etmek mümkündür. Olayın bir de yazma zamanı vardır. Yazma zamanı anlatılan olayların ne zaman yazıldığıdır. Metindeki dil özelliklerine, söz varlığına ve kişilerin olaylarla ilgili bakış açılarına bakılarak yazma zamanının tespit edilmesi mümkündür.

Kıssada olayın başlangıç zamanı Alkame’nin eşinin Alkame’nin hastalığını Hz. Peygamber’e bildirmesidir. Olayın bitiş zamanı ise Alkame’nin kelime-i şehâdet getirdikten sonra vefat etmesidir. Başlangıç ve bitiş olayları arasındaki olaylara bakılarak bütün olayın ne kadarlık bir zaman diliminde gerçekleştiği tahmin edilebilmektedir. Kıssadaki olaylar da Hâtûn Destânı’ndaki olaylar gibi kronolojik bir sıra takip etmektedir. Zamanda sapmalar yoktur.

5. DİL VE ANLATIM

Edebiyatı diğer güzel sanatlardan ayıran en belirgin özellik kullanılan malzemenin dil olmasıdır. Dil yazarın eserini oluşturması esnasında yazara yardımcı olurken yazar da dilin gelişimine katkıda bulunmaktadır. Yazar unutulmaya yüz tutmuş kelime ve kavramları kullanmakta, bunların kalıcılığını sağlayarak nesillere aktarımında aracı olmaktadır.⁴⁹

Manzum dinî hikâyeler halka İslam’ı sevdirmek ve tanıtmak amacıyla yazılan eserlerdir. Amaç dinî-tasavufî öğretileri yaymak olduğu için kullanılan dilin arı bir Türkçeye sahip olmasına dikkat edilmektedir.⁵⁰ Manzum dinî hikâyelerde kullanılan dilin nesre yaklaştığı görülmektedir. Okuyucunun nasihatler yoluyla ders almasını sağlama, çeşitli hikmetlere ulaştırma, ruhu kirden pisten arındırma ve anlatılanların açık bir şekilde anlaşılmasını sağlama isteği bu durumu meydana getirmektedir.

48 - Narlı, “Romanda Zaman ve Mekân Kavramları”, 92.

49 - Mustafa Balcı, “Hiçbiryer Romanında Dil, Üslup ve Anlatım Özellikleri”, *Belleten* 58/1 (2010), 170.

50 - Namık Aslan, “Manzum Dinî Hikâyeler ve Kirdeci Ali’ye Ait Olduğu Söylenen İki Hikâye Metni (Güvercin ve Geyik Destanları)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/20 (2006), 189-190.

Yaşanan olaylar gerçek hayattaki olaylara dayansa bile manzum hikâyeler edebî metin olmaları nedeniyle kurmaca olarak ortaya çıkmaktadır. Kıssa sanatında ise olayın genellikle gerçek ya da yaşanmış olmasına dikkat edilmektedir.⁵¹ Dolayısıyla kurmaca metinlerle gerçek olayların anlatıldığı metinlerde kullanılan dil ve üslup farklılık arz etmektedir.

Manzum hikâyelerin ana öğelerinden biri tasviridir. Hâtûn Destânı'nda da tasvir ögesine yer verilmektedir. Hikâyenin başında Anne ve Oğlan'ın durumlarına yönelik verilen bazı tasvirler buna örnektir. Tasvirin sıkça yapılması nesre yaklaşan bir dil ortaya çıkarmaktadır. Dilin nesre yaklaştıkça sadeleşmesi beklenirken ahlaki ve manevi duyguların verilmesi, dilin romantizmden kopmasını engellemektedir. Bu da nesre yakın şiirsel bir dil oluşmasını sağlamaktadır.

Kıssaya bakıldığında yaşananların gerçeğe dayalı olduğu düşüncesiyle tamamen olaya odaklanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla dil gerçek hayatın seyri içerisindeymiş gibi karşımıza çıkmaktadır. Ders verme, nasihat etme ve olayı olduğu gibi anlatma amaçları söz konusu olduğu için kullanılan ifadeler, cümleler kısa ve kesindir. Cümlelerde herhangi bir duygu tonu söz konusu değildir. Çeviri bir metin olduğundan, kıssada kullanılan kelimelerin ek, kök ve ses olayları bakımından tahlili yapılamamaktadır. Çeviri eserlerin dil incelemesi ancak anlaşılabilirlik ve akıcılık gibi dil ve üslup özellikleri üzerinde yapılabilmektedir.

Hâtûn Destânı ses olayları bakımından eski Anadolu Türkçesi'nin dil özelliklerini göstermektedir. Mevcut nüshaların hepsi bu şekildedir. Dil özelliklerinin değerlendirilmesiyle ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki nüsha örnek olarak kullanılmaktadır. Nüshada geçen “eydür (15), yavuz (22), diremezüm (26), itmek [ekmek] (28), kelecı (30), oğlan (31), ırte (34), kamu (39), uş (43), ayırık (47), ayrug (48), göyüнді (54), yavlak (71), yetirdiler (72), tamu (81), kardaşunuz (84), yayak (85), Çalab (92), yigirmi (93), taşra (102), sımadı (103), kankı (111), koçdı (113), söyündür (125) ve omça (126)” gibi kelimeler eski Anadolu Türkçesine ait kelimelerdir.

Metinde dile bağlı olarak oluşan ses olaylarıyla ilgili olarak da şu örnekler verilebilir: *e – i değişimi*: di-
mez (4), virmiş (8), gıce (12), düşerem (20), iderem (21), niden (21), girü (25), giçer (61); *ı (i) – u (ü) de-
ğişimi*: satun (1), tutmuş (2), görkli (8), bulir (10), uykusu (12), oldu (15), yalvaruram (20), karşı (24), kayusu
(29), kapu (96); *ö – e değişimi*: tevbe (22); *t – d değişimi*: turamadı (14), düşde (18), bakdım (25), süd (47),
kesdiler (51), tamarı (107); *p – b değişimi*: virüb (1), aceb (18), kabkara (19), öbdi (94); *g – ğ değişimi*: beg
(20), buyrugın (48), yigitliğime (79); *k – g değişimi*: kesmege (36), yüregi (107); *ünsüz düşmesi*: ko-y-maz
(4), v-urardı (7); *fılimsiler*: çıkarası (23), tutuşuban (78); *şahıs ekleri*: turamazın (17), varamazın (17),
olmayayın (45); *zaman ve kip ekleri*: yürürdi (9), turgıl (15), tutam (30), bulmayasın (66), olısar (135).⁵²

Edebî metinlerin tahlilinde göz önünde bulundurulmuş kriterlerden biri de anlatımdır. Anlatım, içinde bakış açısı ve anlatım teknikleri gibi başlıkları bulundurmaktadır. Bunlar birbirine bağlı unsurlardır. Anlatıcı olayı fark edip anlatmaya başladığında kurgulama da başlamaktadır. Kurgulamayla birlikte anlatıcı; şahıslar, zaman ve mekân unsurlarını kapsayan bir bakış açısı geliştirmek durumundadır. Bakış açısı aynı zamanda sözü edilen unsurların şekillenmesini sağlamaktadır. Anlatıcı, bakış açısına bağlı olarak metin içerisinde bir ya da birden fazla anlatım tekniği geliştirebilmektedir.

Hâtûn Destânı'nın yaklaşık ilk yirmi beytinde Anne ve Oğlan'ın betimlemeleri yapılmaktadır (kişi tanıtmı tekniği). Anne ve Oğlan ayırt edici yönleriyle betimlenmektedir. Betimlemeler tamamen dışa dönüktür. Anlatıcı olanı biteni gözlemek, izlemek ve okuyucuya yansıtmakla yetinmektedir. Gözlemci bakış açısını kullanan anlatıcı, aktarımda üçüncü tekil şahıs ağzını kullanmaktadır. Bundan dolayı olaylara müdahil olma durumu söz konusu değildir. Hikâyenin ilerleyen beyitlerinde klasik olay anlatım tekniğinin kullanıldığı görülmektedir. Olaylar oluş sırasına göre anlatılırken anlatıcının olayları yönlendirmek istemesi söz konusudur.

Daha önce ifade edildiği gibi kıssalar gerçek olaylara dayanan metinlerdir. Dolayısıyla kıssada anlatıcı sadece gözlemcidir. Olanı biteni olduğu gibi aktarmaktadır. Olaylara müdahil olması söz konusu değildir.

51 - Muhittin Uysal, “Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/22 (2006), 36.

52 - Bahtiyaroğlu, “Haza Dâstân Anasının Gözüni Çıkarar”, 1665-1673.

Gözlemci bakış açısıyla hareket ederken sahneleme tekniğini kullanmaktadır. Okuyucu ile eser arasına gir-meyerek ilginin eserdeki olaylar üzerine yoğunlaşmasını sağlamaktadır.

6. ANA DÜŞÜNCE

Bir edebî metinde verilmek istenen düşünceye ve mesaja ana düşünce denmektedir. Edebî metinde bir-den fazla düşünce olabilmektedir. Ancak ana düşünce tektir. Ana düşünce metin içerisinde herhangi bir yerde bulunabilmektedir. Genelde cümle olarak verilen ana düşünce genelden özele doğru oluşturulan me-tinlerde başta, özelden genele doğru ilerleyen metinlerde sonda yer almaktadır.

Hâtûn Destânı'nda ve kıssada ana düşüncenin metnin sonunda verildiği görülmektedir. Ana düşünce-lerin aynı oluşu Hâtûn Destânı'nın Alkame Kıssası'na dayalı olarak oluşturulduğunu ortaya koymaktadır. Kıssada ana düşünce hadiste belirtilmekte ve konu nihayete erdirilmektedir. Hâtûn Destânı'nda ise ana düşünce nüshalara göre son beyitte ya da son beyitten birkaç beyit önce verilmektedir:

*Çagırırılar ata ana gönlün yıkan kişi
Âhiretde şöyle olısar işi⁵³
Vay ana ata ana uran kişi
Âhiretde dişvâr olısar işi⁵⁴
Ana ata gönlini yıkan kişi
Ahiretde rüsvay olısar işi⁵⁵
Ahretde şöyle olıсарdur işi
Ahret gerekse bunda sen iy kişi⁵⁶*

SONUÇ

Hız. Peygamber döneminde ve sonrasında yaşanmış hadiselerle dayalı olarak yazılan birçok manzum dinî hikâye oluşturulmuştur. Hâtûn Destânı başlıklı manzum dinî hikâye de bunlardan biridir. Eserde Hız. Peygamber zamanında yaşamış olan ve Oğlan diye tanıtılan bir şahıs ile annesinin başından geçen olaylar anlatılmıştır. Hâtûn Destânı ile Hız. Peygamber zamanında yaşanmış bir olaya dayalı olan Alkame Kıssası arasında benzerlikler olup Hâtûn Destânı'nın bu kıssadan hareketle yazıldığı söylenebilir. Olayın anlatıldığı kıssa Zehebî'nin *el-Kebâir* isimli eserinden alınmış olup kıssa ile Hâtûn Destânı karşılaştırılmıştır. Karşı-laştırma sonucunda tespit edilen benzerlikler ve farklılıklar şu şekildedir.

BENZERLİKLER

- Hazreti Peygamber ve Anne her iki metinde de yer almıştır.
- Metinlerde Alkame ve Oğlan'ın dindarlığından bahsedilmiştir.
- Alkame ve Oğlan'ın annelerini üzmesi durumu vardır.
- Kıssada ve hikâyede Anne ilk başta evladını affetmek istememiştir.
- Hazreti peygamber her iki metinde de suçlu evladın ateşe atılacağını söylemiştir.
- Metinlerde Alkame ve Oğlan'nın yakılması için ateşin hazırlanması emri verilmiştir
- Her iki metinde de anne hakkının gözetilmesi gerektiği mesajı vardır.

53 - Bahtiyaroğlu, "Haza Dâstân Anasının Gözüni Çıkaran", 1673.

54 - Köktekin, "Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili", 18.

55 - Taşkesenlioğlu, "Mevlitlerin Anonim Bölümlerinden Olan Hâtûn Destanı ve Yeni Tespit Edilen Bir Nüsha Üzerine Değerlendirmeler", 30.

56 - Fidan, "BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi", 188.

FARKLILIKLAR

- a) Kıssada Alkame'nin ismi verilirken, Hâtûn Destânı'nda Alkame'den Oğlan diye bahsedilmiştir.
- b) Kıssada Alkame'nin annesini üzdüğü belirtilirken, Hâtûn Destânı'nda annesinin gözünü çıkardığı ifade edilmiştir.
- c) Alkame kıssada hasta yatağında can çekişmektedir. Hâtûn Destânı'nda ise eli ayağı kesilmiş ve deveye bindirilerek Ka'be civarında gezdirilen biri olarak gösterilmiştir.
- d) Kıssada Hz. Peygamber, Alkame'nin yakılmasını söyledikten sonra Anne, evladını affetmiştir. Hâtûn Destânı'nda ise Anne Hz. Peygamber'e rağmen ilk etapta oğlunu affetmemiştir.
- e) Kıssada Alkame'nin içinde bulunduğu durumdan kurtulması için Alkame'nin karısı Hz. Peygamber'den ricacı olurken, Hâtûn Destânı'nda bu görevi Hz. Hasan ve Hüseyin üstlenmiştir.
- f) Kıssada Alkame'nin ateşe atılması söylemde kalırken, Hâtûn Destânı'nda Oğlan'ın ateşe atılması gerçekleşmiştir.
- g) Kıssada Anne, Hz. Peygamber'in çağrısı üzerine Alkame'yi affederken, Hâtûn Destânı'nda Oğlan'ın affedilmesinde Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hüseyin etkili olmuştur.
- h) Kıssada Anne Alkame'yi affederek Alkame'nin ruhunu teslim etmesine vesile olurken, Hâtûn Destânı'nda Anne hem Oğlan'ı affetmiş hem de ateşte yanan oğlunu korumak için ateşe atlamıştır.
- ı) Hâtûn Destânı'nda Allah ateşte yanan Oğlan ve annesini korumak için kuşlara ateşi suyla söndürmelerini emretmiştir. Annenin gözü Allah tarafından geri verilmiştir. Ayrıca Oğlan eline ayağına kavuşarak iyileşmiştir. Kıssada Alkame affa uğradıktan sonra kelime-i şehadet getirip can vermiştir.
- i) Hz. Peygamber kıssada ateşin yakılması görevini Bilal'e verirken, Hâtûn Destânı'nda bu görevi Hz. Ali üstlenmiştir.

Konuyla ilgili rivayet edilen kıssaya bakıldığında kısaca anne ve baba hakkının gözetilmesi gerektiği belirtilmiştir. Kıssalar gerçeğe dayalı metinler olarak kabul edildiği için olay, şahıs kadrosu, mekân ve zaman unsurlarının da gerçek olduğu kabul edilmiştir. Bu durum Hâtûn Destânı'nda duygusal ve trajik bir şekilde aktarılmıştır. Anlatıcı, olay dışında kalmayarak yönlendirmeler yapmış ve hikâyeyi kurgusal olarak meydana getirmiştir.

Konu ile ilgili karşılaştırma yapılırken ortak bir değerlendirme ölçütü olması gerektiği düşünülmüş, roman ve hikâye gibi anlatıma dayalı metinlerde kullanılan inceleme metodu tercih edilmiştir. Bu münasebetle olay örgüsü, şahıs kadrosu, mekân, zaman ile dil ve anlatım başlıkları üzerinden hareket edilmiştir. İlâveten ana düşünce de bir değerlendirme başlığı olarak kullanılmıştır. Bu başlıklar üzerinden karşılaştırmalı bir değerlendirme yapabilme imkânının olduğu görülmüştür. Dil ve anlatım başlığı altında yapılan değerlendirmede zorluklar yaşanmıştır. Değerlendirdiğimiz kıssa çeviri olduğu için dil ve anlatım bakımından kıssayla ilgili karşılaştırmalı tam bir değerlendirme yapılabilmesi mümkün olmamıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*, nşr. Müessesetu'r-Risâle. c. 32. Beyrut: 2001.
- Aktaş, Şerif. "Edebî Metin ve Özellikleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* S. 39 (2009), 187-200.
- Argunşah, Mustafa. *Kirdecî Ali Kesikbaş Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Artun, Erman. *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Aslan, Namık. "Manzum Dinî Hikâyeler ve Kirdecî Ali'ye Ait Olduğu Söylenen İki Hikâye Metni (Güvercin ve Geyik Destanları)". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/20 (2006), 189-207.
- Aytaş, Gıyasettin. "Edebî Türlerden Yararlanma". *Millî Eğitim* 34/169 (2006), 261-275.
- Bahtiyaroğlu, Alper. "Manzum Bir Halk Hikâyesi: Haza Dâstân Anasının Gözünü Çıkaran (Dil İncelemesi-Metin)". *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 6/38 (2019), 1656-1674.
- Balcı, Mustafa. "Hiçbiryer Romanında Dil, Üslup ve Anlatım Özellikleri". *Belleten*, 58/1 (2010), 165-182.
- Beyhâkî. *Şuabu'l-İmân*. nşr. Mektebetu'r-Rüşd. c.10. Riyad: 2003.
- Beyhâkî. *Delâilu'n-Nübuvve*. nşr. Daru'l-Kutubu'l-İlmiye. c. 6. Beyrut: h.1405.
- Çavuşoğlu, Mehmed. "Fatih Sultan Mehmed Devrine Kadar Osmanlı Türk Edebî Mahsullerinde Muhtevânın Tekâmülü", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 11/2 (1982), 31-43.
- Çelebioğlu, Âmil. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. yy. 'a kadar)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Çıkla, Selçuk. "Şiir ve Hikâye Çevresinde Oluşan İki Tür: Manzum Hikâye ve Öykü-Şiir". *Türklük Bilimi Araştırmaları* S. 25, (Bahar 2009), 51-85.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1995.
- Elçin, Şükrü. *Türk Dilinde Destan Kelimesi ve Mefhumu Halk Edebiyatı Araştırmaları I*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Fidan, Mustafa. *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki BY7890/4 Numaralı Mecmuanın Transkripsiyonlu Metni ve İncelemesi (75b-145b)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Harâitî (Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Sehl el-Harâitî es-Samirrâî), *Mesâviu'l-Ahlâk ve Mezmûmiha*. nşr. Mektebetu's-Sevda. Cidde: 1992.
- İbnu'l-Cevzî (Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali b. el-Cevzî). *el-Mevduât*. el-Mektebetu's-Selefiye. c. 3. Kahire: 1966.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/27-64. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Kavaz, İbrahim. "Tarihselcilik Anlayışı ve Tarihî Romanlarda Gerçeklik Üzerine Bir Değerlendirme", *Bilig* S. 63 (2012), 93-110.
- Kazvinî (Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Ebu'l-Kasım er-Râfiî el-Kazvinî). *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. nşr. Daru'l-Kutubu'l-İlmiye. c. 2. Beyrut: 1987.
- Köktekin, Kâzım. "Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* S. 12 (1999), 1-29.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2. Basım, 1980.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. *Manzum Dinî Hikâyeler –Bir Mecmua Örneğinde-*, Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Kumartaşlıoğlu, Satı –Marttin, Volkan. "Hatun Hikâyesi Örneği İle Manzum Dini Hikâyelerde Öğüt", Vasiyet ve Öğüt, haz. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Libra Yayınları, 1. Basım 2018.
- Kuzudişli, Ali. "Hadis Terimi Hakkında". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013), 155-170.
- Levend, Agah Sırrı. "Divan Edebiyatında Hikâye". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* C. 15 (1967), 71-117.
- Levend, Agah Sırrı "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* C. 20 (1972), 35-80.
- Narlı, Mehmet. "Romanda Zaman ve Mekân Kavramları". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/7 (2002), 91-106.
- Orkun, Hüseyin Namık. *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Sağlık, Şaban. "Mehmet Âkif'in Şiirlerindeki Hikâye Unsurları". *Hece (Mehmet Âkif Ersoy Özel Sayısı)* S. 133 (2008), 362-393.
- Semerkandî (Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkandî), *Tenbihu'l-Gâfilin*. nşr. Mektebetu'l-İman Mansura: 1998.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Dâstân-ı İbrahim Edhem, Dâstân-ı Fatıma, Dâstânı Hâtûn*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Taşkesenlioğlu, Lokman. "Mevlitlerin Anonim Bölümlerinden Olan Hâtûn Destanı ve Yeni Tespit Edilen Bir Nüsha Üzerine Değerlendirmeler". *Uluslararası 19 Mayıs Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*. ed. Hanhasan oğlu Hasanağa Ramazanlı vd.. 20-32. Samsun: İksad Yayınları, 2019.
- Tekin, Talat. *Orhun Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.

- Ukeylî (Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukeylî el-Mekkî). *ed-Duafau'l-kebîr*. nşr. Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye c. 3. Beyrut: 2014.
- Uysal, Muhittin. "Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*" 22/22 (2006), 33-58.
- Yüce, Sefa. "Edebiyatta Gerçekçilik ve Alımlama Estetiği", *Söylem Filoloji Dergisi* 1/2 (2016), 105-117.
- Zehebî (Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî), *el-Kebâir*. nşr. Daru'n-Nedveti'l-Cedide. Beyrut: 2006.

EXTENDED ABSTRACT

There are many literary works in Turkish literature that take their subject from real life. After the acceptance of Islam by the Turks, it is seen that religious stories in verse, which were created with the influence of the religion of Islam and the Iranian tradition, based on some events that occurred during the spread of Islam. It is thought that the religious story in verse, which is generally known as the Hâtûn's Epos, takes its subject from a story that took place in the time of the prophet. In this study, a comparative evaluation of Hâtûn's Epos and Alkame Parable is made in terms of text.

It is inevitable for literary texts such as stories and novels to contain some fictional elements by passing through the imagination of the author. In the process of formation, there is such a situation religious stories in verse. Although religious stories in verse are written in the form of poetry, they contain features such as plot, time, place, character, language and expression used in novel and story analysis. It is possible to see the same elements in texts that are far from fiction and contain stories based on real events. In this study, a comparative evaluation is made in terms of the titles mentioned between the Hâtûn's Epos and the Alkame Parable, although they contain different features.

There are more than one copy of the religious story in verse, which is discussed under the general title of Hâtûn's Epos. Although the number of couplets in these copies is not very different, they are not equal. In the study, more than one copy is used to reveal a concrete evaluation. In determining the Alkame Parable, he said, "Oh Muhajirs! Oh Ansar! Whoever puts his wife above his mother, the curse of Allah is upon him. It is based on the hadith that his other worships and good deeds are of no use to him, they are not accepted. In the examination, it is seen that the parable given in the study emerged from an event involving a person named Alkame, Alkame's mother and the Prophet. This parable, which is included in some of the hadith books, is discussed in more detail in Zehebî's book *el-Kebâir*. Therefore, the text in this book is preferred.

In this study, which is discussed in the context of the titles and techniques used in the analysis of the novel and the story, it is seen that both texts were written according to the single-chain plot technique in terms of plot, but due to the bifurcations in the main event, the situation of multi-chain plots also occurred. The mother of Alkame and the Prophet, who are in the personal staff, are characters in the texts; persons such as Alkame, the four caliphs, Hasan and Hüseyin, Bilal-Suheyb-Ammar and Alkame's spouse play a role as a type. In the verse religious story, the place is given as the city of Ka'ba and the sanctity of the place is highlighted. In the story, there is an open space and there is a place where Muslims from Medina and Mecca are together. In the analysis made in terms of time, it is seen that the beginning and the end of the time in both texts are based on the event, based on this, it is possible to estimate how much time period the event covers, and there are no deviations in the chronological time. However, it is not clear when the events started and ended. In parable, it is not possible to make a linguistic analysis on the text because the translation is a text. However, in the narration of the story, the sentences are used in a short and precise way, away from emotionality. There are linguistic features of the old Anatolian Turkish in the verse religious story. In the text, which also includes ancient words, descriptions that will support the narrative are included, the text is approached to prose and a didactic style is displayed. In the examination made in terms of the main ideas of the texts, the main idea is conveyed in the last part of both texts. While the main idea of the story is given in the hadith, the main idea of the verse religious story is given in the last couplet or a few couplets before the last couplet in the copies.

In this study, it is aimed to show that the events in the Hâtûn's Epos are based on the Alkame Parable and that a comparison can be made between the two texts by using the analysis techniques in the novel and story. As a result of the evaluation, it was seen that there were some similarities and differences between the two texts. It has been determined that the main event in both texts is the same, but there are changes in the side events. In addition, it has been concluded that such texts can be evaluated by using analysis techniques in novels and stories.

ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA İBRAHİM SÛRESİNİN 37. ÂYETİ

Mehmet Şirin Aladağ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı,
msirinaladag@yyu.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0003-15492223>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

14/06/2021

Accepted / Kabul Tarihi

29/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.952477>

ARAP EDEBİYATI BAĞLAMINDA İBRAHİM SÛRESİNİN 37. ÂYETİ

ÖZ

Kur'ân âyetleri, İslâm dininin sadece akâid, ibadet ve ahlâk gibi sahalarına kaynaklık etmemektedir. Aynı zamanda kutsal metnin âyetleri, şair ve ediplerin türlü amaç ve vesilelerle kendisinden yararlandığı, yeni anlamlar üretmede sıkça başvurdukları ve edebî melekelerinin yanında tahayyül ve tasavvurlarının şekillenmesinde beslendikleri birer hazine olmuştur. Bu kapsamda Arap edebiyatı kaynakları tarandığında belli bazı âyetlerin farklı konu, değişik anlam ve bağlamlardaki kullanımının belirgin biçimde öne çıktığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla edebî türlere yansıma ve yeni anlamlar üretme noktasında belirleyici bir role sahip bu âyetlerin tespiti önem arz etmektedir. Bu âyetlerden biri de çalışmamızın çerçevesini oluşturan İbrahim sûresinin 37. âyetidir. Edebiyatın nesir türüne oranla şiirde daha geniş bir uygulama alanına sahip söz konusu âyete, yeni anlamlar üretme noktasında sıkça başvurulmuş ve kimi örneklerde bu âyet kapalı bir anlatım tekniği olan mecâz ve kinaye ifadesi olarak başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Bu makale, İbrahim sûresinin 37. âyeti ekseninde gelişen klasik ve modern döneme ait belli sayıdaki şiir ve nesir örneklerini analitik bir çerçevede ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Bu âyetin kullanıldığı örnekler tespit edilerek birincisi aslı manasında, diğeri ise aslı manası dışında kullanımı olmak üzere iki başlıkta kategorize edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İbrahim Sûresi 37. Âyeti, Şiir, Nesir.

37TH VERSE OF THE SURAH OF IBRAHIM IN THE CONTEXT OF ARAB LITERATURE

ABSTRACT

Qur'an verses do not only set sources for the fields of Islam such as doctrines, prayer and morale but also the verses of holy text make a treasure from which poets and literary men benefit from for several aims and ways, and they apply to derive new meanings, and they are fed in terms of shaping their literary skills besides their imaginations and thoughts. Within this context, when Arabic literature is scanned, it attracts attention that some certain verses with different topics and meanings and usages come forefront exclusively. Therefore, it is of importance to establish these verses that have a determinant role in terms of reflection and producing new meanings for the literary genres. One of these verses is the thirty-seventh verse of surah Ibrahim, which makes the framework of this study. The abovementioned verse with a broader application field than in poetry compared to prose was frequently applied in terms of producing new meanings; and in some examples, this verse was successfully used as an expression of metaphor, close retelling method, and allusion. This article studies a certain number of poems and prose examples of classical and modern periods in an analytical frame and in a detailed way concerning the 37th verse of surah Ibrahim. The examples in which this verse is used were identified and then categorized under two headings, the first in its original meaning and the other in its non-original meaning.

Keywords: Arab Language and Rhetoric, 37th Verse of Surah Ibrahim, Poetry, Prose.

GİRİŞ

Klasik Arap edebiyatı kaynaklarına dikkatle bakıldığında Sadru'l-İslâm döneminden itibaren Kur'ân âyetlerinin çok geniş bir kullanım yelpazesine sahip olduğu görülecektir. Başka bir ifadeyle başta Sadru'l-İslâm asrı olmak üzere dönemden döneme farklılık arz etse de bütün İslâmî edebiyatların Kur'ân'dan şu veya bu şekilde etkilendiğini söylemek mümkündür. Hatta kutsal metnin etkisi, Arap edebiyatındaki köklü değişiklikleri beraberinde getiren en belirgin unsur olarak sayılmaktadır. Böylece Kur'ân-ı Kerîm klasik dönemden itibaren Arap edebiyatını önemli ölçüde etkilemiş, edebî türlerini çeşitlendirmiş ve dinî metinler ekseninde gelişen yeni bir edebiyat ihdas etmiştir. Bu husus bilhassa Kur'ân-ı Kerîm gibi kutsal bir metnin edebiyat ile olan ilişkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu ilişkinin biçim ve içerik olarak birçok farklı boyut ve yönleri olmakla beraber daha ziyade Kur'ân metnine ait ibarelere doğrudan veya dolaylı olarak yapılan referanslar şeklinde öne çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı âyetlerin muhtevalarının uygunluğu dolayısıyla diğerlerine nispeten farklı bağlamlarda kullanılmaya daha müsait ve çeşitli anlamlara hamledilmeye son derece elverişli olduğu karşımıza çıkmaktadır.¹ Bu durum, söz konusu âyetlerin şair ve ediplerce büyük bir ilgiye mazhar olmasına ve çeşitli bağlamlarda bir edebî enstrüman olarak kullanılmasına vesile olmuştur. Hatta Arap edebiyatında kimi Kur'ân âyetlerinin belli bazı durumları tanımlamak üzere araçsallaştırıldığı göze çarpmaktadır.² Bu çerçevede öne çıkan ve haddi zatında şüara ve üdeba için bir edebî üretkenlik kaynağı olan âyetlerden biri de çalışmamızın konusunu teşkil eden İbrahim sûresinin 37. âyetidir. Adı geçen âyet ile ilgili örnekler incelendiğinde âyetin daha ziyade cimri ve hayırsız kimseleri yerme bağlamında kullanıldığı görülmektedir. Kaynaklar, tespitlerimize göre bu konuda bize şiir ve nesir örneklerinden oluşan zengin bir malzeme sunmaktadır. Bu âyet etrafında gelişen örnekler Kur'ân âyetlerinden bir tanesinin bile edebî yaratıcılık ve üretkenlikte ne denli etkili bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Araştırmalarımız neticesinde Arap Dili ve Belâgatı özelinde olmak üzere ülkemizin akademik dünyasında belli âyetlerin edebiyata yansması bağlamındaki çalışmaların yeterince olmayışı bizi tek bir âyet hatta bir âyetin bir pasajı ekseninde gelişen edebî malzemeyi derleyip analiz etmeye sevk etmiştir.

1. İBRAHİM SÜRESİNİN 37. ÂYETİ

Öncelikle konunun tam olarak anlaşılması ve bu çalışmamızda yer vereceğimiz örneklerin nasıl bir anlam kaymasına ve ne tür bir lafzî değişikliğe uğradıklarını tespit etmek açısından şair ve ediplere ilham kaynağı olan ilgili âyetin Kur'ân'daki bağlamını bilmek gerekir. Bu nedenle âyetin tam metnine ve meâline burada yer vermek uygun olacaktır:

{رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ دَرِّيْتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ}

“Ey Rabbimiz! Kuşkusuz ben, namazı dosdoğru kılsınlar diye, neslimden bir kısmını senin Beyt-i Harem'inin (Kâbe'nin) yanında, ekin bitmez bir vâdi (Mekke)ye yerleştirdim. Artık sen de insanlardan bir kısmının kalplerini onlara meyledici kıl ve onları meyvelerden rızıklandır! Umulur ki şükrederler.”³

Kur'ân'a ait ibarelerin Arap edebiyatına yansması bağlamında ele aldığımız çalışmamızda konuyu pe-

1 - Bu durumu somutlaştırmak adına Rûm sûresinin 19. âyetini örnek olarak zikretmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber, babaları Allah ve Resulünün en azılı düşmanları, kendileri ise sahâbenin en seçkinlerinden olan Halid b. Velid ile İkrime b. Ebû Cehil'i her gördüğünde “يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ” *“Allah ölüden diriye, diriden de ölüyü çıkarır”* âyetini okurdu. bk. Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, Rebî'ü'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbâr, thk. 'Abdulemîr Muhennâ, (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1992), 4/215. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber âyette geçen ölü ve diri kelimelerini bağlamından uzaklaştırarak mümin ile kafir anlamında kullanmıştır.

2 - Ayrıca bazı Kur'ân âyetlerinin mesel anlamında kullanıldığı, dolayısıyla Arap ve Acem'e ait atasözlerini kullanmak yerine bu âyetlerin iktibas edilip öykünmesi daha güzel, daha üstün, daha etkili ve evla olduğu kaynaklarda yer almaktadır. bk. Ebû Mansûr 'Abdulmelik b. Muhammed es-Se'âlibî, *Hâssu'l-hâss*, şerh. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994), 35-59.

3 - İbrâhim, 14/37.

kiştiren örneklere geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki şair ve edipler kutsal metnin ibarelerini alırken kimi zaman tam bir âyet kimi zaman âyet bölümü kimi zaman da Kur'ân'ı çağrıştıran kelimelere referansta bulunmuşlardır. Çalışmamızın çerçevesini oluşturan İbrahim süresinin 37. âyeti de âyet bölümüne yapılan referans türündendir. Çünkü şair ve yazarların ilgili âyetten sadece sıfat tamlaması olan *بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* bölümünü alıp kendi metinleri bünyesine uyarladıklarını görmekteyiz.

Mezkûr âyetin edebî örneklerdeki kullanımına baktığımızda bunun, biri dinî kaygıların gözetildiği ve İslâm'ın ahlâk ve âdâbına uygun; diğeri ise ilgili âyetin Kur'ân-ı Kerîm'deki bağlamı göz ardı edilerek dinî kurallara ve âyetin saygınlığına aykırı biçimde değişik anlamlarda yorumlanarak iki yönde geliştiğini görmekteyiz. Dolayısıyla burada mevzu bahis âyetle ilgili derlenen, aynı zamanda tek bir âyet bölümü çerçevesinde olsa da dinî miras ve kültürden yararlanmayı açık biçimde yansıtan bazı örnekler iki kategoride ele alınarak değerlendirilecektir. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu âyet pasajı *نَزَلَ بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ / نَزَلْتُ بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* *Ekin bitmez bir vadiye kondu/kondum* formunda bir mesel/atasözü olarak da belli başlı edebiyat (emsâl) kaynaklarında yerini almıştır.⁴ Bu da ilgili âyet bölümünün, edebiyattaki etki boyutunu mücessem bir şekilde gözler önüne sermektedir. Yine çalışmamızın ilerleyen sayfalarında örneklerine yer verileceği üzere câr ve mecrûrdan oluşan *بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* ifadesinin anlam olarak bağlı olduğu (müteallik) *أَسْكَنْتُ* (yerleştirdim/iskan ettirdim) fiilinin *نَزَلَ* (konakladı) veya *حَلَّ* (ikamet etti/konakladı) gibi fiiller ile değiştirilmesi, şair ve ediplerin ifadeleri içine referanssız olarak aldıkları âyetler üzerinde sadece mana değişikliğiyle yetinmedikleri; bilakis âyetin lafzında da birtakım müdahalelerde buldukları göze çarpmaktadır.⁵ Nitekim bu hususu aşağıdaki başlıklar altında ele aldığımız örneklerde de açıkça görmek mümkündür.

1.1. KUR'ÂN'DAKİ BAĞLAMA YAKIN BİR ANLAMDA KULLANIMI

Kur'ân âyetlerinin ifade gücünden yararlanmak ve mecaz dâhil değişik bağlamlarda kullanmak üzere muazzam bir anlam potansiyeli bulunduğu için başta şair ve edipler olmak üzere tufeylî ve dilenciler gibi farklı kesim ve gruplar için ilham kaynağı olmuştur. İlham kaynağı olan bu âyetlerden yapılan iktibâslar incelendiğinde bunların farklı biçimlerde olduğu görülmektedir. Ancak bu iktibâslar genellikle iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, iktibâs yapılan âyetin aslî manasına sadık kalınarak alıntılanmasıdır. Bu alıntılanmaya örnek olarak Mekke'deki arkadaşlarından hububat isteyen; fakat arkadaşlarından bu konuda gelen mazeret üzerine şairin dile getirdiği şu dizeleridir:

طَلَبْنَا مِنْكُمْ حَبًّا
عَدَرْنَاكُمْ لِأَنَّكُمْ
أَجَبْتُمْ فِيهِ بِالْمَنْعِ
بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Sizden hububat istedik, yoktur diye cevap verdiniz.

*Sizi mazur gördük; zira gerçekten siz, ekin bitmez bir vadidesiniz.*⁶

Görüldüğü üzere şiirde iktibâs edilen söz konusu âyetteki ekin bitmez vâdiden kastedilen yerin Kur'ân-ı Kerîm'deki manasıyla Mekke şehri olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âyet, bağlamı farklı olsa da Kur'ân'daki anlamından uzak veya aykırı bir manada kullanılmamıştır.

Yukarıda geçen âyetin Kur'ân'daki bağlamından kopuk biçimde; ancak asıl anlamından uzaklaşmadan gündelik diyaloglarda kullanılmasına dair tipik örneklerden biri de şu şekildedir: Arap edebiyatının ünlü şiir

4 - bk. Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Sealibi, *et-Temsil ve'l-muhadara*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Huly, (b.y.: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttâb, 1983), 271; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nisaburi Meydani, *Mecmaü'l-emsal*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (b.y.: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955), 2/358.

5 - Metne yerleştirilen âyetlerin artık Kur'ân'dan bir âyet olarak sayılmamasından hareketle vezin ve kafiyeden dolayı lafızda yapılan bu tür değişikliklere belâgat kaynaklarında toleransla yaklaşımış ve az olmak kaydıyla makbul karşılanmıştır. bk. Muhammed b. Abdurrahman Celâluddîn el-Kazvîni, *et-Telhis fi 'ulûmi 'l-belâğa*, şerh. Abdurrahman el-Berkûkî, (b.y. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1932) 423; Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 725.

6 - es-Seyyîd Ali Sadruddîn b. Ma'sûm, el-Medenî, *Envâru'r-rabî' fi envâ'i'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şeker, (Necf: Matba'at en-Nu'mân, 1969), 2/219.

ve ahbâr râvisi aynı zamanda Basra dil ekolünün önemli simalarından birisi olan Asmaî'den (ö. 216/831) gelen rivayete göre bir gün Muâviye (ö. 60/680) beraberinde Abdullah b. Safvân b. Ümeyye el-Cumahî (ö. 73/692) olduğu halde önceden ağaç ve ekin ektiği Mekke'deki bahçe/tarlalarından birine gider. Tarlaya vardıklarında Muâviye, Abdullah b. Safvân'a dönüp: "Ey Safvân oğlu! Bahçeyi nasıl buldun? diye sorar. Abdullah da Yüce Allah bu beldeyi tarif ederken *بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* *ekin bitmez bir vadi* diye bahsetmiş; ancak görüyorum ki sen Kur'ân'a ters düşmeyi istercesine bu bahçeyi ekip dikmişsin diye karşılık verir. Bu söz üzerine Muâviye ona "ne zamandan beridir sen bu âyeti okuyorsun?" der demez Abdullah: "Bu âyet ile senin gönlünü yaktım ya! Artık ne zamandan beri okuduğumu bilmen önemli değildir" şeklinde cevap vermiştir.⁷

1.2. KUR'ÂN'DAKİ BAĞLAM DAN UZAK BİR ANLAMDA KULLANIMI

İlgili âyetin edebî örneklerdeki kullanımının ikincisi, iktibâsı yapılan âyetin, ifade ettiği aslı anlamından başka bir manaya aktarılmasıdır. Başka bir deyişle Kur'ân'daki bağlamından uzak kullanımınıdır. İktibâsın bu türünde alıntılanan lafızlar aktarıldıkları yeni metnin dokusu içerisinde farklı ve yeni bir anlam kazarak manada çeşitlilik ve zenginliğe yol açmıştır. Buna örnek olarak İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896), beklenti içerisindeyken ihtiyaç ve isteklerini yanlış kişiye arz ettiğini fark edince söz konusu âyete farklı bir anlam yükleyerek muhatabına serzenişte bulunmuş ve bu durumu şiirinde şu şekilde dile getirmiştir:

لَئِنْ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِكَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنْعِي
لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Seni övmekle yanlış yaptıysam da beni mahrum bırakmakla yanlış yapmadın sen.

Çünkü ihtiyaç duyduklarımı çorak bir vadiye (pintinin birine) arz ettim ben.⁸

Birçok belâgat kaynağında Kur'ân'daki aslı anlamı dışında başka bir manaya aktarılan iktibâs sanatı bağlamında yer verilen⁹ İbnu'r-Rûmî'ye ait bu şiirin kısmen değiştirilerek aşındırılmış şu versiyonu da aynı temada kullanılmıştır:

لَئِنْ قَصَّرْتُ فِي مَدْحِكَ مَا قَصَّرْتُ فِي مَنْعِي
لَقَدْ أَرْتَعْتُ أَنْعَامِي بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Beni mahrum bırakmaktan geri kalmadın, seni övmekle kusur işlediysen de,

Koyunlarımı ekin bitmez bir vadide otlattığımdan dolayı (asıl suç bende).¹⁰

Şair alıntılama tekniği ile bu şiirin bünyesine yerleştirdiği ilgili âyet bölümünden kendisinden hayır gelmeyen kişiyi kastetmektedir. Böylece o, yeni bağlamda âyeti anlam itibarıyla değiştirmiştir. Zira âyetin Kur'ân'daki anlamı Mekke toprağıdır. Yukarıdaki başlıklar altında verilen örneklere bakıldığında her iki şairin de aynı âyeti iktibâs ettikleri görülmektedir. Ancak söz konusu şairlerden birincisi âyeti anlam açısından hiçbir değişikliğe uğratmadan ya da başka bir manaya aktarmadan Kur'ân'daki anlamıyla olduğu gibi alıntılanmıştır. İkincisi ise âyeti hakiki anlamından uzaklaştırarak kinaye yoluyla yeni bir manada kullanmıştır.¹¹ Verilen bu iki örnek, tek bir âyetin, bağlamı değiştirilerek kullanıldığı başka metinlerde yeni anlamlar üretme potansiyeli olduğunu göstermiştir. Bu özellik edip ve şairlerin tek bir âyeti olduğu gibi veya dönüştürerek farklı şekil ve bağlamlarda kullanmalarına zemin hazırlamıştır.

7 - Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eshrâf*, thk. Suheyl Zekkâr ve Riyâd ez-Ziriklî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 5/26.

8 - Ebu'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cureyc İbnu'r-Rûmî el-Bağdâdî, *Dîvân*, şerh. Ahmed Hasan Besec, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/394.

9 - Kazvîni, *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâğa*, 423; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 724.

10 - Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askeri, *Cemheretü'l-emsâl*, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd Zaglul - Ahmed Abdüsselam, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 2/126.

11 - İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî' fî envâ'i'l-bedî'*, 2/219; Ahmed Matlûb ve Kâmil Hasan el-Basîr, *el-Belâğa ve't-tatbîk*, (Bağdat: Vizâretu't-Ta'lîmi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî, 1999), 458-459.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden ve yukarıdaki iktibâslara malzeme olan âyetin anlamı gerek verilen örnek gerekse başka örneklerde olduğu üzere kullanıldığı bağlama göre değişebilmektedir. Ancak bu âyetin genellikle umulanın bulunmadığı, kişinin hayal kırıklığına uğradığı durumlarda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Kur'ân hafızı Habbâz el-Beledî'nin (ö. 380/990) dost gibi görünüp arkadan iş çevirenlere yönelik serzenişte bulunarak ağır eleştirisini güçlü bir üslupla dile getirdiği şu iktibâs örneği de bu durumu destekler niteliktedir:

أَفَاعِي رِمَالٍ لَا تُقَصِّرُ فِي لَسْعِي أَلَا إِنَّ إِخْوَانِي الَّذِينَ عَاهَدْتُهُمْ
نَزَلْتُ بِوَادٍ مِنْهُمْ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ طَنَنْتُ بِهِمْ خَيْرًا فَلَمَّا بَلَوْتُهُمْ

Kardeşim diye bildiğim kişiler var ya! Meğer onlardır beni sokmak için kum yılanları gibi fırsat kollayan. Onları iyi sanıyordum; ama sınıdığımda anladım ki ekin bitmez bir vadide benmişim konaklayan.¹²

Klasik Arap mecmûaları dikkate alındığında şiir gibi entelektüel düzeyi yüksek olan metinlerin yanı sıra günlük diyaloglarda *داِعِرِ ذِي زَرْعٍ* âyetinin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Birçok zümrede görülmekle birlikte daha çok tufeylî ve dilenci gibi tiplerin bu âyeti kullandıklarını söyleyebiliriz. Dünyevî anlamda başkalarından bir şeyler koparma maksadıyla Kur'ân âyetlerine referansta bulunmak, dilencilerin en sık başvurduğu ikna ve etkileme tekniklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadı Ebû Hâmid el-Merverrûzî (ö. 362/973) bu konuda şöyle bir anekdot anlatır: İbn 'Abdel el-Mansûrî, İbn Ma'rûf ve Ebû Temmâm ez-Zeynebî gibi entelektüel düzeyi yüksek şahsiyetlerle beraber Basra camiinde oturuyorduk, tam o sırada arsız dilencilerden biri karşımıza çıkıverdi ve ısrarla dilenip durdu. Ben de onun ısrar ve arsızlığından sıkıldım ve artık dayanamayıp ona yanlış kapıyı çaldığını îmâ etmek üzere: Hey baksana! *داِعِرِ ذِي زَرْعٍ* *Ekin bitmez bir vadiye* kondun dedim. Bunun üzerine o da bana: Doğru söyledin, *وَلَكِنْ يُجَبَىٰ إِلَيْهِ تَمَرَاتٌ كُلُّ شَيْءٍ*, *Fakat dünyanın dört bir yanındaki meyveler oraya toplanır*¹³ şeklindeki âyetle karşılık verdi. Bunun üzerine oradakiler onun bu cevabına gülüp ona birkaç dirhem vererek onu sevindirdiler.¹⁴

Kur'ân-ı Kerîm'in metnine ait kimi âyet pasajlarına sarahaten söylenmesi makbul karşılanmayan hususlarda sıkça başvurulduğu bir gerçektir. Bu çerçevede meramın kinaye türü üstü kapalı anlatım yolları ile dile getirilmesi uygun görülen mahrem durumlarda âyetlerin ustalıkla kullanıldığı göze çarpmaktadır. Klasik Arap edebiyatı kaynakları, bu âyetin maksadından uzak bir bağlama yerleştirilerek kullanıldığına dair muhtelif başlıklar altında nevadir kabilinden çeşitli malzemeler sunmaktadır. Sözelimi cinsel anlamda arzu ve isteklerini elde edemeyen kişilerin bile mahrem durumlarını açıkça ifade etmek yerine telmih ve kinaye yoluyla âyetler üzerinden dile getirmeyi tercih ettikleri kaydedilmektedir. Medine'de eşraftan ileri gelen kadınların da içinde yer aldığı bir mecliste Mervân b. el-Hakem'in kızı Hafsa ile Amr b. el-Âs'ın kızı Tâmu'ra arasında mülâtafe (şakalaşma) şeklinde şöyle bir diyalog cereyan eder: Hafsa, latif bir imada bulunarak Tâmu'ra'ya şu dizeyi söyleyen kimdir? diye sormuş:

مَا زِلْتُ أَلْتَمُّهَا وَأَرْشُفُ رِيْقَهَا حَتَّى سَكَرْتُ وَمَا شَرِبْتُ مُدَامَا

İçki içmediğim halde sarhoş olup kendimden geçene kadar durmadan onu öpüyor ve tükürüğünü emiyordum.

Bunun üzerine Tâmu'ra, gazelleriyle bilinen ünlü Emevî şairi Ömer b. Ebî Rabîa'yı (ö. 93/711-12) kastederek şöyle karşılık vermiştir:

خَيَّبَ اللَّهُ سَعْيِي الْفَاسِقِ الْمَخْرُومِي؛ حَلَلْتُ بِهِ فَحَلَلْتُ بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Allah Mahzûmoğulları'dan fasık/ahlaksız (Ömer b. Ebî Rabîa)'nın rast getirmesini işini; yanında konakladığımda birden ekin bitmez çorak bir vadide buluverdim kendimi.¹⁵

12 - Se'âlibî, *Hâssu'l-Hâss*, 191.

13 - Kasas, 28/57.

14 - bk. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn, (Kahire: Dâru Mektebetu'l-Hayât, 1944), 3/100.

15 - Ebû Mansûr 'Abdumelik b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr ve Mucâhid Mustafâ Behcet, (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1992), 2/9-10.

Tâmûra'nın ustaca sözüne yerleştirdiği bu âyet pasajının kullanmasındaki maksat Ömer'de kadınlara karşı cinsel manada bir esinti görmediği, arzuladığını onda bulamadığı ve bu yüzden de söz konusu âyete dolaylı biçimde referansta bulunarak Ömer hakkındaki hayal kırıklığını dile getirmektir. Bu noktadan hareketle yukarıdaki ve benzeri örnekler, kimi müstehcenliklerin de kapalı biçimde dile getirilmesinde ilgili âyetin bir ifade aracı olarak kullanıldığını açıkça göstermektedir.

Yine bu çerçevede değerlendirebileceğimiz bir başka örnek de Abbâsi sarayının nüktedan kişiliğiyle bilinen meşhur nedimi Ebu'l-'Aynâ'nın (ö. 283/896) başından geçen şu olaydaki kullanımınıdır. Rivayete göre Ebu'l-'Aynâ bir beldeye uğramış, o sırada çocuklar birbirlerine taş atarak oynuyorlarmış. Derken çocukların attığı taşlardan biri (âmâ olan) Ebu'l-'Aynâ'nın başına isabet ederek başını yarmış, beldeye yanında konaklayacağı hiçbir dostu olmayan ve geceyi aç geçirmek zorunda kalan Ebu'l-'Aynâ sabah olur olmaz derdini anlatmak için beldenin emirinin yanına gitmiş, emir Ebu'l-'Aynâ'ya beldeye hangi gün geldin? diye sormuş. Ebu'l-'Aynâ *فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ* Uğursuzluğu sürekli olan bir günde,¹⁶ emir ona hangi saatte diye sormuş, Ebu'l-'Aynâ da *فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ* Sıkıntılı vaktinde¹⁷ diye cevap vermiş. Bunun üzerine emir: Nerede konakladın? diye sorduğunda ise *بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* Ekin bitmez bir vadiye¹⁸ şeklinde karşılık vermiş, Ebu'l-'Aynâ'nın âyet parçalarından oluşan bu ince tasvirleri emiri güldürmüş ve ihtiyaçları emir tarafından karşılanmıştır.¹⁹

Bu tür kullanıma diğer bir örnek de şair Şerîf el-'Akîlî'nin (ö. 450/1058) hiciv maksadıyla inşad ettiği şu dizeleridir:

جَمِيعُ مَا يَفْعَلُهُ كَلْفَةٌ إِلَّا أَدَاهُ فَهَوٍ بِالطَّبْعِ
قَدْ نَصَبَ الْبُخْلُ لَهُ قِبْلَةً يَفْرَأُ فِيهَا سُورَةَ الْمَنَعِ
مَنْ حَلَّ مِنَّا بِفِنَاءٍ لَهُ حَلَّ بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

Verdiği eziyet dışında bütün yaptıkları yapmacıktır. Zatan bu onun karakterinde var.

Cimriliği kendine kible edinmiştir. Durmadan orada menetme (Mâûn) sûresini tilavet eder.

*Bizden kim ona ait avluya konarsa, sanki ekinin bitmediği çorak bir vadiye konar.*²⁰

Şerîf el-'Akîlî, söz konusu âyeti, beyitlerinde işlediği temayla irtibatlandırmak sûretiyle bir hiciv enstrümanı olarak mecâzî anlamda “cimrilik karakteri” için kullanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm âyetleri klasik dönem Arap edebiyatında olduğu gibi modern dönem Arap edebiyatında da özellikle şiirde önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Bu dönemin şairleri Kur'ân'ın sınırsız lafız ve anlam zenginliğinden istifade etmek suretiyle âyetlerini değişik bağlamlarda kullanarak yeni anlamlar üretmişlerdir. Bu hususta göze çarpan başlıca âyetlerden biri de İbrahim sûresi 37. âyetinin *بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ* bölümüdür. İlgili âyet bölümünün hakiki anlamından uzak bir manada kullanılmasına dair modern döneme ait örnekler azımsanamayacak kadar çoktur. Bu örneklerden biri Arrâr lakaplı ünlü Ürdün şairi Mustafa Vehbî et-Till'in (ö. 1949) gurbetteki kişinin özlem duyduğu kurak memleketinin durumu ile içinde bulunduğu nimet ve bolluğu mukayese ettiği *el-Cezire'ye Özlem* başlıklı kasidesindeki şu pasajdır:

16 - Kamer, 54/19.

17 - Tevbe, 9/117.

18 - İbrâhim, 14/37.

19 - İbnu'l-Hatîb Muhammed b. Kâsım el-Emâsi, *Ravdu'l-ahyâr el-muntehab min rebî'i'l-ibrâr*, thk. Mahmûd Fâhûrî, (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 2000), 326. Ebu'l-'Aynâ'nın Kur'ân âyetlerine referansları için bk. Muhammed Faruk Çakır, *Abbâsi sarayının hazircavap nedimi: Ebü'l-'Aynâ (hayatı-mizahçılığı-nükteleri)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.) 75-83.

20 - Ebu'l-Hasan Ali b. el-Huseyn eş-Şerîf el-'Akîlî, *Dîvânü 'ş-Şerîf el-'Akîlî*, thk. Zekî el-Mehâsinî, (b.y.: Dâru İyhâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.), 198-199; es-Seyyid Haydar el-Hillî, *el-İkdu'l-mufasssal fî kabîleti'l-mecdi'l-mu'essel*, thk. Mudar Suleymân el-Hillî, (Bağdat: Muessesetu'r-Râfid li'l-Matbûât, 2014), 3/87.

أَلَا أَيُّهَا الْعِرُّ الْمَرْجِيُّ رَحَابَةٌ
بَارِضٍ مِمَّنْ فِيهَا مِنَ النَّاسِ تَطَّلَعُ
نَزَلَتْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ مَا جَنَى
خَلَا الْقَحْطِ مِنْ إِيْخْصَابِهِ الْمُتَوَقَّعِ
قَدَحٌ عَنْكَ إِغْوَاءَ الصَّبَابَةِ وَارْعَوْ
فَإِنَّكَ فِي سَهْلٍ مِنَ الْوَهْمِ تَرْتَعُ

Ey içindeki insanlarla tıka basa dolu olan (dar) bir toprakta bolluğu uman toy zat!

Sen ekin bitmez bir vadiye kondun, onun umulan verimliliği kıtlıktan başka vermedi hasat.

Kuruntudan ibaret bir ovada otlamaktasın, vazgeç bu aşk ateşinden artık! bir kenara at.²¹

Şair burada sözünün bünyesine yerleştirdiği ve kendine geniş bir hayal alanı sağlayan âyet pasajını asıl anlamından uzak biçimde faydasız ve anlamsız düşüncelere dalmak gibi soyut bir anlama hamletmiştir.

Şiirlerini Kur'ân âyetleriyle süsleyip zenginleştiren çağdaş şairlerden biri de Filistinli devrim ve vatan şairi Mahmûd Dervîş'tir (ö. 2008). Şiirlerinde sembolizm²² izleri yoğun biçimde görülen ve genel olarak Kur'ân âyet ve kıssalarından etkilenen şair şu dizelerinde İbrahim süresinin 37. âyet bölümünü ustalıkla alıntılamıştır:

وَأَسْمِي يَرِنُ كَلْبِرَةَ الذَّهَبِ الْقَدِيمَةِ عِنْدَ
بَابِ الْبَيْتِ. أَسْمَعُ وَحَشَّةَ الْأَسْلَافِ بَيْنَ
الْمِيمِ وَالْوَاوِ السَّحِيقَةِ مِثْلَ وَادٍ غَيْرِ ذِي
زُرْعٍ. وَأُخْفِي تَعْبِي الْوَدِيِّ. أَعْرِفُ أَنِّي
سَأَعُودُ حَيًّا، بَعْدَ سَاعَاتٍ، مِنَ الْبَيْتِ الَّتِي
لَمْ أَلْقَ فِيهَا يَوْسُفًا أَوْ خَوْفَ إِخْوَتِهِ مِنَ الْأَصْدَاءِ.

Adım, antika altın lira gibi, kuyunun

Ağzında yankılanmaktadır.

Geçmişlerin ölümle doğum arasındaki

Ürküntüsünü duyuyorum. Tıpkı çorak

Bir vadi gibi. Sevgi yorgunluğumu da

Gizliyorum ve birkaç saat sonra,

İçinde Yusuf'u ve kardeşlerinin

Korkulu ses yankılarını bulamadığım

Kuyudan sağ olarak döneceğimi biliyorum.²³

Öte yandan çalışmamızda farklı dönemlere ait konu edindiğimiz edebî örnekler dışında ilgili âyet pasajının birçok gazete ve dergilerdeki yazılara da başlık olarak kullanıldığını görmekteyiz.²⁴ Burada sözü edilen örneklerden sadece Ürdünlü araştırmacı yazar ve siyasetçi Muhammed Ebû Rummân'a ait aşağıdaki parçayla yetinmek istiyoruz:

21 - Mustafa Vehbe et-Till, 'Aşiyâtü vâdî'l-yâbis, thk. Ziyâd ez-Ze'bî, (Kuveyt: Min İsdârâti Câizeti Abdulazîz Su'ûd el-Bâbtîn li'l-İbdâi' 'ş-Şi'rî, 2017), 296.

22 - Modern Arap edebiyatında öne çıkan edebî akımlar için bk. Mehmet Yalar, *Modern Arap şiiri*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 30-41.

23 - Mahmûd Dervîş, *Limâzâ terekte'l-hisâne vahîden*, (Beyrut: Riyâd er-Reyyis li'l-kutub ve'n-neşr, 1996), 70-71.

24 - Bu konudaki bazı örnekler için bk. <https://alghad.com/> /وَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ/ (Erişim 12 Temmuz 2021); <https://www.rqjim.com/raheek-yamany-1/> وَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ (Erişim 12 Temmuz 2021); <https://alghad.com/> بوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ (Erişim 13 Temmuz 2021); <https://www.zamanalwsl.net/news/article/45119/> (Erişim 13 Temmuz 2021).

وَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ!

نتحدثُ كثيراً عَنِ الْحِرْمَانِ الاجتماعي أو السياسي. لكننا نغفل، أردنياً، حرماناً من نوعٍ آخر، على درجةٍ كبيرةٍ من الأهمية والخطورة، هو الحرمان المعرفي!

ثُمَّ فَجْوةٌ واسعةٌ وكبيرةٌ بينَ المجال الأكاديمي، بخاصةٍ في العلوم الاجتماعية والإنسانية والسياسية والاقتصاد والإدارة العامة وغيرها من تخصصاتٍ من جهةٍ، وبين الخبرة الوطنية في السياسات العامة، ضَمَنَ إطارِ هذه الحقول العلمية والأكاديمية والمعرفية، من جهةٍ أخرى!

هذه الفجوةُ هي التي تَخْلُقُ ”واديًا عميقاً“ (غير ذي زرع)، يفصل بين ما يُدرّس في الجامعات والواقع العملي.

“Ekin bitmez bir vadi!”

Siyasi ve sosyal mahrumiyet hakkında çok konuşuyoruz; ancak Ürdün insanının dışarı olduğu başka bir mahrumiyet türü daha var ve biz onu görmezden geliyoruz. Oysaki bu mahrumiyet türü son derece ciddi ve önemlidir. O da bilgi mahrumiyetidir! Bir taraftan akademik alan ile bilhassa sosyal, beşerî ve siyasi bilimler, iktisat, kamu yönetimi ve diğer birçok uzmanlık alan, diğer taraftan bilimsel, akademik ve bilgiye dayalı bu alanlar çerçevesinde genel siyasetler içerisinde ulusal deneyim arasında oldukça geniş ve büyük bir boşluk söz konusudur!

İşte bu boşluk, üniversitelerde okutulan bilgiler ile gerçek hayatta pratik olanı birbirinden ayıran derin bir vadi (ekin bitmez bir vadi) oluşturmaktadır.”²⁵

Bu örnekte biri başlık, diğeri metin içerisinde olmak üzere iki yerde kullanılan mezkûr âyet parçasının realitede olan ile hayal edilenin arasındaki uzak mesafeyi anlatmak için kullanıldığını gözlemlemek mümkündür. İlk bakışta âyet pasajından oluşan örnekteki başlığın metinle münasebetini tespit etmek pek muhtemel görünmemektedir. Ancak metnin tamamı incelendikten sonra ilgili âyet metninin pratik ve deneyimle alakası olmayan bilgileri dolaylı biçimde ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Buraya kadar yer verdiğimiz gerek klasik gerekse modern döneme ait örneklerden, mezkûr âyet bölümünün Arap edebiyatında muhtelif bağlam ve çeşitli anlamlarda kullanılmak üzere bir anlatım vesilesi kılındığı açıkça görülmektedir. Ayrıca bu örneklerden de anlaşıldığı gibi Kur’ân-ı Kerîm âyetleri, şair ve ediplere, kimi durumları dolaylı bir tarzda veya daha kısa ve etkili bir biçimde ifade etme imkânını sağlamaktadır.

25 - Yazının tam metni için bk. <https://alghad.com/> /وادي-غير-ذي-زرع/ (Erişim 12 Temmuz 2021).

SONUÇ

Arap edebiyatına kazandırdığı anlam zenginliği bakımından edebiyata yansımaları değerlendirmeye çalıştığımız İbrahim sûresi 37. âyetinin ilgili pasajı şair ve edipler tarafından mecâzî bir anlama kaydırılarak çağrışım gücünden yararlanılmış ve muhtelif bağlamlarda kullanılmıştır. Bu durum aynı zamanda iktibâs veya farklı alıntılama teknikleriyle metne yerleştirilen âyetlerin ya da âyet pasajlarının ifadeye kazandırdığı edebi zarafet gibi üstün niteliklerin yanı sıra ilgili âyetlerin yeni anlamların üretilmesi babında ne denli bir etkiye sahip olduğunu da göstermektedir.

Kur'ân metnine ait ibarelerin, şair ve ediplerce alıntılanırken genellikle kutsal metindeki bağlamlarına dikkat edilmediği, hatta bu çalışmamızda yer verilen birçok örnekte de görüldüğü üzere bağlamlarının tamamen göz ardı edildiği dikkat çekmektedir.

Çağrışımlarındaki zenginlik sayesinde farklı bağlamlarda kullanılmaya müsait olan ayet veya ayet kesitleri ediplere ve şairlere meramlarını aktarmada büyük imkanlar sağlanmıştır. Buna bağlı olarak metin içerisinde Kur'ân âyetlerine referans; şair ve ediplerdeki Kur'ânî bilgi ve kültürü yansıtmakta ve onların dinî metin ve literatüre olan hakimiyetlerini somut biçimde gözler önüne sermektedir.

Bir makaleye konu olabilecek ölçüde muhtelif dönemlerde yaşayan şair ve ediplerin ilgisine mazhar olan ilgili âyet pasajının gerek şiir gerekse nesire ait metinlerde, kimi zaman orijinal metniyle kimi zaman da lafzına ufak bir müdahalede bulunmak suretiyle daha ziyade kişinin umduğunu bulamadığı, beklentisinin hayal kırıklığıyla sonuçlandığı durumlar gibi, Kur'ân'daki anlamından uzak bir manada kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Kur'ân'ın zengin söz dağarcığından istifade eden şair ve ediplerin âyet referansları, Kur'ân'ın ilgili âyetinin Arap edebiyatıyla ilişkisinin içerikten ziyade biçimle metne yansıdığını ortaya koymaktadır. Zira şair ve edipler sözlerine yerleştirdikleri Kur'ân'a ait ibare ve ifadeleri genellikle asli manasından uzaklaştırmış hatta kimi zaman aykırı manalara aktararak kullanmışlardır.

Öte yandan çalışmamızda verilen örnekler incelendiğinde şair ve ediplerin genellikle ilgili âyetin tamamının yerine sadece işlerine yarayan kısmı adeta cımbızlayarak iktibas ettikleri bariz bir şekilde müşahede edilecektir. Örneğin konumuzla ilgili olarak bir değerlendirilmeye gidildiğinde şair ve ediplerin ekseriya İbrahim sûresinin 37. âyetinden sadece “ekin bitmez bir vadide” kesitini alıntıladıkları görülmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki İbrahim sûresinin 37. âyeti, edebî metinler kategorisinde değerlendirilen gazete ve dergilerde kalem oynatan pek çok şahsiyete de ilham kaynağı olmuştur.

KAYNAKÇA

- ‘Akilî, Ebu’l-Hasan Ali b. el-Huseyn eş-Şerîf. *Dîvânu ‘ş-Şerîf el- ‘Akilî*. thk. Zekî el-Mehâsinî. b.y.: Dâru İyhâî’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, ts.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Cemheretü’l-emsâl*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul - Ahmed Abdüsselam. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1988.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu’l-esrâf*. thk. Suheyl Zekkâr ve Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997.
- Çakır, Muhammed Faruk. *Abbâsî sarayının hazırcı cevap nedimi: Ebü’l- ‘Aynâ (hayatı-mizahçılığı-nüktelemi)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dervîş, Mahmûd. *Limâzâ terekte’l-hisâne vahîden*, Beyrut: Riyâd er-Reyyis li’l-Kutub ve’n-Neşr, 1996.
- Hillî, es-Seyyed Hayder. *el-İkdu’l-mufasssal fî kabileti’l-mecdi’l-mu’essel*. thk. Mudar Suleymân el-Hillî. 3 Cilt. Bağdat: Muessesetu’r-Râfid li’l-Matbûât, 2014.
- İbn Ma’sûm, es-Seyyîd Alî Sadruddîn el-Medenî. *Envâru’r-rabi’ fî envâ’i’l-bedî’*. thk. Şâkir Hâdî Şeker. 7 Cilt. Necef: Matba’at en-Nu’mân, 1969.
- İbnu’l-Hatîb Muhammed b. Kâsım el-Emâsî. *Ravdu’l-ahyâr el-muntehab min rebî’i’l-ibrâr*. thk. Mahmûd Fâhûrî. Halep: Dâru’l-Kalemi’l-‘Arabî, 2000.
- Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî. *el-İmtâ’ ve’l-mu’ânese*. nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn. Kahire: Dâru Mektebetu’l-Hayât, 1944.
- İbnu’r-Rûmî, Ebu’l-Hasan Ali b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvân*. şerh. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Kazvîni, Muhammed b. ‘Abdurrahman Celâluddîn. *et-Telhîs fî ‘ulûmi’l-belâğa*. şerh. Abdurrahman el-Berkûkî. b.y.: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1932.
- Matlûb, Ahmed ve el-Basîr, Kâmil Hasan. *el-Belâğa ve’l-tatbîk*. Bağdat: Vizâretu’t-Ta’lîmî’l-‘Âlî ve’l-Bahsi’l-‘İlmî, 2. Basım, 1999.
- Meydanî, Ebü’l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nisaburi. *Mecmaü’l-emsal*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1955.
- Se’âlibî, Ebû Mansûr ‘Abdûlmelik b. Muhammed. *el-İktibâs mine’l-Kur’âni’l-Kerîm*. thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr ve Mucâhid Mustafâ Behcet. 2 Cilt. Mansûre: Dâru’l-Vefâ, 1992.
- Se’âlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed. *et-Temsil ve’l-muhadara*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. b.y.: Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Kuttâb, 2. Basım, 1983.
- Se’âlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed. *Hâssu’l-hâss*. şerh. Me’mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1994.
- Teftâzânî, Mes’ûd b. Ömer Sa’duddîn. *el-Mutavvel*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2013.
- Till, Mustafa Vehbe. *‘Aşiyâtü vâdi’l-yâbis*. thk. Ziyâd ez-Ze’bî. Kuveyt: Min İsdârâti Câizeti Abdulazîz Su’ûd el-Bâbtî li’l-İbdâi’ş-Şi’rî, 2017.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap şiiri*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Zemaşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Rebî’ü’l-Ebrâr ve Nusûsu’l-Ahbâr*. thk. ‘Abdûlemîr Muhennâ, Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemî li’l-Matbûât, 1992.
- <https://alghad.com/> (Erişim 12 Temmuz 2021).
- <https://alghad.com/> (Erişim 13 Temmuz 2021).
- <https://www.rqim.com/raheek-yamany-1> (Erişim 12 Temmuz 2021).
- <https://www.zamanalwsl.net/news/article/45119/> (Erişim 13 Temmuz 2021).

EXTENDED ABSTRACT

Arab literature was affected by holy text not only in terms of form but also content like all nations and communities. And this effect of holy text is considered as the most obvious factor which has brought about radical changes in Arab literature. Thus Holy Qur'an influenced Arab literature significantly since the classical period, and diversified the literary genre and created new literature developing on the axis of religious texts. When looked from this perspective, reference to Qur'anic verses in sentences and texts reflects Qur'anic knowledge and culture of poets and literary men; and shows their dominance on divine texts and literature. Moving from this fact, Qur'anic verses do not only set sources for the fields of Islamic doctrines, worships and morale but at the same time, they always make a treasure from which poets and literary men benefit from in several aims and ways and which they frequently apply to produce new meanings and from which they are fed in forming their literary skills besides improving their imaginations and thoughts. Within this context, when Arab literature is scanned, it attracts attention that the use of certain verses about several issues, meanings and contexts come forefront. Numerous examples are revealing that almost all Islamic kinds of literature are affected by Qur'an either this way or other though they set differences from period to period, especially in sadru'l Islam period. This concretely shows the reflection of a holy text like the Qur'an on literary genres. However, some verses, due to the appropriateness of their content, appear to be quite suitable to be used in different contexts and available to be loaded with various meanings compared to other verses. This aspect led to the abovementioned verses receiving high interest by poets and literary men and being used as a literary instrument in various contexts. Furthermore, it is striking that in Arab literature, some of the Qur'anic verses became a source of inspiration for many literary personalities and were used to complete certain issues. Therefore, it is of great importance that these verses, which are reflected on literary genres, from the association power benefitted by transferring their meanings into metaphoric form by particularly poets and literary men and which are used for several contexts, be determined. One of the verses which come forefront and in fact which is a literary productivity source for poets and literary men and which makes the subject of our study within this framework is the 37th verse of surah of Ibrahim. Hence, quoting the only part of the verse, "in a valley of no vegetation", supports the case. That surah of Ibrahim 37th verse took part in various genres of poetry and prose of Arab literature can be clearly understood from the examples put forth in this study. Another version of benefitting from the part of the verse, which shows the reflection of it in Arab literature, is that the aforementioned verse, نَزَلَ بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ/نَزَلَتْ I/He was put in a valley with no vegetation, is in the form of a parable. Thus, the presence of part of the verse in some major similar sources exhibits its effect size in literature. The abovementioned verse, which has a broader application area in poetry compared to prose genre, is frequently applied in terms of producing new meanings; and in some examples, this verse is successfully used as an expression of metaphor and allusion in closed expressing style. So, the examples developing around this verse shows how only a verse of the Qur'an has an effective structure in literary creativity and productivity. Moving from these points, it is possible to say that Qur'anic verses have a determinant role on poetry and prose writers so that they can convey their intentions and feelings in various ways. The references of poets and literary men benefitting from the rich vocabulary source of the Qur'an of the abovementioned verse reveal that the relation between Qur'anic verse and Arab literature is reflected in the text in form rather than content. Because the poets and literary men generally distract the original meaning of some of phrases and expressions of Qur'an from their original meaning and even sometimes convey them in contrary meaning, and they ignore the religious and moral concern. When poetry and prose examples quoted from surah of Ibrahim 37th verse are examined, it is seen that the aforementioned verse is used in a meaning that is far from its meaning in Qur'an, such as in cases where the person cannot find what he hopes for, or when his expectation ends in disappointment, sometimes by making

a slight intervention in the original text and sometimes in the wording. On the other hand, when the examples in the literary sources are examined, it is observed that poets and writers generally quote only the part that works for them by tweezing some words instead of the entire verse. For example, when an evaluation is made regarding our subject, it is seen that literary men and poets often quote only the section “in a valley with no vegetation” from the 37th verse of surah of Ibrahim. This article deals with a certain number of poetry and prose examples from classical and modern periods in an analytical framework, developing in the axis of the 37th verse of the surah of Ibrahim. Accordingly, the examples where this verse is used are identified and categorized under two headings, the first in its original meaning in Qur’an, and the other in its non-original meaning. When the examples where the section of the verse in question is used outside of its original meaning and placed in the word are examined, it can be said that these are more dominant in terms of both quantity and quality compared to the examples used in the original sense. The information and analyses about the examples in question have an important place in terms of shedding light on the use of verses in the words of poets and literary men inspired by the expressions of the Qur’an.

AHMED HÂLİD TEVFİK'İN ÜTOPYA ADLI ROMANINDA MISIR TOPLUMSAL HAYATININ DİSTOPIK YORUMU

Asiye Çelenlioğlu

Öğretim Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü,
acelenlioglu@fsm.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0003-3197-592X>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

03/05/2021

Accepted / Kabul Tarihi

26/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.932151>

AHMED HÂLİD TEV FİK'İN ÜTOPYA ADLI ROMANINDA MISIR TOPLUMSAL HAYATININ DİSTO PİK YORUMU

ÖZ

21. yüzyılda teknoloji den mimariye tüm alanı besleyerek başat hale gelen yaratıcılık edebiyatı da içine alarak, ütopyik roman tarzından sonra distopik eserlerin de toplumsal hayatı sorunsallaştırmasına fırsat tanımıştır. Üretildiği dönemden hareketle gelecek tasarımına girişen söz konusu türler fon işlevi gördüğü 'şimdi'ye ironi yaparak hedeflediği farkındalığı yaratmayı başarır. Ahmed Halid Tefvîk'in 2008 yılında okuyucuyla buluşan "Ütopya" adlı romanı Mısır tarihinde özgürlük mücadelesiyle at başı giden ekonomik sorunların devamı halinde gelinecek nokta ve küreselleşmeyle birlikte yaşanan kent sel dönüşümün neden olduğu tabakalaşma etrafında kurgulanmıştır. Bu sebeple Mısır'ın biriken sorunlarının Tefvîk'in gelecek kurgusuna zemin oluşturduğu iddia edilmektedir. Roman da iki ayrı sosyal sınıfın ayrışmasından doğan sorunlar anlatılmış ve din ile birlikte örfi gele nekten uzaklaşan bu sınıflardaki suç oranları istatistiksel olarak açıklanmıştır. Kaleme alındığı dönemdeki sosyal ve siyasi gündeme yaptığı göndermelerle sosyoloji temelli etüd çalışması görünümü kazanan roman bu perspektiften değerlendirilmiş, içeriğindeki bulgular alan terminolojisi ile ilişkilendirilerek ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Hâlid Tefvîk, Mısır, Edebiyat, Roman, Distopya.

A DYSTOPIC INTERPRETATION OF THE SOCIAL LIFE OF EGYPT IN THE NOVEL OF AHMAD KHALED TAWFIK'S NOVEL UTOPIA

ABSTRACT

Creativity, which became prominent by supporting all areas from technology to architecture in 21st century, embraced literature too, thus enabling dystopic novels to criticize social life too, similar to utopic ones. This literary genre, influenced by its period, makes irony in the present and tries to create an awareness among public. Ahmad Khaled Tawfik's novel "Utopia" is fictionalised around the state where things can be if the economical problems which go abreast with Egypt's struggle for freedom proceed and so do class conflicts caused by urbanization and globalization. Therefore, it can be claimed that hoarded political and social problems in Egypt provided a basis for Tawfik's future fictionalization. In the novel, problems caused by social differentiation in two isolated social classes are described separately and crime rates in these classes, which are estranged from religious and traditional values, are occasionally stated statistically. This novel, which can also be evaluated as a sociological research with its references to social and political agenda of its time, is analyzed through a sociological perspective. The findings included are expressed through social terminology as well.

Keywords: Ahmad Khaled Tawfik, Egypt, Literature, Novel, Distopia.

GİRİŞ

İlk defa Thomas More (1535)'un eşitlik adalet ve istikrar temelli ideal toplum kurgusuna ad olan (1516) "ütopya" kelimesi Yunanca olumsuzlaştırıcı "u" ön ekiyle yer anlamına gelen "topos" kelimesinin birleşiminden oluşmuş, More kelimeyi 'olmayan yer' anlamında kullanmıştır. Eserinde başka bir zamandan gelen ziyaretçinin daha üstün bir uygarlıkla karşılaşmasından doğan şaşkınlığını konu ederek kendi toplumunu sivri bir dille eleştirir. Ütopyanın bu eleştirel yanı zamanla karşı ütopya ya da distopya olarak adlandırılan bir türün doğmasına zemin hazırlamıştır.¹ Ütopya geleceği tasarlarırken üretildiği dönemle ilgili sorunlardan hareket ettiği gibi distopya da devam ettiği takdirde gidişatın yol açacağı sorunlar hakkında okuyucuyu uyarır.

Modern dünyada teknolojiyle kuşatılan insanın yalnızlığını ve rejimlerin totaliterizme evrilmesinin aracı olan gözetim mekanizmalarını eleştiri odağına yerleştiren distopik romanlar, hegemonya, kimlik kaybı, sınıfsal tabakalaşma, cinselliğin yok edilmesi etrafında kurgulanmıştır.² Sovyetlere açıkça saldıran Yevgeni Zomyatin'in "Biz" i (1920) Aldous Huxley'in kapitalizmin tüketim olgusuna saldıran "Cesur Yeni Dünya"-sı (1932) ve George Orwell'in totalitaryanizmi eleştiren "1984" (1949) adlı romanları söz konusu türün ilk örnekleridir.³

Hidiv İsmail'in (1863-1879) müsrif harcamalarını konu edinen el- Müveylîhî (1858-1930)'nin "Fetret mine'z-Zemen" adıyla yayınladığı roman sanatının habercisi ilk ürünlerden itibaren eleştiri, Modern Mısır Edebiyatında her dönem kendine yer bulmuştur. Özellikle totaliter rejimlerde eleştiriye kılıf olan roman sanatının toplumsal direnişi sağlama ve sürdürmedeki rolü Mısır Baharı başta olmak üzere tarihi seyrinde oldukça etkilidir.⁴

Mısır'ın 1798 yılında Napolyon Bonapart (1821) tarafından istilasıyla başlayan Batılılaşma süreci yeni edebi formlarla tanışmasını sağlarken İngiltere vesayetinden kurtulma mücadelesi Milli Edebiyat kavramının oluşmasında etkili olmuştur.⁵ 1952 Hür Subaylar Devrimine kadar ülkenin çalkantılı siyasetinde satır başlarını oluşturan 1919 ve 1936 devrimleri, sürecin neden olduğu ekonomik ve toplumsal problemler dönemin başat akımı olan gerçekçi romanlarda ana sorunsalı oluşturur. 1952 devrimiyle yerel yöneticilerine kavuşan Mısır'da sosyal ve siyasi alanda yapılan bir dizi reform geleceğe dair iyi ümitlerin beslenmesine neden olsa da Abdunnâsır'ın ilerleyen dönemde takındığı gayri demokratik tutum, Enver Sedat'ın benimseydiği liberal ekonominin sonuçları⁶ ve Mübarek'in askerle güç birliği içinde ülkeyi demir yumrukla yönetmesi⁷ romana biçilen eleştirel rolün gittikçe güçlenmesine neden olmuştur.

Edebi süreçte toplumsal gündemin romanlardaki başat sorunsalı belirlemesi yanında yazın türlerinin de sosyal ve siyasi gündeme içkin olarak şekillendiği görülür. 21. yüzyılın postmodern anlayışında çizgileri yumuşayan roman, teknolojiyle kuşatılan insanı sorunsallaştıran distopik tarzıyla karşımıza çıkmıştır. Mısır

1 - Tülay Akkoyun, *Ütopya/Distopya*, (Ankara: Kurgu Kültür Merkezi Yayınları, 2016), 19.

2 - Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Akkoyun, *Ütopya/Distopya*, 18-20.

3 - Gürdal Ülger, "Ütopyadan Distopyaya", *Distopya: Hayal İle Gerçek Arasında*, Ed. Gürdal Ülger, (İstanbul: Aya Yayınları, 2018), 9.

4 - Modern Mısır edebiyatında toplumsal eleştiri alanında ön çıkan yazarlar ve eserleri şu şekilde sıralanabilir: Necîp Mahfûz'un romanları başta olmak üzere Abdurrahmân eş-Şarkâvî (1920-1987); *el-Ard (Toprak, 1954)*, *eş-Şevâriu 'l-Halfiyye (Arka Sokaklar, 1958)*, *Kulûb Hâliye (Boş Kalpler, 1956)*, *el-Fellâh (Çiftçi, 1967)*, Alâ el-Asvânî; *İmaretu Yakupyan (Yakupyan Aprmanı, 2002)*, *Nadî s-Seyyarati (Otomobil Kulübü, 2013)*, *Cumhûriyye Keenne (Sahte Cumhuriyet, 2018)*, Sunullah İbrâhîm; *el-Lecne (Komisyon, 1981)*, *Şeref (Şeref, 1997)*, Latîfe Zeyyât; *al-Bâbu'l-Meftuh (Açık Kapı, 1960)*, İzzeddin Şükrî Feşîr; *Bâbu'l-Hurûc (Çıkış Kapısı, 2012)*, Besme Abdulazîz ; *et-Tâbûr (Kuyruk, 2013)*.

5 - Bu anlamda Ahmed Dayf şöyle demektedir: "İçinde yaşadığımız asrın fikrî hareketlerini toplumsal durumunu temsil edecek edebiyata ihtiyacımız var. Tarlada çiftçiyi, dükkânında taciri, sarayında emiri, kitaplar ve öğrencileri arasında âlimi temsil edebilecek bir edebiyata... Yani edebiyatta kendi karakterlerimiz olsun istiyoruz. Bütün istediğimiz Mısır Arap edebiyatımız olsun. Konusu Mısır'ı işleyen, dili ve üslubu Arapça olan..." Bkz. Ahmed İbrâhîm el-Hekâri, *Nakdu'r-Rivaye fi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadis fi Mısır*, (Kahire: Ayn li'd-Dirasat ve'l-Buhusu'l-İnsânî ve'l-İctimaî, 1993), 130.

6 - Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008).

7 - Bu konuda bkz. Edip Asar Bekaroğlu & Veysel Kurt, "Mısır'da Otoriter Rejimin Sürekliliği ve Ordu: 'Arap Baharı' ve Sonrası Sürecin Analizi", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*,2/2(2015):1-36.

Edebiyatında totaliteryalizm eleştirisine soyunan Besme Abdulazîz'in "*Kuyruk*" adlı romanı ve tabakalaşma sorunsalı etrafında şekillenen Halid Tevfik'in "*Ütopya*" sı bu türün örneklerini oluşturur. Söz konusu romanlar mevcut durumun değişmemesi halinde Mısır'da yaşanabileceklere işaret ederken abartı gibi görülen olayların zamanla vuku bulması distopik tarzın eleştiri gücünü desteklemektedir. Bu anlamda Mısır'ın siyasi ve sosyal geçmişinde biriktirdiği sorunlar Hâlid Tevfik'in gelecek tasarımına temel teşkil etmiştir.

1. MISIR'IN 21. YÜZYILA UZANAN SİYASİ VE EKONOMİK YAPILANMASI

1952 yılında gerçekleşen Hür Subaylar Devrimi'yle yönetimi ele geçiren asker, ekonomik alanda güçlenerek iktidarın daimi paydaşı haline gelmiştir.⁸ Enver Sedat döneminde liberal ekonominin kaymağını yiyerek zenginleşen tabakanın karşısında⁹ halkın büyük çoğunluğunu oluşturan çiftçinin ve küçük esnafın açlık seviyesinde fakirliği, rant ekonomisiyle beslenen diktatör rejimlerin gayrı demokratik tutumu 21.yüzyılda Mısır'ın siyasi görüntüsünü oluşturur. İktidar ve asker arasındaki kimi zaman açık kimi zaman kapalı ittifak halkın ayaklanmasına engel olurken, rejime karşı organize olabilme imkânı tanıyan teknoloji iktidarın gücüne karşı koyamamıştır.¹⁰

Sedat döneminde "İftitah" denilen liberal ekonomi girişimi, Mısır'ı Mübarek döneminde IMF ve Dünya Bankası gibi kurumlara bağımlı hale getirmiş, ödenemeyen kredi faizi borçları Mısır ekonomisine büyük zararlar vermiştir. Mısır Baharı öncesi nüfusun %20'si yoksulluk sınırının altında yaşarken %90'ını gençlerin oluşturduğu işsizlerin oranı resmi rakamlara göre %10'dan fazla olup enflasyon %10'ların üzerinde seyretmiştir.¹¹

Söz konusu roman; Mübarek dönemindeki yaygın işsizlik, yoksulluk, sosyal güvenlik ve temel hizmetlerdeki eksiklikler, diktatörlük çevresinde konumlanmış çıkarıcı iş adamları ve sisteme bağlı devlet seçkinlerinin ülkeyi sömürmesi¹² temelinden hareketle meydana gelecek tabakalaşma ve kentsel ayrışma üzerine kurgulanmıştır.

2. ÜTOPYA

Ahmed Hâlid Tevfik' in 2008 yılında kaleme aldığı Ütopya romanı, orta tabakanın erimesiyle zengin daha zengin fakirin daha fakir olduğu Mısır sosyal hayatında, 2023 yılında görünürlüğü artan tabakalaşma sorunsalını ele alır. Distopik bir roman olmasına rağmen yazar eserine, fakir halktan izole olmak için yüksek duvarların ardına çekilen zengin yurduna verdiği "Ütopya" adını koymuştur. Romanda fakir halkın yaşadığı topraklara Ardu'l-Ağyâr (Yahudi Olmayanların Ülkesi) adını veren yazar bununla Ütopya halkının İslamî değerleri yitirdiğine işaret ederek onalara Yahudi kimliği izafe eder.

Her şeye sahip olmanın getirdiği bıkkınlıktan kurtulmak için macera peşinde koşan Ütopya gençliği, fakir halkın arasına sızıp onlardan birini avladıktan sonra kestiği uzuvla geri dönmeyi eğlence haline getirmiştir. Yazar, bu maceraya kalkışan Ütopyalı gencin ülkesini betimlediği cümlelerle başladığı romanına, fakirler yurdunda fark edilip linç edilmesine engel olan Cabir'in kendi dünyasını hikâyeye ettiği akışla devam etmektedir. Avcı ve av başlıklarıyla isimlendirilen bölümlerde ben diliyle (kahraman bakış açısıyla) hikâyeye edilen olaylar 2023 Mısır'ında geçer. Fasih Arapçayla kaleme alınan roman 192 sayfadan oluşmaktadır.¹³

8 - Muhammed Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 1 (2019): 303-321.

9 - Örneğin ülkedeki en büyük tekstil şirketi Hüsnü Mübarek'in oğlu Cemal Mübarek'e aittir. Bkz. İbrahim Tıgılı, *Mısır'daki Sosyal Hareketler: Kifaye Hareketi ve Müslüman Kardeşler*, (İstanbul: Dünya Bülteni Araştırmaları Masası, 2011), 11.

10 - Bu konuda bkz. Bekaroğlu & Kurt, "Mısır'da Otoriter Rejimin Sürekliliği ve Ordu: 'Arap Baharı' ve Sonrası Sürecin Analizi", 1-36.

11 - Harun Öztürkler, "Mısır Ekonomisinin Genel Özellikleri", *Ortadoğu Analiz*, 4/38 (2012): 51-58; Miriam Abouzahr, *Egyptian Social Services*, Senior's Thesis, (Eastern Michigan University, Michigan, 2006).

12 - Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Behçet, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", 303-321.

13 - Ahmed Hâlid Tevfik, *Ütopya*, (Kahire: Daru'l-Mîrît, 2008).

3. TABAKALAŞMA OLGUSU

Genel olarak küresel şehirlerde yaşanan alt sınıfların sokakta varlığı görünürleştikçe varsılların içe kapanma eğilimi, ekonomik nedenlerle zengin ve fakir arasındaki makasın iyice açıldığı güneyin şehirlerinde, mülksüzlerin sosyal tehlikelerinden korunmak için kendi dışlayıcı (izole) alanlarına çekilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Açık kapı siyaseti sırasında varlıklı kesimin çarşı bölgesini terk ederek el-Mühendisyyen ve ve Nasr gibi yeni oluşan yerleşim birimlerine taşınması bunun örneğidir.

Ananya Roy ve Nezar el- Sayyad bu yeni mekânsal kutuplaşmayı “ortaçağ” analitik aracıyla açıklar. Onlara göre kentli elit, surlarla çevrili güvenli bölgelerde yaşamaktadır.

“Literatürde yer bulan “edge city” aynı zamanda varsılların duvar arkasına aldıkları yaşam alanlarında sosyalleşme mekanları, spor-rekreasyon, çalışma, konut alanlarının bir bütün olarak bulunması ve kentten gittikçe bağımsızlaşmalarıdır.”¹⁴

Toplumsal eşitsizliklerin üretim ve yeniden üretim süreci olarak tanımlanan tabakalaşma içinde sınıfsal farklılaşma, üretim araçlarına sahip olan ve bunları kontrol edenlerin, üretilen artık değeri tekelleştirme eğilimi sonucu oluşmaktadır. Günümüzde; kapitalizmin yükselişiyle varlığını sürdürebilmek için emeğini nisbî ücretle fabrika sahiplerine satan işçinin zamanla alım gücünü yitirerek fakirleşmeye devam etmesine karşılık artan mal varlığıyla kendi yaşam alanına çekilen zengin halktan hareketle yazar romanına Ütopya adını vermiştir.¹⁵ Kuzey sahilinde refah içinde yaşayan halkla surların dışında konumlanmış, onlara hizmetle mükellef kesimin hayat mücadelesi farklı zeminden beslenen benzerlikleri, ekonomik çöküşle sonsuz refahın toplumsal zeminde yarattığı buhran romanın içeriğinde sosyoloji ders okumaları görünümündedir.

“Ütopya.... Zenginlerin kendilerini dışarıdaki öfkeli fakirlik denizinden korumak için kuzey sahilinde oluşturduğu içinde arzu ettikleri her şeyin bulunduğu münzevi bir koloni. Sana bunun ne anlama geldiğini söyleyebilirim.... Devasa kapılar...Elektirikli teller... Çalışanların çoğunu emekli Marinezlerin oluşturduğu Saveco şirketinin muhafız devriyeleri...”¹⁶

Romanda tabakalaşmanın getirdiği sorunlar; birbirinden tamamen izole olmuş her iki kesim için ayrı ayrı betimlenmiş, dini ve örfî değerlerden arınmış iki toplumda suç unsurları bazen istatistikî değerlerle ifade edilmiştir. Yazar, siyasî bir eğilimi gündem etmeksizin orta tabakanın toplumsal alanda önemine vurgu yaparken izole olmuş iki toplum örneğini belirginleştirerek birbirinden güvenli sitelerle ayırmış günümüz kentsel yaşam tarzına işaret etmektedir. Kentsel dönüşüm alanlarında mahalle yaşam hakkını gözetmeksizin rant odaklı inşa edilen rezidanslarla onlara komşu gecekondulu mahalleleri ve her iki gurubun alt kültür yapılanmaları toplumsal dışlanmayı beraberinde getirirken distopik romanların gelecek kurgusuyla bugüne ayna tutan rolü oldukça belirgindir. Her toplum yaşamsal koşullarıyla kendi vicdanını her defasında yeniden inşa ederken dini değerleri yorumlama ve uygulama şekli de vicdanının tasarrufunda şekillenmiştir.

4. TABAKALAŞMA OLGUSU

4.1. SOSYAL HAYAT: ÜTOPIYA ÖRNEĞİ

Yazar “Avcı” başlıklı birinci bölümde; Ütopyalı gencin toplumsal hayatı betimleyen cümlelerine yer vermiş, manevi çöküşü bütün çıplaklığıyla okuyucuya yansıtmıştır:

“Saçımın meşhur Mohikan tarzı tıraş edildiğinden emin olmak istiyorum. Yanlar kel ve ortada yabani horoz tarzı bir tutam saç... Göğüs birkaç gösterişli kolye dışında çıplak... Vudu büyüü kafatası ve simgeleri...Şeytana tapmıyorum... Aslında hiçbir varlığa inanmıyorum fakat bunlar göğsümü çekici kılyor.

14 - Betül Duman, *Kentsel Yenileşme ve Kentsel Dönüşüm*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2010).

15 - Murat İnce, “Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizlik”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2017): 294-319.

16 - Tefvik, *Ütopya*, 20.

Tuhaf dövmeler... Kızlar bunlara bayılıyor... Daha erkeksi gösterecek şekilde tasarlanmış baldırları ortaya çıkararak kısa pantolon ve yalın ayaklar, ama bugün değil...Burnuma ve kaşıma yeni bir hızma takıyorum. Dilime takmayacağım bugün. Sonra sabırla dişlerimi boyuyorum... Köpek dişleri kırmızı, kesici dişler sarı... Azı dişleri ise mavi... (...) Beyaz renkli lens kullanıyorum. Ölü gibi gözlerle bakmak kızları çok etkiliyor... Alnımdaki yapay yaranın açık olduğundan emin olmalıyım. Kenarının kanlı görünmesini sağlıyorum. Yara da çok ilgi uyandırıyor.”¹⁷

Alışveriş merkezleri, saraylar, bahçeler arasında sorunsuz yaşam süren, her şeye sahip olmanın sıkıcılığını gidermek için sınırları zorlayan gençler, dini ve ahlaki duygulardan tamamen arınmıştır. Roman, ayrılmış alanlarda kendi iç döngülerine kapılmış bireylerin katmerleşen yalıtılmışlığıyla oluşan tabakalaşmanın sonuçlarını her iki taraf için de betimlemektedir. Anne babaya isimleriyle hitap eden, uyuşturucu kullanan ve cinselliği alenen yaşayan gençler; ticari faaliyetlerin kalbi olan ve hizmet sektöründe fakir halkın çalıştığı varsıl alanda, amaçsız hayatlarına devam ederken sahip olduklarını kaybetme korkusuyla vicdanlarını uyutmak için bedenlerini uyuşturmaya devam ederler:

“Bu yapay cennette yapabileceğin ne var? Uyursun, uyuşturucu alırsın. Nefesin daralınca kadar yer sonra yeniden yemenin zevkine varabilmek için kusarsın. Sevişirsin.”¹⁸

“Bu duruma gelmemize neden olan toplumsal bir problem var fakat bu devam etmeli. Sorunu ortadan kaldırmaya çalışmak her şeyi kaybetme riskini göze almayı gerektirir.”¹⁹

4.2. SOSYAL HAYAT: “YAHUDİ OLMAYANLARIN ÜLKESİ”

“Şimdi Yahudi olmayanların topraklarına giriyoruz. Surların arkasına çekilip uzun zaman önce terk ettiğimiz diğer aleme...”²⁰

Ütopyalı genç, kız arkadaşı Germinalle birlikte avlanmak için fakirler diyarına girdiğinde onları linç edilmekten koruyan Cabir'in dilinden 'Yahudi Olmayanların Ülkesi'nde halkın yaşam koşullarını ve bu duruma düşmelerine neden olan süreci öğreniyoruz:

“Bu durum akşam vakti güneşin batışını izlemene benzer. Ne zaman günün bitip gecenin başladığını anlayamazsın. Işık ne zaman solmuş eşya ne zaman kaybolmuştur...Alaca karanlık gökyüzünü ne zaman kirletmiş ufka kızzılık ne zaman hakim olmuştur, bilemezsin...O anı yakalaman işte gece, işte gündüz, demen mümkün olmaz...”

Sadece, her şeyin sürekli kötüye gittiğini hatırlıyorum. Dünle bugün arasında fark çok az olduğundan insan her gece gözlerini kapatır ve “Hayat böyle bir şey değil mi? Nasıl olsa hala yaşamak mümkün. Hala yiyecek yemek, barınak, az da olsa ilaç bulabiliyorsun. Hele bir yarın olsun bakalım.” diye mırıldanır. Sonra bir gün yaşamanın imkansız olduğu bir sabaha uyanır. Yiyecek yemeğin, barınağın olmadığı... Bütün bunlar ne zaman gerçekleşti diye sorarsın kendine fakat cevap bulamazsın.”²¹

“Durumunuz öyle kötüleşti ki sonunda köpek yemeğe başladınız. Sizi bin kere uyardım. Size Maltus'un²², Cemal Hemedan'ın nazariyelerinden Orwell ve Haggale Wells'in gelecek tahminlerinden bahsettim. Fakat her defasında esrar ve şarapla kafayı bulup sızdınız. Şimdi, düştüğümüz bu duruma üzülmekle henüz anlayabildiğiniz için size küfretmek arasında gidip geliyorum.”²³

Devletin görünürlüğünü tamamen yitirerek elektrik, su ve kanalizasyon gibi yaşamsal hizmetleri vermediği bu yerde, barakalarda yaşayıp çalarak ya da fuhuş yoluyla geçimini temin eden halk arasında, Ütopya'da temizlik işlerinde çalışanlar dışında herkes açlığın pençesinde. Artık kullanılmayan metro

17 - Tevfik, *Ütopya*, 13-14.

18 - Tevfik, *Ütopya*, 19.

19 - Tevfik, *Ütopya*, 16.

20 - Tevfik, *Ütopya*, 49.

21 - Tevfik, *Ütopya*, 64.

22 - Thomas Robert Malthus'un (1766-1834) çalışmasına göre uygun şartlarda herhangi bir popülasyon, besin maddelerinin artışıyla daha hızlı bir oranda artar ve böylece zamanla kişi başına düşen besin miktarı azalır.

23 - Tevfik, *Ütopya*, 84.

istasyonlarında, terkedilmiş vagonlarda ucuz uyuşturucu kullanan, avladıkları köpek için kavga eden, sokaklarda çeteleşerek yağma yapan gençler, bu durumu değiştirmek için çaba sarf etmek yerine teslim olmuşlardır.

“Beni korkutan onların bu duruma kesinlikle aldırılmaları.... Asla umursamıyorlar...Ne duruma geldiklerini düşünmeden sadece başka bir kadın, ikinci bir sigara ve diğer bir öğün arayışındalar...”²⁴

4.3. TABAKALAŞMANIN GETİRDİĞİ TOPLUMSAL SORUNLAR

Küreselleşmenin yapılandığı kentsel yaşam, sosyo-kültürel ayrışmayı beraberinde getirirken farklı tabakadan insanların kent içinde birbiriyle temasının ortadan kalkması içe kapanmaya neden olmuş, her topluluk yaşamsal şartlarına istinaden vicdanını yeniden inşa ederek ahlaki ve dini değerlere zarar vermiştir.

Ütopya halkı her şeye sahip olmanın amaçsızlığında içki, fuhuş gibi deneyimlerle yaşamı renklendirmek, aklın sınırlarını zorlayarak hayatı tazelemek peşinde koşarken, “Yahudi Olmayanların Ülkesi”nde fakirliğin pençesinde kıvranan halk, çaresizliğini uyuşturucu ve fuhşun koynunda uyutmayı seçmiştir. Fakirliğe rağmen sürekli çoğalan halkın kısır döngüsü öğrenilmiş çaresizliğin bir başka yüzüdür:

“-Öyleyse neden çoğalmaya devam ediyorsunuz?

-Çünkü üreme fakirin tek lüksü. Kaldı ki bütün bu insanlar, evlatlarından biri bir gün her şeyi değiştirir diye düşünüyor, bu beklentiyle çoğalıyorlar... Çocuk daha küçücükken tavuk gibi yiyeceğini aramaya başlar... Kimse o, öldü mü, yedi mi uyudu mu bilmez. On bir yaşına geldiğinde uyuşturucu kullanmayı öğrenir. Sonra da daha iyisini kullanabilmek için suç işlemeye başlar. Tabi çaldığı insanlar da kendisi gibi fakir olduğu için kimse bunu beceremez...Parlak bir gelecek gördüğün gibi...”²⁵

İki toplum, yaşamsal koşullarından hareketle dini yorumlarken Ütopya’da, gençliğin tersine orta yaş gurubunun bu değerlere bağlılığı, aldıkları terbiyeyle açıklanmış; fakir halkın ise ahiret inancıyla çektiği acıyı hafifletmeye çalıştığı yorumu yapılmıştır.²⁶

Cabir, avlanmak için gelen Ütopyalı iki genci koruyarak hala insan kaldığına inanmak ister. Özgürlüğe kavuşmalarına yardımcı olduğu sırada öldürülmesi ve her şeyi sineye çeken fakir gençliğin bu ihanet yüzünden ayaklanması “fakir ama gururlu” söyleminin tekrarıdır.

Romanın ana sorunsalını tabakalaşma olgusu oluşturmasına rağmen toplumsal hayatın gürültüsü içinde kaybolan sessiz çılgınlara, siyasi gündeme dair küçük göndermelere rastlamak mümkündür.

Yazar “Ütopya da anneler hala anne... Bundan kurtulmak mümkün değil.” ifadeleriyle başladığı paragrafta eşiyile arasındaki sorunlar nedeniyle alışveriş çılgınlığı yaşayan kadına gönderme yaparken, Amerikalı korumalarla yaptığı sohbetle emperyalist düşünceye farkındalık uyandırmıştır:

“-Bildiğime göre Irak’ta hezimete uğradınız. (...)

-Avrupalılar gibi konuşuyorsun... Savaşa zorbaları devirmek, petrolün kontrolünü ele geçirmek ve bu zengin ülkeyi çöplüğe çevirmek için girdik. Bütün bunları da harfiyen yaptık. Bu zafer değil de ne?”

Ütopyalı genç, ‘Kimse neden buna isyan etmiyor?’ sorusuyla şahit olduğu fakirliğe şaşkınlığını dile getirirken Cabir’in cevabı siyasi gündeme bir göndermedir:

“Zaman zaman bu yaşanır fakat kitlesel amaçla gerçekleşen yirminci yüzyıl devrimleri çoktan tarih oldu. Yukarıdakiler başkalarının hatalarından ders aldı. Hiç kimse artık, ne kendisine sığınacak ülke arayan bir İran Şahı ne de meydanda bedeni sallanan Çavuşesku ya da Mussolini göremez. Günümüzde güvenlik sistemleri çok gelişmiş. Birbirini denetleyen ve her biri hükümdarı korumakla görevli altı sistemi var. Bugünün devrimleri Hugo’ya daha yakın artık... Helikopter birkaç bomba atıp bir iki el ateş edince herkes dağılır.”²⁷

24 - Tevfik, Ütopya, 85.

25 - Tevfik, Ütopya, 117.

26 - Tevfik, Ütopya, 21.

27 - Tevfik, Ütopya, 118.

SONUÇ

Romanı sosyolojik okumaya tabi tutan, içeriğini üretildiği dönemin sosyal ve siyasi şartlarını anlamak için yorumlayan çalışmalar yanında onu sosyolojinin temel konularına örneklem oluşturacak şekilde değerlendiren araştırmalar iki bilim dalı arasındaki ilişkinin varlığını pekiştirmektedir.

Toplumun romana malzeme sunmadaki rolü, romanın sosyal ve siyasi gündeme içkin şekillenen yapısal özelliklerini belirlemede de etkili olmuştur. Buna en güzel örnek fikir beyan etmenin tehlike oluşturduğu totaliter rejimlerde romanın eleştiri sorumluluğunu üstlenmesidir. Romantizmden postmodernizme değişen fikir dünyasında, dönemin başat sorunsalını kurguladığı hikâyelerde konu edinen roman sanatı, ütopyik romanlardan sonra distopik romanlarda da eleştiri misyonunu yerine getirmiştir.

Modern Mısır romanı başlarda kadın, eğitim fakirlik, çiftçi sorunları ve ülkenin bağımsızlığı etrafında şekillenirken, sosyal ve siyasî gündeme içkin olarak form almaya devam etmiştir. Enver Sedât'ın açılım politikasıyla başlayan liberal ekonomi ve tabakalaşma sorunsalı romanın eleştiri alanına girerkenken 21. yüzyılda yaşanan teknolojik gelişmelerle gündem olan gözetim araçları kurgusunda önemli rol oynamıştır.

21. yüzyılda romanın yaratıcı gücü, üretildiği dönemden hareketle devamı halinde meydana gelecekler hakkında okuyucuyu uyaran distopik romanlarda vücut bulmuş; teknoloji başta olmak üzere hegemonya, kimlik kaybı, sınıfsal tabakalaşma, cinselliğin yok edilmesi bu romaların konusu arasında yer almıştır.

Orta tabakanın ortadan kalkmasıyla sokakları istila eden fakir halktan tamamen izole olmak için güvenli sitelere çekilen varsıllar için inşa edilen rezidanslarla onlara komşu gecekondulu mahalleleri ve her iki grubun alt kültür yapılanmaları, toplumsal dışlanmayı beraberinde getirirken bu sorunsal etrafında şekillenen distopik romanların gelecek kurgusuyla bugüne ayna tutan rolü oldukça belirgindir.

Ahmed Hâlid Tevfik 2008 yılında kaleme aldığı Ütopya romanında, o gün yaşananlardan yola çıkarak 2023 yılında görünürlüğünün artacağından endişelendiği tabakalaşma sorunsalını ele alır. Distopik bir roman olan eserine, fakir halktan tamamen arınarak yüksek duvarların ardına çekilen zenginlerin yurdu olan "Ütopya" adını vermiştir. Fakir halkın konumlandığı toprakları Ardu'l-Agyâr (Yahudi Olmayanların Ülkesi) olarak isimlendiren yazar; Ütopya halkının sahip olduğu değerleri yitirdiğine işaretlerle onlara Yahudilik vasfı izafe eder.

Romanda aynı mahallede yaşayan zengin ve fakirin zamanla farklı semtlerde kümelenmesiyle başlayıp güvenli duvarlar ardına çekilmesiyle son bulan ayrışması betimlenirken değişimin farkedilemeyecek kadar yavaş gerçekleşmesine dikkat çekilmiştir. Duyarsızlık ve sorumluluk almaktan kaçınmanın neden olduğu bu durum toplumsal yıkıma neden olmuş, her şeye rağmen insan kalmaya çalışanların ödediği bedel, ölüm olmuştur.

Kent içinde birbiriyle teması tamamen ortadan kalkan, farklı tabakaya mensup her topluluk yaşamsal şartlarına istinaden vicdanını yeniden inşa ederek ahlaki ve dini değerlere zarar vermiştir. Toplumsal hayatın yapı taşlarını oluşturan gelenek, norm ve değerler, din ve kültür her iki dünyada yeniden yapılandırılırken herşeye sahip olmanın yanı sıra açlığın benzer dürtüler olarak işlev gördüğü ve toplumun yozlaşmasında aynı şekilde rol oynadığı vurgulanmıştır.

Roman toplumsal yapıya dair içeriğiyle sosyolojinin konularından biri olan tabakalaşma ve değişim konusuna çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır

KAYNAKÇA

- Abouzahr, Miriam, *Egyptian Social Services*, Senior's Thesis, Eastern Michigan University, Michigan, 2006.
- Akkoyun, Tülay, *Ütopya/Distopya*, Ankara: Kurgu Kültür Merkezi Yayınları, 2016.
- Behçet, Muhammed, "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır Siyasi Tarihi Üzerinden Arap Baharı'nın İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C: 1 (2019): 303-321.
- Bekaroğlu, Edip Asar & Kurt, Veysel, "Mısır'da Otoriter Rejimin Sürekliliği ve Ordu: 'Arap Baharı' ve Sonrası Sürecin Analizi", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2/2 (2015): 1-36.
- Cleveland, William L., *Modern Ortadoğu Tarihi*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Duman, Betül, *Kentsel Yenileşme ve Kentsel Dönüşüm*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2010.
- el-Hekâri, Ahmed İbrahim, *Nakdu'r-Rivaye fi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadis fi Mısır*, Kahire: Ayn li'd-Dirasat ve'l-Buhusu'l-İnsanî ve'l-İctimaî, 1993.
- İnce, Murat, "Toplumsal Tabakalaşma ve Eşitsizlik", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2017): 294-319.
- Öztürkler, Harun, "Mısır Ekonomisinin Genel Özellikleri", *Ortadoğu Analiz*, 4/38 (2012): 51-58.
- Tevfik, Ahmed Hâlid, *Ütopya*, Kahire: Daru'l-Mîrît, 2008.
- Tıgılı, İbrahim, *Mısır'daki Sosyal Hareketler: Kifaye Hareketi ve Müslüman Kardeşler*, İstanbul: Dünya Bülteni Araştırmaları Masası, 2011.
- Ülger, Gürdal, "Ütopyadan Distopyaya", *Distopya: Hayal İle Gerçek Arasında*, Ed. Gürdal Ülger, (İstanbul: Aya Yayınları, 2018): 9-20.

EXTENDED ABSTRACT

The first time we came upon the word “utopia” was in Thomas More’s novel (1516), in which it stood for equality, justice and stability based ideal society. It is derived from Greek negative prefix “u-” and the word “topos” which means “place”. This word is mostly used to describe a place that does not exist. He criticizes his society brutally through the shock a visitor from another time has, due to facing a higher civilization.

Creativity, which became prominent by supporting all areas from technology to architecture in 21st century, embraced literature too, thus enabling dystopic novels to criticize social life too, similar to utopic ones. Criticizing people’s loneliness surrounded with technology in modern world and supervision mechanisms enabling regimes to evolve into totalitarian ones, dystopic novels are fictionalized on hegemony, identity loss, class stratification and eliminating sexuality. Yevgeni Zamiatin’s “*We*” (1920), Aldous Huxley’s “*Brave New World*” (1932), which attacks the phenomenon of consumerism in capitalism, and George Orwell’s book criticizing totalitarianism “*1984*” (1949) are the first examples of their kind.

Criticising totalitarianism in Modern Egyptian Literature, Besme Abdulazîz’s novel “The Queue” and Halid Tevfik’s “Utopia”, shaped around the problem of stratification, are precedents of dystopic novels. Afore mentioned novels point to the events that can take place in Egypt if the current situation does not change. Over time the occurrence of some incidents, which were previously thought to be exaggerated, has empowered the dystopic novel’s criticism. In this sense, the problems Egypt has gathered from its political and social history form the basis for Halid Tevfik’s projectory for future.

The Political and Financial Structure of Egypt Until 21st Century

The social image of Egypt in 21st century consisted of the army’s gaining power with Free Officers Movement in 1952 and thus gaining strength in financial areas and becoming partners with the government. Other than dictatorial regimes’ undemocratic behaviors of feeding on unearned income, there was a class that got rich by riding the crest of liberal economy during Anwar Sadat’s period while farmers’ and small retailers’ poverty was on the verge of hunger.

As the moody alliance between the government and the army prevented the society’s rebellion, the technology that made organizing against the regime possible could not stand up to the government’s power. The liberal financial attempt in Sadat’s period -“İnfitah”-, made Egypt dependent on IMF and the World Bank in Mubarak’s time and unpaid loan interest debts crippled Egypt’s economy substantially.

The novel mentioned before is fictionalised around unemployment, poverty, the lack in social security and basic services, the stratification arising from sordid businessmen and government elites’ exploiting their country and urban disintegration in Mubarak’s time.

Utopia

Ahmad Hâlid Tevfik’s novel “Utopia”, which he wrote in 2008, focuses on the problem of stratification that became evident in 2023 due to vanishing of the middle class, and the wealthy becoming more wealthy while the poor become more poor in Egyptian social life. Although it is a dystopic novel, the author named it “Utopia” after the wealthy land surrounded with high walls to isolate from the poor. In that novel the name of the land where poor people lived was called Ardu’l-Agyâr (the Land of Nonjews) to point to the fact that the Utopian people lost the values they had in their past and their identities which they gained against the others.

The Utopian youth goes on adventures to get rid of the weariness they have due to having everything they want and they have made an entertainment of infiltrating the poor, hunting one of them and

coming back with an organ they dissected. Starting his novel with the sentences of a youngster who went on such an adventure and described his country with his very own words, the author continues with Cabir, who saved a penetrator in the poor land from being lynched, narrating his own world. The incidents narrated through first person point of view (protagonist's view) in the chapter "The Hunter" and "The Hunt" take place in Egypt in the year of 2023. The novel which is narrated in Modern Standard Arabic consists of 192 pages.

The Phenomenon of Stratification in the Novel

The problems caused by stratification are described separately for both sides who are completely isolated from each other, and crime elements in both societies that are purified from religious and customary values have been expressed statistically at times. While urban life shaped by globalization brought along sociocultural disintegration, extinction of people's contact from different classes in the city caused withdrawal, and each society reconstructed conscience according to their living conditions thus damaging moral and religious values.

Social Problems Caused by Stratification

Owing to the emptiness of having everything, people in Utopia are trying to jazz up their life by experiences such as alcohol and prostitution, and refreshing themselves by forcing the limits of mind. In the meantime, people in the Land Of Nonjews are suffering from poverty and choose to forget their despair by drugs and prostitution.

Social life: the example of Utopia

The novel describes the results of stratification comprising of individuals' being trapped in their inner circles in separate areas and thus their increased isolation for both sides. Addressing their parents with their names, using drugs and having sexual intercourse openly, the teenagers keep numbing their bodies to tranquilize their conscience for fear of losing what they have and continue their vain lives in wealthy spheres which are the heart of commercial activities and places where the needy work.

Social life "The Land of Nonjews"

In this place where the government stopped giving vital services such as electricity, water and sewage and lost visibility completely, those stealing or feeding on prostitution while living in sheds and everybody else is on the merge of starvation except for those working in cleaning jobs in Utopia. The young people- who take cheap drugs in the abandoned wagons in unused subway stations, fight for a hunted dog and plunder in streets with their gangs- have surrendered instead of struggling to change this situation.

BİR SEMT, BİR MABET: CERRAHPAŞA CANBAZİYE CAMİ

Esmâ İğüs

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu,
Mimarlık ve Şehir Planlama Bölümü, İstanbul, Türkiye.
esma.igus@msgsu.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0001-5168-0665>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

01/05/2021

Accepted / Kabul Tarihi

28/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.930832>

BİR SEMT, BİR MABET: CERRAHPAŞA CANBAZİYE CAMİ

ÖZ

Bu makale, Osmanlı İstanbul'unun kent ve mimarlık tarihine dair, yazar tarafından kaleme alınmış/alınacak üçlemenin ikincisidir. Üçlemenin ilki, "Bir Semt, Bir Konak: Çemberlitaş Selim Bey Konağı", ikincisi ise, bu çalışma olan "Bir Semt, Bir Mabet: Cerrahpaşa Canbaziye Cami"dir. Üçlemenin sonuncusu "Bir Semt, Bir Okul: Yedikule Alman Mektebi", hazırlık aşamasındadır. Üçlemelerin ortak noktası, Suriçi İstanbul'undan bir semtin seçilerek o semtte var olan ve tarihî özellik taşıyan bir yapının, mimarlık ve sanat tarihî disiplinleriyle çözümlenmesidir. Üçlemelerin tümü bir nevi monografi yazma girişimidir. Bu metnin konusu olan ve on beşinci yüzyıl sonuna tarihlenen Canbaziye Cami, İstanbul'un yedinci tepesi olarak Cerrahpaşa'da yer almaktadır. Fethin akabinde yapılan İstanbul camilerinden olması ve varlığını halen de sürdürmesi nedeniyle Canbaziye Cami, İstanbul kent ve mekân tarihî açısından önem taşımaktadır. Çalışmada, öncelikle Cerrahpaşa semtinin mekânsal tarihî ele alınmıştır. Daha sonra Canbaziye Cami, semt/mekânsal kimlik tarihsellik, mimarlık ve sanat tarihî bağlamında incelenmiştir. Ayrıca yapının hemen yanında bulunan hazire ile tarihî çeşme de metne dahil edilmiştir. Hazirede önemli olduğu düşünülen bazı mezar taşları da bu çalışmada yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: İstanbul, Osmanlı Mimarisi, Cerrahpaşa, Canbaziye Cami, Hazire.

A DISTRICT, A PLACE OF TEMPLE: CERRAHPAŞA CANBAZİYE MOSQUE

ABSTRACT

This study is the second of the trilogy written / to be written by the author, on the urban and architectural history of Ottoman Istanbul. The first of the trilogy is "A District, A Mansion: Çemberlitaş Selim Bey Mansion" and this article which is called "A District, A Place of Temple: Cerrahpaşa Canbaziye Mosque" is the second. The last of the trilogy is "A District, A School: Yedikule, German School", yet to be finished. The common point of the articles is the analysis of a specific historical structure located in a specific district of Walled City of Istanbul with architecture and art history disciplines. This trilogy can be considered as an attempt to write a monograph. The subject of this article is Canbaziye Mosque which dates back to the fifteenth century, located in Cerrahpaşa, the seventh hill of Istanbul. Since it is one of the mosques built after the conquest of Istanbul, surviving to this day, it is important regarding city and venue history. Spatial history of Cerrahpaşa district is discussed in the study along with the mosque's district / spatial identity review in a context of historicity, architecture and art history. The graveyard and the fountain located next to it are also mentioned along with some tombstones in the graveyard.

Keywords: Istanbul, Ottoman Architecture, Cerrahpaşa Canbaziye Mosque, Cemetery.

GİRİŞ

Bu çalışmanın kaleme alınarak akademik dünyaya sunulma amacı, yazarın İstanbul kent ve mimari tarihine ilişkin hazırladığı üçlemede, Cerrahpaşa semti ve bu semtte yer alan Canbaziye Cami'ne yer vermek istemesidir. Bu niyetin altında yatan asıl neden, Cerrahpaşa semti ve Canbaziye Cami üzerine yapılan çalışmaların azlığı veya yetersizliğidir. Ayrıca yazarın ailesinin Cerrahpaşalı olması ve yazarın da bu semtte dünyaya gelmesi, bu metin üzerine çalışmayı güdüleyen bir diğer unsurdur. Cerrahpaşa semt tarihî hakkında yapılan çalışmaların çoğu, ansiklopedi maddesi ya da kitap içi ile lisansüstü tezlerde bölüm olarak ele alınan değerlendirmelerden ibarettir. Tarihsel perspektifte ve mimarlık/sanat tarihî perspektifinde hazırlanacak ve akademik bir bakış açısıyla hazırlanmış bir Cerrahpaşa monografisi bu yöndeki açığı kapatacaktır.

Cerrahpaşa'nın hemen komşusu Haseki semtinde doğan doktor, tıp tarihçisi, ressam ve tezhip sanatçısı Süheyl Ünver, 1950'li ve 1960'li yıllarda semte ilgisini yönlendirmiş, bu minvalde yayınlar yapmış ve bölgedeki yapıların vakfiyeleri üzerine çalışmıştır. Bir diğer araştırmacı ve hamamolog olarak da bilinen tarihçi Şinasi Akbatu'nun Cerrahpaşa'nın taşınmaz kültür varlıkları üzerine tuttuğu ancak yayınlan(a)mamış notları da, mimarlık ve sanat tarihî disiplinleri dairesinde Cerrahpaşa'ya dair monografik çalışmalardır.

Bizans Konstantinopolis ve Osmanlı İstanbul'unda kente ait bir mekân olarak biçimlenen Cerrahpaşa semti ile semtin mukimlerinden Canbaziye Cami'nin bir çalışmada birlikte ele alınması, kentin mekânsal hafızası adına önem taşımaktadır. Canbaziye Cami'nin on beşinci yüzyıl İstanbul'undan günümüze kadar tarihsel varlığını sürdürmesi de akademik bir çalışmada yer almasının nedenidir.

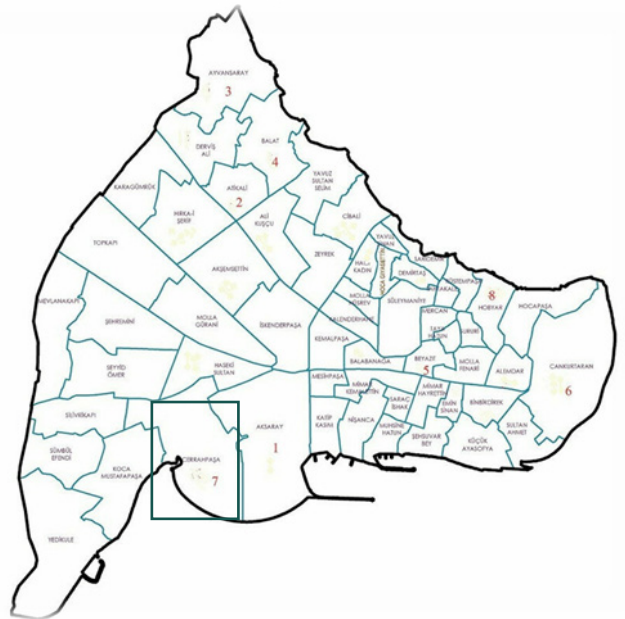
Bu çalışmada, kamusal arşiv belgeleri, yazılı kaynakların yanı sıra, Şinasi Akbatu'nun kişisel notlarından faydalanılmıştır. Sözü edilen notlar, günümüzde Tarihçi Necdet İşli Arşivi Cerrahpaşa Dosyası, Canbaziye Föyü içinde Necdet İşli tarafından muhafaza edilmektedir. Föyün içeriği, Şinasi Akbatu tarafından kaleme alınan Canbaziye Cami hakkında dokuz sayfalık bir metin ve cami ile çevresine ait fotoğraflardır. Akbatu Arşivi'nin yanısıra tarihçi Necdet İşli Arşivi'ndeki konuyla ilgili yazılı kaynaklar ve fotoğraflar kullanılarak metin zenginleştirilmiştir. Saha çalışması ile bölgenin ve caminin güncel durumunun etüt edilmesi çalışmanın bir diğer yönünü tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın alana sunduğu katkı, yazılı ve özgün belgeler ile bilimsel bir Cerrahpaşa semt tarihî ve Canbaziye Cami sanat/mimarlık tarihî yazım edimi denemesidir. Ayrıca Canbaziye Cami'nin güncel tespitinin geleceğe aktarma girişimidir.

1. CERRAHPAŞA SEMTİ VE SEMTİN MEKÂNSAL TARİHİ

Bu metnin konusu olan Canbaziye Cami, İstanbul'un Fatih ilçesi, Cerrahpaşa Mahallesi'nde yer almaktadır. Dolayısıyla semtin tarihçesi de bu makalenin alt başlıklarından birini tanımlamaktadır. Cerrahpaşa, İstanbul Tarihî Yarımada'da da Bizans Konstantinopolis ve Osmanlı İstanbul'undan beri varlığını sürdüren kadim bir semttir. Marmara Denizine hafif eğimli bir yamaç üzerinde konumlanan Cerrahpaşa'nın batısında Kocamustafapaşa, doğusunda Aksaray, kuzeyinde Haseki semtleri bulunur.

2008 yılında 5747 sayılı yasaya istinaden, Fatih ilçesindeki tarihî mahalleler birleştirilmiştir. Hobyar, Davudpaşa ve Kasap İlyas mahalleri Cerrahpaşa Mahallesi adı altında toplanarak yeni bir idari birim olarak düzenlenmiştir¹.

Şekil 1. 5747 Sayılı Yasa ile Fatih ilçesi'nde Cerrahpaşa Mahallesi²



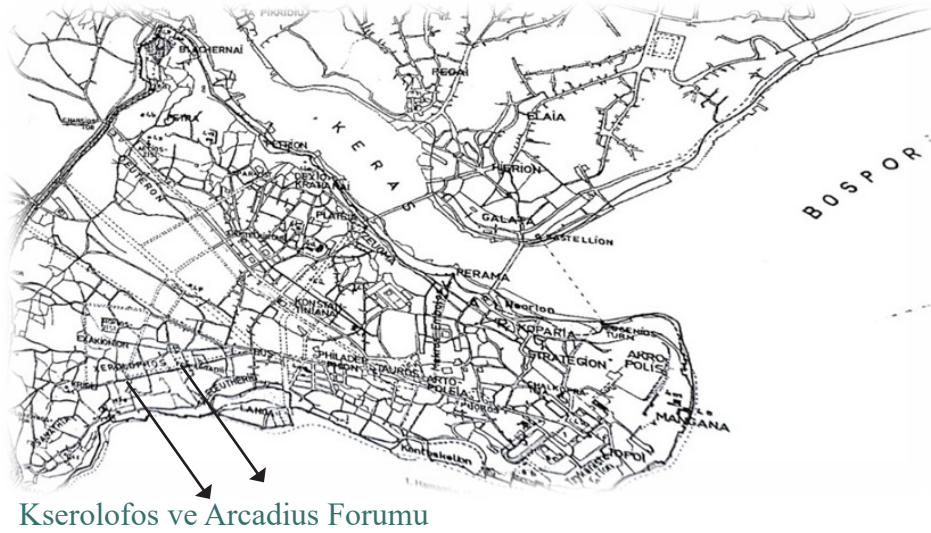
1 - Haber7com, "Fatih'te 45 Mahalle Tarih Oldu" (Erişim 22Mart 2021).

2 - Skyroad, "Fatih'in mahalleleri-1(Erişim 22Mart 2021).

1.1. BİZANS KONSTANTİNOPOLİS'İNDE CERRAHPAŞA SEMTİ

Cerrahpaşa Mahallesi, İstanbul'un mekânsal tarihî ile kentsel belleğinde, dördüncü yüzyıldan itibaren Xelereos/Kserolofos (Kuru Tepe)³ olarak adlandırılan bir bölgedir⁴. Kuru Tepe denmesinin sebebi, muhtemelen bölgenin yeterli su kaynağına sahip olmaması nedeniyle topraklarının kuru olmasıdır⁵. Kserolofos, on üç idari bölgeye ayrılan Bizans Konstantinopolis'inde Eleutherios olarak adlandırılan⁶ on ikinci bölgede bulunmaktaydı. Mese güzergâhı üzerinde konumlanmış semtte, en önemli yapı MS 403 yılında inşa edilen Arcadius Sütunu ve daha sonra sütunun dikdörtgen planlı revaklarla çevrilmesiyle sütunun etrafında bilinçli bir tercihle oluşturulmuş Arcadius Forumudur⁷. Forumun beşinci yüzyılın sonlarından itibaren bilinen varlığıyla Kserolofos isminin yerini, Forum Arcadius/Forum Arcadii almıştır. Arkeolojik verilerin kısıtlılığı nedeniyle Arcadius Forumu'nun sınırlarını ve Forum'un ne tür yapıları barındırdığını tespit etmek ne yazık ki günümüzde olanaksızdır. Bu olanaksızlığın en mühim nedeni bölgedeki yoğun yerleşmedir. Doğal bir terasın üzerine konumlanmış olan Arcadius Forumu, yerleşim planıyla Bizans Konstantinopolis'inde muhteşem bir Marmara Denizi manzarasına sahip olmalıdır. Ancak açık olan, tepeye konumlanmış olan Forum'un, Bizans Dönemi'nde bile güneydeki sınırının yani denize bakan cephesinin, kayma riskine karşı istinat duvarları ile sonlandırılıyor olması ihtimalidir. Günümüzde de mevcut olan bu topoğrafik yerleşim, Cerrahpaşa'nın İstanbul'un yedi tepesinden biri olması ve denize inişte derin ve ancak yumuşak eğimlere sahip bir coğrafi şekillenmesinden kaynaklanmaktadır.

Şekil 2. Sekiz ve On İkinci Yüzyıllarda İdari Bölgeleri ile İstanbul ve Kserolofos⁸



3 - Wolfgang Müller- Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası, 17. Yüzyıl Başlarına Kadar Bizantion-Konstantinopol-İstanbul* (Çev. Ülker Sayın) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 250.

4 - İstanbul'un tarihsel varlığı 8500 yıl öncesine dayanmasına rağmen, şehrin Byzantion Dönemine ilişkin bilgilerimiz ne yazık ki kısıtlıdır. Bu nedenle yazar, Cerrahpaşa semtinin, tarihsel kimliğini Konstantinopolis yani Doğu Roma İmparatorluğu Dönemi'nden başlatarak metinde aktarmıştır.

5 - Eremya Çelebi Kömürçüyan, *İstanbul Tarihi, XVII. Asırda* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988) 110.

6 - Müller Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası*, 18.

On ikinci bölge Cerrahpaşa'nın beraberinde günümüzdeki Haseki, Kocamustafapaşa, Samatya ve Yedikule semtlerindeki kapsamaktaydı. Ezgi Sinem Tuncer, *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yerleşkesinin Gelişimi ve İçindeki Tarihi Yapılar*, (İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 5.

7 - Forum; kentlerde halkın toplandığı, çoğu binalarla, ağaç ya da doğal engellerle çevrili düz açık ve geniş alandır. Şehir meydanları, farklı kültürler ve tarihsel süreçlerde, *Agora, Forum, Campo, Piazza* gibi terimlerle adlandırılmıştır. Doğan Hasol, "Forum", *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, (İstanbul: Yapı Yayın, 2015), 320. Roma İmparatorluğu Dönemi'nden beri Avrupa'daki şehirlerin önemli bir bileşeni olan şehir meydanlarına, İslam şehirlerinde rastlanmaz. Ancak İran Nakşi Cihan Meydanı bu konuda bir istisnadır. Esmâ İğüs, "XVIII. Yüzyıl İstanbul'unda Fiziki Çevre, Meydan Çeşmeleri ve Meydan Çeşmeleri Etrafında Oluşan İstanbul Meydanları", *Osmanlı İstanbul'uII*, ed. Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014), 679.

8 - Harita, Müller Wiener'den alınarak metnin yazarı tarafından tekrar işlenmiştir. Müller Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası*, 27.

Şekil 3. Arcadius Sütunu'nun On Yedinci Yüzyılda Yapılmış Çizimi⁹



1.2. OSMANLI İSTANBUL'UNDA CERRAHPAŞA SEMTİ

İstanbul'un fethiyle şehrin, *Konstantinopolis'ten İslambol*¹⁰ dönüşümünde uygulanan temel yöntem, periferideki Müslüman ahalinin şehre göçünün sağlanmasıyla, farklı dini gruplar içinde Müslümanların sayısının artırılmasıdır¹¹. Şehirdeki Müslüman nüfusun çoğalmasıyla *Osmanlı kenti İstanbul* tahayyülü çerçevesinde, siyasi erk ve vakıf sahiplerinin, yapı fiziki çevreye müdahalesiyle İstanbul hızla mâmûr edilmeye başlanmıştır. Bu mekânsal düzenlenmenin kendiliğinden gerçekleşmediği, tüm organizasyonlarda, en üst seviyede Sultan'ın dahlinin olduğu aşikârdır. Yani kente dair tüm dokunuşlar, Osmanlı İmparatorluğu meşrebine uygundur. Ancak söz konusu süreç menfii olarak algılanmamalıdır. Otoritenin yönlendirdiği bu davranış pratiği, dönemin ruhuna uygun olduğu ön kabulüyle değerlendirilmelidir. On beşinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren, İslam ve Osmanlı şehri İstanbul'u kurgulamaya yönelik bu yaklaşımlardan, hiç şüphesiz ki Cerrahpaşa semti de nasibini almıştır. Osmanlı mimarlık edimi, küçük ölçekli mescit, mektep gibi yapıların yanı sıra Davud Paşa ile Cerrah Mehmed Paşa Külliyesi ile semtte görünürlük kazanmıştır. Ulema ve ekâbir, Cerrahpaşa'nın mukimleri haline gelirken semte vakfettikleri eserlerle Osmanlı'ya ilişkin mimari dil, Cerrahpaşa'da zuhur etmiştir. İmtiyazlı sınıfın semte olan ilgisi, on beşinci yüzyıldan yirminci yüzyılın başına kadar Cerrahpaşa'yı İstanbul'un güzide ve yaşanmayı arzu edilen kentsel bir mekân haline sokmuştur.

Cerrahpaşa, fethin hemen akabinde kurulan Murad Paşa Nahiyesi'nin mahallelerinden biridir¹². III. Mehmed Dönemi devlet adamı ve Has Oda'da cerrahlık yapmış Cerrah Mehmed Paşa tarafından Cerrahpaşa Külliyesi'nin 1594 yılında inşasının tamamlanmasıyla on ikinci bölge ve yedinci tepede Bizans'ın Kserolofos/ Kuru Tepe daha sonrada Forum Arcadius veya Arcadii olarak adlandırdığı bölge, Cerrahpaşa ismiyle İstanbul'un ezel semtlerinden biri olarak şehir manzumesinde yerini almıştır. Osmanlı mekân isimlendirilmelerinde büyük bir mimarlık yapıtının özellikle de ibadethanelerin bölgeye isminini vermesi geleneği, burada da tekrarlanmış semt on altıncı yüzyıldan günümüze kadar Cerrah Mehmed Paşa Külliyesi'nin ismi ile anılmıştır.

9 - Müller Wiener, Müller Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası*, 250.

10 - Bu vurgu, Halil İnalıcık'ın "İstanbul: Bir İslam Şehri" adlı makalesinden alınan özgün vurgudur. Halil İnalıcık, "İstanbul: Bir İslam Şehri", *Marife*, 4/2 (Güz 2004), 312.

11 - MÖ 324 yılında şehri yeniden kuran İmparator Constantinus, tıpkı Fatih Sultan Mehmet'in yaptığı gibi Roma'nın asil ailelerini şehre taşınmaya davet etmiştir. Gönül Cantay, "Tarihî Topografyada Fatih Cami ve Bağlı Yapılaşmasının Değerlendirilmesi", *Vakıf Restorasyon Yıllığı: Restorasyon, Konservasyon, Arkeoloji, Sanat Yıllığı*, 7/2013, 8.

12 - Fethin hemen ertesinde düzenlenen mahalli teşkilatlanmayla kurulan Murad Paşa Nahiyesi, Has Murad Paşa tarafından yaptırılan Murad Paşa Külliyesi etrafındaki 23 mahalleden oluşmaktaydı. Mehmet Canatar, "Fatih Mahalleleri", *Suriçi İstanbul, Fetihden Önce ve Fetihden Sonra*, haz. İlber Ortaylı (İstanbul: Fatih Belediyesi Yayını 2017), 206.

Cerrahpaşa, konumlanış açısından Aksaray ile Kocamustafapaşa arasında yer alan ve merkezde Cerrahpaşa Caddesi'nin bulunduğu doğrusal bir aksı tanımlamaktadır. Semtin sınırlarını genel olarak Cerrahpaşa Külliyesi'nin Aksaray tarafından bulunan Sinekli Bakkal Sokağı'ndan başlayıp, Cerrahpaşa Caddesi'nin sonunda bulunan İsa Kapısı Mesciti ve Medresesi'nde sonlanmaktadır. Günümüzde sınırları hayli daralmış olan Cerrahpaşa'nın tarihsel süreçte Ho(u)byar, Keyci Hatun, Kasap İlyas Hacı Timur ve İsa Kapısı adlı mahalleleri vardı¹³.

1893 yılında İstanbul'da baş gösteren kolera salgını hasebiyle Cerrahpaşa'nın tarihî mahallesi Ho(u)byar Mahallesi'ndeki Takiyüddin Paşa Konağı¹⁴ İstanbul Şehremaneti tarafından satın alarak, salgın hastanesine çevrilir¹⁵. Salgın hastanesi için Cerrahpaşa'daki bir konağın tercih edilmesi, muktedirlerin zihnindeki semtin tıp ile ilintili mekânsal hafızası ile ilintili olmalıdır¹⁶. Şöyle ki, İstanbul'un ilk kadın hastanesi Haseki Darüşşifası, Cerrahpaşa'nın hemen yakınında hatta yapıldığı dönemde sınırları içinde bulunur. Ayrıca semte ismini veren Cerrahpaşa Külliyesi'nin banisi de profesyonel anlamda tıp mesleğini icra eden Cerrah Mehmed Paşa'dır. Dolayısıyla bir ikametgah olan Takiyüddin Paşa Konağı'nın hastaneye dönüşmesi, semtin tıpla ilişkin ruhuna aykırı olmayacaktır. Bir dönem salgın hastanesi olarak daha sonrada Üçüncü Daire-i Belediyesi olarak kullanılan Takiyüddin Paşa Konağı'nın 1911 yılında erkek hastanesi¹⁷ olarak tanzim edilmesiyle, bölgedeki taşınmaz kültürel mirasının kaybolması anlamında semtin makûs talihi başlamıştır¹⁸. Erkek hastanesinin açılışından bir yıl sonra, Takiyüddin Paşa Konağı, ihtiyaca cevap veremediği gerekçesiyle yıktırılmış, yerine modern bir hastahenenin ihtiyaçlarını karşılayacak birbirlerine dar koridorla bağlanan iki ayrı kâgir bina inşa edilmiştir¹⁹. Cerrahpaşa Hastanesi'nin 1940'lı yıllardan itibaren başlayan sürekli büyüme eğilimi ve tıp fakültesine dönüşme süreci, ne yazık ki semtin tarihî mahalleri ile mimarlık yapıtlarını adeta yutarcasına ortadan kaldırmıştır²⁰. Semt, Osmanlı İstanbul'u görünümünden hızla uzaklaşarak beton yığınına dönüşmüştür.

13 - Nedret İşli, "Cerrahpaşa", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları ve Kültür Bakanlığı Ortak Yayını, 1996), 1/417.

14 - Takiyüddin Paşa Konağı, Yokuşçeşme Sokağı'nın en kuzeyindeki köşede yer almaktaydı. Denize doğru taraçalar şeklinde inen bahçesi, İspanakçı Viranesi'ne komşudur. Cem Behar, *Bir Mahalle'nin Doğumu ve Ölümü*, (İstanbul: YKY Yayınları, 2014), 285.

15 - Semih Yakut, *Cerrahpaşa Kasap İlyas Cami ve Haziresi*, (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 36.

16 - Cerrahpaşa İstanbul'un yedinci tepesi olması hasebiyle temiz havaya sahiptir. Bu nedenle salgın hastanesi buraya kurulmuş olabilir.

17 - Takiyüddin Paşa Konağı'nın erkek hastanesi olarak düzenlenemesinin en önemli nedeni Müslüman erkeklerin tedavi alabileceği bir hastahenenin İstanbul'daki yokluğudur. Gayri Müslim cemaat, şehirde sağlık konusunda ciddi adımlar atmış, hastane binalarını kurarak sağlık hizmeti süreçlerini on sekizinci yüzyıldan itibaren Surp Pırgıç, Balıklı Rum ve Balat Or-Ahayim Hastaneleri'nde icra etmekteydiler.

18 - Takiyüddin Paşa Konağı'nın hastaneye dönüştürüldüğüne dair Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde belge vardır. "Üçüncü Daire-i Belediye'nin başka bir mahalle nakliyle Takiyüddin Paşa Konağı'nın hastaneye ittihazi ve kırk veyacelli yatak eşya-ı tedrik ve itası". Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: BEO, Dosya: 3234/229, Tarih: 19/12/1325.

19 - M. Derviş Manizade, *Cerrahpaşa Hastanesi ve Tarihi Anılarım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını, 1997), 6.

20 - Semtin tarihî mahalle ve yapılarının hastahenenin istimplâkiyle ortadan kaldırdığına dair Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde çok sayıda belge mevcuttur. "Genişletilmesi kararlaştırılan Cerrahpaşa Hastanesi civarındaki Hubyar, Şeyhülharem ve Çavuş Camileri'nin hastaneye devredilmesine dair". Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: 192-314-13, Dosya: 229, Tarih: 13.11.1928.

Ezgi Sinem Tuncer, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yerleşkesindeki taşınmaz kültür varlıklarına dair olan yüksek lisans tezinde, Cerrahpaşa Hastanesi'nin istimplâkleri neticesinde tarihî ve kültür varlığı niteliğine haiz beş adet cami, bir tekke iki hamamın günümüze ulaşmadığını tespit etmiştir. Ezgi Sinem Tuncer, *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yerleşkesinin Gelişimi ve İçindeki Tarihi Yapılar*, 245.

Şekil 4. Cerrahpaşa Takiyüddin Paşa Konağı²¹



Cerrahpaşa’da fethi müteakip oluşmuş Müslüman yerleşiminin fiziki görünürlüğü, genelde mescit niteliğine haiz mütevazı ibadethanelerdir. Nimet’ülceyş’ten Kasap İlyas’ın²², 1495 yılından önce yaptırttığı Kasap İlyas Cami²³, on beşinci yüzyılın sonlarında Hacı Hubyar Bey’in banisi olduğu H(o)ubyar Mesciti²⁴ ve Haseki Külliyesi’nin yakınlarında Fatih’in Başçısı Başçı Mahmud Ağa tarafından 1495’ten önce inşa edilmiş Başçı Mahmud Mesciti²⁵, bölgenin Müslüman semtine dönüşümün mimarlık alanındaki somut göstergeleridir. Mescitlerin yapımıyla etraflarında organik dokulu Müslüman mahalleri Osmanlı şehrinin oluşumu gereği kendiliğinden teşekkül etmiştir. Böylece Fatih Devri sonlarında Kasap İlyas Bey Cami, H(o)ubyar Mesciti ve Başçı Mahmud Mescitlerinin isimleri ile anılan mahalleler, Cerrahpaşa’nın mekânsal tarihinde var olmuştur²⁶.

Şehrin, Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle ve Bizans Konstantinopolis’inde Kserolofos olarak adlandırılan bölgenin ikonik mekânı Forum Arcadius, nitelik değiştirmiş ve ilerleyen süreçte de bilinçli olarak kendi haline bırakılarak²⁷ ortadan kalkmıştır. Ayasofya ve diğer bazı Bizans mimarlık yapılarının²⁸ şehrin sakinlerince koşulsuz kabulünün aksine, Forum Arcadius, Cerrahpaşa mukimlerince benimsenmemiştir²⁹. Sütun ve Forumun çevresi, kamusal bir alan olmaktan çıkmış, etrafı ahşap evler ve dükkânlarla çevrilerek³⁰

21 - M. Derviş Manizade, *Cerrahpaşa Hastanesi ve Tarihi Anıları*, 6.

22 - Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fatih Devri Mimarisi* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, 1953), 17.

23 - Semih Yakut, *Cerrahpaşa Kasap İlyas Cami ve Hazinesi*, 39.

24 - Günümüze ulaşmayan H(o)ubyar Mesciti, Cerrahpaşa Hastanesi’nin genişlemesi için yapılan istimlakler neticesinde yıktırılmıştır.

25 - Nesrin Aydoğan İşler, *II. Bayezid Dönemi İstanbul Cami ve Mescitleri*, (Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 481.

26 - Mehmet Canatar, “1009/1600 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahriri Defteri’ne Göre Nefs-i İstanbul’da Bulunan Mahaller ve Özelliklerine Göre Gözlemler”, *Osmanlı İstanbul’u I*, ed. Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2013), 299.

27 - Osmanlı İmparatorluğu, yeni işlevlerle dönüştürmediği Bizans yapı ve meydanlarını yıkarak ortadan kaldırmamış, Atmeydanı’nda olduğu gibi kendi haline bırakmıştır. Zamansal ve atmosferik etkiler, bu yapılar üzerinde yer yer hasar verici olmuştur.

28 - Fethin hemen ertesinde Zeyrek Pantepotes Manastır Kilisesi (Eski İmaret Cami), Zeyrek Pantokrator İsa Kilisesi (Zeyrek Kilise Cami), Vatan Caddesi Lips Tehotokos Kilisesi (Molla Fenari İsa Cami), camiye çevrilen kiliselerden bir kaçıdır. Bu yapıların etrafında Müslüman nüfus, doğal olarak hemen artmış ve hatta çeperleri de Müslüman mahallelerine dönüşmüştür.

29 - Çiğdem Kafesçioğlu, İstanbul’un yeni sakinlerinin Bizans’tan kalan bazı mimarlık ürünlerini benimsediğini, bunun nişanesi olarak da kimi Hristiyan mabetlerini camiye çevirdiklerini, ancak kimi zamanda şehrin yeni mukimlerinin bir takım mimari mirası külliye red ettiklerini söyler. Çiğdem Kafesçioğlu, *Constantinopolis / Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital* (Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2010), 5. Anlaşılan o ki, Müslüman şehrine dönüşümde her grup mekânsal organizasyon için aynı davranış pratiğini göstermemektedir.

30 - Dar bir alanda konumlanmış olan Sur içi İstanbul’unda, arsa sıkıntısı sebebiyle boş alanların özellikle de Bizans Dönemi meydanlarının etrafı ivedilikle ev ve dükkanlarla dolmuştur. Bu durumu Konstantinus Meydanı’nda hatta Ayasofya’da bile müşahade edebiliriz.

tipik bir İslam/Osmanlı mahallesine dönüşmüştür. Bu değişimle, sütunun çevresinde ve ortadan kalkmakta olan Forum Arcadius'da, Avrat Pazarı olarak adlandırılan yeni bir alanın, İstanbul mekânsal tarihine eklenildiğini görmekteyiz³¹.

Avrat Pazarı'nın bu çalışmada zikredilme nedeni, Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde Canbaziye Cami'nin Avrat Pazarı'nda ya da pazarın hemen yanında olduğuna dair arşiv belgelerinin³² varlığından kaynaklanmaktadır. Caminin Avrat Pazarında bulunması hasebiyle Avrat Pazarı'nın mekânsal tarihî, Canbaziye Cami'nin fiziksel ve mekânsal biçimlenişini tanımlamak adına önemlidir.

Avrat Pazarı'nın mekânsal olarak şehre ne zaman eklenildiği konusunda kesin bir tarih vermek zordur. Ancak bazı kaynaklardan, mekânın tarihlendirmesine dair bazı tespitler yapmak mümkündür. 1470 yılında Eğriboz Seferi esnasında, Osmanlı'ya esir düşen İtalyan asilzade Giovanani Maria Angiolello, 1483 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamını sürdürmüştür. Bu süreçte, Türk Tarihî³³ ve Eğriboz Seyahatnamesi³⁴ adlı iki kitap yazmıştır. Angiolello'nun Eğriboz Seferi adlı kitabının İstanbul'la ilgili kısımları, 1988 yılında Stefanos Yerasimos tarafından çevrilerek makale olarak yayınlamıştır³⁵. Angiolello'nun kitabının bizim açısından önemi, yazarın eserinde Avrat Pazarı'na yer vermesinden kaynaklanmaktadır. Arcadius Sütunu'nun bulunduğu yerde, her Pazar günü büyük bir pazarın kurulduğundan bahsetmektedir. 1483 yılında ülkesine geri dönen Angiolello kitabını, 1470- 1483 tarihleri arasında yazmış olmalıdır. Buradan hareketle, Avrat Pazarı'nın fethi müteakip yıllarda, hatta yirmi yıl sonra yani on beşinci yüzyılın son çeyreğinde mekânsal olarak şehrin envanterine eklenildiği tespitini yapmak doğru olacaktır.

İngiliz şair ve gezgin George Sandys, on yedinci yüzyılda yaşadığı coğrafyanın dışındaki yerleri görmek gayesiyle Doğu Akdeniz'e bir gezi düzenlemiştir³⁶. Gezgin, seyahati esnasında, İstanbul'a da uğramış ve seyahatname olarak da nitelendirebileceğimiz bir kitap kaleme almıştır. 1673 yılında Londra'da basılan bu kitapta, İstanbul'daki mimarlık anıtları ve şehirdeki çeşitli mekânlar, hakkında bilgiler verilmiş, Ayasofya, Aya İrini, Topkapı Sarayı gibi kamusal mekânların yanında Avrat Pazarı'da yer almıştır. Sandys tarafından bu bahsediliş, Avrat Pazarı'nın şehirdeki üretim/etkinlik alanı olarak şehir belleğinde kendine yer edindiğini gösterir. Hatta şehri ziyaret eden yabancıların burayı şehrin bahsedilmesi gereken ikonik bir mekân olarak algıladıklarını ifade eder.

Sandys kitabının 27. sayfasında³⁷, “Avrat Pazarı'nda tarihî sütun bulunmaktadır”, diyerek pazarın şehirdeki tarihsel ve mekânsal varlığı ile önemine dikkat çekmiştir. 28. sayfada³⁸ ise, Avrat Pazarı'nın on yedinci yüzyıldaki görünümüne ilişkin anonim³⁹ bir gravür yer alır. Gravürün üst bölümünde, “Avrat Pazarı'ndaki Tarihî Sütun” yazmakta olup merkezinde Arcadius Sütunu vardır. Sütunun hemen arkasına denk gelen kısımda ise Avrat Pazarı'nı tanımlayan ve alışverişin vukuu bulduğu dikdörtgen planlı, tek katlı geniş pencere açıklıklı ve kamusal alanla tamamen iç içe geçmiş dükkanlar sıralanmıştır. Ufkî olarak uzanan arka planda ise kubbeler ve minareler göze çarpmaktadır. Arcadius Forumu'nun sınırlarını günümüzde tespit edemedi-

31 - Füsün Alioğlu- Olcay Aydemir, “Haseki Hürrem Sultan Külliyesi, Tarihsel Veriler Bağlamında Külliye'nin Konumlanma Özellikleri”, *Vakıf Restorasyon Yıllığı: Restorasyon, Konservasyon, Arkeoloji, Sanat Yıllığı*, 2/2011, 8.

32 - “İstanbul'da Avrat Pazarı'nda Canbaz Mustafa Mesciti'nde müezzinlik cihetinin tevcihi”. Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi C..EV., Dosya: 278/14194, Tarih: 7/9/1210.

33 - “Türk Tarihî” adlı eserinin değeri on dokuzuncu yüzyılda anlaşılmıştır. Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Dönemleri için önemi bir kaynaktır. Mahmut H. Şakiroğlu, “Angiolello, Giovanni Maria”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/197.

34 - Eğriboz Seyahatnamesi'nde, esirlik günlerini anlatır ve İstanbul ile Osmanlı Sarayı hakkında bilgiler verir. Şakiroğlu, “Angiolello, Giovanni Maria”, 3/197.

35 - Stefanos Yerasimos, “Giovan Maria Angiolello ve İstanbul'un Fethinden Sonraki İlk Tasviri”, *Tarih ve Toplum* 58 (1988), 230.

36 - Avrupalıların dünyayı tanıma ve keşfetmek gibi amaçlarının dışında kolonyalizm gayeleri içinde keşifler yaptıkları gözden kaçırılmamalıdır.

37 - Internet Archive, “Sandys Travel”(Erişim 22 Nisan 2021).

38 - Internet Archive, “Sandys Travel”.

39 - Kitapta gravürü yapan sanatçının adı belirtilmemiştir. Gravürün, sanatçısı belli olmadığından anonim olarak tanımlamak yerinde olacaktır.

ğimizden, arka planda uzanan camilerin semtteki hangi camii olduğunu söylemek zordur. Davudpaşa veya Haseki Külliyesi camileri olabilir. Gravüre dönecek olursak sahneyi, tekdüzelikten kurtarmak için eserin ön tarafına dönemin kıyafetleriyle grup halinde duran birkaç erkek figürü yerleştirilmiştir.

Sandys'in kitabında kullandığı bu gravür, kamusal bir mekânın/Pazar yerinin hemen yanında yer alan Canbaziye Cami'nin dolayısıyla da Cerrahpaşa'nın on yedinci yüzyıldaki fiziksel çevresini tasvir edebilmemiz açısından önemli bir görsel malzemedir. Cerrahpaşa'da Avrat Pazarı olarak bilinen bir mekânsal tanımlamanın, Sandys Gravürü'nün yanı sıra yirminci yüzyıla kadar sürdüğünü arşiv belgelerinden de takip etmek mümkündür⁴⁰.



Şekil 5. Sandys Gravürü'nde Arcadius Sütunu ve Avrat Pazarı⁴¹

Açık havada haftanın bir günü Pazar günleri kurulan Avrat Pazarı'nda, satıcı ve müşterilerin yalnızca kadınlar olması nedeniyle, mekânın Avrat Pazarı yani kadın olmaya yönelik bir sıfatla tanımlandığı yaygın olarak kabul edilen bir görüştür⁴². Avrat Pazarı isminin nereden geldiğine yönelik bir başka yaklaşım ise, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde, kadın esirlerin Arcadius Sütunu üzerine çıkarılıp burada satışının yapıldığına dairdir⁴³. Avusturya-Alman İmparatorluğu Elçisi Baron Wenceslaw Wratislaw, "Anılar" adlı kitabında,

40 - "Avrat Pazarı civarında Canbaziye Mahallesi Karabakkal Sokağı'ndaki on numaralı arsanın Cerrahpaşa Cami imam-ı sanisi Hafız Hasan Efendi'ye verilmesi". Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: [İ.Ev.], No: 34 Gömlek No: 36-0 Tarih: 20.07.1321.

41 - Internet Archive, "Sandys Travel".

42 - Burcu Özgüven, "A Market Place in the Ottoman Empire: Avrat Pazarı and Its Surroundings", *Journal of Women's Studies* 2000 2/2 (December 2001), 72. Reşad Ekrem Koçu, "Avrat Pazarı", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1960), 3/1356-1357.

Necdet Sakaoğlu, Osmanlı Dönemi'nde İstanbul ve Anadolu'da sadece kadınlara özelleştirilmiş alanlar olarak tanzim edilmiş ve haftalık olarak kurulan Avrat Pazarı veya Kadınlar Pazarı olarak adlandırılan pazarlardan söz etmektedir. Sakaoğlu, bu pazarlara delikanlı ve semtin yabancılarında görenek çerçevesinde giremediğini de eklemektedir. Necdet Sakaoğlu, "Avrat Pazarları", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları ve Kültür Bakanlığı Ortak Yayını, 1996), 1/430.

43 - Makale yazarının ailesi Cerrahpaşalı olup ailenin semtteki geçmişi, yüz yıldan fazlaya dayanmaktadır. Yazar, çocukluğunda ailesinin yaşlı üyelerinin konuşmaları esnasında, Arcadius Sütunu'ndan *Kadın Gözleme Taşı* diye bahsedildiğini duymuştur. Bu isimlendirme, kadın esirlerin satış anında sütuna çıkartılarak yüksek bir yerden görünürlüklerini sağlamak için satış işleminin gerçekleştirildiğine dair güçlü bir kanıt olabilecek ifadedir. Görüldüğü üzere, günlük yaşam dilinde kullanılan kelimeler, içlerinde kültürel ve folklorik miras için önemli ipuçları barındırmaktadır. Semt, sanat ve mimarlık tarihî üzerine

İstanbul'daki iki sütundan bahsetmektedir. Şehirdeki ilk sütun olarak elçilerin konakladığı kervansarayın⁴⁴ karşısındaki, Konstantinus Sütunu'nu⁴⁵ işaret ederken, ikinci sütunun bulunduğu yer olarak Avrat Pazarını göstererek Avrat Pazarı'nda kadın tutsakların satışa çıkarıldığını ifade etmektedir⁴⁶. Kültür tarihçisi ve folklorist olarak tanımlayabileceğimiz Balıkhane Nazırı Ali Bey'de, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unun günlük yaşamına dair metninde, Avrat Pazarı'nda Çerkez ve Gürcü köle cariyelerin alınıp satıldığından bahsetmektedir⁴⁷. Tarihçi Necdet İşli'de, yirminci yüzyılın başlarında Takiyyüddin Paşa Konağı'na yakın bir yerlerde, semt sakinlerince Esircibaşı Konağı olarak bilinen bir konağın varlığından bize söz etmiştir⁴⁸. Bilindiği üzere daha çok Kafkas menşeli kadınların satıldığı beyaz köle ticareti, Osmanlı İmparatorluğu'nda 1909 yılında yasaklanmıştır. Metinlerde Cerrahpaşa'daki Esircibaşı Konağı'nın isminin geçmesi bizimde Şekil 6'da görselini sunduğumuz fotoğraf, Avrat Pazarı'ndaki cariyeye ticaretinin yirminci yüzyılın başına kadar yapıldığını gösteren işaretlerden biridir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen görüşler çerçevesinde ve Esircibaşı Konağı'nın fotoğrafının varlığı nedeniyle Avrat Pazarı'nda bir dönem kadın esir satışı yapıldığını ifade edebiliriz. Hülâsa, Avrat Pazarı kadınların alış/satış yaptığı alışveriş mıntıkası olarak ve bir dönemde cariyeye ticaretinin yapıldığı kentsel bir mekân olarak İstanbul tarihinde ve folklorunda var olmuştur.

Şekil 6. Cerrahpaşa'da Esircibaşı Konağı⁴⁹



metinler kaleme alan araştırmacılar, dil yaşayan bir organizma olduğu için bu ipuçlarının izini sürmelidir.

44 - Elçi Bratislaw'ın kervansaray olarak bahsettiği yer, Elçi Hanı'dır. Elçi Hanı, Mese güzergahında Çemberlitaş /Yanık/ Konstantinus Sütunu'nun tam karşısında yer almaktadır. Ancak 1883 yılında yıkılarak arsasına Matbaa-i Osmani yapılmıştır. Semavi Eyice, "Elçi Hanı", *Tarih Dergisi*, 24(1970), 94.

45 - Konstantinus Sütunu, şehrin ikinci tepesine inşa edilmiş oval biçimli Konstantinus Forumu'nun tam ortasında bulunmaktaydı. Milattan sonra dördüncü yüzyılda İmparator Konstantinus tarafından yaptırılan Forumun, doğal sınırlarını ve ne kadar bir alanı kapladığını, tıpkı Arcadius Forumu'nda olduğu gibi günümüzde tespit etmek imkânsızdır. Semavi Eyice, "Elçi Hanı", 24(1970), 94.

Konstantinus Sütunu, yabancılar tarafından Yanık Sütun olarak isimlendirilmiştir. Yanık Sütun denme sebebi, sütunun etrafının ahşap yapılarla çevrilmiş olması ve ahşap yapılarda sıklıkla çıkan yangınlar neticesinde sütunun kararmasıdır.

46 - Zeynep Ceran Şenyurt, *Haseki Dariüşşifası Mimari Değerlendirmesi ve Koruma Sorunları*, (İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 11.

47 - Balıkhane Nazırı Ali Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 154.

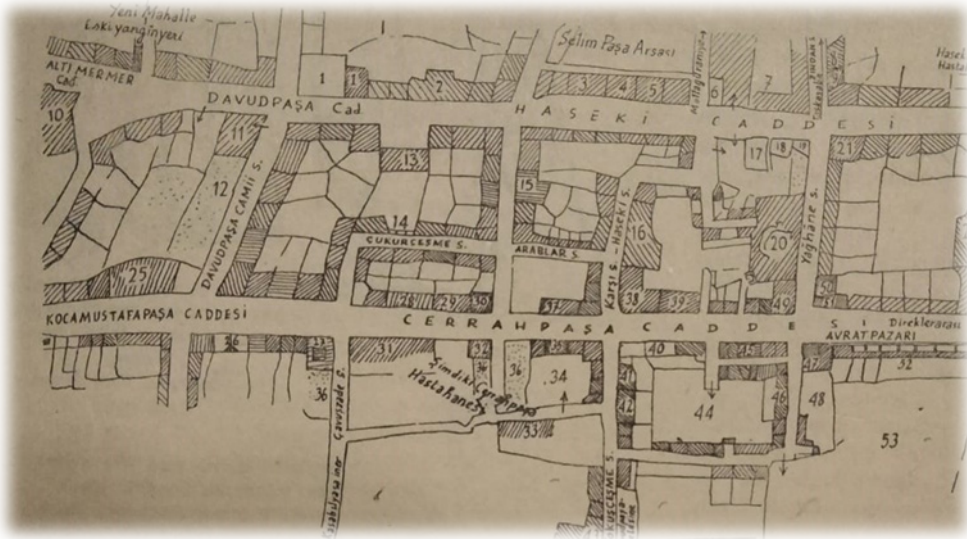
48 - Bu görüşme, tarihçi Necdet İşli'nin Bağlarbaşı'ndaki evinde 25 Mart 2021 tarihinde gerçekleştirilmiştir.

49 - Tarihçi Necdet İşli Kişisel Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası, Esircibaşı Konağı Fişi.

Reşad Ekrem Koçu, İstanbul Ansiklopedisinin Arcadius Sütunu maddesinde Avrat Pazarı'nın mekânsal tarifini, Cerrahpaşa ve Kocamustafapaşa Caddeleri boyunca kısmen de Arcadius Sütunu etrafında olarak belirtmektedir. Cerrahpaşa Canbaziye Cami'nin alt sokağında çocukluğu geçmiş ve ailesi Cerrahpaşa'lı olan bürokrat ve siyasetçi Reşat Mimaroglu ise, İstanbul Ansiklopedisi'nin⁵⁰ Avrat Pazarı maddesinde, Avrat Pazarı'nın halen varlığını sürdürdüğü döneme ebeveynlerinin ilk gençlik yıllarında yetiştiklerinden bahseder. Mimaroglu, ilgili ansiklopedi maddesinde ailesinden öğrendiklerine dayanarak, Avrat Pazarı hakkında bize bilgi verir ki, bu on dokuzuncu yüzyıl Avrat Pazarı'nın hatta Cerrahpaşa semtinin mekânsal tarifi adına çok mühimdir. Ayrıca yazar, semtin tarihselliğine ilişkin bilgilerini, semt krokisi üzerinde görselleştirerek okuyucuya sunmuştur. (Şekil 7)

Mimaroglu'na göre, Avrat Pazarı, on dokuzuncu yüzyılda Şehzadebaşı Direklerarası gibi biçimlenen, ancak ondan daha küçük ölçüde, kiremit çatı örtülü ahşap malzemeden yapılmış dükkanlardan mütevellit semtin alış veriş merkezidir. Avrat Pazarı'ndaki dükkanlar ise; bahçeli dört kahve, bir tatlıcı dükkanı, iki bakkal ile bir manavdan mütevellittir. İlerleyen satırlarda, 1905 yılında Avrat Pazarı dükkanlarının önündeki revaklı kısmın çatısının kaldırıldığı ve pazarın sınırının Üçüncü Daire-i Belediye Çıkmazı ile Canbaziye Cami Sokağı⁵¹ arasında olduğu ifade edilmiştir. Mimaroglu son olarak, 1839'dan⁵² evvel Avrat Pazarı'nın direklerarası kısmının on dokuzuncu yüzyılın sonundaki mevcut durumundan daha geniş ve uzun olarak Kürkçübaşı Sokağı kadar uzandığını eklemiştir⁵³.

Şekil 7. Reşat Mimaroglu'nun Çizimiyle Avrat Pazarı ve Canbaziye Cami'nin Cerrahpaşa Semt Krokisi Üzerinde Gösterimi⁵⁴



2. CANBAZİYE CAMİ

Varlığı on beşinci yüzyılın son çeyreğine dayanan ancak harabe hale gelmiş eski Canbaziye Cami'nin 1977 yılında yıktırılmasıyla yeniden yapılan Canbaziye Cami, Cerrahpaşa'da Kürkçübaşı Mahallesi Kargı Sokak, numara 1, 2390 ada, 31 parselde yer almaktadır. Canbaziye Cami'nin bir diğer ismi Canbaz Mustafa Ağa Camidir. Cami'nin bulunduğu mahalle, şehrin kadim mekânlarından olup tarihsel geçmişi Fatih Dönemi'ne kadar dayanmaktadır. Dolayısıyla Canbaziye Mahallesi, İstanbul'un mekânsal isimlendirilmelerinde Cerrahpaşa isminden en az yüz yıl daha eskidir.

50 - Burada İstanbul Ansiklopedisi olarak bahsedilen Reşad Ekrem Koçu'nun hazırladığı İstanbul Ansiklopedisi'dir.

51 - Reşat Mimaroglu'nun Canbaziye Cami Sokağı olarak yanlış isimlendirdiği sokağın o dönemdeki ismi, Tatlıkuyu Sokağı'dır.

52 - Reşat Mimaroglu'nun metinde verdiği 1839 tarihi, muhtemelen Tanzimat Fermanı'nın yayımlandığı yıldır.

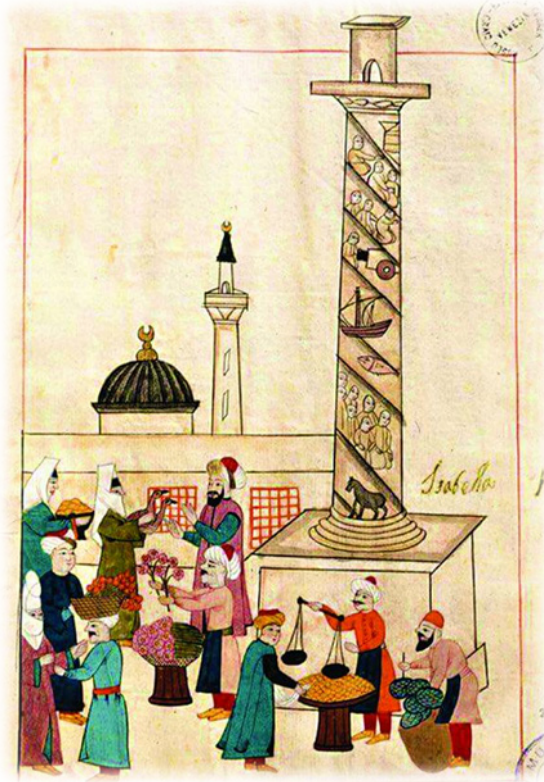
53 - Koçu, "Avrat Pazarı", 3/1357.

54 - Koçu, "Avrat Pazarı", 3/1357. Kroki yazar tarafından tekrar işlenerek metne dahil edilmiştir.

2.1. CANBAZİYE CAMİ KONUMU

Başkanlık Osmanlı Arşivi'ndeki Canbaziye Cami ile ilgili on dokuzuncu ve daha önceki yüzyıllara tarihlenen belgelerde, yapının konumu Avrat Pazarı'nda ya da Avrat Pazarının kurbunda (yanında) olarak tanımlanmıştır. Arşiv belgelerinden hariç Canbaziye Cami'nin konumunu tanımlamak üzere başvurduğumuz bir diğer belgede Şekil 8'deki minyatürdür. Görselde, Arcadius Sütunu Avrat Pazarı ve Canbaziye Cami olduğunu düşündüğümüz yapı bir kompozisyon bütünlüğü içinde bir arada gösterilmiştir. Kağıt üzerine suluboya tekniğinde yapılmış anonim minyatür, on yedinci yüzyıl ortasına tarihlenmekte olup Vendik Elçisi Sorazo için hazırlanmış bir Osmanlı Albümünde yer almaktadır⁵⁵. Minyatürün konusu, Arcadius Sütunu'nun hemen yanındaki Avrat Pazarı'nda kadın ve erkeğin bir arada alışveriş yaptığı andır. Bizim için bu görselde önemli olan, Avrat Pazarı ve pazarın hemen arkasında gösterilmiş hatta konumlandırılmış olan yapının varlığıdır. Görselde, Arcadius Sütunu kenarında alışveriş yapan kadın ve erkekler, geri planda da ise cami olduğunu düşündüğümüz kubbeli bir yapı ile minare görülmektedir. Minyatürün geri planındaki yapının cami olma ihtimalini üst örtüsünün kubbe olması, kubbeli yapının yanında bulunan tek şerefeli minare ile yapıyı kamusal alandan ayıran lokma demir pencere açıklıklı ve avlu duvarı olarak tanımlayabileceğimiz ayırıcı duvarın varlığı desteklemektedir. Canbaziye Cami'nin 1940'lı yıllardaki fotoğrafında (Şekil 10), avlu duvarının lokma demirli pencere açıklığına sahip olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla on yedinci yüzyıla tarihlenen anonym minyatürde geri planda gösterilen avlu duvarının, süreklilik arz ederek yirminci yüzyılın ortasına kadar ulaştığını Şekil 10'a dayanarak savlayabiliriz. Yukarıda tüm söylenenler çerçevesinde, minyatürün geri planında görülen kubbeli minareli yapının, Canbaziye Cami olduğu tespitini yapmak yerinde olacaktır. Bu görsel, fethin hemen akabinde yapılan ilk Canbaziye Cami'nin nasıl olduğunu ifade eden ve daha da önemlisi varlığını teyit eden şehir/mimarlık/sanat tarihî adına mühim bir arşiv belgesidir. Görselin bize sunduğu bir diğer hususta, minyatürde Arcadius Sütunu, Avrat Pazarı ve Canbaziye Cami'nin birbirlerine çok yakın şekilde adeta bir arada gösterilmiş olması, arşiv belgelerinde Canbaziye Cami, Avrat Pazarı'nın yanındadır diye geçen mekânsal tarifi de desteklemektedir.

Şekil 8. Arcadius Sütunu, Avrat Pazarı ve Canbaziye Cami⁵⁶



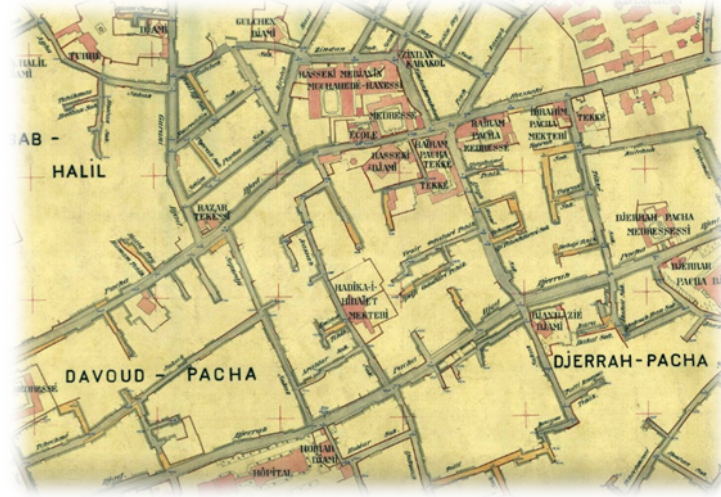
55 - Gülru Necipoğlu, *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 2013), 368-369.

56 - Gülru Necipoğlu, "Sinan Çağı," 369.

Cerrahpaşa Canbaziye Cami'nin doğusunda Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, batısında Cerrahpaşa Külliyesi, güneyinde Arcadius Sütunu ve kuzeybatısında Bulgur Palas bulunur. Cami'nin yapıldığı dönemden günümüze kadar ulaşmış haziresinde önemli kişiler medfundur. Canbaziye Cami Haziresi'nde, ilk yeniçeri Ağası Yusuf Ağa, Lale Devri şairi Seyyid Vehbi, Keçecizade Ailesi'nden Kadı Salih Efendi, İzzet Molla ve Kazım Bey medfundur. Hazirenin Kargı Sokağı'na bakan duvarına, adeta sokakla bütünleşmiş olan Barok karakterli Keçecizade Kazım Bey Çeşmesi, 1859 yılında ihya edilmiştir.

Şinasi Akbatu, notlarında caminin vakfiyesine dayanarak caminin hemen yanında ancak günümüze ulaşmayan bir tekke, medrese ve medreseden daha evvel yapılmış bir mektebin⁵⁷ varlığından bahsetmektedir⁵⁸. Akbatu'ya dayanarak tüm bu yapılar bir arada değerlendirildiğinde, Canbaziye Cami'nin külliye karakteri gösterdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Şekil 9. Alman Mavileri Haritası'nda Canbaziye Cami'nin Gösterimi⁵⁹



Canbaziye Cami'nin bulunduğu sokağın Tatlıkuyu⁶⁰ olan ismi, 1927 yılında, Kargı⁶¹ ile değiştirilmiştir⁶². Bu değişikliğin nedeni, Fatih ilçesinde o dönemde farklı mahallelerde, Tatlıkuyu isimli dört adet daha sokağın mevcut olmasıdır. 1927 düzenlemesi ile Fatih ilçesi'ndeki Tatlıkuyu Sokaklarının, sayısı bire indirilerek adres karışıklığı vakaları önlenilmeye çalışılmıştır⁶³.

Osmanlı şehrinde mahalle dokusu, genelde bir ibadet yapısı etrafında vücut bulur. Bu kaide, hem Müslüman hem de Gayr-i Müslim mahalleleri için geçerlidir. Dolayısıyla ibadethaneler, hem Müslüman hem de Gayr-i Müslimler için mahallenin merkezidir. Mahallenin merkezindeki mescit veya cami, bir din adamı

57 - Canbaziye Cami mektebi medresenin varlığından dolayı muhtemlen sıbyan mektebi olmalıdır.

58 - Tarihçi Necdet İşli Kişisel Arşivi, Şinasi Akbatu Dosyası (Cerrahpaşa Zarfı, Canbaziye Mesciti Föyü).

59 - Burda İstanbul Var, "Eski İstanbul Haritaları", (Erişim 12 Nisan 2021).

60 - Osmanlı'nın şehirleşme kültüründe, mekânların isimlendirmesinde rastgele seçimler, söz konusu değildir. Mekâna verilen isim, mutlaka o mekânın dokusu veya özelliği ile ilgilidir. Dolayısıyla da Tatlıkuyu Sokak'ta bir dönem su kuyusunun varlığı imkan dâhilindedir. Kuyunun mevcudiyeti nedeniyle sokak, Tatlıkuyu Sokak olarak isimlendirilmiş olabilir. Sokağa sonradan verilen Kargı ismi ise sokağın karakterini yansıtmayan bir seçimdir. Ve ne amaçla verildiği de bir muammadır.

61 - Erol Ölçer, *Sokak Şehir Hafıza*.. isimli kitabında, 1927 düzenlemesiyle İstanbul'un değişen sokak isimleri için sokakların eski ve yeni isimlerinin bir arada verildiği bir tablo hazırlamıştır. Cerrahpaşa Tatlıkuyu Sokağı isminin Kargı ile değiştirildiğini bu tabloda tespit etmek mümkündür. Erol Ölçer, *Sokak Şehir Hafıza, Kuyulu'dan Biçki Yurduna Osman Nuri Ergin ile Sokak Adları*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2014,) 424.

62 - İstanbul sokaklarının isimlerinin sadeleştirilmesi veya Türkçeleştirilmesi, 10 Nisan 1927 tarihli ve 1003 sayılı "Binaların Numaralandırılması ve Sokakların İsimlendirilmesi Değiştirilmesi, Levhaların Hazırlanması Kanunu" ile yapılmıştır. Bu çerçevede İstanbul'da 10000 sokağın isim değişimi, dönemin Belediye Mektubatçısı Osman Nuri Ergin tarafından bizatihi gerçekleştirilmiş, tarihî sokaklara yeni isimlerini kendisi vermiştir. Bu isimlendirmeler Ergin'in kişisel seçimidir. Ölçer, *Sokak Şehir Hafıza, Kuyulu'dan*, 17.

63 - 1927 yılındaki düzenleme ile şehir adres sisteminde Tatlıkuyu Sokak sadece Kumkapı Mimar Hayrettin Mahallesi'nde bırakılmıştır. Ölçer, *Sokak Şehir Hafıza, Kuyulu'dan*, 425.

tarafından yaptırıldığı gibi, bu yapıların banisi mahalle efradının otoritesine ve varlığına saygı duyduğu bir zengin veya sivil otoriteye sahip kişiler de olabilirdi. Mahalleler, çoğunlukla içlerinde barındırdıkları ibadethanelerin ya da bu yapıların banilerinin isimleriyle adlandırılmışlardır. Canbaziye Mahallesi için de bu durum söz konusudur. Canbaziye Cami, yapıldıktan hemen sonra etrafında Canbaziye adıyla maruf bir mahalle oluşmuştur. Canbaziye Mahallesi, asırlar boyunca Canbaziye Cami'nin banisi, Canbaz Mustafa Paşa'yı şehrin mekânsal kimliğinde yaşatmıştır.

2.1.2. CANBAZİYE CAMİ TARİHÇESİ

Canbaziye Cami'nin banisi, Fatih Devri ricalinden, Canbaz Mustafa Ağa'dır⁶⁴. Canbaz Mustafa Ağa, Kocamustafapaşa Canbaz Mustafa Ağa (Canbaziye) Cami Haziresi'nde medfun olup ölüm tarihi 1485'tir⁶⁵. Bu metnin konusu olan Canbaziye Cami'nin yapım tarihine ilişkin herhangi bir kitabe bulunmadığından veya günümüze ulaşmadığından dolayı caminin yapım tarihini, Canbaz Mustafa Ağa'nın ölümünden önce ya da daha doğru bir ifade ile on beşinci yüzyılın son çeyreği olarak belirlemek doğru olacaktır.

Canbaz Mustafa Ağa tarafından mescit olarak yaptırılan ibadethane, İzmit Gümrükçüsü, Kuru Ahmed Efendi'nin minber koydurtması ile camiye çevrilmiştir⁶⁶. Caminin Vakfiyesi ise 1511 tarihlidir. Vakfiyede, çeşitli araziler ve değirmenlerin camiye vakfedilmesiyle külliye'nin ihtiyaçları karşılandığı kayıtlıdır⁶⁷. Vakfiyenin 1511 tarihli olması, yapının on altıncı yüzyıldan beri resmîleşmiş kimliğinin ifadesidir.

Şekil 10. Canbaziye Cami 1940'lı Yıllar⁶⁸



Erken Cumhuriyet Dönemi'nde, camilerle ilgili bir takım yasal düzenlemelere gidilmiştir. Bu düzenlemeler; ilk olarak 12 Nisan 1924 Talimatnamesi ile başlamış, ilkinin takiben 6 Ocak 1928 tarihli ikinci talimat gelmiş, en sonda da ise 25 Aralık 1932 tarihli 13671 numaralı talimat yayınlanmıştır. 1932 tarihli talimatın 3'üncü maddesinde camilerin tasnif esasları, 4'üncü maddesinde ise, kadro harici bırakılacak

64 - Canbazan, Osmanlı askeri teşkilarında bir sınıfa verilen addır. Ancak Gregorjeweski, canbazanı, beylerbeyi veya sancak beyinin muhafız kıtası saymaktadır. Canbazanlar hakkındaki bir diğer tanımlama da, bu teşkilatın lağvedilmesinden sonra ordu için at beslemeleri veya at satın almaları hasebiyle at dellali manasıdır. M. Tayyip Gökbilgin, "Canbazan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/141.

65 - İbrahim Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimarisi: II. Bayezid, Yavuz Selim Devri*, ed. Ekrem Hakkı Ayverdi, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yayını, 1983, 5/225.

66 - Tahsin Öz, *Camilerimiz*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1962), 38.

67 - Anonim, *Fatih Camileri ve Mescitleri*, haz. Hakkı Alçep ve Erdal Karaman, (İstanbul: Fatih Müftülüğü Yayını, 2017), 162.

68 - Tarihçi Necdet İşli Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.

cami ve mescitlerin, kadro dışı bırakılma esasları belirlenmiştir. 4'üncü maddeye göre cami veya mescidin tasnif içinde kalabilmesi şartları; ibadethanenin beş vakit namazda açık olabilmesi için gerekli personel ve cemaate sahip olması, etrafındaki mescit veya camilerle arasındaki mesafenin beş yüz metreden az olmaması, kullanılacak durumda (mamura) olması ve güvenli bir yerde bulunmasıdır⁶⁹. Cami ve mescitlerin tasnif esasları, 1932 tarih 13671 numaralı talimatla belirlenmesine rağmen, talimatta tasnif dışında kalan yapıların akibeti ne olacağı konusu açık değildir. Tasnif dışı kalan camilerin akıbetini belirlemek üzere 22 Kasım 1935'de 2845 sayılı talimatname yayınlanmıştır.1935 talimatnamesiyle, tasnif dışı kalan cami ve mescitlerin satılacağı belirlenmiştir. 1926-1972 tarihsel aralığında 3600 adet hayrat satılmış ve bu satışların %84'ü 1926-1949 yılları arasındaki zaman diliminde gerçekleşmiştir⁷⁰.

Şekil 11. Canbaziye Cami, Yanındaki Medrese Arsası ve Haziresi, 1940'lı Yıllar⁷¹



1932 talimatından sonra, muhtemelen 1940'lı yılların başında kadro dışı bırakılarak kapatılan Canbaziye Cami için herhangi bir satış işlemi gerçekleştirilmemiştir. Ancak İstanbul'un Fatih Devri yapılarından olan bu cami kaderine terk edilerek harabiyete sürüklenmiştir. Canbaziye Cami'nin kadro dışı bırakılmasının kanımızca nedeni, 200 metre uzaklığındaki Cerrahpaşa Camidir. Şinasi Akbatu bu dışlanmışlığa dair üzüntüsünü Canbaziye Cami notlarında ifade etmektedir. Notlarında, daha sonra, tarihî caminin geçmiş yıllarda Evkaf İdaresi tarafından müteaddit kere tamir edildiğini belirtip, 23 Eylül 1905 tarihli Sabah Gazetesi'nde yapının tamirâtı ile ilgili Evkaf İdaresi'nin ihalesine ilişkin yayınlanan bir ilamdan bahsetmektedir.⁷² Akbatu, tamirat ilamından kanımızca bilinçli olarak bahsederek, yapının 1940'lardan itibaren terk edilmişliğine dikkat çekmektedir.

1932 yılı talimatnamesi ile kadro dışında bırakılan ancak satışı gerçekleştirilmeyen Canbaziye Cami Medresesi'nin arsası, 1940'lı yıllarda satışa çıkarılmış, Cerrahpaşa Caddesi'nde faaliyet gösteren Cevat Bey Mobilya Fabrikası'nın⁷³ sahibi Cevat Yürür tarafından satın alınmıştır. Yürür, satış sonrası boş medrese

69 - Ömer Obuz, "Yakın Geçmişte Camilerin Farklı Kurumlara Tahsisi ve Askeri Amaçlı Kullanımı Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/3 (2017), 1444.

70 - Obuz, "Yakın Geçmişte Camilerin", 1447.

71 - Tarihçi Necdet İşli Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.

72 - Tarihçi Necdet İşli Kişisel Arşivi, Şinasi Akbatu Dosyası (Cerrahpaşa Zarfı, Canbaziye Mesciti Föyü).

73 - Cevat Yürür'ün Cerrahpaşa'daki Mobilya Fabrikasına ait 1939 tarihli bir fatura, Salt Araştırma'nın arşivinde bulunmaktadır. Söz konusu fatura, Cevat Bey Mobilya Fabrikasının varlığını kanıtlamak için önemli bir malzemedir. Faturaya ulaşmak için, Salt Araştırma, TMSSDOC0496.

arsasına bahçeli bir ev inşa ettirmiştir. Böylece Canbaziye Cami Medresesi'nin boş arsası, Cevat Bey'in ikametgâhına dönüşmüştür. Sonraki süreçte, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Canbaziye Cami'nin ahşaplarını, duvar taşlarını ve çatı aksamı ile kiremitlerini satışa sununca Cevat Yürür, bunları da satın almıştır. Ancak o tarihte boş ve metruk olan yapıyı sökmemiş ve çatısını da bilhassa korumuştur. Harabe halde dört duvarı ve çatısı mevcut olan camiyi, mobilya fabrikasının ihtiyacı olan keresteleri yığacağı ve muhafaza edeceği bir depo olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden kiralamıştır. Cevat Yürür'ün otuz yılı aşkın bir süre özel mülkiyeti gibi kullandığı Canbaziye Cami, ibadet mekânı görünümünden çıkmış, dışarıdan depo olarak algılanmış hatta semtin 1940'lı yıllardan sonraki yeni nesli, İstanbul'un on beşinci yüzyılın son çeyreğinden beri var olan bu kadim caminin varlığından bihaber olmuştur⁷⁴. Semt ahalisinin 1940'lı yıllardan 1977 yılına kadar yaptığı mekân tariflerinde, Canbaziye Cami ifadesinin yerini Cevat Yürür'ün deposu almıştır.

2.1.3. CANBAZİYE CAMİ MİMARİ ÖZELLİKLERİ

Canbaz Mustafa Bey'in yaptırdığı ilk camiye ilişkin sınırlı sayıdaki görsel, Tarihçi Necdet İşli Arşivi'nde bulunan Canbaziye Camine ait 1940'lı yıllara ait fotoğraflardır. İşli Arşivi'ndeki fotoğraflar, metne dahil edilmiştir. Ancak bu fotoğraflar, fetih sonrası yapılan ilk Canbaziye Camini tanımlamak için ne yazık ki yeterli değildir.

Onyedinci yüzyıla tarihlenen ve Şekil 8'de verilen minyatürün arka planındaki yapının Canbaziye Cami olduğunu kabul edeceksek, ilk Canbaziye Cami'nin, kare planlı ve kubbeli bir yapı olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu plan tipi, Selçuklulardan beri Anadolu'da yaygın bir şekilde tercih edilen mescit plan tipidir ki, Erken Dönem Osmanlı mescitlerinde de geleneğin devamı olarak uygulanmıştır.

Nesrin Aydoğan İşler, İstanbul'daki II. Bayezid Dönemi Mescitleri üzerine hazırladığı doktora çalışmasında, Eski Eser Encümeni Arşivi'nde bulunduğunu ifade ettiği bir fotoğrafı (Şekil, 12), Canbaziye Cami olarak vermiştir⁷⁵. Ancak bu fotoğraf, Kocamustafapaşa Canbaz Mustafa Ağa (Canbaziye) Cami'ne aittir. Birbirine yakın mesafede konumlanmış ve aynı baninin eseri olan Cerrahpaşa Canbaziye Cami ile Kocamustafapaşa Canbaz Mustafa Ağa Cami (Canbaziye), fotoğrafları, muhtemelen Eski Eser Encümeni Arşivi tasnifinde karıştırılmış olmalıdır. Bu karışıklıktan ötürü de İşler, Encümeni Arşivi fotoğrafına dayanarak ilk Canbaziye Cami'ni dışı kagir, içi ahşap kiremit çatılı bir yapı olarak tanımlamıştır.⁷⁶



Şekil 12. Eski Eser Encümeni Arşivi'nden Kocamustafapaşa Canbaziye (Canbaz Mustafa Ağa) Cami⁷⁷

74 - Cerrahpaşa semtinin eski sakinlerinden ve Cerrahpaşa'da doğup büyüyen Mülayim Demirbala ile 10 Mart 2021 tarihinde Fındıkzade'de evinde yapılan sözlü görüşmede, bizzat kendisi tarafından bu bilgiler bize aktarılmıştır. Mülayim Demirbala'nın ailesinin Cerrahpaşa'daki varlığı yüz yıl öncesine dayanmaktadır. Demirbala Ailesi'nin bazı efradı, 1982 yılına kadar Cerrahpaşa'da yaşamıştır. 86 yaşında olan Mülayim Demirbala Beyefendi, Cevat Yürür'ü şahsen tanımaktadır. Dört nesildir Cerrahpaşa'lı olan Tarihçi Necdet İşli'de 25 Mart 2021 tarihinde Bağlarbaşı'ndaki evinde yapılan görüşmede, Mülayim Demirbala'nın aktardığı bu bilgileri doğrulamıştır.

75 - Nesrin Aydoğan İşler, *II. Bayezid Dönemi*, 535.

76 - Hakkı Göktürk, "Canbaziye Mescidi" *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1960), 6/3367.

77 - Nesrin Aydoğan İşler, *II. Bayezid Dönemi*, 535.

Canbaziye Cami'nin tamiratı ile ilgili Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde belgeler bulunmaktadır. Bu belgeler incelendiğinde, Canbaziye Cami'nin deprem, yangın veya zamansal deformasyonlara bağlı olarak geçirdiği tamiratlar nedeniyle gerek planimetrik, gerekse cephe düzeni açısından değişime uğradığı tespitini yapmak mümkündür. Bu nedenle kadro dışı bırakılan 1940'lı yıllardaki Canbaziye Cami ile geçmiş yüzyıllardaki cami aynı değildir, değişim söz konusudur.

Tarihî Canbaziye Cami, 2 Haziran 1966 yılında Anıtlar Kurulu tarafından tescil edilerek, tescilli yapı özelliği kazanmıştır. Ancak tescile rağmen yapının makus talihi değişmemiş depo olarak kullanılması sürmüştür.

1970'li yılların başlarında Canbaziye Cami'nin depo olarak kullanıldığı basında ses getirmiş ve bir ibadethanenin mevcut durumu kamuoyunda ciddi tepkilere yol açmıştır⁷⁸. Bunun üzerine bir derneğin devreye girmesi ve halkın yardımları ile dört duvardan ibaret, harap çatılı ve yıkık minareli kadim Canbaziye Cami eski temeller üzerine ve önceki yapıdan daha ince duvarlı olarak 1977 yılında yeniden inşa edilmiştir⁷⁹.

Şekil 13. Canbaziye Cami⁸⁰



1977 yılında yeniden yapılan ikinci Canbaziye Cami'nin tasarımı Mimar Semih Dinçer'e aittir. Yeni yapının harimi, kare planlı olup 7.20 x 7.95 ölçülerindedir⁸¹. Minberi olmasına rağmen metrekare olarak küçük bir camidir. Kadınlar mahfili, süsleme özelliği göstermeyen dört ahşap direkle taşınmaktadır. Cepherleri sıvalıdır. Pencereler dikdörtgen şekillidir. İç mekânda pencerelerin kenarlarını, İznik çinisi taklidi bitkisel tezyinatlı fayanslar çevrelemektedir. Mihrabı ve minberi beyaz ve renkli mermerden yapılmıştır. Son cemaat yeri kuzey yönünü tanımlamaktadır. Minare, batı duvarının kenarına konumlandırılmıştır. Çokgen kaidesi kesme taş malzemeden olup ilk Canbaziye Cami Dönemi'nden kalmaz. (Şekil 10) Minarenin gövdesi ise tuğladan ma'muldur. Şerefe altında ise bezeme olarak mukarnas kullanılarak minarenin cephesi hareketlendirilmiştir. Minareye çıkış, kadınlar mahfilinin altından sağlanmaktadır. Canbaziye Cami'nin kırma çatısı, Marsilya kiremitlidir.

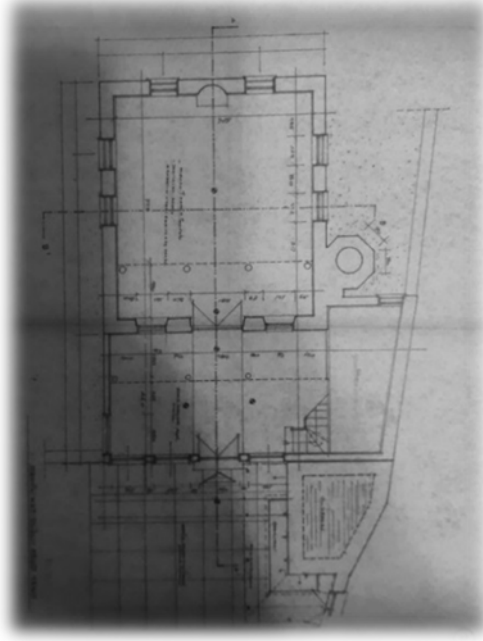
78 - Tarihçi Necdet İşli'de 25 Mart 2021 tarihinde Bağlarbaşı'ndaki evinde yapılan görüşmede yukarıdaki bilgiler aktarılmıştır.

79 - İbrahim Aydın Yüksel, *Osmanlı Mimarisi*, 225.

80 - Anonim, *Fatih Camileri ve Mescitleri*, 162.

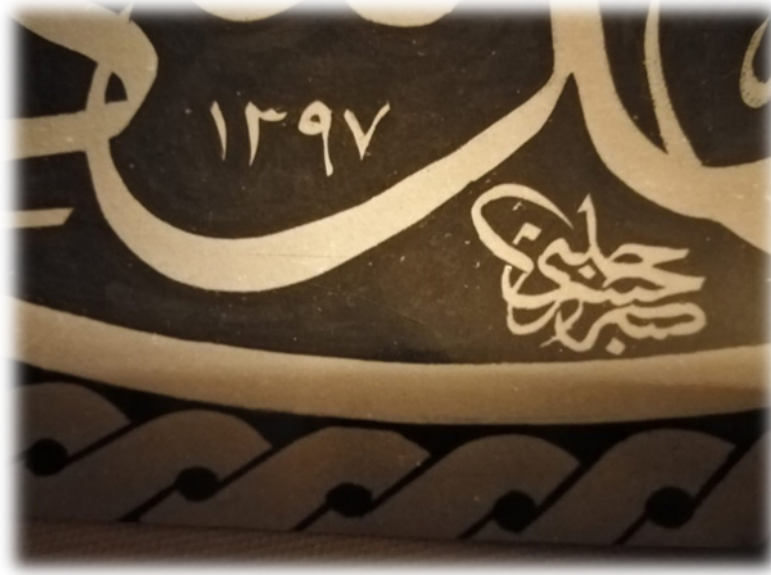
81 - Nesrin Aydoğan İşler, *II. Bayezid Dönemi*, 533.

Şekil 14. 1977 Yılında Yeniden Yapılan Canbaziye Cami Planı⁸²



Canbaziye Cami harim bölümünün beton tavanına, Nakkaş Semih İrteş tarafından Fatih Devri tezyinatı uygulanmıştır. İrteş, tavanın tam ortasına Hattat Hasan Çelebi'ye ait bir göbek yazısını koymuştur⁸³.

Şekil 15. Canbaziye Cami Harim Bölümü Tavan Göbeği 1397 Tarih ve Hasan Çelebi İmzası⁸⁴



Tarihsel varlığı on beşinci yüzyılın son çeyreğine dayanan Canbaziye Cami'nin, Evkaf Nezareti nezdince tamiratının yapıldığına dair Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde on dokuzuncu yüzyıla tarihlenen belgeler mevcuttur⁸⁵. Bunlardan biri Hicri 1272 /M 1856 tarihli belgedir⁸⁶. (EK 1) Belgeden, deprem nedeniyle Canbazi-

82 - Nesrin Aydoğan İşler, *II. Bayezid Dönemi*, 534.

83 - Bu, bilgiler, Tarihçi Necdet İşli tarafından, kendisi ile Bağlarbaşı'ndaki evinde 25 Mart 2021 tarihinde yapılan görüşmede aktarılmıştır.

84 - Tarihçi Necdet İşli Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.

85 - "Depremden Zarar Gören Cerrahpaşa'da ki Canbaziye Cami'nin Tamiri". Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: A.. MKT.NZD./171-91, Tarihsiz.

86 - "Cerrahpaşa Yakınlarındaki Canbaziye-i Cami-i Şerifi'nin Tamiri". Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: İ..MVL./356-15570, Tarihsiz..

ye Cami harimi ile son cemaat yerinin çatısının çöktüğünü, iç mekânda harabiyetin oluştuğunu ve minarede de kısmen yıkılmanın olduğunu öğreniyoruz. Cami cemaati tarafından tamiratın yapılması için Evkaf'a başvurulmuş ve sekiz bin kuruşluk masrafın olduğu belirtilmiştir. Ancak yapılan keşif sonunda tamirat için yirmi bin kuruşluk bir masraf gerektiği, Evkaf Nezareti tarafından hesaplanmıştır. Belgenin ilerleyen bölümlerinde, tamiratın yapılması için gerekli sürecin başlatıldığının öğreniyoruz.

2.1.4. CANBAZİYE CAMİNE EKLEMLENEN YAPILAR: DERGAH, HAZİRE VE KAZIM BEY ÇEŞMESİ

Canbaz Mustafa Ağa'nın ölüm tarihine dayanarak on beşinci yüzyılın son çeyreğinde yapıldığını kabul ettiğimiz Canbaziye Cami, medrese mektep ve tekkesi ile külliye niteliğinde bir yapı olup Cerrahpaşa semtinin mekânsal tarihinde önemli izleri olan bir anıt eserdir. Yapıldığı dönemden günümüze kadar kesintisiz olarak varlığını sürdüren bu ezel yapının Şinasi Akbatu notlarından varlığını öğrendiğimiz medrese, mektep ve tekkesinin ne zaman ortadan kalktığını ne yazık ki tespit edebilmek mümkün değildir.

İstanbul Fatih'te 31 Mayıs 1918 yılında çıkan ve Cibali Yangını olarak bilinen yangında, maalesef ki 7500 bina yanarak kül olmuştur. Cibali Yangını'nda yanan çeşitli yapıların yanı sıra tekke binaları da bulunmaktadır. Afette yanan tekkelerin listesi, Muhibban Gazetesi'nin 28 Kasım 1918 tarihli sayısında yayınlanmıştır. Buna göre, Fatih Kadıçeşme Sokak'ta Rifâî Dergahı olarak faaliyet gösteren Kubbe Dergahı, yangından ağır hasar almıştır. Bu felaketin olduğu anda Kubbe Dergahı'nın Şeyhi Ali Haydar Efendi'dir⁸⁷. Yangından sonra Kubbe Dergahı, mevcut yerinde tekrar inşa edilemeyince Şeyh Ali Haydar Efendi'nin başvurusu, Meclis-i Meşayih'inde olur kararıyla Canbaziye Cami, Kubbe Dergahı'na tahsis edilmiştir. Canbaziye Cami'nin bir Rifâî Tekkesi'ne tahsis edilmesinin altında yatan neden, geçmişte burada var olduğu bilinen tekkenin, Rifâî tarikinde olması kuvvetli bir ihtimaldir. Tekkelerin 30 Kasım 1925 yılında kapatılmasına dek Kubbe Dergahı müritleri, Canbaziye Cami'nde Rifâî zikirlerini sürdürmüştür. (Şekil 16) Şeyh Ali Haydar Efendi ve ailesi de, dergahın kapatılmasından sonra semtten ayrılmayarak 1940'lı yıllara kadar Cerrahpaşa'da ikamet etmişlerdir⁸⁸.

Şekil 16. Canbaziye Cami Avlusunun Sağ Tarafında Kalan Şeyh Odası ve Mahfel Merdiveni 1940'lı Yıllar⁸⁹



Canbaziye Cami'nin kuzeybatı cephesine konumlanan haziresinde mühim pek çokkişi medfundur. Haziredeki tarihsel olarak en eski mezar taşı, Yeniçeri Ağası Yusuf Ağa'ya aittir. Yusuf Ağa'nın mücevvezeli

87 - Esin Demirel İşli, *İstanbul Tekkeleri Mimari Eklentileri ve Restorasyonu*, (İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998). 219-220. Erkan, Övüç, "Mecmua-i Tekâyaların Serencâmı ve Yeni Bir Liste Neşri", *Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 27/2011, 316.

88 - Yukarıdaki bilgileri, tarihçi Necdet İşli, 25 Mart 2021 tarihinde Bağlarbaşı'ndaki yaptığımız evde aktarmıştır.

89 - Tarihçi Necdet İşli Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.

(kavuklu) mezar taşı, Arapça kitabelidir. Ancak mezar taşı özgün değildir, tespit edilemeyen bir tarihte sonradan yaptırılmıştır.

Şekil 17. Canbaziye Cami Haziresi Yeniçeri Ağası Yusuf Ağanın Mezar Taşı⁹⁰



Ondokuzuncu yüzyılda, Keçecizade Ailesi'nden Kadı Salih Efendi, İzzet Molla ve Kazım Bey Canbaziye Cami Haziresi'ne gömülmüştür. Keçecizade efradının burada gömülü olma nedeni, ailenin Cerrahpaşa semtinde bir dönem ikamet etmelerinden kaynaklanır.

Şekil 18. Keçecizade Şair İzzet Molla'nın Kitabeli, Yuvarlak Taşlı Kabri⁹¹



Canbaziye Cami Haziresi'ne Keçecizade Ailesi'nden en son gömülen, Keçecizade Fuat Paşa'nın oğlu, Binbaşı Kazım Bey'dir. Kazım Bey, H 1276/M1859-1860 yılında Beyoğlu Kışlası'nda genç yaşta görevi başında vefat etmiştir⁹². Kazım Bey'in mezar taşındaki kitabede ve hazirenin hemen önündeki duvara bitişik olarak yapılmış çeşmenin kitabesinde, H 1276/M1859-1860 tarihi ve yazmaktadır. Kazım Bey'in ölüm tarihinin çeşmenin kitabesindeki tarihle aynı olmasından dolayı kabul gördüğünün aksine çeşmeyi, Kazım Bey'in değil de babası Fuad Paşa'nın oğlunun ruhuna hayır yapmak için ihya ettiğini ifade etmek doğru olacaktır. Çeşmenin ayna taşında yazan

90 - Tarihçi Necdet İşli Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.

91 - Tarihçi Necdet İşli Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.

92 - Mustafa Arıkan, "Keçecizade Fuat Paşa Biyografisine Bir Katkı, Beş yıl Sonra Doğmak Üç Yıl Önce Ölmek", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 17/27 (Güz), 339. Emine (Atılğan) Gümüşsoy, *Keçecizade Mehmed Fuad Paşa*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Doktora Tezi, 2006), 123.

“Babası susamışlardan tarih ile rica eder:

Gel çeşmeden su iç.

Kazım’ın ruhu için dua et⁹³”,

Dizeleri de, çeşmenin Fuad Paşa tarafından oğlu için hayrat yapıldığını doğrulamaktır.

Şekil 19. Keçecizade Kazım Bey Çeşmesi⁹⁴



Hazire’nin duvarına yaptırılan bu duvar çeşmesi (Şekil 19) on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı mimarlık/süsleme dilini dolaysız aktaran özgün bir örnektir. Çeşmeye, Barok ve Ampir öğeler hakimdir. Aynataşı, bitkisel süslemeli iki sütun arasına yerleştirilmiştir. Kazım Bey’in askerlik mesleğinin icra etmesi hasebiyle çeşmenin oymalı aynataşında, musluğun hemen üzerinde denk gelen kısımda askerlikle ilgili ampir karakterli süsleme öğeleri bulunur. Beyzi biçimli kurnayı fiçiyâ benzeyen masif bir ayak taşımaktadır. Ayna taşının en üstündeki alınlıkta ise, “Keçecizade Hânedanı Makberesidir (Kabristanı)” yazmaktadır. Çeşmenin banisi Keçecizade Fuat Paşa’nın zannımızca izniyle çeşmenin en üstüne yazılan “Keçecizade Hanedanı” ifadesi çok manidardır. Canbaziye Cami’ne ibadet etmek için gelen veya yoldan geçerken susamış birinin, çeşmeden su içerken başını kaldırdığında bununla karşılaşacağı ve bu ifadenin bilinçli olarak çeşmenin en üst kısmına yazıldığına dikkat çekmek isteriz. Çeşmedeki kitabe, Kazasker Musrafa İzzet Efendi’ye aittir⁹⁵. Kitabe, Türk hat sanatının başarılı bir örneğidir.

93 - Nurullah Delibaş, *Kitabelerin Kitabı*, (İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı, 2016), 288.

94 - Tarihçi Necdet İşli Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.

95 - Mustafa Arıkan, “Keçecizade Fuat Paşa, 339

SONUÇ

Bu metin, yazarın Sur içi semtleri ve yapılarına ilişkin yazdığı üçlemenin ikincisidir. Metnin konusu Cerrahpaşa semt tarihî ve Canbaziye Cami oluşturmaktadır. Canbaziye Cami, Suriçi İstanbul’unda tarihî Cerrahpaşa semtinde on beşinci yüzyıldan beri tarihsel varlığını sürdüren bir nime’l-ceyş camisidir. Dolayısıyla fetih, mimarlık, sanat tarihî ve şehrin mekânsal organizasyonu açısından önem arz eden bir yapıdır. Ancak günümüzde bu yönü, en başta yerel yönetimler tarafından gündeme getirilmemektedir. Oysaki caminin önüne yerleştirilecek bir bilgi panosunun, yapının tarihselliğinin hiç olmazsa semt sakinlerine ulaştırılması açısından çok önemlidir.

Canbaziye Cami’nin yapıldığı yer, kanımızca bilinçli bir tercihtir. Yapının çok yakınında bulunan Arcadius Forumu ve Arcadius Sütunu, Bizans Konstantinopolis’inin önemli kamusal mekânlarından biriydi. Konstantinopolis’in, fethiyle şehrin İslam/Osmanlı şehrine dönüşüm sürecinde, bu bölgeye Canbaziye Cami’nin yapıyla, Konstantinopolis’in yedinci tepesinde Canbaziye adıyla anılan bir mahalle oluşmuştur. Türklerin şehre yerleşmesinden hemen sonra Canbaziye Cami, yeni bir mekân/mahalle olarak şehrin mekânsal envanterine dahil olurken, tarihsel olarak on beşinci yüzyıldan günümüze kadar uzanan ezel bir geçmişe sahiptir.

İlk Canbaziye Cami hakkında yeterli derecede bilgiye sahip değiliz. Bilgilerimiz, Başkanlık Osmanlı Arşivi’ndeki yapının tamiratına ilişkin belgeler, Şinasi Akbatu’nun yapı hakkındaki notları ve 1940’lı yıllardan kalan bir kaç fotoğraftan ibarettir.

Bu çalışma, akademi dünyasında Canbaziye Cami’nin bir makale konusu olarak ele alındığı ilk çalışmadır. Bu çalışmanın diğer çalışmaların önünü açacağıda aşıkardır. Ayrıca ilerleyen süreçte ulaşılacak yeni arşiv belgeleri ve fotoğraflarla daha geniş bir Canbaziye Cami monografisi hazırlanabileceğine dair umudumuz da tamdır.

1932 yılı talimatnamesiyle yüzyıllardır sürdürdüğü ibadet mekânı olma vasfını kaybeden Canbaziye Camii ne yazık ki, 1940’lardan sonra ibadet fonksiyonunu yerine getirememiş, ticari amaçlı kullanılmıştır. Otuz yılı aşkın bir süre adeta özel mülkiyete dönüşmüş, içerisine kimsenin girmesine izin verilmemiştir. 1970’li yıllarda oluşan kamuoyu baskısı nedeniyle, özel mülkiyetin uhdesinden alınarak halkın desteği ile 1977 yılında aslına sadık kalınmaya çalışılarak yeniden inşa edilmiştir. Kare planlı ve kırma çatılı inşa edilen bu yeni yapının plan özelliği koruyup korumadığı konusu ilk yapıya ilişkin yeterli veri olmadığı için muğlaktır.

Hülasa Canbaziye Cami, mütevazı boyutu, tek minaresi, haziresi ve on dokuzuncu yüzyıla tarihlenen haziresinin duvarına bitişik çeşmesi ile, fiziksel çevrede ve hatta dimağlarda yitip giden Osmanlı İstanbul’unun enstantanesi olarak tarihî semt Cerrahpaşa’da varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

A-ARŞİV BELGELERİ

- Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: BEO, Dosya: 3234/229, Tarih: 19/12/1325.
Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: 192-314-13, Dosya: 229, Tarih: 13.11.1928
Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: C..EV., Dosya: 278/14194, Tarih: 7/9/1210.
Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: A..MKT.NZD./171-91.
Başkanlık Osmanlı Arşivi, Yer Bilgisi: İ..MVL./356-15570.
Tarihçi Necdet İşli Kişisel Arşivi, Şinasi Akbatu Dosyası (Cerrahpaşa Zarfı, Canbaziye Mesciti Föyü).
Tarihçi Necdet İşli Kişisel Arşivi, Cerrahpaşa Dosyası.
Salt Araştırma, TMSSDOC0496.

B- KİTAP MAKALE, ANSİKLOPEDI MADDESİ, TEZ

- Alioğlu Füsün - Aydemir, Olcay. "Haseki Hürrem Sultan Külliyesi, Tarihsel Veriler Bağlamında Külliyeinin Konumlanma Özellikleri". *Vakıf Restorasyon Yıllığı: Restorasyon, Konservasyon, Arkeoloji, Sanat Yıllığı*. 2/2011, 6-18.
- Anonim. *Fatih Camileri ve Mescitleri*. haz. Hakkı Alçep ve Erdal Karaman İstanbul: Fatih Müftülüğü Yayını, 2017.
- Arıkan, Mustafa. "Keçecizade Fuat Paşa Biyografisine Bir Katkı, Beş yıl Sonra Doğmak Üç YılÖnce Ölmek". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 17/27 (Güz), 335-371.
- Gümüşsoy, Emine (Atılğan). *Keçecizade Mehmed Fuad Paşa*. Ankara: Gazi Üniversitesi DoktoraTezi, 2006.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Fatih Devri Mimarisi*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği, 1953.
- Balikhane Nazırı Ali Bey. *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*. haz. Ali Şükrü Çoruk İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Behar, Cem. *Bir Mahalle'nin Doğumu ve Ölümü*. İstanbul: YKY Yayınları, 2014.
- Canatar, Mehmet. "1009/1600 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahriri Defteri'ne Göre Nefs-i İstanbul'da BulunanMahalleler ve Özelliklerine Göre Gözlemler". *Osmanlı İstanbul'ul* ed. FeridunM. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan. 283-310. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Canatar, Mehmet. "Fatih Mahalleleri". *Suriçi İstanbul, Fetihden Önce ve Fetihden Sonra*. haz.İlberOrtaylı. 203-252. İstanbul: Fatih Belediyesi Yayını 2017.
- Cantay, Gönül. "Tarihî Topografyada Fatih Cami ve Bağlı Yapılaşmasının Değerlendirilmesi". *Vakıf Restorasyon Yıllığı: Restorasyon, Konservasyon, Arkeoloji, Sanat Yıllığı*.7/2013, 614.
- Delibaş, Nurullah. *Kitabelerin Kitabı*. İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı, 2016.
- Demirel İşli, Esin. *İstanbul Tekkeleri Mimari Eklentileri ve Restorasyonu*. İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Eyice, Semavi. "Elçi Hanı". *Tarih Dergisi* 24 (1970), 94.-130
- Gökbilgin, M. Tayyip. "Canbazan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/141. İstanbul:Diyanet VakfıYayınları, 1993.
- Göktürk, Hakkı. "Canbaziye Mesciti". *İstanbul Ansiklopedisi*.6/3367. İstanbul: İstanbul Ansilopedisi ve Neşriyat, 1960.
- Hasol, Doğan. "Forum". *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. 320. İstanbul: Yapı Yayın, 2015.
- İğüs, Esmâ. "XVIII. Yüzyıl İstanbul'unda Fiziki Çevre, Meydan Çeşmeleri ve Meydan ÇeşmeleriEtrafında Oluşan İstanbul Meydanları". *Osmanlı İstanbul'ull*, ed. Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan. 675-692. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2014.
- İnalcık, Halil. "İstanbul: Bir İslam Şehri". *Marife*. 4/2 (Güz 2004), 309-325.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.334381>
- İşler, Nesrin Aydoğan. *II. Bayezid Dönemi İstanbul Cami ve Mescitleri*. Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- İşli, Nedret. "Cerrahpaşa". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 1/417- 418.
İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları ve Kültür Bakanlığı Ortak Yayını, 1996.
- Kafesçioğlu, Çiğdem. *Constantinopolis / İstanbul : Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital*. Pennsylvania: Pennsylvania State University,2010.

- Keçici, Zeynep Ceran. “Osmanlı İstanbul’unda Kadın Emeğinin Sosyal ve Mekânsal Alanda Görünürlüğü: Avrat Pazarı”. ed. Osman Köse. *Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın II*. 891- 898.Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- Koçu, Reşad Ekrem. “Avrat Pazarı”. *İstanbul Ansiklopedisi*. 3/1356-1357.İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1960.
- Kömürçiyân, Eremya Çelebi. *İstanbul Tarihî, XVII. Asırda*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988.
- Necipoğlu, Gülru. *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu’nda Mimari Kültür* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 2013.
- Övüç, Erkan. “Mecmua-i Tekâyaların Serencâmı ve Yeni Bir Liste Neşri”. *Tasavvuf, İlmî Akademik Araştırma Dergisi*. 27/2011, 269-320.
- Öz, Tahsin. *Camilerimiz*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1962.
- Manizade, M. Derviş. *Cerrahpaşa Hastanesi ve Tarihî Anıların*. İstanbul: İstanbul ÜniversitesiYayı, 1997
- Müller- Wiener, Wolfgang. *İstanbul’un Tarihsel Topoğrafyası, 17. Yüzyıl Başlarına Kadar Bizantion Konstantinopol İstanbul*. (Çev. Ülker Sayın). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Obuz, Ömer. “Yakın Geçmişte Camilerin Farklı Kurumlara Tahsisi ve Askeri Amaçlı Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1443-1460.
- Ölçer, Erol. *Sokak Şehir Hafıza, Kuyulu’dan Biçki Yurduna Osman Nuri Ergin ile SokakAdları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2014.
- Sakaoğlu, Necdet. “Avrat Pazarları”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 1/430-431. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları ve Kültür Bakanlığı Ortak Yayını, 1996.
- Şakiroğlu, H. Mahmut. “Angiolello, Giovanni Maria”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/196-197. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Şenyurt, Zeynep Ceran. *Haseki Dariüşşifası Mimari Değerlendirmesi ve Koruma Sorunları*. İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Taştan, Hakan. *Kentsel Alanın İşlevsel Sürekliliği Bağlamında Arkadios Forumu’nun Avrat Pazarına Dönüşümü*. İstanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tuncer, Ezgi Sinem. *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yerleşkesinin Gelişimi ve İçindeki Tarihî Yapılar*. İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yakut, Semih. *Cerrahpaşa Kasap İlyas Cami ve Haziresi*. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yerasimos, Stefanos. “Giovan Maria Angiolello ve İstanbul’un Fethinden Sonraki İlk Tasviri”. *Tarih ve Toplum* 58 (1988), 226-233.
- Yüksel, İbrahim Aydın. *Osmanlı Mimarisi: II. Bayezid, Yavuz Selim Devri*, ed. Ekrem Hakkı Ayverdi. V.Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yayını, 1983.

C- İNTERNET KAYNAKLARI

- Haber7com.”Fatih’te 45 Mahalle Tarih Oldu”. Erişim 22Mart 2021.
<https://www.haber7.com/guncel/haber/332513-fatih-te-45-mahalle-tarih-oldu>
- Skyroad.”Fatih’in mahalleleri-1. Erişim 22Mart 2021.
<https://www.gzt.com/skyroad/fatihin-mahalleleri--1-3547073>
- Internet Archive.”Sandys Travel. Erişim 22 Nisan 2021.
<https://archive.org/details/sandystravelscon00sand/page/26/mode/1up>
- Internet Archive.”Sandys Travel. Erişim 22 Nisan 2021.
<https://archive.org/details/sandystravelscon00sand/page/27/mode/1up>
- Burda İstanbul Var.”Eski İstanbul Haritaları”. Erişim 12 Nisan 2021.
<https://www.istanbulium.net/tag/alman-mavileri>

EK I

İ.MVL. 356/15570-1

Devletlü Efendim Hazretleri

Cerrah Paşa kurbunda (çevresinde) kain (mevcut) olub muhtac-ı tamir bulunan Canbâziye Cami Şerif-i havl-i (çevre) cemaat-i mahalli ile münadisinin müfедdem olan sekiz bin beş yüz guruşla tesevvisi keşif olunması adm-ı müsaadesi bütün nazarın ileride masraf-ı zaideye muhtaç olmayacak surette şimdilik en ziyade harab olup tamirine lüzum görünen mahallelerinin cüz’i masrafla tesevvi olunmak üzere tekrar keşif

ve tahmin kılınması iktizâ-yı halden görünmesi olduğundan olvechile keşfi ve münâkasasının icrasıyla talim olunacak defterâneye tesyârı (gönderme) mukteza-yı himem adim-i olmağla olbabda emr-ü irade hazreti vâlâya merkudur.

Fi 7 Receb Sene 72 (1272)

CEVAB

Devletlü Efendim Hazretleri

İşbu tezkire-i adimleri mahalle-i ahali karin-i ittilâ'a icra olduktan sonra enbiya-yı muhabbe havale olunduk memur husus-ı irsâliye cami şerif-i mezkurun tamirine lazım görünen mahallelerin keşf yenisiyle tanzim olunan bir kıta defteri mucibince masarîf-ı tesevvisi tamiratının yirmi bir bin guruş olması olbabda tarafından alınan konturatı senedi mezkuru keşf defteriyle beraber menzur-u buyrulmak üzere izâ'i takdim kılınması olmasıyla icra-yı azasının babında emr-ü irade hazreti vâlâ merkudur.

Fi 27 Receb Sene 72 (1272)

İ.MVL. 356/15570-2

Devletlü Efendim Hazretleri

Nezaret-i Evkaf Nezareti mülhak evkafından Cerrah Paşa kurbunda Canbâziye Cami Şerifi müdevver ile muhtac-ı tamir olduğu halde bu defa cemaat-i mahallinin sakfiyle geçende hareket-i arzdan minaresi dahi derununde icra-yı olunmaz derecelerine varması ve vasfının hayrında mevcut olmadığından mâ'adâ sekiz bin otuz guruş tamirâtı bulunduğu etmesi olduğundan ve cami şerif-i mezkur tamir olan mahalleler berayına meclis marifetiyle keşfi ve ettirilmekte keşf olan yirmi bin bu kadar guruşdan bin dokuz yüz elli bir buçuk guruş noksanıyla on sekiz bin beş yüz guruş üzerinde ne kadar ederek rabîta kılınması idüğünden masarîf-ı keşideden ve cami şerif-i mezkurun keşf olunduğu üzere tamir ve termimi istidanına dair olan takrir Meclis-i Vâlâ'ya cami şerif-i mezkurun tamirine ve müsaadesine olmadığı şu aralık iadesine hazinenin dahi olmadığı hail işârdan müstebân olması ve bu halde bunun keşfi tamir sarf-ı nazar eyledük masarîf-ı zaideye muhtac olmayacak surette tamirinin en ziyade harab olan ve tamir ve termimine lazım görünen mahallelerinin cüz'isi masarîfla tamir ve termim olmak üzere tekrar tahmin olunarak keşfinin istizan kılınmasına harb valasına bildirilmesi ... olmasına ve takrir iade kılınmasına olmağla olvechile icra

Fi 15 Receb Sene 72 (1272)

CEVAB

Maruz-ı Çaker Keminelidirki

Enâ-münib-i ta'zîm ve ecbâl olan iş bu asafânenin me'ali alisi rehin-i izam çakeranım olması ve ika-i takdim kılınan bir kıta keşf-i defteri konturat-u defteri mallarından istifade burulacağı vechile cami şerif-i mezkur tekrarıyla keşf ola bir seneye karib olarak olduktan berü son cemaat mahalinden sakfi (çatısı) çökmesi ve cami şerif-i mezkurun sakfi dahi derecesi harab yüz doksan olduğu cihetle bunlara sair mukteza tamir olan mahalleleri şimdi keşf ... olan on sekiz bin bu kadar guruşa dahi tesevvisi mümkün olmayıp nihayet yirmi bir bin guruş masarîfla tesevvisi konturat veya rabîta olunduğu ve tevkifi ilerüde masarîf-ı zaideye müstelzim olacağı gösterilmesi ve icabının icrası mütevakkıfa emr-ü idare-i mahalli asafaneleri bulunması olduğundan beyan-ı hale ibtidar ve takrir-i mezkur yine ika-i iade ve tesyar kılınması olmağla olbabda emr-ü ferman hazreti veliyül-emrindir.

Fi 24 Şaban Sene 72 (1272)

İ.MVL356/15570-3

Evkaf-ı Hümayun Nazırı devletlü paşa hazretlerinin 2 Receb sene 72 (1272) tarihli Meclis-i Vâlâ'ya îtâ buyrulan bir kıta takriri mealinde Nezaret Evkaf-ı Hümayun mülhak evkafından Cerrah Paşa kurbunda Canbâziye Cami Şerifi derununde (içerisinde) olunamaz derecede harab olarak minaresi dahi sakatlanması olduğundan tamiri hususu ahali-i mahalli tarafından iltiması olduğundan lazım'ül-keşfi on sekiz bin beş yüz guruş masarîfla tesviye olunacak cami mezkur ve hayrına bir güne mevcudu olmadığından maâdâ

sekiz bin beş yüz guruş tasviyesi bulunarak hazine-i merkumenin şu aralık müsaadesi haliyle terki dahi ileride masarîf-ı keşideye muhtac olacağından keşf olunduğu üzere tamir ve termimi hakkında istizânı irade-i seniyye olunması olub bir minval muhadder cami şerîf-i mezkur ve kazanın mevcudu olmamamsına ve ahval-i hâzıra-yı hazineye göre masarîf-ı arızası muhtac olmayacak hudutla şimdilik en ziyade harab olan mahallelerinin cüz'î masarîfla tamiri mümkün olub olmayacağı nazır-ı müşarünileyh hazretlerinin cevabından anlaşıldığı vechile cami şerîf-i mezkurun daha ne kadar masarîfla tamiri şöyle dursun keşfi bir seneye karib olarak olduktan berü daha ziyade harab olmayan zikr olunan on sekiz bin guruş mümkün olamayacağından tekrar keşf ile muktezi-i tamir olan mahallede nihayet yirmi bir bin guruş masarîfla tesviye olunabilecek gösterilmesine ve bu halde bunun tenzîr ve tamirâtı caiz olmayacağına binaen masarîf ve ikamesinin ba'dehu hayrınca icabını kılmak üzere cami şerîf-i mezkurun keşf-i sanisi olan mezkur yirmi bir bin guruş masarîfla icra-yı tamiri hususunun nazır müşarünileyh hazretlerine havalesi Meclis-i Vâlâ'da tezekkür kılınması olbabda vechile irade-i seniyye mütemallik merkudur.

Meclis-i Vâlâ'ya

Fi 4 Şevval Sene 72 (1272)

İ.MVL 356/15570-4

Atufetlü Efendim Hazretleri

Nezaret-i Evkaf-ı Hümayun mülhak evkafından Cerrah Paşa kurbunda vaki Canbâziye Cami Şerifi derununde olunmaz derecede harab olunarak bir müddet daha şu hal ile kalması masarîf-ı kelîmeye müstelzim olacağı cihetle dahi caiz olamayacağından masarîfinin ba'dehu hazinece icabına bakımak üzere cami şerîf-i mezkurun keşf-i sanisi olan yirmi bir bin guruş masrafla icra-yı tamiri hususunun Evkaf-ı Hümayun Nezareti Celilesine havalesi tezekkür olunduğuna dair Meclis-i Vâlâ'dan tanzim olunan mazbata-i evrak melfûfesiyle manzur-u ali-i canab-ı padişah-i buyurulmak için arz ve takdim kılındı olbabda her nevehile irade-i seniyyen hazret-i şahsi-i müte'allik buyurulur ise ona göre hareket olunacağı beyanıyla tezkire-yi senâ-veri terkim olundu efendim.

Fi 19 Şevval Sene 72 (1272)

CEVAB

Maruz-ı Çaker Kemineleridirki

İş bu tezkire-yi samiyye asafaneleriyle zikr olunan mazbata ve evrak meltûfesi manzur hazret-i padişah-i buyruldu verilecek istizan cami şerîf-i mezkurun ol miktar masrafla icra-yı tamiri hususunun nezaret müşarünileyhaya havalesi müteallik buyurulan emr ve iradesine cenab-ı tâc-dârı muktezâ-yı münifinden bulunması ve mârru'l-beyan mazbata ve evrak yine savb-ı sâmi-i asafilerine agah kılınması olmağla olbabda emr-ü ferman hazret-i vâlâ-yı mekudur.

Fi 20 Şevval Sene 72 (1272)

EXTENDED SUMMARY

In this article, it is aimed to academically review Cerrahpaşa district, which is one of the characteristic places of Byzantine Constantinople and Ottoman Istanbul, along with Canbaziye Mosque which was founded in the Period of Mehmed the Conqueror. When the literature is went through, it can be seen clearly that the published work on this topic is limited to either encyclopaedia articles or short chapters in master's thesis. Based on this lack of source, the author aimed to write a scientific text with a new point of view on Cerrahpaşa and Canbaziye Mosque, going through documents and written sources including Şinasi Akbatu Archive, Historian Necdet İşli Archive and Ottoman State Archives. The relation of this district with the family history of the author is another reason why this article was created.

The broad context of the study is to form the second of the trilogy written/to be written by the author on the spatial and architectural history of the Walled City of Istanbul. The first of the trilogy is "*A District, A Mansion: Çemberlitaş Selim Bey Mansion*", the second is this article: "*A District, A Temple: Cerrahpaşa Canbaziye Mosque*". The last of the trilogy which is titled "*A District, A School: The German School of Yedikule*" is still in the preparation phase. The common point of these articles is the analysis of a public culture carrying the history of a specific walled city district, in architecture and art history disciplines. The trilogy is in fact an attempt to write a monograph on the walled city districts and their historical structures.

In this article, the spatial history of Cerrahpaşa district is briefly reviewed under the light of Byzantine Constantinople and Ottoman Istanbul and also detailed evaluation of the spatial/historical formation of Avrat Bazaar which dates back to the end of the fifteenth century is included. According to some statements Avrat Bazaar and Canbaziye Mosque were located close, therefore defining the spatial formation of Avrat Bazaar adds to the analysis of Canbaziye Mosque in the city. Two different points of view on why the region is called Avrat Bazaar are also mentioned through historical engravings and photographs. One of these views states that Avrat Bazaar had its name from being a region where buyers and customers were women, while the other view states that it came from the female slave-trading in the region at the time. The photograph of Cerrahpaşa Esircibaşı Mansion given in Figure 6, which also takes place in written sources and the Archive of Historian Necdet İşli, supports the argument on slave-trading in this area.

Canbaziye Mosque which is the main subject of the article, was founded by Canbaz Mustafa Agha in the fifteenth century. The practice of forming a Muslim neighbourhood around masjids or mosques, as seen in the city establishment culture of the Ottoman Empire was also used during the construction of Canbaziye Mosque.

A Muslim neighbourhood arose around it rapidly and was named after the mosque as "Canbaziye Neighbourhood". It should be kept in mind that the name "Canbaziye Neighbourhood" is at least a century older than "Cerrahpaşa".

Canbaziye Mosque with its madrasah, school, lodge and graveyard, was an Islamic-Ottoman social complex at the centre of Cerrahpaşa district. However only the mosque, the graveyard and the fountain have reached today. In the Cibali Fire outbreak on 31 May 1918 in Fatih, Istanbul, a Dervish Lodge located in Fatih Kadiçeşme Street got destroyed. Upon this event, Canbaziye Mosque was devoted to the Dervish Lodge because the lodge that had been a part of Canbaziye Mosque might have possibly belonged to Rifai Order. The Dervish Lodge remained active in Canbaziye Mosque until the lodges were closed on 30 November, 1925.

Canbaziye Mosque is one of the mosques which were no longer active with the regulation number 13671 dated 1932 and the reason for closing the mosque was its close location to Cerrahpaşa Mosque.

According to historian Necdet İşli and Mülâyim Demirbala, the Madrasah plot of Canbaziye Mosque was put up for sale in the 1940s. Cevat Yürür, owner of Cevat Bey Furniture Factory on Cerrahpaşa Street, bought the plot and built a house with a garden. At the end of the 1940s, the woods, wall stones, roof components and tiles of the mosque were sold to Cevat Yürür by the General Directorate of Foundations. Yürür did not completely tear down the empty and abandoned mosque, but he protected its roof and built a timber warehouse instead. The mosque which had been used as a timber warehouse for about forty years no longer persisted as a warehouse as the public reacted to the situation at the end of the 1970s, and revived the mosque.

The first data and visual material regarding Canbaziye Mosque are limited. It is possible to say that the initial structure had a square plan and a dome in regard to the miniature (Figure 8) made for the Ambassador of Venice in the seventeenth century. The photographs of the structure in the Archive of Necdet İşli, used in this article, also give some information on the initial form of the structure. The designer of Canbaziye Mosque which was re-constructed in 1977 is Architect Semih Dinçer. Its sanctuary has a square plan, and it is a rather small mosque on a square meter basis. The women gathering-place is made on four wooden plain columns. Iznik ceramics-imitating tiles encircle the window frames on the interior. The windows on the plastered facade are designed in rectangular shape. The polygonal minaret made of cut stone material dates back to the first Canbaziye Mosque Period. The hipped roof is Marseille tiled. Yusuf Agha, Agha of the Janissaries, Sayyid Vehbî, poet of the Tulip Era, Kadi Salih Effendi from the Kececizade Family, İzzet Molla and Kazım Bey are buried in the graveyard of Canbaziye Mosque. Kececizade Fuat Pasha had a fountain adorned with imperial ornaments, made in front of the graveyard in the memory of his son in 1860 and named it Kececizade Kazım Bey Fountain.

E- AŞİRET: AŞİRET KİMLİĞİNİN SOSYAL MEDYADA YENİDEN ÜRETİMİ FACEBOOK ÖRNEĞİ

Hasan Biçim

Iğdır Üniversitesi Sosyoloji ABD.

hsnbicim@hotmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-9013-7806>.

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

25/05/2021

Accepted / Kabul Tarihi

28/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.942684>

Bu makale, 2019 yılında yapılan 9. Ulusal Sosyoloji Kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

E- AŞİRET: AŞİRET KİMLİĞİNİN SOSYAL MEDYADA YENİDEN ÜRETİMİ FACEBOOK ÖRNEĞİ

ÖZ

Son yüzyılda kitle iletişim araçlarındaki devrimsel gelişmeler, sosyal medya olarak bilinen yeni iletişim araçlarını ortaya çıkarmıştır. Bilişim ve iletişim teknolojisindeki ilerlemeler sayesinde yeni toplumsal mekânlar ortaya çıkarken aynı zamanda yeni dijital kimlikler de oluşabilmekte veyahut eski kimlikler yeni bir mekânda yeniden üretilebilmektedir. Özellikle Facebook, sosyal medyada yeni ve eski kimliklerin üretilmesi ve bunların yeniden üretildiği mecralardan biridir. Bilindiği üzere aşiret kimliği, Ortadoğu'nun en direngen kimliklerinden biridir. Kentleşme, modernleşme ve hızlı teknolojik değişim hem kırsal hem de kentsel alanda aşiretleri bir takım değişimlere zorlamıştır. Bu bağlamda günümüz Türkiye'sinde aşiretlerin Facebook gibi sosyal medya araçlarında görünürlükleri ve temsiliyetleri bulunmakta, bu geleneksel kimlik sanal bir mekânda yeniden üretilebilmektedir. Bu görünürlük ve temsiliyet, dijital ortamda yeniden aşiretleşme (re-tribalism) gibi eğilimler, dijital sosyalizasyon ve politizasyon gibi sosyolojik olgular ortaya çıkarmıştır. Bu çalışma, söz konusu kitle iletişim araçlarında görülen teknolojik değişim ve gelişim süreçlerinde aşiretlerin nasıl uyum sağladıklarını açıklamayı amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda Facebook'ta aşiret üyelerinin temsili, aşiret üyelerinin Facebook'ta bir araya geliş amaçları, yeni mekânda aşiret coğrafyası ile kurulan bağlar ve aşiretlerin sosyal medyada yeniden üretilme mekanizmaları araştırılmıştır. Bu bağlamda çalışmada aşiretlerin sosyal medya sayfalarına üye olmaları, paylaşımları, birbirileri ile etkileşim ve iletişimin yeniden inşası ve yeni sanal mekânda kimliğin temsiliyeti ve bu kimliğe aidiyetleri incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda araştırma nitel araştırma teknikleri kullanılmış, dijital dokümanlar çözümlenmiş ve elde edilen veriler analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya, Facebook, Aşiret, Yeniden üretim, Toplumsal Değişim.

E-TRIBE: REPRODUCTION OF TRIBE IDENTITY ON SOCIAL MEDIA, FACEBOOK CASE

ABSTRACT

Revolutionary changes in mass media in recent years have led to the emergence of new communication means known as social media. Due to advances in information and communication technologies, new social spaces as well as new digital identities may develop, or old identities may be reproduced in a new space. Particularly Facebook has become a primary and unique space where new identities are generated, or old ones are reproduced. As is known, tribe identity is one of the most resistant identities in the Middle East. Urbanization, modernization and rapid technological advancement have forced tribes in both city and countryside to change. Within this context, tribes in contemporary Turkey have visibility and representations on social platforms such as Facebook and these traditional identities are reproduced in a virtual space. This visibility and representation have brought about various sociological phenomena such as re-tribalism in a digital environment, digital socialization and politicization. This study therefore aims to reveal the adaptation of tribes to technological changes and advances in mass media. To that end, it examines the representation of tribe members on Facebook, their purpose of unification on Facebook, connections established with tribe geography in this new environment and the mechanisms for reproduction of tribes on social media. Within this framework, it also deals with tribes' registration in social media platforms, their posts, re-establishment of their interaction and communication, representation of this new identity in a social media environment and their sense of belonging to this environment. For the purposes of this study, a qualitative research method has been used, digital documents have been analysed and the data obtained have been examined.

Keywords: Social Media, Facebook, Tribe, Reproduction, Social Change

GİRİŞ

1970’li yıllardan sonra mikro-elektrik temelli bilgisayar teknolojilerindeki hızlı gelişimler küresel ölçekte giderek toplumsal alanı etkilemeye başladı. Bu dönemden itibaren teknolojinin yarattığı toplumsal dünya, sosyal bilimciler tarafından *Post-Endüstriyel Toplum* (Bell, 1973), *Enformasyon Toplumu* (Masuda, 1980), *Postmodern Toplum* (Lyotard, 1984), *Post-Fordist Toplum* (Lipietz, 1987), *Bilgi Toplumu* (Stehr, 1994), *Siber Toplum* (Jones, 1995), *Sanal Toplum* (Bühl, 1997) ve *İnternet Toplumu* (Bakardjieva, 2005) olarak kavramsallaştırdı. Ayrıca M. Castells (2000), S. Shaviro (2003), D. Barney (2004), ve J. A. G M. van Dijk (2006) gibi yazarlar ise çağdaş toplumun geçirdiği bu süreçleri, *Ağ Toplumu* olarak karakterize ettiler (Fuchs, 2007, 56). Ağ toplumunda iletişim ve bilişim teknolojilerin evrimsel yönünü, yeni iletişim kanallarındaki bilgisayarlaşma, dijital toplumun kapısını araladı. İkili matematiksel dijital sisteminin (1 ve 0) ve internet ağ sisteminin yaygınlaşması bilgisayar teknolojisine başarılı bir biçimde uygulanması (Van Dijk, 2006, 9) iletişimde ve bilişimde devasa dijital bir uzam yaratmakla birlikte sosyolojik anlamda birey-birey, birey-topluluk ve birey-toplum ilişkilerinde belirleyici bir unsur haline getirdi. Bugün içinde yaşadığımız bu dijital toplumda ilişkilerimiz, kültürümüz ve sosyal hayatımız dijitalleşmiş, dijitalleştirilmiş veya baştanbaşa dijital süreçler tarafında etki altına alınmıştır (Lindgren, 2017, s,16). 2000’li yılların başından itibaren küresel ölçekte her alana sirayet eden dijitalleşme özellikle de dijital medya teknolojiler ekonomiden sağlığa toplumsal hareketlerden eğitime her alanı kuşatan yeni bir döneme girilmiştir.

Dijital medya teknolojileri ve “*internet*”, 21. yüzyılda toplumun dönüşümünde kilit bir rol üstlenmeye devam etmektedir. Kuşkusuz dijital medya teknolojileri insanların gündelik yaşamını, sosyal kurumlarını ve benliğini etkilemektedir (Gregory, vd. 2017, xvii;). Dijital medya teknolojileri, sosyal ağ sitelerinin ortaya çıkmasıyla (Myspace, Facebook, Bebo vb.) gündelik pratiklerimizin içinde de yer almaktadır. Birçok site, önceden var olan sosyal ağların yabancılarla paylaşılması, politik görüş ve aktivitelerin sürdürülmesine yardımcı olmaktadır. Bazı siteler etnik, cinsiyet, ulusal, dinsel vb. kimliklerin sürdürülmesi, bu kimliklerin taraftar bulmasına da olanak sağlamaktadır. Sosyal ağ siteleri, “bireylere diğer bireylerle bağlantıda oldukları bir sistem içerisinde kamusal ya da yarı-kamusal bir profil yaratma, diğer kullanıcıların bir listesini oluşturma ve sistem içerisinde kendilerinin ve başkalarının bağlantı listelerini görme ve listeden listeye geçiş yapma imkanı veren web tabanlı hizmetler” (Boyd - Ellison, 2007, 210) sunan yeni toplumsal alanlar ve sanal mekanlar üretmektedir. Sosyal ağ sistemlerinin hızlıca gelişmesiyle birlikte bu yeni mekâna milyonlarca insanın bağlanmasıyla düşüncülerimiz, topluluk formlarımız hatta kimliklerimiz bu gelişmeye bağlı olarak giderek değişmektedir (Turkle, 1995, 9). “Geniş bir kitleye bir arada olma duygusunu yaşatan ve sanal bir evren kurarak ikinci bir toplum kurmayı kısa zamanda başaran sosyal paylaşım ağları, günümüzde oluşturdukları içerik ve dönüştürdükleri gündelik hayat pratikleri dâhilinde yüklendikleri yeni anlamlarla birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Sosyal paylaşım ağları, kullanıcılarının sosyalleşmek için kullandıkları ve bir noktada onları dünya üzerinde var olmalarının, görünür olmalarının yeni araçları” (Pös-teki - Velioglu, 2014, 206) haline geldikleri söylenebilir.

İnternet kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte geleneksel kimliklerin üretim koşulları da etkilendi. İnsanlar, bireysel olarak internet üzerinden kendi somut varlıkları olmaksızın etkileşime girebilir bir hale gelmiştir. Kullanıcılar, görsel ve iletişimsel mod kullanılabilir çevrimiçi temasta bulunabilir, dahası insanlar sosyal arka planlarını, kurumsal ve ikamet bilgilerini bu ortamda ayrıca açık şekilde saklayabilirler (Zhao, Grasmuck - Martin, 2008, 1817). Bugün artık insanlar sosyal ağları, kendini ifade ve temsil etmek gibi çeşitli sosyal ihtiyaçları karşılamak amacıyla kullanmaktadır (Wilcox - Stephen, 2013, 90). Bu kendini ifade biçimlerinden birisi de kuşkusuz topluluk ruhunun sosyal medyada yeniden üretilmesiyle sağlanmasıdır. İnternet, bu anlamda aynı duyguları paylaşan topluluklar için zaman ve mekân sınırlamalarının üstesinden gelinecek bir ortam sağladı. İnternet online topluluklara kendi tanıtımını yapmak, çeşitli olaylara çoklu bakış sağlamak ve mobilize kolektif aktivite sergilemek gibi katkılar sundu (Quan-Haase vd, 2002, 294). Bir önceki kuşak akademisyenler telefon, otomobil veya internet olarak sınıflandırdığı yeni teknolojilerin toplulukların yıkılması ve dönüşmesi hakkında endişelenmişti. Ancak günümüz sosyal bilimcileri, gerçek hayattaki toplulukların sosyal yaşamları hakkında öğrendiklerimiz sanal toplulukların doğası üzerine değerlendirmelerimiz için kullanışlı bir yol olabileceğinden bahsederler (Wellman - Gulia, 1999, 179-80).

Sosyal ağlar içinde en yaygın kullanıcı sayısına sahip uygulamalardan biri olan Facebook, geleneksel ve modern birçok toplulukların yeniden bir araya gelişlerine, organizasyonları hakkında çeşitli şekilde enformasyon almalarına ve üyeleri arasında topluluk ruhunu yeniden yaşamalarına olanak sağlamaktadır. Bu online topluluklar, seçim için bir araya gelmiş siyasal modern topluluklar olduğu gibi geleneksel toplumsal bir örgütlenme olan aşiretler/kabileler ve klanlar da olabilmektedir. Buradan hareketle bu çalışma, yaygın bir kullanıcı ağına sahip bir sosyal medya platformu olan Facebook'ta Türkiye'deki aşiretlerin kendi kimliğini bu mecrada nasıl ürettikleri, aynı aşiret kimliğini benimseyenlerin bu mecrada nasıl bir araya geldikleri; tarihsel, ekonomik, coğrafik, politik ve toplumsal olarak açık çevrimiçi/çevrimdışı kullanıcıların aşiret kimliğini Facebook üzerinde nasıl sürdürmeye ve yeniden üretmeye çalıştıklarına dair sorulara cevap aramaktadır.

1.ARAŞTIRMADA YÖNTEM VE ETİK KONULAR

Son yıllarda toplumlar giderek dijitalleşmekte ve sosyal bilimciler de internette bir araya gelen toplum ve toplulukların kültürleri, davranışları, eğilimleri ve tepkileri gibi konulara eğilmektedirler. Netnografya olarak adlandırılan bu çalışmalar, dijitalleşmeyle birlikte giderek artmakta ve bilimsel temellere oturtulmaya çalışılmaktadır (Varnalı, 2013, 33; Kozinets, 2010, 8). Bu çalışmada genel olarak aşiretlerin sosyal medyanın bir türü olan Facebook sayfalarında aşiretlerin kimliklerini nasıl kurduklarını ve sürdürdüklerini özelde ise aşiret sayfalarında aşiretleri ile ilgili çeşitli paylaşımlarının içeriklerine odaklanılmıştır. Bu amaç doğrultusunda 12 aşiretin Facebook sayfasındaki (2011-2020 yılları arası) paylaşımlar incelenmiştir (bk. Tablo.1). Bu paylaşımlar neticesinde üye sayıları az ve grup yöneticilerine ulaşılmayan aşiret grupları kapsam dışında bırakılmıştır. Ancak amaçsal örnekleme teşkil eden aşiretler içinde sayfalarda üye sayısı en fazla olan gruplar seçilmiştir. Kendi grup yöneticileriyle iletişime geçilmiştir. Daha sonraki aşamadaysa araştırma, aşiret gruplarında paylaşılan temalar, görseller ve haberler doküman verileri haline getirilip incelenmiştir.

Günümüzde internet ve sosyal medya kullanımı arttıkça online dokümanlar artmakta (McCulloch, 2004, 30) ve bu dokümanlar giderek sosyal bilimciler için önemli bir hale gelmektedir. Hem nicel hem de nitel araştırmalarda araştırmacılar çok sayıda doküman kullanır. Doküman daha önce oluşturulmuş ve kayıt edilmiş araştırmacının amacı veya niyetinden bağımsız başkaları tarafından yazılmış şeylerdir. Dokümanlara örnek olarak raporlar, bütçeler, mektuplar, ajandalar, sunumlar, el kitapları, kitap bölümleri ve makaleler, e-mailler ve internet siteleri gösterilebilir (Corbin - Strauss, 2008: 448; Bowen, 2009, 27). Seggie ve Bayyurt (2017), doküman analizi yönteminde genellikle ilk akla gelen dokümanlar, sosyal olguların ardında kalan “yazılı kanıtlar” olmakla birlikte, günümüz teknoloji olanakları düşünüldüğünde bugün artık en az yazılı kaynaklar kadar “görsel/ işitsel kanıtların” da incelenmesi, izlenmesi gerektiğini (Seggie - Bayyurt, 2017, 284) ifade ederler. Bu çalışmada araştırma modellerinden biri olan doküman analizi kullanılmıştır. Aşiret sayfalarındaki dokümanlar, çeşitli başlıklar altında tasnif edilmiş ve kavramsallaştırılmıştır. Nitel doküman analizi neticesinde bu paylaşımlar beş kavram halinde kodlaştırılmıştır. Facebook sayfalarındaki paylaşımlar; *i) yerel tarih, ii) ekonomi, iii) siyaset, iv) coğrafya, v) gündelik toplumsal pratikler* şeklinde kavramsallaştırılmış ve analiz edilmiştir.

Dijital araştırmalarda analiz birimi, yöntem ve bulgular kadar önemli bir konu varsa o da kuşkusuz son yıllarda popüler bir alan olan sosyal medya araştırmalarında etik konusudur. Günümüzde sosyal medya araçlarında yaşanan değişimlerle birlikte sosyal medya verileri kullanma, çevrimiçi ve çevrimdışı durumlar, paylaşımların içeriği, kişisel veriler gibi nitel ve nicel dijital veri konularında etik meseleler ön plana çıkarmaktadır (Eysenbach - Till, 2001, 1103). Bu çalışmanın veri toplama aşamasında kullanılan görsel paylaşımlar için aşiret sayfası yöneticileriyle veya aşiret mensuplarıyla iletişime geçilip, izin istenmiştir. Sayfadaki paylaşımlar adına kendilerinin onayı istenmiş, araştırmacıyla paylaşma ve paylaşmama durumları için ısrarcı olunmamıştır. Araştırmada kullanılan görsel paylaşımlarda kişi ve gruplar açısından risk ve dezavantaj oluşturacak durumlardan kaçınılmıştır (Franzke vd, 2020, 5-8; Glesne, 2015, 225). Kişisel isim, fotoğraflar ve kişisel veriler ya üzeri çizilmiş ya da bulanıklaştırılmıştır (Besmer - Lipford, 2008, 2). Bu Facebook sayfaları herkese açık olsa bile aşiret sayfa yöneticisi veya diğer katılımcıların onayı olmadan kullanılmamıştır.

2. BİR SOSYAL AĞ SİTESİ OLARAK FACEBOOK VE AŞİRETLER: BURADA KAÇ KİŞİYİZ?

Sosyal ağ sitesi olarak Facebook, 4 Şubat 2004'te Mark Zuckerberg tarafından kuruldu. Ayrıca dünyanın en gelişmiş sosyal ağların başından gelir. 2018'de dünya üzerinde yaklaşık 1 milyar 600 milyon kullanıcısı mevcuttur. Türkiye'de ise yaklaşık 51 milyon kullanıcısı bulunmaktadır. Türkiye'deki kullanıcıların % 64'ü erkek, % 36'sı ise kadınlardan oluşmaktadır (Brandingtürkiye, 2018). Ayrıca Facebook, kullanıcılarına arkadaş bulma, denetim ve gözetim sağlama, içerik paylaşma, oyun oynama, örgütlenme, siyasal amaçlar için bir araya gelme, sanal ticaret yapma (Göker - Doğan, 2011, 183) gibi çeşitli imkânlar sunmaktadır. Facebook kullanıcıları bu platformda, çevrimiçi ve çevrimdışı özel fotoğraflarını paylaşabilir, iletişim kurabilir, herhangi bir konu hakkında fikirlerini paylaşabilir, burada bir biçimde kendine ait açık veya gizli bir profil oluşturabilir ve herhangi bir amaç için gruplar kurabilir. Birden fazla amaç için kullanılabilen Facebook, çeşitli toplumsal gruplar için önemli bir sanal buluşma alanı yaratmıştır (Kim vd, 2010, 227; Ellison vd, 2006, 6). Özellikle de son on yılda Türkiye'de aşiretler, Facebook kullanımına önemli bir oranda dâhil oldukları söylenebilir. Örneğin 2012 yılında yerel bir gazete olan Batman Postası'nın bu konuya dair "Aşiretler sanal medyada yarışıyor" adlı haberin içeriğinde aşiretlerin Facebook'taki rekabetlerine yer vermiştir:

"Güneydoğu'da aşiretçiliğin en çok hüküm sürdüğü Batman'da güçlü aşiret üyeleri birer birer Facebook'ta sayfa açmaya başladı. Ramanlılar, Sinikanlılar, Habizbiniler, Şigolular, Alikanlılar, Rişkotanlılar ve Recebanlılar gibi güçlü aşiretlerin Facebook'ta sayfa açarak üye sayılarını her gün artırıyorlar. Daha öncede bir kaç aşiretin dernek kurarak birlikteliğini sürdürmeye çalışıldığı Batman'da aşiretlerin bu kez sosyal medya ile üyeleri ile dayanışma içerisinde girip en çok üyeye sahip olma yarışına girmeleri ile dönem başlamış oldu. Genelde aşiretin gençlerinin organizasyonu ile Facebook'ta açılan aşiret sayfalarında aşiret ile ilgili bilgilere ve haberlere yer veriliyor"(Batman Postası, 15 Mart 2015).

21. yüzyılın Türkiye'sinde Kürt aşiretleri, kırsal ve kentsel mekânların yanı sıra yeni bir mekân olan dijital mekânlarda da kimliğini üretme ve bu kimliği yeniden üretme koşulları aramaktadır. Yeni bir toplumsal alan olan sosyal medyada aşiret kimliğinin bileşenlerini korumak, sürdürmek ve yeni küresel dünyaya kendi formunu uyarlama (Biçim, 2018, 334; Bozaslan, 2020, 31), bu uyarlama için bir takım mekanizmalar kurmak gibi modern pratikler geliştirmişlerdir. Bir sosyal ağ olarak Facebook, bu geleneksel toplulukların burada örgütlenmelerine, kaybolmuş ve kopmuş bağlarını yeniden kurulmalarına, uzaktaki üyeleri arasında kan bağı dayanışmanın yeniden sağlanmasına ve tarihsel olarak bu kimliğin yeniden üretilmesine olanak sağlamıştır. Facebook, politik veya toplumsal nedenlerle daha önce yazılmamış veyahut gizli kalmış, yeni üyeler tarafından bilinmesi gerektiğine inanılan yerel bir tarih anlatısının yeniden oluşturulduğu bir mecra haline gelmiştir.

3. FACEBOOK, AŞİRET VE YEREL TARİH YAZIMI

Aşiret kabile ve klan gibi soy grupları, tarih öncesi zamanlardan günümüze kadar var olagelmiş önemli toplumsal örgütlenme tarzlarıdır. İmparatorluklar ve ulus devletlerce yazılmış, resmi kayıtlara çoğunlukla geçmemiş olsa da kendilerine ait yerel sözlü veyahut yazılı bir tarihten bahsetmek mümkün. Söz konusu Kürt aşiretlerin elit yönetim ailesi, aşiret ismi, aşiretin alt bileşenleri, dilleri, yaşam tarzları, göç edilen veya yayılım gösterilen coğrafya, devletler ve diğer aşiretlerle mücadeleler (Kartal, 2016, 55-143; İlyas, 2016, 11) hakkında tarihsel ve sosyal hafızaları vardır. Bu yerel tarihsel hafıza, kısmen aşiret liderleri tarafından yazılmış soy ağacı biçiminde yazılı, kısmen de hikâyeler, anlatılar ve şarkılar gibi sözlü formlar (Hamelink, 2016, 166; Bozkurt, 2010, 21; Barlık, 2019, 409) şeklinde olabilmektedir.

Günümüzde sosyal medya platformları, aşiret gibi topluluklara kaybolmakta olan kendi yerel tarihlerini yeniden üretmeleri için hatırı sayılır bir alan sunmaktadır. Bir sosyal ağ olarak Facebook'taki aşiret sayfalarından aşiretin yerel tarihine ilişkin hikâyeler, müzikler veya aşiret reislerine ait eski resimler gibi görsel paylaşımlar yapılmaktadır (bk.Görsel.1). Facebook üzerinde aşiret üyelerinin sıklıkla gerçekleştirdikleri pratiklerin başında yerel aşiret kimliğini tarihsel bir zemine oturtmak, tarihsel bir olaya veya aşiret liderinin ulu kişiliğine dayandırmak olmuştur (bk. Görsel.2). Facebook'taki paylaşımlardan yola çıkarsak yerel

tarihsel aşiret kimliğini sosyal medya üzerinden yeniden üretmeyi ve üyelerine tarihsel bir kimliğin derin köklerini gösterme çabası içinde oldukları sonucuna varılabilir (bk. Görsel.3). Diğer yandan binlerce kişi tarafından görülen bu paylaşımlar, çeşitli nedenlerle aşiret ilişkisinden çıkmış veya kopmuş (*detrribalism*) ya da bu ilişkilere yeni dâhil olmuş mensuplarına aşirete bağlılık duygusunu yeniden canlandırmak (*retribalism*) gibi bir işlevleri de yerine getirmektedir. Sonuç olarak Facebook, aşiretlere kendi tarih yazımları için bol alternatifli, katılımcı ve konforlu bir alan açmaktadır.

4. FACEBOOK, AŞİRET VE EKONOMİK DAYANIŞMA

Ortadoğu’da birçok coğrafyada görüldüğü gibi Kürtlerde de aşiret, tarihsel bir örgütlenme biçimi olmanın yanında aynı zamanda ekonomik bir dayanışma biçimidir. Son yüzyıllarda ulusal ve küresel sosyo-ekonomik dönüşümlerle birlikte kırsal ve kentsel mekânlar aşiretler için ekonomik dayanışma örüntülerinin gerçekleştirildiği mekânlar haline gelmiştir (Bozaslan, 2020, 138; Kaya, 2010, 114; Uluç, 2010, 35). Teknolojik gelişmeler, hızlı kentleşme ve göç gibi etmenler aşiretlerin ekonomik dayanışma tarzlarında değişimlere yol açmakla birlikte bu eski dayanışma biçimlerini ortadan kaldırdığını söylemek mümkün değildir. Aşiretler, kentsel alanlarda çeşitli ölçülerde de olsa eski dayanışma örüntülerini sergilemeye devam etmektedir. Türkiye’nin büyük şehirlerinde etkisi daha az görülse de Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun orta ve küçük şehirlerinde ekonomik dayanışma tarzlarına halen rastlanmaktadır.

Kentsel ekonomik dayanışma tarzlarını oluşturan öğeler; aşiret içinde alış-veriş yapma- genellikle aşiret liderinin işyerleri gibi-, yeni açılan aşiret mensuplarının işyeri tanıtma, kentte iş fırsatlarından aşiret ilişkilerinde faydalanma gibi özellikler sıralanabilir. Bu arada ekonomik dayanışma ağının en tepesinde bulunduğu üzere kentsel ortamda aşiret lideri ve ailesi yer almaktadır. Aşiret liderinin yanı sıra aşiret içinde bilinen ailelerin iş adamlarının faaliyetleri ve son aşamada ise aşiret mensuplarının daha küçük işletmeleri bu ekonomik dayanışma ağın hiyerarşik yapısını oluşturur. Facebook’taki aşiret sayfalarında bu ekonomik dayanışma enformasyonuna dair çeşitli paylaşımlar bulunmaktadır.

Facebook gibi yeni sosyal alanlar aşiretler için ekonomik dayanışma ağların yeniden kurulmasına ve sürdürülmesine imkânlar sunmaktadır. Facebook aşiret sayfaları, üyelerin kendi aralarında ekonomik dayanışma örüntülerinin oluşturulması, sürdürülmesi ve geliştirilmesinde de aracı bir rol üstlenmektedir (bk. Görsel.4). Bu sosyal ağ sitesi, aşiret üyeleri arasında özellikle kentsel ekonomide akrabalık bağını rasyonel ekonomik faaliyetler için kullanışlı bir hale getirmektedir. Örneğin aşiret liderinin veya aşiret üyelerinin kentsel ekonomide popülerliğine ve ekonomik bir güce dönüşmelerine dönük memnuniyetler, paylaşımlarda sıklıkla yer almaktadır. Ayrıca bu sayfalarda üyelerin de alışveriş tercihlerinin aşiret arasındaki ekonomiye yönelecek biçimde davranmaları tavsiye edilmektedir (bk. Görsel.5). Özellikle son yıllarda neoliberal kent ekonomisinin yarattığı esnek, güvencesiz iş ortamı ve yoksulluk aşiret üyelerinin aşiret ilişki ağına ve bu ekonomik dayanışmaya bağımlılığını arttırmaktadır (Biçim, 2019, 197-8; Uluç - Karasu, 2015, 208). Bu olumsuz ekonomik ortamda aşiret liderinin patronaj gücüne olan ihtiyaç, aşiret üyelerinin kentsel ekonomiyle baş etme stratejileri ve arz-talep ilişkisi çerçevesinde müşteri olarak aşiret tabanının görülmesi gibi faktörler sosyal paylaşım ağlarında ekonomik dayanışma örüntülerini ortaya çıkarmıştır. Kentsel ekonomide aşiret dayanışmasının diğer bir basamağı ise kent siyasetiyle kurulan lokal bağlardır.

5. FACEBOOK, AŞİRET VE SİYASET

Türkiye’deki Kürt aşiretler, Osmanlı Devletinden erken Cumhuriyete, çok partili dönemden günümüze çoğunlukla sosyo-politik bir örgütlenme biçimi olmuşlardır (Bruinessen, 2019, 7). Aşiret reisleri ve üyeler aşiretinin en büyük sayıya ve yaptırım/caydırıcı güce ulaşması için çeşitli mekanizmalar geliştirmiştir. Türkiye’de özellikle çok partili hayata geçişle birlikte aşiretler, Türkiye siyasal yapısının en önemli sosyal örgütlenmeleri haline gelmiştir. Bu dönemle birlikte aşiretler, yerel siyasetle kurdukları bağıntılarla güçlenmiş veyahut güçlenmeye devam etmektedir (McDowall,2004, 526-27; Dorronsoro - Watts, 2009, 458). 1990- 2020 yılları arası yerel ve genel seçimlerde aşiretlerin sosyo-politik önemlilikleri merkezi

partiler için göz ardı edilemez politik özne konumuna gelmiştir (Ocaklı, 2017, 1-12; Satana, 2012, 177). Aşiret liderlerinin veya aşirette önemli kişilerin yerel siyasi başarıları, aşiretlerin diğer aşiretlerle kentsel ekonomide ve sosyal prestij rekabetinde aşireti avantajlı bir konuma yükselteceği düşünülmektedir. Kentsel alanın politik iktidar mücadelesinde elde edilecek olası avantajların korunması ve sürdürülmesi açısından bütün araçlar bu amaç için kullanmaya çalışılmaktadır.

Facebook gibi sosyal ağlar, aşiret liderlerin veya aşiret içinde önemli kişilerin politik amaçları için kullanılan yeni bir sosyal ve siyasal alan olduğu söylenebilir. Facebook, aşiretlerin politizasyonu, aşiretin politik ve toplumsal gücünün yoğunlaştırılması ve yönlendirilmesi aşiret lideri veya aşiretin önde gelen kişi/kişilerinin tanınması ve desteklenmesi gibi konularda kullanışlı bir sosyal araç haline gelmiştir. Aşiret sayfalarının paylaşımlarında aşiret içi politik gücü yeniden canlandırmaya (özellikle yerel ve genel seçim zamanlarında) yönelik paylaşımlar yapılmakta ve bu içeriklerin sıklığı artmaktadır (bk. Görsel.6). Aşiret liderlerinin milletvekilliğine veya belediye başkanlığına yönelik çeşitli paylaşımlar işlenmektedir. Bu paylaşımlarla olası siyasi mücadelelerde aşiret bağlarının canlı tutulması her zaman bu rekabetler için hazır halde bulunması amaçlanmaktadır. Facebook bu anlamda sosyo-politik gücü sürdürme, yönlendirme ve yeniden üretilme konusunda aşiretler için kolaylıklar sağlamaktadır.

Facebook üzerinde aşiret politizasyonun hedefi, herhangi bir siyasi parti ve ideolojinin yayılmasına dönük değil doğrudan aşiretlerin kendisine yani aşiret ideolojisine yöneliktir. Görsel-7'ye bakıldığında siyasi parti fark etmeksizin her şehirde aşiret ideolojisinin siyasal başarılarına duyulan memnuniyete dönük paylaşım görülmektedir. Bu paylaşım, aşiretçiliğin kentsel ekonomi ve politikasında diğer köklü yerleşik ideolojilerle (muhafazakâr, laik, milliyetçi ve dindar) mücadelesi olarak okunabilir. Ancak aşiret ideolojisi ve aşiretçilik özellikle kentleşmenin artışı nedeniyle varlığını koruma ve sürdürme adına güçlü ideolojilerle somut mücadelelerden çoğunlukla uzak durmaktadır. Aşiretlerin bu davranışı, diğer ideolojilerle mücadele etmeden akışkan, esnek ve geçişken bir formda en büyük amacı olan varlığını koruma için geliştirilen var olma stratejisi olarak görmek mümkündür (bk. Görsel.8). Son yıllarda yaygınlaşan Facebook gibi sosyal ağlar, aşiret ideolojisinin hasar almış ve kopmuş sosyal bağlarını, tarihsel olarak süre gelen sosyo-politik yapılarını yeniden üretmeleri için uygun alanlar haline gelmiştir.

6. FACEBOOK, AŞİRET VE COĞRAFYA

Kürt aşiretlerin temel özelliklerinden biri de sosyo-coğrafik bir yapı olmalarıdır. Aşiret kimliği, aşiretin yayılımı coğrafyayla veyahut aşiretin teritoryal olarak dağıldığı coğrafya ile birlik içindedir. Birçok aşiret tarihsel olarak ya içinde yaşadıkları coğrafya ile bilinmekte ya da o coğrafya onların isimleri ile bilinmektedir. Bundan dolayı aşiretlerin isimleri çoğunlukla bir nehrin, bir tepenin, bir kişinin ve dağın ardından gelmektedir ya da onlar dağa, nehre veya bölgeye isim vermektedir (Abdulla, 2009, 77-78). Bir aşiretin yayılım gösterdiği coğrafya aynı zamanda kendini diğer aşiretlerden ayıran farklılaştırmayı da ortaya koyar. Dere veya dağ sıraları aynı zamanda aşiretler arasında doğal sınırları belirleyebildiği gibi kültürel, dilsel, dinsel ve toplumsal örgütlenme tarzı gibi farklılıklara da neden olmaktadır (Aydın, 2017, 267). Coğrafya ile aşiret kimliğinin tarihsel kökenlerine bakıldığında coğrafi yapının aşiretin yapısına etki ettiği de görülecektir. Ova, plato ve dağ gibi fiziki coğrafi yapılar aşiretlerin göçebe, yarı-göçebe veya yerleşik yaşam tarzından kültürüne ekonomik biçiminden siyasi örgütlenme tarzlarına kadar birçok alanı etkilemektedir.

Facebook'taki aşiret sayfalarındaki paylaşımlar sıklıkla ilçe, köy, mezra ve dağ gibi coğrafik simgeler üzerine olmuştur (bk. Görsel.9). Bu simgesel paylaşımlar, hem coğrafik bir imgelem sağlamak hem de uzaktaki aşiret üyelerine aşiretin yaygınlık gösterdiği topraklarla ilişkilerinin sürdürülmesine olanak tanımaktadır. Aşiret sayfalarının coğrafya ile ilgili paylaşımlar gruba üye olanlara unuttukları, koptukları, gide-medikleri köylerine, ovalarına, dağlarına duydukları duygusal bağlara yeniden kavuşmasını sağlar. Birçok aşiret üyesi, aşiretin yayıldığı köylerin isimlerini, köylerdeki fiziksel değişimleri, aşiret sınırlarındaki her türlü mimari veya coğrafi yapılara dair bilgiyi Facebook'taki bu sayfalar sayesinde edinmektedir (bk. Görsel.10). Köylerin, aşiretin coğrafyasına dair söz konusu bu paylaşımlar, mekân ve insan ilişkilerin sosyal ağ platformuyla yeniden kurulduğu şeklinde okunabilir.

7.FACEBOOK, AŞİRET VE GÜNDELİK TOPLUMSAL YAŞAM

Eski çağlardan günümüze kadar aşiretler güvenlik, iletişim ve dayanışma gibi çeşitli pratikler için bir araya gelmiş örgütlenme tarzları olmuşlardır. Bir lider tarafından yönetilen bu akrabalık grupları arasında töre ve geleneksel hukukun dağıtılması, dinsel ve toplumsal ritüellerde bir araya geliş, herhangi bir güvenlik tehlikesi karşısında birlik olma gibi çeşitli konular aşiret ilişkilerinin temel uygulamalarıdır (Barlık, 2019, s, 409). Aşiret lideri de çoğunlukla bu ilişkilerin sürdürülmesi için görevlendirilmiştir.

Son yüzyılda yaşanan küresel ve yerel değişimler, aşiretlerin toplumsal pratiklerini sürdürme noktasına zarar vermiş ya da aşiretler için bu ilişkiyi sürdürme alanlarını daralmıştır. Özellikle kentleşme ve kırsal göç, aşiret coğrafyasındaki nüfusun azalmasıyla birlikte yukarıda sıralanan çeşitli toplumsal pratiklerin sürdürülmesi zorlaşmış veya olanaksız hale gelmiştir. Kentlere göçlerle birlikte bu topluluklar çeşitli biçimlerde bir araya gelme tarzları geliştirdiyse de eski katılımlar azalmış, üyeler yeni toplumsal mekânda bu ilişki biçimini sürdürmesine zaman-mekân sınırı getirmiştir. Ancak son yirmi yılda yaşanan sosyal medya kullanımının artışı ile birlikte aşiret içi enformasyon ve aşiret içi dayanışma ağının genişlemesi konusunda hızlı gelişmeler görülmektedir. Facebook ve WhatsApp gibi grup kurma özellikleri olan platformlar aşiretler için kaybolmaya yüz tutmakta olan önemli bir özelliği tekrar kazandırmaktadır; aşiret -içi enformasyon artışı. Aşiret içi enformasyon, yaşanan kente göçlerin yol açtığı kopma hareketlerinin azaltılması, aşiret içi dayanışmanın yeniden kurulması ve kentsel problemlerde güvenliğin tahsis edilmesi gibi konularda önemli bir faktördür. Bu anlamda sosyal ağlar, aşiret içinde gerçekleşen herhangi bir hadisenin üyelere aktarılması, aşiretin çeşitli toplumsal pratiklere katılımlarının sağlanması yolunda bir iletişim aracı haline gelmiştir. Sosyal ağların aşiretler için iletişim aracı olması konusunda Ruken Kaya'nın *Independent* Türkçe gazetesindeki haberinin içeriği örnek gösterilebilir:

“Bunlardan biri de Türkiye'nin dört bir yanında yaşayan İzol Aşiret mensuplarının oluşturduğu WhatsApp ve Facebook grupları. Bu gruplarda hem birbirini tanıyan, hem ailelerinin kökenlerine ilişkin sohbetler eden İzollular bir yandan da araya yılların, mesafelerin, siyasi-ekonomik ilişkilerin koyduğu uzaklıkları kısaltıyor... Cenazelerde, düğünlerde, bayramlarda, meslek terfilerde, sosyal-siyasal başarılarında, mutlu günlerde, hüzünlü günlerde birbirileriyle dayanışmayı esas alıyorlar. Grup kurulduktan sonra, birbirileriyle tanışanlar, buluşanlar da var. Bunu henüz yapamayanlar ise, en kısa zamanda bu iletişim reel hayata da taşımak istiyor”(Independent Türkçe, 24 Mayıs 2019).

Facebook, aşiretlere bu toplumsal yaşamın temel pratiklerini gerçekleştirme mekanizmaları sunmaktadır. Aşiretler, gündelik yaşam içinde meydana gelen düğün, bayram, ölüm, kaza vs. gibi toplumsal hadiselerde aşiret-içi enformasyonu artık sosyal paylaşım sayfaları üzerinden gerçekleştirmektedir (bk. Görsel.11). Facebook bir anlamda aşiretler için ikinci bir toplumsallık yaratarak aşiret bağının sürdürülmesine de olanak tanımaktadır (bk. Görsel.12). Facebook'taki aşiret sayfalarına üye olanlar aşiret içinde meydana gelen herhangi bir duruma hakkında artık ilgisiz ve iletişimsiz değildir. Aşiret sayfaları onlara bu enformasyonu sunmaktadır. Aşiret sayfalarında aşiret içinde düğün, taziye, kaza gibi çeşitli hadiselerde kimlerin bu olayları yaşadığı ve bu olayları yaşayanların hangi köyden olduklarına dair paylaşımlara rastlanmıştır (bk. Görsel.13-14). Ayrıca aşiret liderinin bayramlaşma gibi etkinliklerin zamanı ve yerine dair enformasyonlar da paylaşılmaktadır. Aşiret üyeleri bu durumda toplumsal katılımları nasıl, ne zaman ve nerede gerçekleştireceğine dair bilgilere yer verilmiştir. Bu enformasyon ağı, aşiretlere sosyal ağlar üzerinde kendi yapılarını ve kimliklerini üretme olanakları vermiştir. Aşiret-içi bu enformasyon ağı, aşiret bağlarında yaşanan tahribatlara, aşiret ilişkilerin kentsel ortamlarda kaybolmalara, modern ilişki biçimlerine karşı yeni direnme alanları yaratmıştır. Aşiretler, ağ toplumu denilen yeni toplumsal formasyonda kendini uyarlama ve üretme mekanizmaları kurmuştur. Günümüzde aşiretlerin direngen bu kimliğin bileşenleri yeni toplumsal formasyonlarda karşılaştığı sorunlara çözümler, arayışlar ve eklemlemeler gerçekleştirerek varlığını koruma çabasıdadır.

SONUÇ

Ortadoğu ve Türkiye’de aşiretler en direngen sosyal organizasyonların başında gelir. Son süreçlerle birlikte tarihsel, ekonomik, coğrafik, toplumsal ve politik olarak kendilerini yeni süreçlere adapte etme yeteneği kazandıkları söylenebilir. 21. yüzyıldaki bilişim ve iletişim devrimine aşiretler de uyum sağlamaya çalışmakta ve aşiret kimliği özellikle Facebook gibi sosyal ağlara eklenme yol arayışındadır. Aşiret sayfaları, aşiretçiliğin dijital çağda yeniden üretilmesine olanak sağlamakta ve aşiret direngenliğini sert bir zemine oturtmaktadır. Bu anlamda Türkiye’de modernleşme tezlerin aksine, aşiretler gibi geleneksel topluluklar yok olmak yerine sosyal ağlar vasıtasıyla kendi kimliğini yeniden üretme mekanizmaları bulmaktadır.

Tarihsel olarak gizli kalmış yazılmamış veyahut çeşitli biçimlerde ötekileştirilmiş ve daha önce sözlü bir biçimde olan anlatıları, Facebook grup özellikleri sayesinde tarihsel bir yazıma kavuşmuştur. Aşiret sayfaları üyelerine aşiret liderlerinin tarihsel olayları, aşiretin tarihsel olarak yaşadığı göçleri, aşiretleri oluşturan alt birimleri ve soyları hakkında bilgi elde etmektedir. Facebook aşiret sayfalarında bu olaylara dair fotoğraf, belge veya soy ağacı tabloları gibi çeşitli dijital verilere paylaşma imkânı sunmaktadır. Facebook, tarihsel olarak kaybolmaya yüz tutan yerel tarihlerini yazabilmek, üyelerini bu konu hakkında bilgilendirebilmek ve akrabalık bağının tarihsel kökenlerini ortaya çıkarmak adına önemli fırsatlar sunmaktadır.

Facebook aşiret sayfaları, aşiret lideri ve üyeleri arasında ekonomik dayanışma ve işbirliği konularını güçlendirmiştir. Facebook’taki aşiret sayfalarında aşiret içi ekonomik dayanışmayı örgütlenmeye ve yönlendirmeye yönelik paylaşımlar yapılmaktadır. Aşiret üyeleri arasındaki paylaşımlar, dayanışma ve işbirliği sayesinde kentsel ekonominin tahribatlarına karşı küçük de olsa direnç sağladığı söylenebilir. Aşiretlerin Facebook gibi sosyal ağlar kullanmaları, geleneksel bir örgütlenme biçim olan aşirete sanal ağlarda üyeler arasında politizasyon, örgütlenme ve siyasi avantajlar için ortaklık gibi rasyonel amaçlarda kolaylıklar sağlamıştır. Sosyal ağlarda aşiretler yerel ve genel seçimlerde aşiret liderin veya üyelerin yerel ölçekte siyasi pozisyonlar elde etme amacına yönelik bir araya gelişleri, aşiretçiliği ve aşiret ideolojisini güçlendiren diğer bir olgudur. Bir siyasi ideolojiye angaje olmadan, merkezi iktidarı ve yerel güçleri karşısına almadan daha esnek ve akışkan bir şekilde var olma koşullarını siyasi arenada var etmek günümüz aşiretlerin akışkan siyasal davranışları haline gelmiştir. Bu akışkan politik özellik, aşiretçiliğin her siyasi koşulda kendini yeniden üretme mekanizmalarından biridir.

Aşiretlerin coğrafya ile birlik içinde oluşları onları diğer topluluklardan ayıran temel özelliklerden biridir. Aşiretler çoğunlukla buldukları coğrafya ile tanınırlar. Aşiretlerin Facebook sayfalarında uzakta olan üyelere bu coğrafyayla nostaljik bir bağ kurmalarına olanak sağlamaktadır. Dağ, ova, mezra ve köy paylaşımları aşiret kimliğinin nostaljik bağını güçlendirmekle birlikte aşiretlerin kaybolmaya yüz tutmaya başlayan aşiret- mekân ilişkileri açısından önem arz eder. Yeni üyeler veya aşiretten uzaklaşan kişiler açısından ata topraklarına dair paylaşımlar kuşkusuz coğrafi bir imgelem taşır. Aşiretlerin yayıldıkları köyler, ovalar ve dağlar sosyo-coğrafik olarak bir kimliğin temel yapılarından biridir. Aşiret sayfalarındaki görsel paylaşımlarla bu kimlik bileşenlerini canlı tutmaya çalışmaktadır.

Son elli yılda kentleşme ve göç hareketlerinin aşiret kimliğinde yarattığı kopmalar ve iletişimsizlik gibi deformasyonlar geleneksel toplumsal örgütlenme tarzlarının yapısında tahribatlara yol açmaktadır. Ancak son yıllarda bilişim ve iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler toplumsal alanın her yanını kuşattığı gibi aşiret örgütlenmelerini de etkilemiştir. Aşiret içi enformasyonun çeşitli iletişim araçları vasıtasıyla sağlanma aşiretten kopma ve çıkma pratiklerinde değişimler meydana getirmiştir. Toplumsal alanın her alanında aşiretine dair bilgi edinecek Facebook gibi bir ağ platformunun olması bir aşiret üyesi için duygusal bağın yeniden kurulmasına ve bu toplumsal iletişime katılması anlamına gelmektedir. Gündelik toplumsal hayatın içinde yaşanan bayramlaşma, düğün ölüm, taziye vs gibi dini ve toplumsal etkinliklerde aşiretin her bir üyesinin bu enformasyona sahip olması bu kimliğin daha önce yaşadığı deformasyonları azalttığı söylenebilir. Sonuç olarak aşiretler, dijital çağda ve toplumda kendi örgütlenme tarzlarını bu süreçlerin dinamikleriyle uyumlaştırma adına ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel bir takım pratikler sergilemeye devam etmektedir. Böylece Facebook gibi sosyal ağlar aşiret topluluklarının var olma koşulları ve kendi varlığını sürdürme için önemli bir araç haline geldiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdulla, Nejat. İmparatorluk, Sınır ve Aşiret: Kürdistan ve 1843-1932 Türk-Fars Sınır Çatışmaları. İstanbul: Avesta Yayınları, 2009.
- Aydın, Suavi. “Konar-Göçerlik ve Aşiret Coğrafyası Bakımından Doğu Karadeniz ve Kafkasya’ya Dair Bir Sorgulama: “Orada Aşiret Neden Yok?””. *Kebikeç* (44), 2017. 265-300.
- Barlık, Memet Metin. “Kürt Aşiretleri Seyida ve Beraza Liderlerinin (Mir, Beg, Ağa) Ölümleri Üzerine Dengbejer Tarafından Yakılan Ağıt-Ki-lamlar”. *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları*, yay. haz. Suvat Parin. 407-419. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.
- Batman Postası. “Aşiretler sanal medyada yarışıyor” (15 Mart 215). . <http://www.batmanpostasigazetesi.com/haber/asiretler-sanal-medya-da-yarisiyor-34195.htm>
- Besmer, Andrew - Limford, Heather R. “Privacy Perceptions of Photo Sharing in Facebook”. *Symposium on Usable Privacy and Security (SOUPS), Pittsburgh, PA, 23–25 July 2008*. <http://cups.cs.cmu.edu/soups/2008/posters/besmer.pdf>.
- Biçim, Hasan. *Aşiretlerin Kente Eklemlenme Tarzları: Batman Örneği*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Biçim, Hasan. “Neoliberal Ekonomi Sürecin Aşiretlerin Şirketleşmesi: Batman Örneği” *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları*. yay. haz. Suvat Parin. 192-213. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.
- Bowen, Glenn, A. “Document Analysis as a Qualitative Research Method”. *Qualitative Research Journal*9/2 (August 2009),27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>.
- Boyd, Dannah - Ellison, Nicole B. “Social Network Sites: Definition, History and Scholarship”. *Journal of Computer-Mediated Communication* 13/2 (December 2007), 210-230.
- Bozarslan, Hamit. “Sosyotarihsel Bir Perspektiften Aşiret Asabiyesi ve Kürt Politikası”. çev. Emine Ayhan. *Kürtler: Milliyetçilik ve Politika*. der. Falih A. Cabbar ve Hoşam Davud. 127- 144. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Bozkurt, İbrahim. *Aşiretler Tarihi*. İstanbul: Kişisel Yayınları, 2010.
- Bruinessen, Martin van. “Kürtler, Devletler ve Aşiretler”. çev. Abdulsamet Aydeniz. *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları*. yay. haz. Suvat Parin. 7-9. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.
- Corbin, Juliet - Strauss, Anselm. *Basic of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, London: Sage Publications, 2008.
- Dorrnsoro, Gilles - Watts, Nicole F. “Toward Kurdish Distinctiveness in Electoral Politics: The 1977 Local Electoral in Diyarbakır”. *International Journal Middle East Studies* 41/3 (Agust 2009). 457-478. doi:10.1017/S0020743809091156
- Ellison, Nicole vd. “Spatially Bounded Online Social Networks and Social Capital: The Role of Facebook”, *Annual Conference of the International Communication Association (ICA), June 19-23, 2006 in Dresden, Germany*.
- Eysenbach, Gunther - Till, E. James. “Ethical Issues in Qualitative Research on Internet Communities”. *BMJ Clinical Research* 323/7321(2001),1103-1105. <https://doi.org/10.1136/bmj.323.7321.1103>
- Facebook İstatistikleri. (20 Mart 2018). <https://www.brandingturkiye.com/facebook-istatistikleri-guncel/>
- Franzke, Aline Shakti. Bechmann, Anja. Zimmer, Michael. Ess, Charles and the Association of Internet Researchers. *Internet Research: Ethical Guidelines 3.0, 2020*. <https://aoir.org/reports/ethics3.pdf>.
- Fuchs, Christian. “Transnational Space and the Network Society”. *21st Century Society* 2/1 (February 2007), 49-78.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Göker, Göksel - Doğan, Adem. “Ağ Toplumunda Örgütlenme: Facebook’ta Çevrimiçi Tekel Eylemi”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/25 (Haziran 2011), 175-203.
- Gregory, Karen vd. “Introduction”. *Digital Sociologie*. Ed. Jessie Daniel, Gregory, Karen, Tressie McMillan Cottom. xvii-1. Bristol: Policy Press, 2017.
- Hamelink, Wendelmoet. *The Sung Home: Narrative, Morality, and the Kurdish Nation*. Boston: Brill, 2016.
- İlyas, Ahmet. *Ağa, Aşiret, Siyaset*. İstanbul: Kadim Yayınevi, 2016.
- Kartal, Burhan. *Sosyolojik Açından Buruki Aşireti ve Kinyas Kartal*. İstanbul: Kurgu Kültür Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut. *Aşiret Modernleşmesi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.
- Kaya, Ruken. “İnternet Çağında Aşiret: İzollular Whatsapp’da Buluşuyor”. (24 Mayıs 2019),3. *Independent Türkçe* .<https://www.indyturk.com/node/3381>
- Kim, Won vd. “On Social Web Sites”. *Information System* 35/2 (April 2010), 215-236. doi:10.1016/j.is.2009.08.003.
- Kozinets, Robert V. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*, London: Sage, 2010.
- Lindgren, Simon. *Digital Media & Society*. London: Sage Publications, 2017.
- McCulloch, Gary. *Documentary Research in Education, History and the Social Sciences*. London and New York: Routledge, 2004.
- McDowall, David. *Modern Kürt Tarihi*, çev. Neşenur Domaniç. İstanbul: Doruk Yayınları, 2004.

- Ocaklı, Feyyaz. "Politics in The Kurdish Periphery: Clan Networks and Local Party Strategies in a Comparative Perspective". *Middle Eastern Studies* 53/4 (January 2017), 571-584. <https://doi.org/10.1080/00263206.2016.1266615>
- Pösteki, Nigar - Velioglu, Metin Özgür. "Bireyin Kendini Sunuş ve Konumlandırış Biçimindeki Dönüşüm: Selfie Kimlikler". *I. Uluslararası İletişim Bilimi ve Medya Araştırmaları Kongresi, 12-15 Mayıs, Kocaeli/Türkiye, 2014*.
- Quan-Haase, Anabel vd. "Capitalizing on the Net: Social Contact, Civic Engagement, and Sense of Community". *Internet in Everyday Life*. edit. Barry Wellman, Caroline Haythornthwaite. 291-324. Oxford: Blackwell Publication, 2002.
- Satana, Nil S. "The Kurdish Issue in June 2011 Elections: Continuity or Change in Turkey's Democratization?". *Turkish Studies*, 13/2 (June 2012), 169-189. <https://doi.org/10.1080/14683849.2012.686575>.
- Seggie, Fatma Nevra - Bayyurt, Yasemin. *Nitel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Turkle, Sherry. *Life on the Screen: Identity in Age of the Internet*. New York: Touchstone Book, 1995.
- Uluç, A. Vahap - Karasu, Mithat A. "Kente Yerleşmiş Aşiret Üyelerinin Kentleşme Eğilimleri Üzerine Bir Çalışma: Şanlıurfa Örneği". *Yönetim Bilimleri Dergisi* 13/25 (Haziran 2015), 201-232. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/comuybd/issue/43594/533791>
- Uluç, A. Vahap. "Kürtler'de Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret", *Mukaddime* 2/2 (Şubat 2010). 35-52. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime/issue/19675/210110>.
- Van Dijk, Jan AGM. *Network Society: Social Aspects of New Media*. London: Sage Publications, 2006.
- Wellman, Barry - Gulia, Milena. "Virtual communities as communities: Net surfers don't ride alone". *Communities in Cyberspace*. edit. Marc A. Smith, Peter Kollock. 167-194. London and New York: Routledge, 1999.
- Wilcox, Keith - Andrew, Stephen. "Are Close Friends the Enemy? Online Social Networks, Self-Esteem, and Self-Control". *Journal of Consumer Research* 40/1 (November 2013), 90-103. <https://dx.doi.org/10.1086/668794>.
- Varnalı, Kaan. *Dijital Kabilelerin İzinde: Sosyal Medyada Netnografik Araştırmalar*, İstanbul: Mediacat, 2013.
- Zhao, Shangyang vd. "Identity Construction on Facebook: Digital Empowerment in Anchored Relationships". *Computers in Human Behavior* 24/5 (September 2008), 1816-1836. <https://dx.doi.org/10.1016/j.chb.2008.02.012>.

EK.1 TABLO 1. FACEBOOK'TA AŞİRET SAYFALARI VE ÜYE SAYILARI

Aşiret İsmi	Aşiretin Olduğu Şehir	Üye Sayısı
Şeyhanlı	Ş. Urfa	12.572
Milli	Ş. Urfa	17.247
Badıllı	Ş. Urfa	9.300
Pinyanişi	Van	15.540
Gewda	Van	7.148
Bruki	Van	12.268
Ertuşi	Van	18.357
Jirki	Hakkâri	6.098
Bekiran	Bitlis	6.390

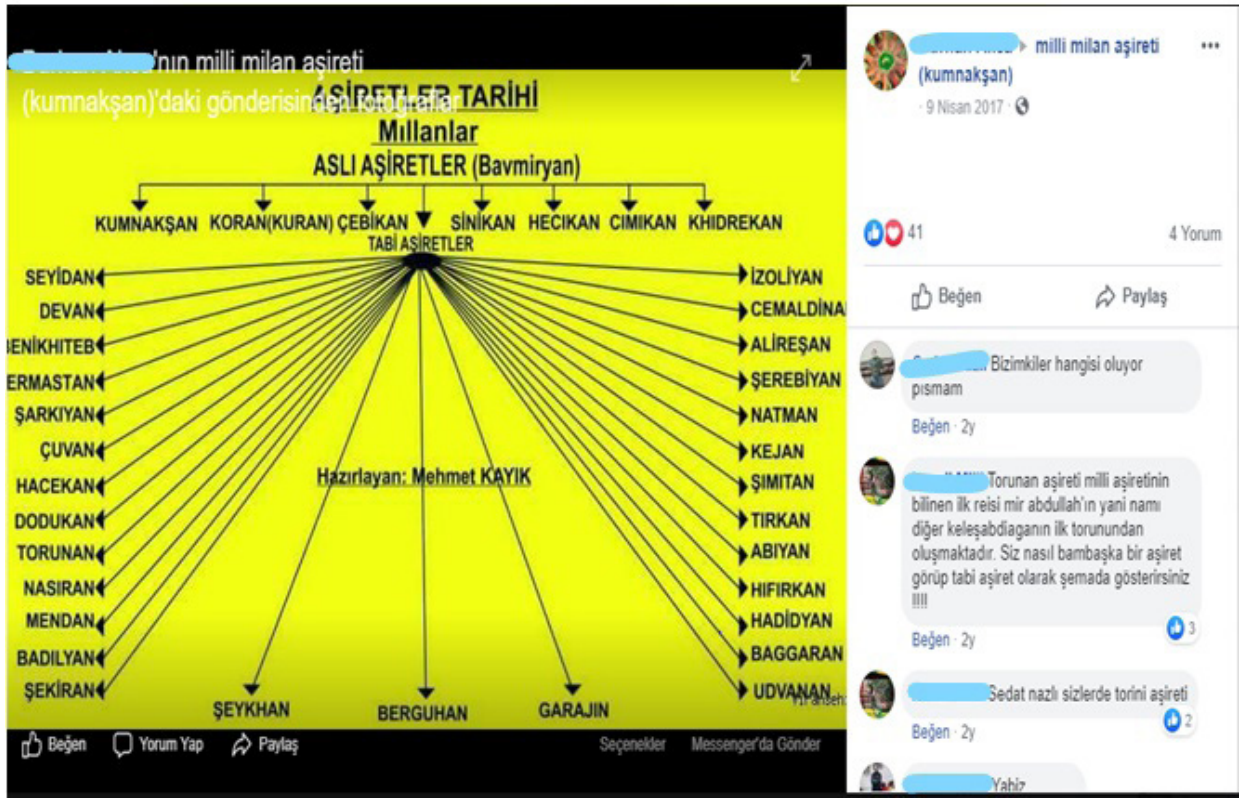
EK.2. AŞİRET SAYFALARININ PAYLAŞIMLARI



Görsel.1. Aşiret ve Yerel Tarih



Görsel.2. Aşiretlerin Facebook'ta Tarihi Paylaşım



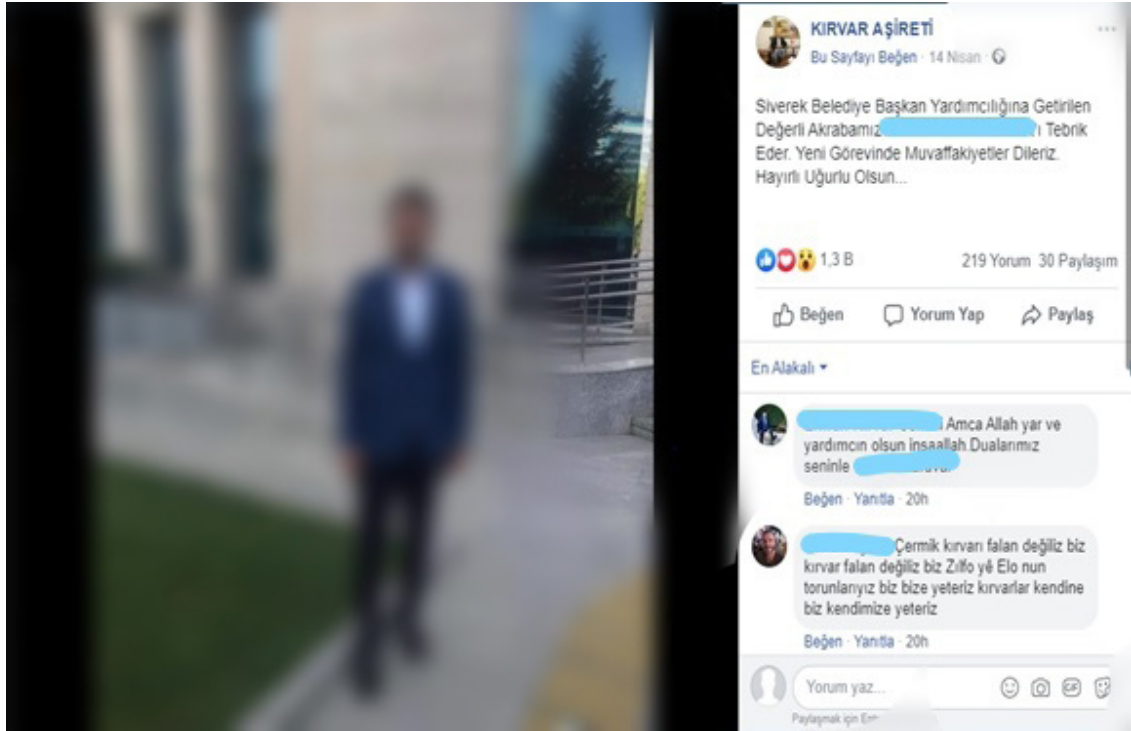
Görsel 3. Aşiret ve Yerel Tarih



Görsel.4. Facebook'ta Aşiret ve Ekonomi



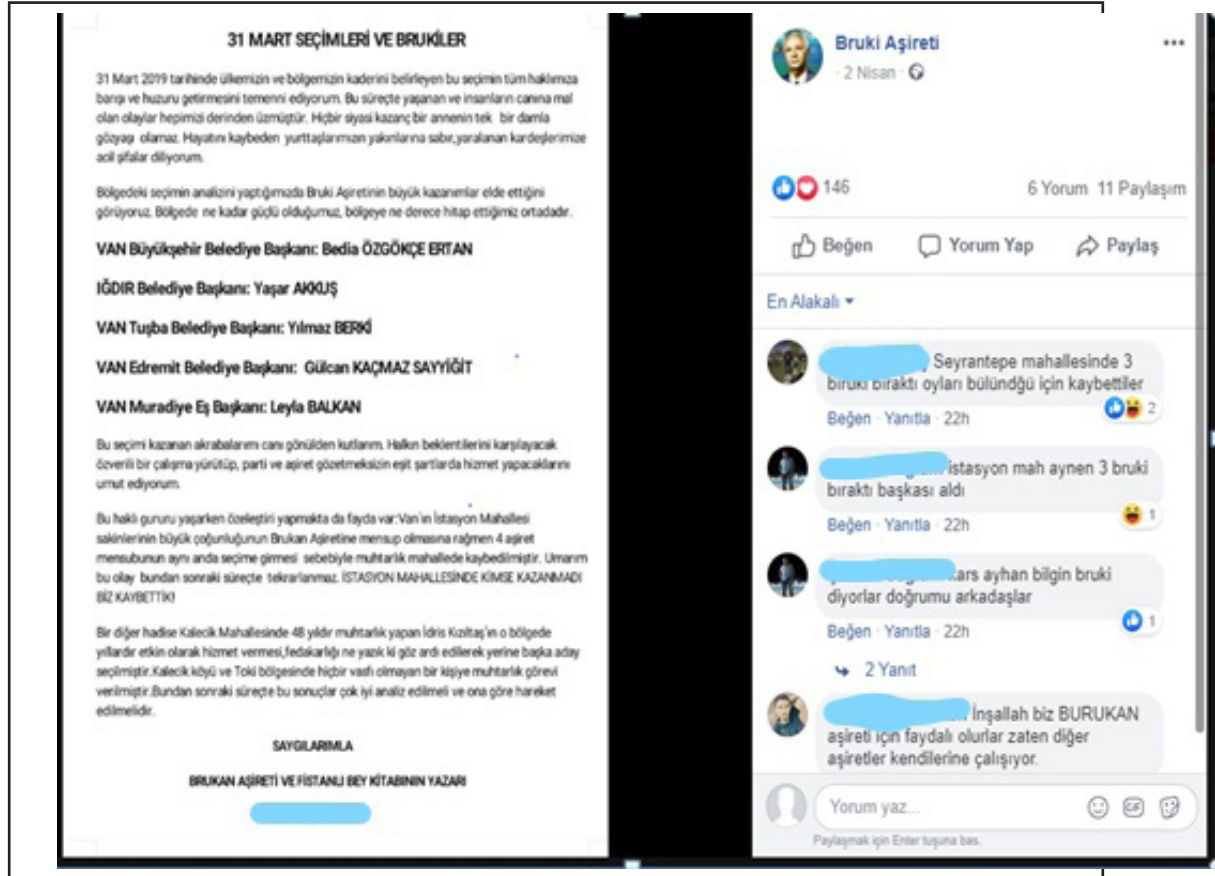
Görsel. 5. Facebook, Aşiret ve Ekonomi



Görsel 6. Aşiret Sayfalarında Siyasi Paylaşımlar-1



Görsel.7. Facebook, Aşiret ve Siyasi Paylaşımlar-2



Görsel.8. Facebook, Aşiretler ve Seçimler



Görsel.9. Facebook, Aşiret ve Coğrafya ait Paylaşımlar



Görsel. 10. Facebook'ta Aşiret Coğrafyasına Ait Paylaşımlar



Görsel.11. Aşiret Sayfalarında Düğünler



Görsel.12. Facebook'ta Aşiretlerin Toplumsal Yaşamına Dair Paylaşımlar



Görsel.13. Facebook'ta Aşiret ve Taziye Mesajları



Görsel.14. Facebook'ta Bayram Mesajları



Görsel. 15. Facebook'ta Aşiret Birlik ve Dayanışma Mesajları

EXTENDED ABSTRACT

Since the middle of 20th century, rural agricultural transformations in Turkey and Middle East, urbanization, modernization, migration movements, economical, political and technological factors have started effecting the conditions of identities to exist and prosecute. However, it is observed that big transformations haven't completely extinguished social organizations like tribes which are based on kindredness and bloodtie even if it has effected them. In this big social, economical, political and technological periods, the types of traditional social organizations have also sought for mechanisms to produce their own identities and prosecute them like tribes.

The proliferation of micro-computer based informatics and communication tools after 1970s and the internet in 1990s have revealed new results at social parameter. Many social scientists have tried to understand and explain the new society type built by computer technology. The theories like post-industrial, informatic, network and digital society are started to be used at social scientists' academical studies as exploring the main features of social life ocured by new informatics and communication tools. In this new society type based on informatics and communication settled by dual maths digit system, digital devices and social media usage have caused social changes. In the last quarter of century, the progressions at mass communication technologies and digitalizations have effected the relationship of society and individual, added new dimension to interaction among individuals and produced new socialization places globally. In new society, the social networking platforms like Facebook have become virtual social places in which social relations exist, interact and old group dynamics are reproduced. Some features such as the increase of the Facebook user numbers, online communication and interaction and creating groups have given new opportunities also to the traditional identities. For instance, traditional social organizations like tribes come together on Facebook page, recreate the relations between tribe members and reproduce their identities at virtual places.

This study has focused on how Kurdish tribes produce their own traditional identities on a social networking platform Facebook. The posts on tribes' Facebook pages in many years are discussed, transformed as qualitative data and analyzed with qualitative research techniques. Based upon the data from the posts of tribe pages, conceptualization has been done. On the Facebook pages of tribes, local historical narrations, economical cooperation pattern between tribe members, recreating forms of political and social organization styles at virtual places, having a nostalgic bond with further tribe geography and social interactions among tribe in casual life have been achieved. Facebook has given tribes an alternative virtual place against the de-tribalism mechnasims created by some factors such as modernism and urbanization and it has given some opportunities like reproducing their own identities and retibalism in this place Visual posts on Facebook pages has become a functional tool for transferring unwritten and unrecorded oral history of tribes and tribe leaders to new members. About tribe's local historical identity, prosecuting and transmitting it to other members, unprecedented opportunities have emerged. It is observed that Facebook tribe pages have a functional role on determining tribe's election behaviors in a political event like local and general election and leaders' actions according to their political positions. These pages are important for interaction and coordination between members at casual social events(condolence, accident, curcimcision, wedding etc.) and organizing economical cooperation insidr the tribe. Tribe pages can transmit information to their further members about knowing the tribe-spreaded geography(villages, mountains, wicks etc) which is one of the main features of them. As a result, it can be said that social networking platform Facebook provides a new place, a new environment where tribes can reproduce their transhistorical tribe identities after rural and urban places.

FENOMENOLOJİK AÇIDAN İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ALLAH-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ

Rahim Ay

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
rahimay@ybu.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0002-7267-5205>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

23/06/2021

Accepted / Kabul Tarihi

28/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.956461>

FENOMENOLOJİK AÇIDAN İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ALLAH-ÂLEM- İNSAN İLİŞKİSİ

ÖZ

Bu makalede fenomenolojik yöntem hakkında kısaca bilgi verildikten sonra İslam düşüncesine fenomenolojik yaklaşımın imkânı ve belli başlı görünüşleri hakkında bir soruşturma yapılmıştır. İslam düşüncesine fenomenolojik olarak yaklaşıldığında söz konusu düşünme tarzının Allah-âlem-insan arasında nasıl bir ontolojik, ahlaki, metafiziksel bağ inşa ettiği anlaşılacaktır. İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan ilişkisi İslami dünyagörüşünün varlık-bilgi-değer alanındaki ilkelerin kozmik bir yansımaları ifade etmektedir. Toplumsal ve tarihsel boyutlarda tezahürleri ise kozmik yansımanın tecessüm etmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşüncesinde Allah âlemden her şeyin yegâne yaratıcısı ve anlam kaynağıdır. İnsan ve âlemin var olma nedeni ve var olma biçimini halk eden tek varlık Allah'tır. Allah ile âlem arasında dinamik bir ilişki söz konusudur. İnsan, yeryüzüne Allah'ın halifesi olarak gönderilmiştir. İnsan ile yaratıcısı arasında mabud-abd ilişkisi vardır. Bunun yanında insan, irade ve dua ile yaratıcıyla sürekli iletişim halindedir. İnsan, eylemlerinden dolayı Allah'a karşı sorumludur. İslamî dünyagörüşü, 'her şey canlıdır' ilkesinden hareketle insana, bütün varlıklara karşı bir sorumluluk yükler. Bu sayede insan evren içinde huzurlu yaşayabilecektir. Âlem bir makrokozmoz, insan ise mikrokozmozdur. İki âlem arasında bir çatışmadan ziyade ahengin olması gerekir. Bu makalede fenomenolojik bir yaklaşımla, İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan arasındaki ilişkiler, literatürdeki önemli kaynaklara dayanarak yeniden anlaşılmasına ve yorumlanmasına çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Fenomenoloji, İslam Düşüncesi, Allah, Âlem, İnsan

THE RELATIONSHIP BETWEEN ALLAH-UNIVERSE-HUMAN IN ISLAMIC THOUGHT FROM A PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

ABSTRACT

This article introduces brief information about the phenomenological method, which is followed by an investigation into the possibility and major aspects of the phenomenological approach to Islamic thought. When Islamic thought is approached phenomenologically, we can understand what kind of ontological, moral, and metaphysical bonds this particular way of thinking creates between Allah, the universe and man. The relationship between Allah-universe-man in Islamic thought expresses a cosmic reflection of the principles of the Islamic worldview in the field of existence-knowledge-value. Its manifestations in social and historical dimensions appear as the embodiment of cosmic reflection. In Islamic thought, Allah is the sole creator of everything, as well as the source of meaning in the universe. In the Islamic worldview, Allah is the sole source of meaning for man and everything that exists in the world. Allah is the only being who creates the reason for and way of existence of man and the universe. There is a dynamic relationship between Allah and the world. Human being was sent to the earth as the caliph of Allah. There is a ma'bûd-abd (worshiped-worshipper) relationship between man and his creator. Besides, man is in constant communication with the Creator through will and prayer. Human beings are responsible to Allah for his actions. Through the principle of "everything is alive", the Islamic worldview imposes a responsibility on man towards all beings. Thus, man will be able to live peacefully in the universe. The world is a macrocosm, and man is a microcosm. There should be harmony rather than conflict between two realms. This article discusses, with a phenomenological approach, the relations between Allah-the world-human in Islamic thought in order to re-understand and interpret them based on important sources in the literature.

Keywords: History of Religions, Phenomenology, Islamic Thought, Allah, Realm, Human

GİRİŞ

Modern dönemde dinin anlaşılma ve yorumlanma biçimi, içsel olarak dindarların, dışsal olarak din bilimleri sahasındaki akademisyenlerin inceleme ve sorunsallaştırma alanına girmektedir. Bu minvalde dinin tarihsel ve toplumsal tezahürlerine, metafizik içerimlerine, mantıksal ve epistemik tutarlılıklarına, psikolojik yansımalarına yönelik özellikle modern dönemle birlikte artan bir ilgi söz konusudur. Bu ilginin din fenomeninin çeşitli boyutlarını aydınlattığı, bilimsel sorunlara konu olduğu, tutarlı ve bütünlüklü epistemik bilgi üretimine yardımcı olduğu görülmektedir. Aynı şekilde söz konusu ilginin bazen parçalara bazen de bütüne yöneldiği, modern bilimsel yöntemleri kullandığı, din bilimlerini sosyal bilimlerin bir disiplini haline getirmeye çalıştığı şeklinde bir tespit yapmak da mümkündür. Bütün bu çabaların anlamlı ve gerekli olduğunu teslim etmekle birlikte, bir dinin öncelikle akademik ve entelektüel ilgi konusu haline gelmesinin ancak o dinin bütüncül dünyagörüşüne fenomenolojik bir yaklaşımla mümkün olacağını düşünerek, bu çalışmamızda özel olarak İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan ilişkisine eğilmek istiyoruz. Zira herhangi bir dini, bir bütün olarak Allah-âlem-insan ilişkileri bağlamında anlamlandıramayan bir çabanın, bütünün parçalarını da anlamlandıramayacağını düşünüyoruz. Allah-âlem-insan ilişkisi bir dinin hem metafiziğini, hem temel kabullerini hem de dünyagörüşünün ana hatlarını ortaya koyar. Din bilimleri araştırmalarında ele alınacak konulara birçok temel noktayı gözden kaçırmamak için öncelikle parçalardan başlamak gerekir. Bütüne yönelik idraki, parçalardaki tetkik ile birleştirmeyen çalışmaların ayrıntıları yeteri kadar anlayamayacağını düşünüyoruz.

Bütünü anlamak, parçaları anlamlandırma açısından ne kadar önemli ise, bir dinin bütüncül bir perspektifle, fenomenoloji temelinde Allah-âlem-insan ilişkilerini tek bir çalışmada, bütün boyutları ile ortaya sermek de bir o kadar zor görünmektedir. Bu nedenle çalışmamızın ele aldığı konuyu dışarıda hiçbir şey bırakmadan tam manasıyla kuşattığını ve konuyla ilgili son sözü söylediğini iddia etmiyoruz. Zira ele alınan konunun büyüklüğü ve derinliği, konuyla ilgili çalışan her araştırmacıyı daha işin başında kaygılandırmaktadır. Bununla birlikte bu türden çalışmalar hem bütünlüğe dikkat çekme anlamında hem de kendisinden sonraki çalışmaları bir nebze kolaylaştırma anlamında önemli katkılar sunabilir.

İslam düşüncesinde Allah-âlem-insan ilişkisi İslami dünyagörüşünün varlık-bilgi-değer alanındaki ilkelerinin kozmik bir yansımaları ifade etmektedir. Toplumsal ve tarihsel boyutlardaki tezahürleri kozmik yansımaların tecessüm etmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam dünyagörüşünde Allah, insanın ve âlemde var olan her şeyin yegâne anlam kaynağıdır. İnsan ve âlemin var olma nedeni ve var olma biçimini yaratan tek varlık Allah'tır. Allah'ın olmadığı bir düşünce ve hayat biçimi anlamsızlıkla maluldür. Anlamsızlık, anlama ve anlamlandırma imkânını ortadan kaldırır. İslami dünyagörüşünde insanın anlaması, görünenlerin ve görünüşlerin ötesinde bir yaratıcının ve mutlak irade ve kudret sahibi yüce bir yaratıcının varlığına derin ve samimi bir imanla mümkün hale gelir. Yaratıcı ile insan arasında ontolojik bir hiyerarşi söz konusu olsa da ahlaki ve estetik bakımdan bir yakınlık ve bütünlük vardır. Allah ile âlem arasında olmuş bitmiş bir olgudan ziyade her an hareket ve irade halinde dinamik bir ilişki göze çarpmaktadır.

1. FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

Yirminci yüzyılın modern araştırma biçimlerinden biri de fenomenolojik yaklaşımdır. Temelinde pozitivist yaklaşıma bir tepki ve alternatif olarak çıkan fenomenolojik yaklaşım, hermeneutik yaklaşıma benzer şekilde ele aldığı konuyu açıklamak, veriye dönüştürmek, saymak ve nicelleştirmek yerine, anlamayı, tecrübe etmeyi, olduğu haliyle kavramayı esas alır. “Fenomenoloji, tarihsel disiplinlere onların elde etmeye güçlerinin yetmeyeceği dinselğin anlamını verir.”¹ Dine fenomenolojik yaklaşım, ilahî olan ile insanî olan arasındaki özel ilişkinin anlaşılması için çalışmak demektir.

1 - Raffael Pettezzoni, “Yüce Varlık Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 146. Douglas Allen, “Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the study of religion”, *How to do Comparative Religion? Three ways, many goals*, ed. Walter de Gruyter, Rene Gothoni. 2005.

Fenomenolojik yöntem, dinin yeniden anlaşılması ve yorumlanması noktasında yeni imkânlar sunmaktadır. Tarihi, teori ve temsilcileri ilgili literatürde genişçe yer alır. Burada konumuz doğrudan din fenomenolojisi olmadığı için bunun ayrıntılarına giremiyoruz. Bununla birlikte din araştırmalarında fenomenolojik yöntemin diğer yöntemlerden oldukça farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü bu yöntem dinlerin sosyal tabiatlarını incelemeyeceği gibi, dinî inançlarla ilgili psikolojik faktörler ve dinlerin tarihsel kökenleriyle de ilgilenmez. Bu yöntem, temelde dinleri ritüeller, öğretiler, ibadetler gibi çeşitli dinsel fenomenler çerçevesinde olduğu gibi tasvir etmeyi amaçlamaz. Din fenomenolojisi, Dinler Tarihiyle ilgili evrimci ve indirgemeci açıklama biçimlerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı bu yaklaşım, dinsel tecrübenin otonomluğunu ya da kutsal gerçekliğin indirgenemezliğini savunur. Bilhassa katı pozitivist bilimsel yaklaşımın egemen olduğu bir bağlamda gelişen din fenomenolojisi, dünya dinlerine yönelik pozitivist yaklaşımın aşırılıklarını durdurmaya çalışır. Pozitivist yaklaşımlar, dinsel kurumları sosyoloji veya psikoloji temelinde izah etmeye çalışmış ve dinlerin kutsallık boyutunu indirgemeci bir yaklaşımla ihmal etmiştir. Din fenomenolojisi, ihmal edilen bu kutsallık boyutunu öne çıkararak dinsel geleneklerin psikolojik ya da sosyolojik süreçlere hapsedilmesine karşı çıkar. Daha doğrusu, fenomenolojik yöntemle göre dinsel gelenekler, kutsala açılan birer penceredir.² Bu pencerelerin her biri kendi içinde bambaşka imkânlar barındırır. Ancak kutsalın kendisi pencereden görülen manzara ile özdeşleştirilemez.

Din fenomenolojisi, daha çok içeriden, tecrübe yoluyla anlama ve yorumlama yöntemi olarak da görülebilir. Mesela Friedrich Heiler'e göre din fenomenolojisi, endüktif metod için uygun olan öngörülerden faydalanır ama felsefi bir amaç gütmeyiz; tecrübeye dayalı bir disiplin olup bütün dinleri olduğu gibi kabul eder; tarafsız, açık sözlü, önyargısız, ayırım ve tercih yapmayan bir bilimdir. Heiler, dinde formel ibadet olarak duanın yanı sıra önemli dinî şahsiyetler, ökümenik hareket ve dinlerin aşkın birliği gibi alanlarda da çalıştığı için bu temel amaçlar bağlamında fenomenolojiyi dış unsurlardan dinin özüne doğru hareket eden bir araştırma yöntemi olarak görür.³ Fenomenolojinin içeriden anlama yönteminin, inananı incelemek anlamına gelmekten ziyade onu özne olarak ele almak olduğu şeklinde bir eleştiri yöneltilmiştir.⁴ Din fenomenolojisi, normatif olmayan, karşılaştırmalı ve tasvirî bir yaklaşım biçimidir.⁵ Pozitivist yaklaşımın inanan bireyi nesneleştirmek suretiyle açıklamaya çalışmasına karşı fenomenolojik yöntem onu kutsalla özel bir bağ kurmuş bir birey olarak görür. Anlamak istediği, söz konusu bireyin idrakine yansıyan haliyle kutsalın mahiyeti ve görünümüdür. Ortaya çıkan sonuçları, inanan bireyin tecrübesine aykırı bir şekilde temsil etmediği gibi, onu bir hayal mahsulü olarak nitelendirip, indirgemeci bir yaklaşımla normatif teorilere göre açıklayamaz.

2. İSLAM DÜŞÜNCESİNE FENOMENOLOJİK YAKLAŞIM

Din fenomenolojisi genel anlamda dinlerin fenomenolojik yaklaşımla yeniden ele alınma, anlaşılma ve yorumlanma sürecidir. Ancak din fenomenolojisi özel olarak çeşitli dinlerin yeniden anlaşılması bağlamında da kullanılabilir. İslam düşüncesinde fenomenolojik yaklaşım konusunda bütünlüklü ve derinlikli eserler henüz oluşum aşamasındadır. Annemaria Schimmel, Muhammed İkbâl, Fazlurrahman, Nakip el-Attas, Jacques Waardenburg, Seyyid Hüseyin Nasr, Charles J. Adams, Wilfred Cantwell Smith gibi araştırmacı ve düşünürlerin çalışmaları İslam fenomenolojisiyle ilgili ilk denemeler olarak görülebilir.⁶ Bununla birlikte

2 - Emir Kuşçu - Mahmut Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 43-44.

3 - Mustafa Alıcı, "Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2005), 90.

4 - Kuşçu-Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", 44. Din fenomenolojisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Douglas Allen, "Din Fenomenolojisi", çev. Mehmet Katar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 437-465. F. A. Isambert, "Din Fenomenolojisi I", çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 355-366. Şevket Özcan, "Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2017), 125-146. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002). Eric J. Sharpe, "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, der-çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Açılım Yayınları, 2002).

5 - Kuşçu-Aydın, "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", 45.

6 - Mujiburrahman, "The phenomenological approach in Islamic studies: An overview of a Western attempt to understand Islam", *The Muslim World* 91/3-4 (2001), 425-450. Charles J. Adams, "Trends in Islamic Studies in the United States and Ca-

Annemarie Schimmel'in öncelikle *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri –İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-* ve *İslam'ın Mistik Boyutları* adlı eserleri İslam düşüncesine fenomenolojik yaklaşımın temsil gücü yüksek örnekleri olarak görülebilir. Schimmel'e göre dinler tarihçilerinin, İslam kültürünün örneklerini kendi fenomenolojilerine dâhil etmeye kalkıştıkları ender durumlarda, dilsel beceri eksikliği üzücü bir biçimde ortaya çıkar ve büyük ölçüde zamanın gerisinde kalmış çevirilere bel bağlayan bu eğilim, sekr ve vecd imgelerinin bol olduğu Farsça şiirlerin eski çevirilerinin aşırı kullanımında olduğu gibi vurguda tuhaf kaymalara neden olmuştur. Bu fenomenlerin kesin olarak tasavvufta bir yeri vardır; ancak İslam'ın genel idealleriyle ilgili olarak düşünölmeleri gerekir.⁷ Buna göre İslam düşüncesinin fenomenolojik analizinde en önemli sorun Schimmel'in "dilsel beceri eksikliği" olarak adlandırdığı durumdur. Dilsel beceri eksikliği, epistemolojik ve teknik anlamda dil bilmemek sorunu değildir. Bilakis İslam düşüncesinin özgün dilini anlayamama, inceliklerini ve derinliklerini fark edememe sorunudur.

Müslüman düşünürler, "Biz ayetlerimizi onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz." (Fussilet, 41/53) ayetinden yola çıkarak zahiri tecelliler ile Zat arasındaki ilişki üzerinde düşünmüşlerdir. Fenomenolojik anlamda ayet kavramı insan ve ilahi varlık arasındaki ilişkileri anlamak bakımından önemli imalar içermektedir. Zira Müslümanlara göre her şey bir ayet, yani Allah'tan gelen bir işarettir. Kur'an, Allah'ın ayetlerine inanmayanları uyarmak için bu hakikati defalarca tekrarlamıştır. Yaradılmış her şey birer ayettir. Mucizeler kadar gece ile gündüzün değişimi, koca ile karısı arasındaki sevgi de birer ayettir (bk. Rum, 30/19-25). Bütün bunlar Allah'ın varlığını ispatlamaktadır. Bu ayetler ufuklarda (âfâk), kâinatta bulunduğu gibi insanların nefislerinde (enfus), insanın idrak ve hayranlığında, aşk ve merakında, hissedilebilen, düşünölebilen ve tecrübe edilebilen her şeyde bulunur. Âlem, görecek gözü, işitecek kulağı olanların Allah'ın ayetlerini tanıyıp, kendi müşahedeleriyle Yaradan'ın zatına yönelebilecekleri uçsuz bucaksız bir kitaptır.⁸ Ayet, fenomenolojik anlamda İslam düşüncesindeki varlık düzenini ve varlık göstergelerini anlamak bakımından önemli bir göstergedir. Ayet, bir işaret, iz olarak da düşünölebilir. İşaretler, işaret ettiği şeye göre anlam kazanır. Ayetlerin işaret ettiği insan ve âlem anlaşılmadan, işaret ettikleri şeyleri anlamak mümkün değildir. Mesela inanç ve ibadetle ilgili görevler de dışsal önemlerinin ötesinde fenomenolojik anlamda daha ulvi bir şeye yönelen ayetler olarak yorumlanabilmiştir: Namaz, Kutsal'a katılma halindeyken kişinin cüzi benliğini yitirmesi veya insanın nefisini, maşuku olan, mutlak kudret sahibi Rabbin huzurunda kurban etmesi olarak yorumlanabilir. Hac, ruhun Allah'a doğru bitmeyen yolculuğuna işaret eder. Oruç, kişiye melekler gibi nur ve hamdüsena ile yaşamayı öğreten bir tecrübe olarak anlaşılabilir. Buna göre her zâhirî ibadet biçimi manevi tecrübenin işareti haline gelebilmiştir. Fakat yalnızca "dış kabuğu" görüp, dışsal ibadeti saygıyla yerine getirenler bile kendilerini Allah'a itaat etmiş ve böylece ahrette mutluluğaya götüren yola hazırlanmış hissedeceklerdir; çünkü İslam sözcüğünün anlamı zaten Allah'a ve/ya O'nun kelamına teslim olmaktır.⁹ İbadetler de Allah'a teslimiyetin birer nişanesi olarak görülebilir. İbadette zâhir, bâtında yer alan hakikatin birer ayeti olarak yorumlanabilir.

İslam düşüncesini fenomenolojik olarak yorumlamak, bir anlamda zahirde olanların batını anlamlarını keşfe çıkmak, konuyu epistemik sınırlar içine hapsetmemek, veriye dönüştürmemek, indirgeyici yaklaşımlardan uzak durmak ve en önemlisi de norm koymadan, olanı olduğu haliyle anlamaya çalışmaktır. Bu anlamda İslam düşüncesinin fenomenolojik yorumu, belki ileride yapılacak daha küllî çalışmaların da göstereceği üzere, bize yeni ufuklar kazandıracığı gibi, parçaları anlamlandırma noktasında önemli katkılar da sağlayabilir.

nadasince the 1970s", *AJISS* 10/1 (Spring 93), 96-118. İsmail R. Farûkî, *Tevhid*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017). Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999). S. Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayınları, 2001). Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001). Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri –İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004). Frifhjoş Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayınları, 1996).

7 - Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri –İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-*, 12; Ayrıca bkz. Şevket Özcan, "Din Fenomenolojisinin İlk Tezahürlerinde İslam Algısı: Cornelius Petrus Tiele Örneği", *International Paris Conference Social Sciences* (Paris: 2019, III/15-17).

8 - Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 13.

9 - Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 14.

3. ALLAH-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ

3.1. ALLAH

Fenomenolojik yaklaşımda dini tecrübeye öncelik verilir. Allah'ın birliğine iman ise dini tecrübenin temelini oluşturur. Nitekim şahadet kelimesi, "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna samimiyetle inanmak, gönülden şahitlik etmektir." Öyle ki, Allah'ın ismi Müslümanın her eylem ve hareketinin, her bir düşüncesinin ve bulunduğu her mekânın merkezini oluşturur. O'nun varlığı her zaman Müslümanın bilinç dünyasını doldurur. Ezel ve ebedi kuşatan Allah fikri, bir Müslüman için asla değişmeyecek en ulvi fikirdir.¹⁰ Müslümanlar Allah'ın her şeyden yüce ve aşkın (müteal) olduğunu savunur ve O'nu değerler sisteminden ayrı tutmaz. Müslüman için O'nun metafiziksel varoluşunun yanı sıra yüce ve mutlak oluşunun üstü hiçbir şekilde aksiyolojik bir yaklaşım pahasına kapatılamaz.¹¹ Müslüman için Allah, yegâne anlam kaynağıdır. Var olan her şey, eğer o varsa bir anlam kazanır.

Yaratıcı niteliğiyle Allah hakkında bilgi ve fikir veren en temel vahiy alanı ise âlemdir. Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve ayet olarak kendine şahit kılmıştır. Âlemde var olan her şey, Allah'ın varlığının birer işaretidir. Bu doğal düzenin, âlemin bir parçası olan insan, âlemi, görünen yüzünün ötesine geçirek Allah'a işaret eden bir semboller dünyası şeklinde yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ile âlem arasındaki bu iletişim, insana ve âleme yüklenen anlamlarla mümkün olmaktadır.¹² İletişimin olmadığı yerde anlamdan da söz edilemez.

Allah ile onun dışındaki varlıklar arasında kurulan ilişki ve Allah'ın insanlara görünen yüzü olan isimleri, insanı kendi gelişim kanunlarıyla donatılmış bir âlem ile karşı karşıya getirir: "O her şeyi bir ölçüye göre yapmış ve hedefini göstermiştir." (A'lâ, 87/83). Bu kabul, âlemdeki statik sebep-sonuç ilişkilerini Allah'a bağlamanın ötesine geçerek onun dinamik yapısını bir norm ve model olarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Normatif oluşu başıboş bırakılmadığını, model oluşu ahlakiliğini gösterir. Bu gerçek, âlemin kendinde anlamlı oluşunu fark ettirdiği gibi ilişkili olduğu tüm varlıkları bu anlama ortak olmaya davet eder.¹³

İslam düşüncesinde Allah'ın kadim Yunan felsefe geleneğine göre ayrı bir anlamı vardır. Mesela Allah, Aristoteles'in İlk Muharrik'ine benzemez. Çünkü O, hiçbir değişime, oluş ve bozuluşa uğramadan hür iradesiyle fiilde bulunan bir faildir. Allah hareket etmeyen hareket ettirici anlamında mantıksal bir düşünce biçiminin felsefi faili olarak tasavvur edilemez. Çünkü Allah'ın yaratma fiili, Aristotelesçi madde ve suret düalizmiyle izah edilemez. Allah'ın yaratması, Plotinuscu sudur metafiziği ile açıklanamaz. O'nun yaratması, ilminde bulunan külli hakikatlerin O'nun irade ve kudretiyle dış dünyada vücut bulmasıdır. Allah bütün bu hakikatlerin nihai sebebidir. Allah'ın yaratması, o dilediği müddetçe varoluşun kesintisiz fakat benzer bir tarzda meydana gelişi şeklinde gerçekleşir.¹⁴ Buna göre Allah yarattıklarını başıboş bırakan, onlarla iletişimi kesen bir varlık olarak tahayyül edilemez. Allah, sürekli bir yaratma içindedir. Yaratmasında tekrar ve yenilik iç içedir.

Allah-âlem ilişkisini, kral ve tebaa ilişkisinde, Allah'ın âlemlerle olan ilişkisinde mutlak bir asimetri ve tek yönlülük hâkimdir. O, âlemi etkiler, ama kendisi bundan hiçbir şekilde etkilenmez. Ontolojik düzeyde, mutlak bir monark gibi algılanan bu Allah modeli, epistemolojik seviyede karşılığını aşkın gerçeklik olarak bulmaktadır. Saatçi-saat ilişkisi olarak ün kazanan bu deistik modelde, Allah kendini evrende kudreti ve hikmeti ile gösterir. Bu kudret ve hikmet çerçevesinde Tanrı, âlemi bir saat gibi kurmuş, âlem de otonom ve kendi kendine yeter şekilde varlığını devam ettirmektedir. Bu yapı içinde Allah'ın hikmeti, her şeyi O'nun

10 - Farûkî, *Tevhid*, 15.

11 - Farûkî, *Tevhid*, 17.

12 - Şaban Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih - Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 123.

13 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 131-132.

14 - S. Muhammed Nakip Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena İslam'ın Dünya-Görüşününün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 22-23.

müdahalesine gerek duymayacak şekilde planlamasında aranıyordu. Mucizevi bir müdahaleye gerek bırakmayacak şekilde olayları hikmetle düzenlemesi, O'nun iyiliğinin ve cömertliğinin de nişanesiydi. Allah'ın inyeti herhangi spesifik bir olayla yahut insanlarla kurduğu ilişkide değil, total olarak âlemle olan ilgisinde yatmaktaydı. Bu Allah tasviri, mekanik bir düzeni harekete geçiren ve artık kendini hareketsizliğe mahkûm eden bir Allah tasarımıdır. On yedinci yüzyılda bilimin ve buna bağlı olarak kanunlara itaat eden bir evren fikrinin gelişmesi, bu modeli bilimsel ve elit bir model havasına sokmuştur. Deistik modelin epistemolojik seviyedeki karşılığı objektivist (rasyonalist) gerçekliktir. Objektif gerçeklik içinde, Allah, âlemin mutlak kudret ve bilgi sahibi yaratıcısı olarak tasavvur edilmektedir. Allah, bu tasavvur içinde deistik kabuldeki gibi, 'Büyük Tasarımcı'dır, yahut klasik İslam Kelamındaki gibi, kendisinden daha büyüğü düşünülemezdir.¹⁵ Diyalojik modelde iki kişi arasındaki ilişkisi biçimi, Allah ile insan arasındaki ilişkinin temel niteliğine transfer edilmektedir. Bu modelde, Allah ile dışındakiler arasındaki ilişki, daha çok bir kişinin taşıdığı özellikler dikkate alınarak tanımlanmaktadır. Sevgi, bağışlama, acıma vs. varoluşçularda gözlemlenen Ben-Sen ilişkisi bunun tipik örneğidir. Monarşik ve deistik modellerde insanın riske atılan hürriyeti ve önemi, bu modelde öne çıkarılmaktadır. Bu model, insan ve tabiat arasına mesafe koymaktadır. Bunu savunanlar, Allah'ı daha çok kişisel alanla ilgili bir varlık olarak görmekte, tabiatı bu ilişkinin dışında bir alan olarak tutmaktadırlar. Allah'ın ilişkisini âlemden ziyade insanla kurması yönüyle bu model, büyük bir önem taşımaktadır. Ancak Allah'ın insanla ilişkisine öncelik vermek, zorunlu olarak tabiatla ilişkisini dışlamaz. Zira monist ve monoteist varlık anlayışımız, bu alanları parçalamayı değil, aksine bir bütünü tamamlayacak parçalar olarak görmeyi gerektirir. Bu sebeple, tabiatı Allah'ın varlık delillerini içinde barındıran semboller ve işaretlerle donatılan bir alan ve insanın Allah bilincinin oluştuğu bir yer olarak tanımlayan meta-paradigmatik teoloji bu modele karşı çıkacaktır. Diyalojik modelin epistemolojik zemindeki karşılığı, subjektivist gerçekliktir. Subjektivist gerçeklik, Allah'ın rölativist ve hümanistik tahayyülüdür. Bu durumda içinde yaşanılan zamanın kültürel (linguistik) kabulleri bu Allah anlayışının çerçevesini belirlemekte ve O'na bir değer yüklemektedir.¹⁶ Allah-âlem ilişkisinde monarşik, deistik ve diyalojik modeller fenomenolojik perspektiften değerlendirildiğinde diyalojik modelin ön plana çıktığı görülür. Zira diyalojik model, fenomenolojik anlamda Allah ile âlem arasında canlı ve dinamik bir ilişki inşa etmeye çalışmaktadır.

3.2. ÂLEM

Âlemdeki her şeyin sürekli bir oluş içinde olması, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisinin sürekliliğine işaret etmektedir. Allah'ın her düzeydeki varlıkla olan ilişkisi böyle bir sürekliliği gerektirmektedir. Zira "Göklerde ve yerde olan herkes O'ndan ister. O her an yaratma halindedir." (Rahman, 55/29). Allah'ın yaratma aktı, kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi dikkate alınarak ve yarattığı insanlardaki yetkinlikler, eksiklikler, kaygılar ve daha birçok özellik göz önünde bulundurularak yorumlandığında, Allah-âlem-insan ilişkisinin, neden aktif bir zeminde kurulması gerektiği daha net olarak anlaşılacaktır.¹⁷ Allah-âlem-insan arasındaki ilişkileri koparmak, yeryüzünü ve içindekilerini derin bir anlamsızlık kriziyle baş başa bırakmak anlamına gelir.

Âlemin bir ayet oluşu, onun nasıl anlaşılması gerektiğini de bildirmektedir. Zira dev bir makina gibi olan bu âlem, içindeki tüm sebeplilik süreçleriyle birlikte kendi yapıcısının temel işareti (ayeti) ve varlığının delilidir.¹⁸ İslam düşüncesinin özgün âlem tasavvuru, madde, hareket, nedensellik gibi temel kavramları kendi varlık, bilgi ve değer dünyasında yeniden yorumlamış; bu yeni yorum, var olan doğa tasavvurlarını ya tenkit ederek ya belirli ölçüde tashih ederek ya da doğrudan öncekilerin yerini alarak dönüşüm sürecine katkıdabulunmuştur.¹⁹

15 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 118-119.

16 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 119-120. Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000).

17 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 104-105.

18 - Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 117. Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010). Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Füller* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009).

19 - İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 28-29.

Allah ve âlem, sonsuz bir mekân kabında karşı karşıya duran iki varlık değildir.²⁰ Sadece Allah üzerinde düşünmeye dayanan anlama çabası sonuçsuz kalabilir. Çünkü İkbâl'e göre evren, Mutlak Gerçek'in müşahede edilen tarafı ve simgesidir. İnsanın Allah arayışı, müşahede edilenin idrakiyle gerçekleşir. İnsanı tabiat incelemesine yönelten kevnî ayetler, öncelikle söz konusu bakışı kazandırmayı amaçlar. İnsan, tabiatı kontrol etmekle müşahede edilen Hakikat'ten müşahede edilmeyen Hakikat'e ulaşmaya çalışır. Çünkü tabiatı bilmek Allah'ın nasıl davrandığını bilmeyi sağlar.²¹

Sağduyu sahibi her gözlemcinin şahit olduğu doğanın bu temel ve evrensel özelliğini Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tektanrılı dinler, -bu düzenin kurucusu ve koruyucusu anlamında- ilahi bir düzenleyicinin somut işareti olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle, "nizam delili" düşünce tarihi boyunca tektanrılı dinlerin ortaklaşa kullandığı vazgeçilmez bir argüman olarak var olagelmıştır.²²

Âlem, objesi son tahlilde var olan her şeyin ilahi prototipi olan, sonsuz derecede farklılaşmış bir görüntüdür (vision). Bunun tam tersi bir sembolle Allah, âlemi gören ve ayrıca yaratılmış varlığın pasif olduğu yerde, görmesiyle âlemi yaratan gözdür; o'nun görmesi bir eylemdir, pasiflik değil, aktifliktir. Âlem Allah'ta görülebilir ve Allah âlemde görülebilir; çünkü âlemin görülmesi, Allah'ın görülmesiyle siliniyor ve yok oluyor. Öyle ki bu görünüm altında herhangi bir mütakabiliyet (reciprocite) söz konusu edilemez; çünkü yaratılmış varlık İlke'nin karşısında ancak kendisinin aldatici özelliğiyle var olur ve yine çünkü bu bakımdan, tanım olarak Mutlak Hakikat ile uyumsuzluğunu da içerir. Âlem, o Hakikat olmadığından, ancak o Hakikatın bir ifadesidir ve dolayısıyla bir sınırlandırılıştır. Öyleyse o hakikattir, ne ise o şekliyle değil, fakat benzeri sınırlarda o Hakikatın kendisini göstermesi olarak, bir Hakikattir. Bu sınırlar, ileride göreceğimiz gibi, O'nun sonsuzluğundan ileri gelmektedir. Öyleyse kim "âlem" diyorsa, zımnen "Allah" diyordur. Âlem, Allah olmadığından, eğer tam tamına söyleyecek olursak, yokluğa indirgenmektedir; fakat âlem yokluk olmadığından, esas olarak Allah'tır. Âlemi bilmek İlahi Hakikati bilmekten daha az doğrudur, fakat son tahlilde bu da her zaman Hakikatın bilinmesidir; çünkü biz âlemi tanıyoruz, âlem gerçektir. İnsan bir yandan saf Hakikati tanıyabilir, öte yandan da âlemi ve âlemin içinde de beni, -yani metakozmosu (kozmos ötesini), makrokozmosu ve mikrokozmosu- tanıyabilir ve onları tanıdığı kadar bilgi olur. Dış dünya ve ego ise, tanınmış olmaya elverişli oldukları kadar, yani gerçek oldukları kadar Hakikat olurlar. Biz kendi kendimizi tanıyoruz demek, Hakikat ne kadar biz ise biz Hakikati o kadar tanıyoruz demektir, çünkü ne bizim çevremizde ne bizde, öz olarak -varoluş olarak değil- Tek Hakikat olmayan hiçbir bilgi konusu yoktur. Ayrıca sonsuz olan içkin bilgi olmasa, bilen hiç kimse olmaz.²³ İnsan kendi gerçeğine teslim olmak zorundadır. Onun gerçeği aslında Bir ve Yüce olan hakikattir, var olan tek biricik Hakikattir. Bizi çepeçevre kuşatan âlem de aynı şekilde Allah'ın Kelimesi'nin (Verbe) zuhurunun sırrıyla aynı Hakikat olduğundan biz aynı şekilde âleme de teslim olmak zorundayız. Bu teslimiyet, yaratılmışların pasif görünümüne özgü biçime göre, bilgidir. Buna göre, âlem, âlem olduğundan ve insan "ilahi bilgi" ve "Allah'ın kelimesi" olduğundan değil, tam tersine, insan sadece insan olduğundan ve âlem ilahi hakikat ve Allah'ın kelimesi olduğundan insan âleme teslim olmak zorundadır.²⁴

Mutlaka bir metafora başvurmak gerekiyorsa doğayı temsil etmek üzere Yahudi, Hıristiyan ve İslam kültürünün ortaklaşa kullandığı meşhur 'kitap' metaforuna yeniden dönülebilir: Şu farkla ki yazı, işaret ve anlamlarla bezeli kadim doğa kitabı, çağdaş doğa düşüncesinde her an yeniden yazılan/yüklenen ve okuyucu muhataplarıyla aktif ilişki içinde olan dijital bir kitaba dönüşmüştür. İnsan-gözlemci, aynı zamanda her an yenilenen bu kitabın (doğanın) bölünmez bir parçası olduğu için maddî evreni insan-gözlemci aracılığı ile kendi kendini okuyan bilinçli bir özne olarak yorumlamak da mümkündür.²⁵

20 - Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmed Asrar (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1984), 96.

21 - İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 32-34.

22 - Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 235.

23 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 43-47, 63-65.

24 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 70. Çağfer Karadağ, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

25 - Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 26. Allah-âlem ilişkisi konusunda ayrıca bk. Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000), 35-104.

3.3. İNSAN

İslami dünyagörüşüne göre yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insan, eylemlerinden dolayı Allah'a karşı sorumludur.²⁶ Kendisini "ilahi surette" yaratılmış dünyevi bir varlık olarak görmesi şartıyla yeryüzünün nezaretçisi ve hamisidir. Halife insan, öte ile yeryüzü arasındaki aracı rolünün ve dünyevi alanın ötesine uzanan kemalinin bilincindedir. İnsana bu dünyevi alan üzerinde tasarruf etme imkânı verilmiştir. Bu insan yeryüzündeki yolculuğunun geçici niteliğinin farkındadır. Böyle bir kişi kendisini aşan ve kendi özündeki doğadan başka bir şey olmayan ve kendisine karşı isyan edemeyeceği manevi bir gerçekliğin vukufu içinde yaşar ve kendisini olduğu ve olmak isteyeceği şeylerden ayrı olmaklığın bedelini ödeyerek arındırır. Böyle bir insan için hayat anlam yüklüdür ve evren kendilerine hitap edebileceği yaratıklarla doludur.²⁷

İnsanın İslam'daki, özellikle de tasavvuftaki yeri Batılı bilginler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri, 'kul' olarak insanın Kadir olan Allah karşısında herhangi bir öneminin olmadığını öne sürmüşlerdir; bu durumda insan neredeyse ortadan kalkar, kişiliğini kaybeder; ebedi kaderin bir aracı olmaktan başka bir şey değildir. Avrupa kültürünün sahip olmakla gurur duyduğu 'hümanizm' kavramı, bu bilginlere göre, temelde İslam düşüncesine yabancıdır. Kimileri de, tasavvufun daha sonraki gelişiminde, kişiyi sonunda mutlak öznelciliğe götürebilecek içkin bir tehlike hissetmişlerdir; çünkü insan kişiliği deyim yerindeyse öyle 'şişirilir' ki, mikrokozmos Allah'ı mükemmel bir şekilde yansıtan bir ayna haline getirilir.²⁸

Metafizik açıdan konuşursak, bu kadim, kâmil ve evrensel varlık ya da insanda -ki ilahi sıfatların ve isimlerin aynasıdır ve yaratılışın prototipidir- insanın kendi arketipi bulunmaktadır. Ancak her insan varlığı aynı zamanda kendi arketipine ve kendi üzerinde bir imkân olarak ilahi nitelikli bir gerçekliğe sahiptir; bir daire üzerindeki her noktanın merkezi yansıması, ama bunun yansıra diğer noktalardan da farklı oluşu gibi, insan cinsinin arketipini yansıtan her kişi de farklıdır, biriciktir. Tek tek olduğu gibi tür olarak da insanın gerçekliğinin kökü asıl alandadır. Bundan dolayı böylesi bir insan, her insan gibi, dünyaya bir "ihtimam" ve kendisini ilahi olandan ayıran ve yeryüzündeki hayatına bağlı olarak acılı ya da sevinçli olarak kendisini dünyadan uzaklaştıran ve nihayette kendisini ilahi olana geri götüren yollar ile gelir.²⁹

Müslüman düşünürler insanın eşyayı tanımlayabilen ve eşyanın hakikatlerini bilebilen yegâne varlık oluşunu ilk insan ve ilk peygamber olarak Kur'an-ı Kerim'de geçen, Âdem'e ilahi isimlerin öğretilmesiyle bağlantılı ele alırlar. İnsan, varlıkta ilahi isimleri bilen yegâne varlıktır ve bu bilgi onu yeryüzünde Allah'ın halifesi yapmıştır.³⁰ Burada sebep-sonuç ilişkisini tersinden alırsak şöyle diyebiliriz: İnsan Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve vekili olduğu için "isimleri bilebilen; bu nedenle de eşyayı adlandırabilen ve onların hakikatlerini bilebilen varlıktır. Her halükârda insanı âlemde ayırtıran ve ona müstesna yer kazandıran temel özellik bu bilme yeteneğidir. Bu özellik insana diğer varlıklar üzerinde tesir ve hâkimiyet de kazandırır. Ayette yeryüzünde halife olmak" veya hadisteki ifadesiyle "ilahi surete göre yaratılmış olmak" şeklinde belirtilen bu ayrıcalık sufilerin dilinde başka anlamlar kazanarak zenginleşecektir.³¹

Allah-insan ilişkisinin fenomenolojik boyutlarından en dikkat çeken zamansızlığı Allah'ın en temel niteliklerinde birisi olarak tespit edip, tarihin dışına iten düşüncenin de terk edilmesi demektir. Hem Bâtın hem Zâhir, hem Evvel hem Ahir oluşuyla her türlü hayat formunu kuşatan ve bu paradoksla yarattıklarından ayrılan Allah'ı tecrübe eden insan, Allah için kullandığı dili artık uzaktaki bir nesneyi, bir eşyayı tanımlar

26 - M. Sait Şimşek, "İnsanın Halifeliği", *Bilgi ve Hikmet* 12 (1995), 110-115. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: İFAV, 2003).

27 - Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 172. İslam düşüncesinde insan tasavvurları ele alan aşağıdaki çalışmalar da önemli vurgular içermektedir. Abdulhamit Sinanoğlu, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 299-308. Ömer Çelik, *Kur'an'da İnsan* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010).

28 - Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, 202.

29 - Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 182.

30 - Zekeriya Pak, "İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi (Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi)", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 53-76. Hasan Keskin, "Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu", *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 107-125. Celaleddin Devvânî, "İnsanın Hakikati", çev. Muhit Mert, *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 199-211.

31 - Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 237.

gibi kullanmanın getirdiği gelişigüzelikten ayrılarak; haşyetin, sevginin, saygının, neşenin verdiği bilinçle (takva) kullanılacaktır. Bu, Allah hakkındaki her kelamın, kendi kişisel tarihini de yapan bir unsur olduğunu bilen bir tecrübedir. Zira insan teolojik tecrübe süreci içinde sadece tecrübe eden değil, Allah'a ilişkin olanlar da dâhil, kendine ve hayata dair yorumlarını bu tecrübe ışığında yapan bir varlıktır. İnsanın kutsallık atfettiği bir varlık karşısında duyduğu haşyet vb. duygular bağımlılık, sonluluk, mümkün bir varlık olma gibi varoluşsal bilinci harekete geçirir.

Bu bilinç bir duruma işaret etmekle kalmaz, fiillerle, edimlerle sonuçlanır.³² Vahiy geleneği içinde Allah'a inanan bir mümin, Allah'ın kendisini dünyaya açması sebebiyle Allah hakkında bilginin imkânını, başka bir ifadeyle agnostisizmin imkânsızlığını kabul edecektir. Zira Allah her zaman yaratıcıdır ve yarattıklarıyla ilişki halindedir. Buna bağlı olarak âlem, O'nun her zaman her yerde oluşuna şahitlik eden semboller taşır. Bu semboller, sürekli olarak insanın Allah hakkındaki bilgi ve bilincini artırıp güçlendirir. Bu semboller potansiyeldir; zira Allah hakkındaki farkındalığımızı zorunlu olarak etkin kılmayabilirler. Onlardaki bu potansiyelliği açığa çıkaracak olan bizdeki farkındalık durumu ve niyetimizdir. Onun için Allah-insan ilişkisinde insanın bu niyet halinin altı çizilmelidir. Bu durumda, ilahî olana dair bilgi elde etmemize zemin hazırlayan anahtar kavramlar, “yaratma” ve “vahiy”dir. Yaratma sembolü bir hakikat olarak, yaratılan her şeye sinmiştir ve bunlara dayalı olarak Allah hakkında konuşmak da bize gerçek (hak) bilgi vermektedir. Bu durumda, bu “başka” gerçekliklerin kendi gerçekliklerinde Allah'ı yansıtabilecekleri veya Allah hakkında çıkarımlarda bulunmanın veya O'nun hakkında konuşmanın aracı olarak kullanılacakları daha net anlaşılabilir. Vahiy ve yaratma aktında, Allah kendisini dünya ile öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi, istidlali ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hale gelir. Ancak bu mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı, ontik ve epistemik olarak bir varoluş durumunu gerektirir.³³

“Andolsun ki biz, Ademoğullarını üstün bir şerefe mazhar kıldık; karada ve denizde binitlere yükledik ve güzel güzel nimetlerle besledik; onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”³⁴ Kur'an, insanın ferdiyetini önemle belirtir. İnsan, Allah'ın seçtiği en iyi yaratıktır. “Sonra Rabbi onu (Âdem'i) seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.”³⁵

Bütün mümkün varlıklar içerisinde en yoksul olan insandır. Yalnız bu, varoluş sürecinde en büyük istidatı da özünde barındıranın o olduğunu gösterir. Bundan dolayı yoksulluk insan için bir ‘iftihar’ kaynağıdır. İşte bu istidat durumu, bütün var olanlar içerisinde insana özel bir konum yükler ve onu diğer bütün yaratılmışlardan ayırır. Fakat böyle bir durum, insanın muhtaç ve bağımlı oluşunu gölgelememelidir. Aksine insan, mutlak zengin olan ve cömertliğiyle yoksullara varlık bahşeden Allah'a her zaman bağımlıdır.³⁶

İnsan, kendiliğinden hiçbir şeye sahip olmaması ve her şeyi başkasından kabul edip alması sebebiyle itaat etmek için yaratılmıştır. Onun özgürlüğü ancak bu itaat amacıyla ve bu itaat çerçevesinde bir anlam taşır. Burada hiçbir çelişki yoktur, çünkü bu çerçeve, insani özgürlüğün kendisini mükemmel bir şekilde göstermesine imkân verecek kadar geniştir.³⁷ Mümkün varlık olması hasebiyle insan, özünde bir varlık yoksuludur. Onun varlığını kazanmasının, yani varlık açısından belirli bir yeterliğe kavuşmasının sebebi, varlığını hiç kimseye borçlu olmayan ve hiçbir şekilde başkasına bağımlı bulunmayan Allah'tır. Bu bağlamda bütün var olanlar gibi insanın da varlığı Allah'ın varlığına raptedilmiştir. Öyleyse insanın varlığı kendinden değil, bir başkasındandır. Bundan dolayı insan, özü itibariyle yok mesabesinde iken, başkasından, yani Allah'tan, O'nun ‘cömertliğinden’ dolayı var sayılabilir. Ayrıca o, tesadüfi bir şekilde değil, bir maksat üzere yaratılmıştır. Bu yüzden Allah'tan bağımsız bir insan tasavvur edilemez. Allah'ı, yani bütün varlıkların varlık ilkesini dikkate almayan bir yaklaşım, aslında gerçek manada insana da yönelmiyor demektir. Bir başka ifade ile Allah'ı unutan hakikatte insanı da unutmuş sayılır.

32 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 79.

33 - Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, 99.

34 - İsra, 17/70.

35 - Taha, 20/122.

36 - Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 181.

37 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 112.

Bununla birlikte Allah'la insan arasındaki ilişki sadece birinciden ikinciye doğru ilerleyen tek yönlü bir ilişki değildir. Allah'tan insana doğru giden ontolojik bir ilişki söz konusuysa da insandan da Allah'a varan epistemolojik bir süreç mevcuttur. Şöyle ki, bütün var olanlar, O'nun isim ve sıfatlarının tecellisiyle vücut bulmuştur. Bu, her bir varlığın, Allah'ın bir mazharı, O'nun görünüş alanı olduğu anlamına gelir. Varlıklar içerisinde yer alan insan ise, O'nun en mükemmel mazharıdır. Çünkü o, Allah'ın suretinde yaratılmış; O'nun isim ve sıfatları en yetkin şekliyle insanda açığa çıkmıştır. İşte bundan dolayı insanı bilmek, Allah'ı bilmeye götüren en hakiki ve kesin yoldur.³⁸

Sufilerin tabiat görüşü, her şeyin canlı olduğu esasına dayanır ve insana bütün varlıklara karşı bir sorumluluk yükler. Bundan dolayı insan, âlemdaki her şeyin kendisi gibi yaratılmış ve canlı varlıklar olduğunu bilir ve âlemdaki özel konumuna bağlı olan yükümlülüğün gereğini yapar. Bu durum, özellikle sanayileşmenin yol açtığı çevre sorunlarına karşı duyarlı olmayı sağlar. Çünkü her şeyin canlı olduğunu bilen insan, çevreye karşı davranışlarını değiştirebilir.³⁹ İlk sufiler için Allah-insan ilişkileri ibadet edilen-ibadet eden (abd-mabud) ilişkileriydi.⁴⁰ Bütün konular mutlak kudret sahibi bir Allah karşısında yükümlü ve boyun eğen insan eylemleri şeklinde ele alınmıştı. Boyun eğmek teslimiyet demek olduğu kadar Hak'tan gelen iyi ya da kötü her şeyden razı olmaktır.⁴¹

Sufilikte bu beş evrensel mertebeye “Beş ilahi Huzur” (hams el-hadarât el-ilâhiyye) denir. Sufi terminolojisinde bunların birincisi, âlem-i nâsüt'tur, yani cismani âlemdir, çünkü insan “toprak”tan yaratılmıştır. İkincisi, Âlem-i melekût'tur, cismani âleme doğrudan doğruya egemen olan âlem budur. Üçüncüsü, âlem-i ceberût'tur, burası makrokozmos olarak Sema'dır, mikrokozmos olarak da yaratılmış olan ya da insana ait olan akıldır (intellect), yani bu, bizim kendimizde taşıdığımız “tabiatüstü olarak tabii” olan Cennettir. Dördüncüsü, âlem-i lâhut'tur; bu, Varlık'tır ve yaratılmamış Akıl yani Logos ile aynıdır. Beşincisi, âlem-i hâhut'tur. Bu kelime “Hüve” yani “O” kelimesinden gelmektedir, -diyelim ki bu kelime burada geçici olarak kullanılabilir- bu son mertebe, Hüviyyet, Kayyumiyet ya da Zatiyyet, yani Sonsuz Kendi mertebesidir.⁴²

Zihni Akıl tarafından kudsileştirilmiş ve zahiri gözleri kalp gözünden yayılan yeni bir ışık kazanmış olan manevi insan kendisini böyle bir bölünme içinde göremez. Derununda sahip olduğunu dışlaştıran büyük tecelliyi onda gördüğünden manevi insan hep doğanın yanındadır. O, doğanın şekillerinde semavi arketiplerin imzalarını; hareketlerinde ve ritimlerinde ise bir üst düzey metafiziğinin açıklamasını görür. Kozmosu tecelli olarak tasavvur etmek tüm tezahürlerin Bir'den geldiğini ve Bir'e döneceğini, tüm ayrılıkların birlik olduğunu, bütün başka oluşların aynı olduğunu ve tüm dolulukların boşluk olduğunu anlamak demektir. Bu, Allah'ı her yerde görmektir.⁴³ Nasr'ın bu evren yorumunu destekleyen birçok Kur'an ayeti vardır.⁴⁴

38 - Alper, *Varlık ve İnsan*, 181-182. Abdulmecit Okcu, *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı* (Erzurum: Salkım-söğüt Yayınları, 2009).

39 - Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 145-146.

40 - Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 31.

41 - Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 229.

42 - Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 146; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 212. İzz b. Abdisselam, *Varlıkların Dereceleri ve Ahiretteki Halleri*, çev. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009). Cağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Ahiret* (Bursa: Emin Yayınları, 2008).

43 - Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 232. Therese-Anne Druart, “Metafizik”, *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2015). Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017).

44 - Örnek olarak bk. Gaşiye, 88/17-20; Âl-i İmran, 3/190.

SONUÇ

Fenomenolojik yaklaşım, genel olarak din bilimlerine, özel olarak ise Dinler Tarihine yeni perspektifle bakma iddiası taşıyan yeni bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Pozitivist ve indirgemeci yaklaşımların zaaflarından kurtulmak isteyen, dini, dinin temel ilkelerini, dayanaklarını, dini tecrübeyi anlamayı ve yorumlamayı amaçlayan, bunu yaparken normatif bir dil kullanmamaya özen gösteren, dini inananların gözüyle tasvir etmeyi amaçlayan bir yöntemdir. İslam düşüncesine bir bütün olarak fenomenolojik yaklaşım Schimmel'in denemesini saymazsak henüz yapılamamıştır. Şüphesiz konuyla ilgili spesifik noktaları aydınlatmaya yönelik bazı çalışmalardan söz edilebilir. Ancak parçaları birleştiren ve bütüncül bir yaklaşımı gerçekleştiren çalışmaların yeteri kadar olduğundan bahsedilemez.

Din fenomenolojisi genel anlamda dinlerin fenomenolojik yaklaşımına yeniden okunma, anlaşılma ve yorumlanma sürecidir. Ancak din fenomenolojisi özel olarak çeşitli dinlerin yeniden anlaşılması bağlamında da kullanılabilir. İslam düşüncesinde fenomenolojik yaklaşım konusunda bütünlüklü ve derinlikli eserler henüz oluşum aşamasındadır. Annemaria Schimmel, Muhammed İkbâl, Fazluurrahman, Nakip el-Attas, Jacques Waardenburg, Seyyid Hüseyin Nasr, Charles J. Adams, Wilfred Cantwell Smith gibi araştırmacı ve düşünürlerin çalışmaları İslam fenomenolojisiyle ilgili ilk denemeler olarak görülebilir. Bu araştırmacı ve düşünürler, İslam düşüncesine kendi kategorilerini dayatmadan, İslam düşüncesini Allah-âlem-insan bütünlüğü ve ilişkisi bağlamında okuma ve anlama denemeleri yapmışlardır.

İslam düşüncesine fenomenolojik olarak bakıldığında öncelikle dikkat çeken ilk şey, Allah-âlem-insan arasında kurduğu özel dengedir. Bu özel denge anlaşılmadan İslam düşüncesinin fenomenolojik yorumu yapılamaz. Zira Allah-âlem-insan ilişkilerini anlamadan, İslami dünyagörüşünün temel dinamiklerini ve unsurlarını anlamak mümkün değildir. İslam düşüncesinin varlık, bilgi ve değer merkezli dünyagörüşünün arka planında Allah-âlem-insan arasında kurulan anlamlı denge yatmaktadır.

İslam düşüncesine göre Allah, âlemden var olan her şeyin anlam kaynağıdır. Âlemin tek başına kendinden bir anlamı yoktur. Âlem, Allah'ın varlığının ayeti olarak görüldüğünde bir anlam ifade etmektedir. Allah, yegâne yaratıcı, biçim verici, seven, kızan, rahmet eden, koruyup gözetken tek varlıktır. O'nun dışındaki her şey ancak onunla bir anlam taşımaktadır. İnsan, onun yeryüzündeki halifesidir. Yaptıklarından sorumlu, akıl ve irade sahibi bir varlık olup, makrokozmos âlemin yanında bir mikrokozmosdur. Allah ile insan arasındaki ilişki ne bir rekabet ilişkisidir ne de sorumsuz ve iradesiz pasif bir ilişkidir. İnsan, ontolojik manada zorunlu bir varlık olmayıp, mümkün varlıklar kategorisindedir. Mümkün varlık olduğu için özünde bir yaratıcıya muhtaçtır. Onun varlık kazanması, yani varlık açısından belirli bir yeterliğe (zenginliğe) kavuşması, varlığını hiç kimseye borçlu olmayan ve hiçbir şekilde başkasına bağımlı bulunmayan yaratıcı sayesinde mümkündür. Allah-âlem ilişkisinde monarşik, deistik ve diyalojik olmak üzere üç modelden söz edilebilir. Bunlar içinde diyalojik model Allah-âlem arasındaki ilişkiyi fenomenolojik bağlamda daha iyi okuduğu gibi Allah-insan ilişkilerinde de daha anlamlı, içten ve duygu ve tecrübe boyutu yüksek bir ilişki görmektedir. İslam düşüncesine fenomenolojik yaklaşıma dair çalışmalar arttıkça daha bütünlüklü ve anlamlı bir resmin ortaya çıkacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Adams, Charles J. "Trends in Islamic Studies in the United States and Canadasince the 1970s". *AJISS*, 10/1 (Spring 93), 96-118.
- Alici, Mustafa "Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2005), 73-120.
- Allen, Douglas. "Din Fenomenolojisi". çev. Mehmet Katar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 437-465.
- Allen, Douglas. "Major Contributions of Philosophical Phenomenology and Hermeneutics to the study of religion". How to do Comparative Religion? Three ways, many goals. ed. Walter de Gruyter, Rene Gothoni. 2005.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Arpaguş, Hatice K. *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Attas, S. Muhammed Nakip. *İslam Metafiziğine Prolegomena İslam'ın Dünya-Görüşününün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet S. *Âlemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.
- Çelik, Ömer. *Kur'an'da İnsan*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Devvânî, Celeleddin. "İnsanın Hakikati". çev. Muhit Mert. *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998), 199-211.
- Druart, Therese-Anne. "Metafizik". *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah Tabiat ve Tarih - Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Farûkî, İsmail R. *Tevhid*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999).
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmed Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1984.
- Isambert, F. A. "Din Fenomenolojisi I". çev. Zeki Özcan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 355-366.
- İzz b. Abdisselam. *Varlıkların Dereceleri ve Ahiretteki Halleri*. çev. Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Karadaş, Cağfer. *İslâm Düşüncesinde Âhiret*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Karadaş, Cağfer. *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Keskin, Hasan. "Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu". *CÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 107-125.
- Kılıç, Sadık. *Benliğin İnşası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Kuşcu, Emir - Mahmut Aydın. "Dini Geleneklerin Fenomolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 41-58.
- Mujiburrahman. "The phenomenological approach in Islamic studies: An overview of a Western attempt to understand Islam". *The Muslim World* 91/3-4 (2001), 425-450.
- Nasr, S. Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Âlem'e İlâhî Füller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Okcu, Abdulmecit. *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009.
- Özcan, Şevket. "Din Fenomenolojisinin İlk Tezahürlerinde İslam Algısı: Cornelius Petrus Tiele Örneği". *International Paris Conference Social Sciences*. Paris: 2019, III/15-17
- Özcan, Şevket. "Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2017), 125-146.
- Pak, Zekeriya. "İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi (Bakara 2/30'daki İfade Üslubu İle İlgili Farklı Bir Yorum Denemesi)". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 53-76.
- Pettezzoni, Raffael. "Yüce Varlık Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim". çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 139-146.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri -İslam'a Fenomenolojik Yaklaşım-*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Schuon, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayınları, 1996.

- Sharpe, Eric J. “*Din Fenomenolojisi*”. *Batı’da Din Çalışmaları*. der-çev. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Açılım Yayınları, 2002.
- Şimşek, M. Sait. “İnsanın Halifeliği”. *Bilgi ve Hikmet 12* (1995), 110-115.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “Bazı Mu’tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3* (2000), 299-308.
- Taocu, Constantin. *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade’nin Eserlerine Toplu Bakış*. çev. Hava Köse. İstanbul: İz Yayıncılık. 2000.
- Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: İFAV, 2003.
- Türker, Ömer. “*Metafizik: Varlık ve Tanrı*”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

EXTENDED ABSTRACT

In the modern era, religion is interpreted and studied internally by religious people and externally by academics in the field of religious sciences. In the modern era, there is an increasing interest in the historical, social and psychological manifestations of religion, its metaphysical implications, its logical and epistemic coherences. This interest helps to illuminate various dimensions of the phenomenon of religion and to produce holistic epistemic knowledge. It is directed towards the whole as well as the parts, and it tries to make the religious sciences a discipline of social sciences by using modern scientific methods. It is possible for a religion to be the subject of primarily academic and intellectual interest, only with a phenomenological approach to the holistic worldview of that religion, since an effort that cannot make sense of any religion as a whole in the context of Allah-universe-human relations will not be able to make sense of the parts of the whole. The Allah-universe-human relationship reveals both the metaphysics and basic assumptions of a religion and the outlines of its worldview. In order not to lose sight of many basic points in religious studies, it is necessary to start with the parts to be covered first. Only those studies that combine the understanding of the whole with the study of the parts can understand the details sufficiently.

Although it is important to understand the whole and to make sense of the parts, it seems difficult to reveal all aspects of Allah-universe-human relations in a single study, with a holistic perspective on the basis of a religion's phenomenology. Being aware of this, we think that such studies can make important contributions both in terms of drawing attention to integrity and in paving the way for future studies.

The relationship between Allah-universe-human in Islamic thought expresses a cosmic reflection of the principles of Islamic worldview in the field of existence-knowledge-value. Its manifestations in social and historical dimensions appear as the embodiment of cosmic reflection. In the Islamic worldview, Allah is the sole source of meaning for everything that exists, including human beings. According to this worldview, since Allah is the source of existence, a thought and lifestyle without Allah is meaningless. Meaninglessness eliminates the possibility of understanding and making sense. In the Islamic worldview, human understanding becomes possible with a deep and sincere belief in the existence of a creator beyond appearances, and a supreme creator with absolute will and power. Although there is an ontological hierarchy between the creator and the human, there is a moral and aesthetic closeness and integrity. Rather than a phenomenon that has already happened between Allah and the universe, a dynamic relationship in motion and will at every moment stands out.

The phenomenological approach emerges as a new method that claims to look at religious sciences in general and the History of Religions in particular with a new perspective. It is a method that aims to get rid of the weaknesses of positivist and reductionist approaches, and to understand and interpret religion, the basic principles of religion, its foundations, and religious experience, while taking care not to use a normative language while doing this, and aims to describe religion through the eyes of believers. The phenomenological approach to Islamic thought as a whole has not yet been made, except for Schimmel's essay. Undoubtedly, some studies can be mentioned to shed light on specific points on the subject. However, it cannot be mentioned that there are enough studies that combine the parts and realize a holistic approach.

Phenomenology of religion is the process of rereading, understanding and interpreting religions with a phenomenological approach. However, religious phenomenology can also be used specifically in the context of re-understanding various religions. Comprehensive and in-depth works on the phenomenological approach in Islamic thought are still in the formation stage. The studies of researchers and thinkers such as Annemarie Schimmel, Muhammad Iqbal, Fazlur Rahman Malik, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Jacques Waardenburg, Seyyed Hossein Nasr, Charles J. Adams and Wilfred

Cantwell Smith can be seen as the first essays on Islamic phenomenology. These researchers and thinkers tried to read and understand Islamic thought in the context of Allah-universe-human unity and relationship without imposing their own categories on Islamic thought.

When looking at Islamic thought phenomenologically, the first thing that draws attention is the special balance it establishes among Allah-universe-human. A phenomenological interpretation of Islamic thought cannot be made without understanding this special balance. It is not possible to understand the basic dynamics and elements of the Islamic worldview without understanding the relationship among Allah-universe-human. Behind the existence, knowledge and value-centered worldview of Islamic thought lies the meaningful balance established among Allah-universe-human.

According to the Islamic worldview, which accepts Allah as the source of meaning for everything that exists in the universe, the universe by itself has no meaning. The universe makes sense when it is seen as the verse of the divine. Allah is the only creator, shaper, loving, angry, merciful, protective and watchful being. Everything outside of Him has a meaning only with Him. Man is his caliph on earth. He is a being with reason and will, responsible for his actions, and is a microcosm next to the macrocosm universe. The relationship between Allah and man is neither a competitive one nor a passive one, irresponsible and without will. Man is not a necessary being in the ontological sense, but is from the category of possible beings. Since it is a possible being, it essentially needs a creator. Its existence, that is, its attainment of a certain qualification in terms of existence, is possible thanks to the creator, who does not owe his existence to anyone and is in no way dependent on anyone else. Three models can be mentioned in the relationship between Allah and the universe: monarchical, deistic and dialogic. Among these, the dialogic model not only reads the relationship between Allah and the universe better in a phenomenological context, but also sees a more meaningful, sincere, emotional and experiential relationship in Allah-human relations. As the studies on the phenomenological approach to Islamic thought increase, it is understood that a holistic and meaningful picture will emerge.

FIKHÎ İHTİLAFLARA ETKİSİ BAKIMINDAN ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİ

Rifat Yıldız

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD Öğretim Üyesi, Muş/ Türkiye,
r.yildiz@alparslan.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0002-3126-7854>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

12/06/2021

Accepted / Kabul Tarihi

28/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.951498>

FIKHÎ İHTİLAFLARA ETKİSİ BAKIMINDAN ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİ

ÖZ

Fakihler arasında görüş farklılığına yol açan etkenlerin araştırılması, onların yöntemlerini ve usûl anlayışlarını tespit etmek açısından oldukça önemlidir. İslam hukukçuları arasında oluşan görüş ayrılıklarının birçok sebebi bulunmaktadır. Bu ihtilafların ortaya çıkmasına yol açan faktörlerden biri âm lafızların delâletiyle ilgili anlayış farklılığıdır. Âm lafızların kullanımında kapsadığı fertlerin tamamına delâletin kat'îliği ve zannîliği meselesi usûlcüler arasında tartışmalıdır. Fukahâ metoduna mensup usûlcülerin çoğunluğuna göre âm lafızların kapsadıkları tüm fertlere delâletleri kesinken, mütekellimîn yöntemine tabi usûlcülerin çoğunluğuna göre ise âm lafızın bunlara delâleti zannîdir. Yöntemdeki bu farklılıktan, fukahâ ve mütekellimîn fakihleri arasında gerek usûl gerekse de fûrû-ı fıkıhla ilgili birçok konuda ihtilaf oluşmuştur. Bu nedenle fakihler arasında meydana gelen ihtilafları tespit açısından, onların âm lafızların delâletiyle ilgili yaklaşımlarını bilmek faydalı olacaktır. Ayrıca bu görüş farklılıklarının nedenlerinin ve sonuçlarının incelenmesi de önem arz etmektedir. Bu amaçla çalışmamızda fukahâ ve mütekellimîn metodunu benimsemiş usûlcü ve fakihlerin âm lafızların delâletiyle ilgili görüşleri tespit edilip fûrû-ı fıkıhla yansımaları ve etkisi ele alınmıştır. Yanı sıra âm lafızların delâletiyle ilgili anlayış farklılıklarının ortaya çıkardığı fikhî görüşler incelenmiştir. Konu araştırılırken âm lafızların delâletiyle ilgili hususlarda fukahâ ve mütekellimîn yöntemlerini benimsemiş usûlcü ve fakihlerin eserlerinden yararlanılmıştır. Sonuçta âm Lafızların delâletiyle ilgili görüş farklılıklarının birçok usûl ve fûrû konularında ihtilafa yol açtığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Usûl, Âm Lafız, Hâs, Delâlet, Tahsîs.

THE INDICATION OF ÂM WORDS IN TERMS OF ITS EFFECT ON FIQH DISPUTES

ABSTRACT

Researching the reasons of dissidences among the Fuqaha is quite important regards to determining their methods and manner understandings. There are great numbers of reasons of the divergence between Islam legists. One of the factors causing the emergence of these disputes is the difference in understanding on the indication of the âm words. According to the majority of the usulists who are of the fuqaha method, it is thought that the âm words are indicative of the individuals they include while to the majority of the usulists subject to the method of mutakallimin, the indication/evidence of the âm words are guess. Due to this difference in method, there has been a dispute between the fuqaha and the mutakallimin on many subjects regarding both the usul and furû' al-fiqh. For this purpose, the views of usulists and fuqaha who have adopted the method of fuqâha and mutakallimin on the indication of the âm words will be determined and their reflection and effect on furû' al-fiqh will be discussed. While the subject is being researched, the works of the usulists who have adopted the methods of fuqâha and mutakallimin will be used in matters related to the the indication of the âm words.

Keywords: Islamic Law, Usul, Âm Words, Hâs, Indication, Tahsees.

GİRİŞ

İslam hukukunun temel kaynakları bilindiği gibi Kur’ân ve sünnettir. Bu iki kaynak her türlü delilin ve hüküm elde etme yolunun temelidir. Kur’ân, sünnet ve sahâbe kavli gibi delillerin Arapça olması hasebiyle, bunların anlaşılmasını sağlayacak olan Arap dilinin, kurallarıyla öğrenilip bilinmesi önem arz etmektedir. Bu amaçla ilk dönemlerden beri fıkıhla uğraşan usûlcü ve fakihler Arap diliyle yakından ilgilenmişlerdir. Gerek mütekellimîn metoduna mensup usûlcüler gerekse fukahâ metoduna mensup usûlcüler eserlerinde Arap dilinin özellikleri, lafızların mânaları için kullanımları, lafızların mânalara delaleti gibi birçok dil bilgisi konularını incelemişlerdir. Her ne kadar dil bilgisi kurallarının incelenmesi, Kur’ân ve sünnetin anlaşılmasında tek başına yeterli görülmesi de onların anlaşılmasındaki rolleri yadsınamaz. Bu nedenle usûlcüler Kur’ân ve sünnetin lafızlarını dil kuralları açısından detaylı bir şekilde incelemiş ve kendi yöntemlerine göre lafızları farklı tasniflere tâbi tutmuşlardır. Yapılan taksimlerden biri de kapsamı göz önünde bulundurularak lafzın vaz’olunduğu mânaya delâleti açısından yapılan sınıflandırmadır. Bu ayrıma göre Kur’ân ve sünnetin lafızları genel olarak “âm”, “hâs”, “müşterek” olmak üzere üçe ayrılmıştır. Bazı Hanefî usûlcüler müevvel lafzı da bu sınıftan saymalarına rağmen Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) ve onu takipeden Hanefî usûlcüler, müevvel lafzın müşterek lafızdan icthad sonucu elde edilmiş olması hasebiyle onu bu tasnifin dışında tutmuşlardır.¹

Âm (عام) sözcüğü “amme” (عم) kelimesinden türetilmiş ism-i faildir. Sözlük olarak âm kelimesi “kapsayan, içeren, kaplayan, şâmil olan, yayan” anlamlarına gelmektedir. Örneğin “عمهم الخير” “hayır onların tamamını kapsadı/içine aldı” şeklindeki ifade de fertlerinin tamamını kapsama, onların tümüne şâmil gelme anlamı bulunmaktadır.² Terim olarak usûlcüler âm lafız için birçok tanım yapmışlardır. Hanefî usûlcülerden Debûsî (öl. 430/1039) âmmı “isimleri lafız ve mâna olarak tüm yönüyle kapsayan, içine alan şey”³ diye tarif ederken Pezdevî “isimleri lafız ve mâna olarak tüm yönüyle kapsayan lafız”⁴ şeklinde “şey” ifadesi yerine “lafız” ibaresini kullanarak “isimler”den kastın isimlendirmenin kendisinin olmayıp fertler yani müsemma (isimlendirilenler) olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Mütekellimîn metodunu benimseyen usûlcülerden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) âm kavramını “kendisi için uygun olan şeylerin tamamını içeren söz”⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Râzî (öl. 606/1209), Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin yapmış olduğu tanımdan farklı olarak “kelam” yerine “lafız” ifadesini kullanmakta ve ayrıca tanımı “tek bir vaz’ itibariyle” tabiriyle kayıtlamaktadır. Buna göre o, âm lafzın tanımını “tek bir vaz’ hasebiyle kendisine münasip bulunan şeylerin tümünü içeren/kapsayan lafız” şeklinde yapmaktadır.⁶ Râzî yapmış olduğu bu tanımla müşterek lafızlarla hakikat ve mecazı bulunan kelimeleri âm lafzın kapsamından çıkarmaktadır. Gazzâlî (öl. 505/1111) umûm ve husûsun mâna ve fiillerin özellikleri olmadığını lafızların birer vasfı olduğunu söyledikten sonra âm lafzını “tek bir yönden, iki ya da daha fazla şeye delâlet eden tek bir lafız” biçiminde tanımlamaktadır. İbnü’l-Hâcib (öl. 646/1248), Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin yaptığı tanımı, sayı isimlerini dışarıda bırakmadığı ve Gazzâlî’nin yapmış olduğu tanımın da madûm ve müstehil mânalara delâlet eden lafızları ve ism-i mevsûlleri kapsamadığı için eleştirir. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Gazzâlî’nin tanımlarındaki eksikliği gidermek için sayı isimlerini tanımın dışında bırakmak, madûm ve müstehil mânalara delâlet eden lafızları ve

1 - Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 94; *Sadrüşşerîa Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, Tenkîhu'l-usûl fî 'ilmi'l-usûl* (Mısır: el-Matbaatu'l-Muhammediyye, 1356), 11; *Fahrülislam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Merkezi İlm ve Edeb, ts.), 6; *Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/46; *Muhammed b. Ferâmruz b. Ali Molla Hüsrev, Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1971), 22; *Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi, 17/33 (2012/2), 103-132, 118.*

2 - İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1399/1979), 5/1993.

3 - Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94.

4 - Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 6.

5 - Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Mu'temed fî usûli'l-fikh* (Dımaşk; el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransî li'd-Dîrâsâti'l-Arabiyye, 1384/1964), 1/203-204.

6 - Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyâd el-'Ulvanî (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/309.

ism-i mevsûlîleri tanıma dâhil etmek amacıyla “kendisiyle ortak olduğu bir durum/iş itibariyle ve mutlak olarak” kaydını getirerek âm lafzın tanımını “kendisiyle ortak olduğu bir iş itibariyle mutlak olarak tek bir defada fertlere delâlet eden şey” şeklinde yapmaktadır.⁷ Hanefî usûlcülerden Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes’ûd (öl. 747/1346), “sınırsız” ve “çokluk” kayıtlarını kullanarak şimdiye kadar aktardığımız tanımları da telif ederek âm lafız için şu tanımları yapmaktadır: “Tek bir vaz‘la sınırsız birçokluk için konulan ve kendisi için uygun olan bireylerin tamamını içine alan lafız.”⁸

Farklı görüşler bulunsa da çoğunlukla âm lafzın, sözlük olarak kapsadığı bütün bireyleri hiçbir ayırım yapmadan ve özel bir anlatım üslubu olmadan içine aldığı kabul edilir. Bir dilde kullanılan kelimelerin âm oluşunu bizatihi o dilin yapısı ve kaideleri tayin ettiği için Kur‘ân ve sünnetin lafızlarının genellik ifade etmesi de Arap dilinin özel yapısı ile alakalıdır. Bu nedenle başında kül (her) ve cemî (bütün) bulunan sözcükler ya da cins lâm-ı ta‘rif bulunan kelimeler, ism-i mevsûlîler, cins isimleri, şart isimleri, izâfetle mârifetle olan tekil isimler, soru edatları, olumsuz cümledeki belirsiz (nekre) sözcükler ve benzeri lafızlar Arapçada umûmilik ifade ederler.⁹ Örneğin “Allah alışverişi helâl, faizi haram kıldı.”¹⁰ âyetinde geçen “alışveriş” (el-bey‘) lafzı bu kaideye binaen bütün alışveriş türlerini kapsar.

Âm lafızların kullanımında kapsadıkları fertlere delâletinin kesinliği usûlcüler arasında tartışmalı bir konudur. Tahsîs edildiğine yönelik delil bulunmadıkça âm lafzın tüm fertlerine delâlet etmesi esas kabul edilmele birlikte bu delâletin kuvvet derecesi hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Mütekellimîn metoduna mensup usûlcülerin çoğunluğuna göre âm lafızların kapsadıkları fertlere delâletleri zannî iken fukahâ metoduna mensup usûlcülere göre ise delâletleri kat‘i/kesindir.¹¹ Usûlcüler arasındaki âm lafızların delâletiyle ilgili bu görüş farklılığı birçok üsûl ve fûrû meselesinde kendini değişik şekillerde göstermektedir. Bu nedenle âm lafızların delâletiyle ilgili görüşleri ve bunların yansımalarını tespit etmek İslam Hukuku çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Bu amaçla öncelikle âm lafızların delâletiyle ilgili farklı metotları benimsemiş olan usûlcülerin görüşleriyle ilgili bilgi verilecek daha sonra farklı yöntemlere mensup usûlcülerin konuyla ilgili anlayışlarının fûrû-ı fıkha yansımaları incelenmeye çalışılacaktır.

Yapılan araştırmada âm lafızlar ve delaletleriyle ilgili konuların genelde fıkıh usûlüyle ilgili yazılmış olan eserlerin dilbilgisi meselelerinin incelendiği başlık altında ele alındığı görülmüştür. Ayrıca âm lafızların delaletiyle ilgili bir takım müstakil çalışmaların da yapıldığı tespit edilmiştir. Kârafi’nin (öl. 684/1285) “el-‘İkdü’l-manzûm fi’l-husûs ve’l-‘umûm” adlı eseriyle Ferhat Koca’nın yazmış olduğu “İslam Hukuk metodolojisinde Tahsîs” adlı kitabı ayrıca Mustafa Türkan’ın “Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur‘ân’ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi”¹² ve Abdullah Mustafa Fevâz’ın “Tahsîsü’l-‘âmm bi-haberî’l-vâhid ve’l-kıyâs”¹³ adlı makaleleri bunlardan bazılarıdır. Bu çalışmada söz konusu mesele örnekler üzerinden daha detaylı olarak incelenip ihtilâfa neden olan hususlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

7 - Tacuddin Ebû Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdükafî es-Sübki, *Ref‘u’l-hâcib an muhtasar İbni’l-Hâcib* (Beyrut: Âlemü’l-Kütub, 1419/1999), 3/58.

8 - Sadrüşşerîa, Tenkîhu’l-usûl, 11; Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh al’t-Tavdîh* (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye), 1/46-47.

9 - Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/54; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fıkh* (Kahire: Dâru’s-Safve, 1413/1992), 3/64 vd.; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkh* (b.y: Müessesetü Kurtubâ, ts.),305-308; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 92-94.

10 - el-Bakara 2/275.

11 - Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl* (Devletü’l-Küveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1414/1994), 1/100-101; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 96; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Lüma‘ fi usûli’l-fıkh* (Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 72; Pezdevî, *Usûlu’l-Pezdevî*, 59; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî* (Haydarabad: Lücnetu İhyâi’l-Meâ‘rifi’n-Numaniyye, ts.), 1/132; Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (el-Huber: Dâru İbn ‘Affân, 1417/1997), 4/46; Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh ala’t-tavdîh* (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, ts.), 1/40-41; Zerkeşi, *Bahru’l-muhît*, 3/26; Mustafa Saidhan *Eserü’l-ihtilâf fi’l-kavâidi’l-usûliyye fi ihtilâfi’l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1402/1982), 205; Ferhat Koca, *Tahsîs*, 115.

12 - Koca, *Tahsîs*, 114; Mustafa Türkan, “Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur‘ân’ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2020, 24 (1): 5-25.

13 - Abdullah Mustafa Fevâz, “Tahsîsü’l-‘âmm bi-haberî’l-vâhid ve’l-kıyâs”, *Ulûmü’s-Şerî‘a ve’l-Kânûn* 33/2 (2006): 401-417.

1. ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİ

Tahsîs edilmemiş âm lafızlarla amel etme hususunda âlimler arasında genel olarak üç görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre bu tür lafızlar müşterek ve mücmel bir kelime gibi olduğundan bunlarla neyin kastedildiği ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf yani beklemek gerekir. Bu görüş Mu‘tezilî bazı âlimler, Mürcie ve Eş‘arîlerin çoğunluğuyla Hanefîlerden Ebû Said el-Berdaî’ye (öl. 317/929) izafe edilmektedir. Husûs ehli olarak da bilinen ikinci görüşe göre âm lafızla özel bir anlamın kastedildiği kesin olup bu özel mânanın dışındaki diğer anlamların tespiti için başka delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla âm lafızlar ancak bir delil bulunduğu zaman kapsadığı bütün mânaları içerdiği kabul edilebilir. Bu görüş Hanefîlerden Ebû Abdullah el-Selcî (öl. 266/880) ve Mu‘tezilî âlimlerden Cubbâî’ye (öl. 303/916) nispet edilmektedir. Çoğunluğu oluşturan âlimlere göre mânasının tahsîs edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece âm lafız kapsadığı bütün fertleri içine alır.¹⁴

Âm lafızların tahsîs edildiğine yönelik bir delil bulunmadıkça kapsadığı tüm fertlerine delâlet ettiği âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilir. Ancak âm lafzın şâmil geldiği fertlere bu delâletin derecesi konusunda ihtilâf edilmektedir. Fukahâ metodunu benimsemiş usûlcülerin çoğunluğu, Zâhirîlerle bir kısım mütekellimîn usûlcüye göre tahsîs edilmediği sürece âm lafızların kapsadığı fertlere delâleti kat‘i olarak değerlendirilirken,¹⁵ mütekellimîn usûlcülerin kahir ekseriyetinin ve diğer metodu takip eden bazı âlimlerin benimsemiş olduğu görüşe göre âm lafzın delâleti genel olarak zannîdir.¹⁶ Şâmil geldikleri fertleri kapsama biçimiyle ilgili naslarda dikkatli bir inceleme yapıldığında âm lafızların delâlet ettikleri fertlere şümüliyeti hususunda üç şekilde bir kullanımın bulunduğu görülecektir. Bu kapsam şekillerinden biri âm lafızla umûmun kastedildiği kesin olarak bilinen ifade biçimleridir. Örneğin “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah’a âit olmasın.”¹⁷ âyetinde geçen “dabbe/canlı” kelimesi kapsadığı bütün fertlerine delâlet etmektedir. Zira bu âyette geçen “dabbe/canlı” lafzının tahsîs edildiğini nefyeden akli bir delil olduğundan kesin olarak umûm ifade ettiği ve kapsadığı fertlerin tümüne delâlette bulunduğu kabul edilir. Kendisiyle özel/has bir mânanın kesin olarak kastedildiği bilinen âm lafızdan onun umûm üzere anlaşılmasını engelleyen bir karine bulunduğu anda âm sözcükten, kapsadığı bazı mânaların/fertlerin olduğu anlaşılır. Nitekim “Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”¹⁸ âyetinde geçen “insanlar” lafzından bazılarının kastedildiği aklen bilinmektedir. Zira akıl yoluyla çocuk ve akıl hastalarının “insanlar” ifadesine dâhil olmadıkları bilindiğinden bu lafızla sadece gerekli şartları taşıyan mükellef kimselerin kastedildiği anlaşılır. Naslarda yer alan âm lafızların içeriğiyle ilgili bir diğer kullanım şekli ise kelimenin tahsîs edildiğine dair bir karinenin olmadığı ve kapsadığı bütün fertlere delâletine yönelik de bir delilin bulunmadığı tabirlerdir.¹⁹ Bu üçüncü kullanım şeklindeki âm lafzın delâlet ettiği bütün fertleri kat‘i bir biçimde mi yoksa zannî bir şekilde mi kapsadığı hususunda usûlcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır.

1.1. FUKAHÂ YÖNTEMİNE MENSUP USÛLCÜLERE GÖRE ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİ

Genel olarak fukahâ yöntemine mensup usûlcülerin, âm lafzın kapsadığı bütün fertleri içerdiği yönünde bir görüşü benimsedikleri kabul edilmektedir. Fakat bu kelimelerin bütün fertlerine kat‘i olarak şâmil gelip gelmeyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Kerhî, Cessâs, Debûsî ve Pezdevî gibi Hanefî usûlcülerin çoğuna,²⁰ Mu‘tezilî âlimlere, Hanbelîlerden İbn Akil’e (öl. 769/1367), Zâhirîlere ve Mâlikî usûlcülerden

14 - Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 96; Serahsî, *Usûl*, 1/132; Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 3/18-20, Mustafa Saidhan *Eserü’l-ihtilâf*, 302; Ferhat Koca, *Tahsîs*, 114.

15 - Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *İhkâm fi usûli’l-ahkâm* (b.y: yy, ts.), 3/97-98, 118

16 - Şîrâzi, *Lüma*, 72; Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh*, 1/40-41; Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 3/26; Saidhan, *Eserü’l-ihtilâf*, 205; Koca, *Tahsîs*, 115.

17 - Hûd 11/6.

18 - Âl-i İmrân 3/97.

19 - Saidhan, *Eserü’l-ihtilâf*, 204; Koca, *Tahsîs*, 87-88.

20 - Cessâs, *Füsûl*, 1/100-101; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 96; Pezdevî, *Usûlu’l-Pezdevî*, 59; Serahsî, *Usûl*, 1/132. Şâtîbî, *Muvâfakât*, 4/46

Şâtîbî'ye (öl. 790/1388) göre âm lafzın tüm fertlerine delâleti hâs lafzın delâleti gibi kat'idir. Her ne kadar İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu ileri sürülse de aslında bu anlayış onun istinbat yöntemine aykırı düşmektedir. Zira ona göre âm lafızların delâleti zannî olduğundan haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilebilmektedir.²¹

Tahsis edilmedikçe âm lafzın bütün fertlerine delâletinin kat'i olduğunu savunan usûlcülere göre kat'iyetten kastedilen şeyin âm lafzın hiçbir surette tahsis edilemeyeceği hususu değildir. Bu usûlcülere göre âm lafzın tahsis edilmesi mümkün olmakla birlikte yalnız bu durum bir delille sabit olabilir. Söz konusu görüşte olan usûlcülere göre "âm lafzın tahsise muhtemel olması nedeniyle kesinlik ifade etmeyeceği" şeklindeki iddialar delilsiz birer sözdür. Zira bahsi geçen usûlcülere göre delil bulunmadan, ihtimal vehmiyle âm lafızların delâletini zannî kabul etmek uygun değildir.²²

Âm lafzın kapsadığı bütün fertlerine kat'i bir şekilde şâmil geldiğini kabul eden âlimlere göre âm sözcükler bütün fertlerini kapsasın diye bir defada vaz' olunmuşlardır. Âm lafzın bütün fertlerini kapsamaması onun hakiki anlamı olduğundan, kullanıldığında öncelikli olarak bu hakiki anlamda anlaşılması gerekmektedir. Tahsis edildiğine ya da sadece bazı fertlerine delâlet ettiğine dair bir delil bulunmadıkça emir, nehiy ve haber olması fark etmez âm lafzı hakiki anlamından başka mânalara yormak doğru değildir. Dolayısıyla herhangi bir delil olmaksızın sırf tahsis ihtimalinden dolayı âm lafzın delâletini zannî kabul etmek iltifat edilecek doğru bir görüş değildir.²³

Delil bulunmadığında âm lafızların umûma delâletinin kat'i olduğunu iddia eden usûlcüler bu kelimelerin normalde kapsamına giren bütün fertlere şâmil gelmesi için konulduğunu ve bunun aksini gösterir bir delil bulunmadıkça da bu mânaları kapsadığının kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre herhangi bir kelime nasıl ki mecaz anlamına değil de öncelikli olarak hakiki anlamına delâlet ediyorsa tahsis edildiğine dair bir delil olmadığı sürece âm kelime de kat'i şekilde umûma delâlet eder. Aksi halde dildeki sözcüklerle ortak bir paydada buluşup anlaşabilmek ve iletişim sağlayabilmek mümkün olmayacaktır. Âm bir kelimenin kapsadığı mânaları delil olmadan daraltmak açık olmayan gizli ve belirsiz bir iradeyle hareket etmektir. Hâlbuki bâtinî irade şekli sübjektif olduğundan herkes tarafından kabul edilebilir bir delil olarak görülmemektedir. Zira gaybı ancak Allah bilir bizler onu bilmekle mükellef olduğumuzdan gizli irade ifadeleriyle hareket edilmesi uygun değildir. Gizli bir iradeyle hareket etme isteği hem muhal bir teklife hem de kanun koyucunun lafızlardan kastettiği gayelerin karıştırılmasına yol açabilir. Bu da mükellefe gücünün üzerinde bir teklifte bulunmak olur ki bu durum da Şâri'in açık beyanları ve maksatlarıyla uyuşmamaktadır.²⁴

Hanefî usûlcülerden Sadrüşşerîa'ya göre âm lafzın tahsise muhtemel olma hususunun yaygın olması onun delâletindeki kat'iliğe etki etmeyeceğinden onun tahsisinin de ancak âm lafza bitişik bir sözle olması gerekir. Hâlbuki bu da naslarda çok az karşılaşılan bir durumdur.²⁵ Tefâtânî (öl.792/1389) bu görüşe itiraz ederek âm lafızların muttasıl, müstakil ve müterâhi bir delile dayalı olarak birçok tahsis örneğinin bulunduğunu ayrıca bu durumun yaygın olmasından dolayı Sadrüşşerîa'nın bu konudaki muttasıl bir delille tahsis edilebileceği iddiasının vehim olduğunu ileri sürer. Zira nasıl ki mecaz ihtimali has lafızların delâletinin kat'iliğine hâlel getirmiyorsa âm lafızların tahsis edilebilme olasılığı da onların delâletinin kat'iliğine zarar vermez.²⁶

21 - Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Şakir (Beirut; Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, t.s.), 53-62; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96; İbn Hazm, *İhkâm*, 3/97-98, 118; Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, 59; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 4/46; Koca, *Tahsîs*, 115.

22 - Cessâs, *Füsûl*, 1/100-101; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96; Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, 59; Serahsî, *Usûl*, 1/132.

23 - Cessâs, *Füsûl*, 1/100-101; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 96; Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, 59; Serahsî, *Usûl*, 1/132; Bir karîne olması durumunda karînenin delâletine göre emir ve nehyin gelebileceği farklı durumlar için bkz. Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 85-86.

24 - Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, 16; Zeydân, *Vecîz*, 317; Saidhan, *Eserü'l-ihtilâf*, 205; Koca, *Tahsîs*, 116.

25 - Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*, 16.

26 - Tefâtânî, *Şerhu'l-telvîh*, 1/40-41.

1.2. MÜTEKELLİMİN YÖNTEMİNE MENSUP USÛLCÜLERE GÖRE ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİ

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi aralarında Hanefî âlimlerin çoğunun yer aldığı bir kısım usûlcüye göre tahsîs edildiğine dair bir delil bulunmayan âm lafzın bütün fertlerini kapsadığına dair delâleti kat'îdir. Diğer yandan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usûlcülerle Hanefî âlimlerden Mâturidî (ö.333/944) ve onu takip eden Semerkantlı usûlcülerden oluşan cumhura göre ise tahsîs edilmemiş âm lafzın hem tahsîsten önce hem de tahsîsten sonra kapsadığı bütün fertlerine delâleti zannîdir.²⁷ Bu usûlcülere göre âm lafızlarda genel ve yaygın olan uygulama onların tahsîs edilmesidir. Hatta onlara göre bu durum usûlcüler arasında yaygın bir anlayış olduğundan bunu “Tahsîs edilmemiş hiçbir âm lafız yoktur.” şeklinde darbı mesel haline getirmişlerdir. Bundan dolayıdır ki tahsîs ihtimalini gidermek için âm lafızlar “كل” ve “اجمعين” sözcükleriyle tekit edilmektedir. Şayet tahsîs ihtimali olmasaydı bu kelimelerle tekit edilmelerine ihtiyaç duyulmazdı. Âm lafzın tahsîsinin yaygın ve genel bir uygulama olması hasebiyle onun tahsîs edilme ihtimali bir vehim ve yanılğı olmaktan çıkıp kesine yakın bir hal olmaktadır. Bu nedenle âm lafzın istiğrâk yani kapsadığı bütün bireylerine delâleti kat'î değil zannîdir. Ayrıca konuyla ilgili sahâbe, tâbiîn ve müctehid âlimlerin uygulamaları da araştırılıp incelendiğinde vakıanın kendi görüşlerini desteklediğini iddia etmektedirler.²⁸ Onlara göre şer'î naslar tetkik edildiğinde âm olarak gelen lafızların çok azının tahsîs edilmeyip umûm üzere bırakıldığı görülmektedir. Örneğin nakledildiğine “Birtakım insanlar onlara, “İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun” dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” diye cevap verdiler.”²⁹ âyetinde geçen birinci “insanlar/en-nas” kelimesiyle Nuaym b. Mesud (ö. 30/650), ikinci “insanlar/en-nas” sözcüğüyle Mekkeliler kastedilmiştir. Şayet âm lafzın kapsamına giren bütün fertlerine delâleti kat'î olsaydı âyeti kerimede “insanlar/en-nas” lafzıyla tek bir bireyi ifade için “en-nas” kelimesi kullanılmazdı.³⁰ Saydığımız bu hususlar âm lafzın kapsadığı bütün bireylerine delâleti hususunda şüphe oluşturduğundan artık onun delâletinin zannî oluşuyla ilgili özel bir delil getirmeye ihtiyaç duyulmaz. Şayet âm lafzın kapsadığı bütün fertlerine delâleti kat'î olsaydı sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlar; Kur'an'ın âm lafızlarını tahsîs eden âhâd haber aktarmaz ve kıyasta bulunmazlardı.

2. FUKAHÂ VE MÜTEKELLİMİN EKOLÜNE MENSUP USÛLCÜLERİN ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİYLE İLGİLİ ANLAYIŞLARININ USÛL VE FÜRÛ-I FIKHA ETKİSİ

Tahsîs edilmemiş âm lafızların kapsadıkları bütün fertlere şâmil geldiği yukarıda açıklanmıştı. Bazen bir delil ve emareden dolayı âm lafzın bazı fertlerine delâleti söz konusu olabilir. Âm lafızların bir delil sebebiyle sadece belirli fertlerini kapsamasına tahsîs denmektedir. Tahsîs kelimesi sözlükte “belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temyiz etmek, ayırmak, özgülemek” anlamına gelmektedir.³¹ Hanefî ve mütekellimîn usûlcülerin görüşleri detaylı bir şekilde incelendiğinde fukahâ metodunu benimsemiş usûlcülere göre tahsîs “mukârin ve müstakil bir delille âm bir lafzın anlamını, kapsadığı bazı fertleriyle sınırlama”, mütekellimîn usûlcülere göre de “ister mukârin, müstakil olsun ister mukârin ve müstakil olmasın herhangi bir delille âm bir lafzın anlamını kapsadığı bazı fertleriyle sınırlama” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tahsîs ıstilahî olarak “âm bir lafzın mânasının bir delil vasıtasıyla kapsamına giren bireylerden bir kısmıyla sınırlandırılması” şeklinde ifade edilebilir.³²

27 - Şirâzi, *Lüma*, 72; Ebû Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdullah el-Cubûrî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 143; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali (Riyad: 1414/1993), 2/527; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/40-41; Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, 3/26; Saidhan, *Eserü'l-ihtilâf*, 205; Koca, *Tahsîs*, 115.

28 - Cüveynî, *Burhan*, 1/427; Alî b. Muhammed el-Âmidî, *İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dâru's-Samî'î, 1424/2003), 2/394 Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, 1/248.

29 - Âl-i İmrân 3/173.

30 - Âmidî, *İhkâm*, 2/349.

31 - Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, et-Ta'rîfât (Kahire: Dâru'l-Fadîle, t.s.), “Tahsîs”, 48; Ferhat Koca, “Tahsîs” Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 432-434 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/432.

32 - Cürcânî, *Ta'rîfât*, “Tahsîs”, 48; Zeydan, *Vecîz*, 310; Saidhan, *Eserü'l-ihtilâf*, 206; Koca, *Tahsîs*, 181; “Tahsîs”, 39/432.

Naslarda geçen âm lafızların delâleti konusunda fukahâ ve mütekellimîn usûlcülerin sahip oldukları görüşler, hükmün tespiti ve nasların yorumlanması konusunda usûl ve furû meselelerine farklı şekillerde yansımıştır. Âm lafızların bütün fertlerine delâletinin kat'î olduğunu kabul eden usûlcüler Kur'ân'ın âm lafızlarının âhâd haber ve kıyasla tahsîs edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Onlara göre sübûtu kat'î olduğundan Kur'ân âyetleri, zannî olan haber-i vahid ve kıyasla tahsîs edilemezler. Ayetler sadece sübûtu kat'î olan Kur'ân ve mütevatir sünnetle tahsîs edilebilir. Hanefî usûlcüler meşhur haberi de sübûtu kat'îye yakın olarak kabul ettiklerinden meşhur haberlerle de Kur'ân âyetlerinin tahsîsini uygun görürler. Bu usûlcülere göre âm lafızlar kat'î delillerle tahsîs edildikten sonra ikinci bir kez zannî delillerle tahsîs edilebilirler. Zira kat'î delil durumunda bulunanlar bir kez tahsîs edildiğinde artık zannî hale dönüşürler. Bu nedenle tahsîs edilmiş Kur'ân'ın âm lafızları daha sonra âhâd haber ve kıyasla tahsîs yoluna gidilebilir. Fakat tahsîsten önce Kur'ân'ın âm lafızları zannî kabul edilen delillerle yoruma tabi tutulamazlar.³³

Mütekellimîn ekolüne mensup usûlcülerin çoğuna göre âm lafızların bütün fertlerine delâleti zannî olduğundan zannî delil olan haber-i vâhidin, kıyas ve örflle tahsîs edilmeleri mümkündür. Hatta Kur'ân'ın âyetlerinden getirdikleri bazı örneklerle âm lafızların akılla da tahsîs edilebileceğini iddia ederler. Onlar bu yolla İslam hukukuna dinamizm sağlamayı amaçlamaktadırlar. Fukahâ ve mütekellimîn usûlcülerin âm lafızların delâletiyle ilgili ileri sürmüş oldukları bu görüşler nihayetinde çok sayıdaki fıkhî görüşlerine yansımış bu da birçok konuda farklı hüküm vermelerine yol açmıştır.³⁴

2.1. ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİN USÛLE ETKİSİ

Âm lafızların delâletiyle ilgili farklı görüşler ileri süren fukahâ ve mütekellimîn usûlcüler bu anlayışlarından kaynaklı olarak konuyla ilgili bazı yöntem farklılığına sahip olmuşlardır. Nitekim âm lafızların delâletini kat'î kabul eden fukahâ ekolüne mensup usûlcüler Kur'ân'ın âm lafızlarının delâleti kat'î olduğundan zannî olan âhâd haber ve kıyasla tahsîs edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Hanefî usûlcüler Kur'ân'ın âm lafızlarının tahsîs edilebilmesi için onu tahsîs edecek delilin müstakil olmasını ve ayrıca muttasıl yani bitişik bulunmaması gerektiğini söylerler. Onlara göre aynı cümle içinde yer alan veya kendinden önceki sözün bir parçası konumunda bulunan istisna, şart, sıfat ve sair ifadeler beyan özelliğine aykırı olduklarından tahsîs sayılmazlar. Zira bu usûlcülere göre müstakil delilin kendisinin bizzat bir anlam ve hüküm ifade ediyor olması gerekmektedir.³⁵ Ayrıca Hanefî usûlcülere göre tahsîs edecek delilin âm lafza mukârin olması gerekmektedir. Şayet tahsîs delili âm lafızla bir arada olmazsa bu durumda delil muhassıs değil nâsihtir. Yani burada tahsîs işlemi değil nesih söz konusu olur.³⁶

Kat'î olan delillerin ilkten zannî delillerle tahsîs edilemeyeceğini savunan Hanefî usûlcüler kendi görüşlerini desteklemek için Ömer'den (r.a) rivayet edilen Fatıma bnt Kays (r.a) olayını aktarmaktadırlar. Bu haberde Fatma bnt. Kays (r.a) “Kocasının kendisini boşamasından dolayı iddeti sırasında Hz. Peygamber'in kendisi için ne nafaka ne de mesken hiçbir şeye hükmetmediğini söylemesi üzerine Ömer de (r.a) “Hz. Peygamber'in sözünü hatırlayıp hatırlamadığı bilinmeyen bir kadının rivayetine bakarak Allah'ın kitabını ve Resulünün sünnetini terk edemeyeceğini belirterek, konuyla ilgili “O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın.”³⁷ âyetinin umûm ifadesine göre mesken ve nafakaya hükmetmiştir.”³⁸

Mütekellimîn usûlcülerle bir kısım Hânefi usûlcüye göre tahsîs delilinin âm lafızla beraber gelmesi yani ona mukârin olması şart değildir. Mütekellimîn usûlcülere göre tahsîs delilinin farklı yerde gelmesi durumunda âm lafızla amel edilmeden önce tahsîs edilmiş olması zorunlu değildir. Ayrıca bu usûlcüler âm lafzın delâletinin zannî olduğu ön kabulünden hareketle tahsîs edecek delilin ister âm lafza bitişik ister on-

33 - Cessâs, *Füsûl*, 1/211; Serahsî, *Usûl*, 1/133-134; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/429-434.

34 - Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, 361 vd.; Zeydan, *Vecîz*, 311; Ferhat Koca, *Tahsîs*, 118.

35 - Koca, *Tahsîs*, 183.

36 - Cessâs, *Füsûl*, 1/250-251; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/453-459; Zeydan, *Vecîz*, 310.

37 - Talâk 65/6.

38 - Müslim, *Sahih*, “Talâk, 36-54; Saidhan, *Eserü'l-ihtilâf*, 207.

dan müstakil olsun onu beyan eder durumda olduğu sürece âm lafzı tahsîs edebileceğini iddia etmişlerdir. Nitekim bu görüşü benimsemiş olan usûlcülerin bu tutumları dilbilimcilerin âm lafızlarla ilgili kullanımlarına uygun düştüğünden daha isabetli olduğu ileri sürülmüştür. Zira âm lafızların delâleti ve onun tahsîsi konusu dille ilgili bir mesele olması hasebiyle bu gerekçenin doğruluğunu kabul etmek onlara göre yanlış bir yaklaşım değildir.³⁹

Âm lafızların haber-i vâhid ve kıyasla tahsîs edilebileceğini savunan usûlcüler kendi görüşlerini desteklemek için sahâbeden konuyla ilgili birçok örnek aktarmışlardır. Misallerden biri “Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı.”⁴⁰ âyetinde geçen “وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ” ifadesini Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği “Bir kadın halasının ve teyzesinin üzerine nikâhlanamaz.”⁴¹ “لَا تُنكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَئِهَا” rivayetiyle sahâbe tarafından tahsîs edilmesidir. Nitekim âyette “bunlardan başka size helal kılındı” sözü umûm ifade ettiğinden kadının “hala ve teyze”sini de kapsamaktadır. “Kadın halası ve teyzesi üzerine nikâhlanamaz” şeklinde rivayet edilen hadisle âyet tahsîs edilerek “kadının hala ve teyzesi” âyetin umum ifadesinin kapsamından çıkarılmıştır. Sahâbe tarafından kabul edilen bu rivayetle, Kur’ân’ın âm lafızlarının âhâd haberle tahsîs edildiğini göstermektedir. Ayrıca bu usûlcüler Hanefî âlimlerin aleyhte aktardıkları Ömer’in (r.a) Fatma bnt. Kays ile ilgili ifadelerinin nakledilen haberin sıhhatine yönelik olduğunu yani haber-i vâhidin tahsîs delili olarak kullanılamayacağına yönelik olmadığını söylemektedirler.⁴²

Bu konuyla ilgili tartışılan bir diğer husus da âm ifadelerle amel edebilmek için öncesinde tahsîs delilinin araştırılmasının gerekli olup olmadığı konusudur. Fukahâ ekolüne mensup usûlcülerin çoğuna ve mütekellimîn metodunu benimsemiş usûlcülerden Ebû Bekir Sayrafî (öl. 330/941), Fahreddin Râzî, Kâdî Beydâvi (öl. 685/1286), İbn Akîl (öl. 513/1119), İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Zâhirilere göre tahsîs delilinin bulunup bulunmadığını araştırmadan âm lafızla amel etmek uygundur.⁴³ Çünkü âm lafzın vazolunmasının amacı umûm ifade etmek olduğu için onun bu mânada kullanımı asıl; tahsîs edilmiş olması ise tali olacaktır. Bu nedenle ayrıca bir tetkike gerek yoktur. Zira bir konu hakkında şer’i bir delil mevcut ise onunla amel etmek için beklemek anlamsızdır.

İbn Süreyc (öl. 306/918), Ebû Said İstahrî (öl. 328/940), Ebû İshak Mervezî (öl. 340/951) ve Ebû İshak Şîrâzî (öl. 476/1083) gibi mütekellimîn usûlcülerin çoğunluğuyla diğer bazı usûlcüler âm lafızla amel etmeden önce onun bir delille tahsîs edilip edilmediğinin araştırılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu usûlcülere göre âm lafızların hem umûm hem de husûsa muhtemel olmasından dolayı onun mutlak bir biçimde bütün fertlerine şâmil geldiğini söylemenin kesin olmaması hasebiyle amelden önce tahsîs delilinin bulunup bulunmadığı hususunda araştırılma yapılması gerekmektedir. Bu usûlcüler âm lafzın tahsîs ihtimalinin hakikatin mecaza ihtimalinden daha fazla ve ondan daha kuvvetli olduğunu iddia etmişlerdir. Zira âm lafzı tahsîs etmek, mecazın aksine onu vazolunduğu mânadan çıkarmadığından tahsîs için delil araştırmasının daha uygun olacağı görüşünü savunurlar.⁴⁴

2.2. ÂM LAFIZLARIN DELÂLETİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİN FÜRÛ-I FIKHA ETKİSİ

Usûlcülerin âm lafızların delâletinin kat’i ve zannî oluşuyla ilgili anlayışları birçok fürû-ı fıkıh meselelerine yansımıştır. Bu farklılığın sonucu olarak Hanefî ve Şâfiî fakihler aynı meselelerde değişik hükümler vermişlerdir. Çalışmanın bu bölümünde âm lafızların delâletiyle ilgi görüş ayrılığının nasları yorumlamadaki pratik sonuçlarıyla ilgili bazı örnekler verilmeye çalışılacaktır.

39 - Zerkeşi, *Bahru’l-muhît*, 361 vd.; Zeydan, *Vecîz*, 310; Koca, *Tahsîs*, 184-185

40 - Nisâ 4/24.

41 - İbn Mâce, *Nikah*: 31; Tirmizî, *Nikah*: 31.

42 - Zerkeşi, *Bahru’l-muhît*, 361 vd.; Zeydan, *Vecîz*, 319; Saidhan, *Eserü’l-ihtilâf*, 207-208.

43 - İbn Hazm, *İhkâm*, 3/97-98, 118; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fikh* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1403/1983), 119-121; Takıyyüddîn Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli’l-fikh* (Kahire: Matba’u’l-Medenî, ts.), 99; Râzî, *Mahsûl*, 3/21-23; Koca, *Tahsîs*, 190-191.

44 - Şîrâzî, *Lüma*, 72; *Tebşıra*, 119-121; Koca, *Tahsîs*, 192-193.

Âm lafızların delâletiyle ilgili görüş farklılıklarının yansımalarından biri namazda Fâtiha suresinin okunmasının hükmüyle ilgilidir. Hanefî fakihlere göre namazda Fâtiha suresini okumak vâcip⁴⁵ Şâfîlere göre ise farzdır. Hanefîler bu görüşlerini “Artık Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.”⁴⁶ âyetinin umûm ifadesine dayandırmaktadırlar. Onlara göre “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.” âyetini kayıtlayan güçlü bir delil bulunmadığından âyetten namazda Fâtiha suresinin değil Kur’ân denebilecek bir miktarın okunması anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın umûm ifade eden âyetine göre Fâtiha suresinin okunması değil Kur’ân’dan Kur’ân sayılabilecek kadar bir kısmın okunması farz, âhâd yolla rivayet edilen “Fâtihasız namaz yoktur.”⁴⁷ hadisi de vücutta delâlet ettiği için Fâtiha suresinin okunması vâciptir.⁴⁸ Hanefî fakihler âyette geçen ifadenin umûm ifade edişi ve ayrıca onu tahsîs eden kat’i bir delilin olmayışı nedeniyle şümulü üzere yorumlanması gerektiğini söylemektedirler. Onlara göre cumhurun tahsîs edici olarak ileri sürdükleri delil kuvvet açısından Kur’ân’la aynı derecede olmadığından onun anlamını sınırlayamamaktadır. Bunun yanı sıra farz oluşu, sübûtu kat’i olan Kur’ân nassıyla tespit edilen bir hükmün üzerine haber-i vâhidle bir ziyade yapılamayacağını iddia ederek namazda Fâtiha suresini okumanın farz değil vâcip olduğunubelirtmişlerdir.⁴⁹

Âm lafzın delâletini zannî olarak kabul eden fakihlere göre sübûtu kat’i olmayan âhâd haberle delâleti zannî olan Kur’ân âyeti tahsîs edilip hüküm ona göre verilebilir. Bu görüşe sahip olan fakihlerin çoğu namazda Fâtiha suresinin okunmasını farz olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁰ Bu nedenle cumhura göre namazda Fâtiha suresini okumayan kimsenin namazı geçersiz sayılır. Nevevî (ö. 676/1277) ve Hâtib Şirbinî (ö. 977/1570), Hanefî fakihlerin namazda Fâtiha suresini okumanın farz değil vâcip oluşuna yönelik görüşleriyle ilgili “Fâtiha’yı okumayanın namazı yoktur.”⁵¹ ve “Fâtiha okunmayan namaz yeterli değildir.”⁵² hadislerini aktardıktan sonra ilgili âyetin yorumuyla ilgili üç ihtimalin bulunduğunu ifade etmektedirler. “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.”⁵³ âyeti birinci yoruma göre gece namazı ile ilgili olup namazda okunacak şeyin tayini ve miktarı ile ilgili değildir. İkinci ihtimale göre bu ayet ve “daha sonra “Kur’ân’dan sana kolay geleni oku!”⁵⁴ hadisiyle kastedilenin Fâtiha suresi olabileceğini söylemektedirler. Nevevî, zikri geçen hadisin zayıf olduğunu ve namazda Fâtihanın okunması gerektiğiyle ilgili birçok rivayetin bulunduğunu aktarmaktadır. Üçüncü muhtemel yoruma göre ise bu hüküm Fâtiha suresini henüz okuyamayan kişi hakkında geçerlidir.⁵⁵ Şâfî usûlcü Zerkeşî, Hanefî âlimlerin Kur’ân’ın nassına ziyade ve nesih meselesine işaretlerle namazda Fâtiha suresinin okunmasının tespitiyle ilgili meselede birçok sahih hadisi reddettikleri

45 - Fakihlerin çoğunluğu vâcip kavramını farz ile aynı mânada kullanmaktadırlar. Hanefîler ise bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı bir şekilde istendiğini gösteren delil kat’i ise bunu farz, zannî ise vâciple ifade ederler. Daha geniş bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/410.

46 - el-Müzzemmil 73/20.

47 - Tirmizî, “Mevâkit”, 69

48 - Burhânuddîn Ebû Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyetü'l-mübtedî* (Karaçi: İdâretü'l-Kur’ân ve ‘Ulûmü'l-İslamiyye, 1418), 1/319; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr lita ‘lîli’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye,), 1/56.

49 - Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Temhîdu’l-fusûl fi’l-usûl, thk. Abdullah b. Süleyman b. Âmr (Mekke: Câmi’atü’l-Ümmü’l-Kürâ, 1431), 476; Kitâbu’l-mesbût* (Beyrut: Dâru’l-Ma ‘rife, ts.) 1/19; Merve Özdemir Özaykal, Kur’ân’ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsîsi Konusundaki Usûlî Tartışmalar, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 31, 2018, (s. 203-229) 226.

50 - Sahnûn b. Said es-Sennûhî, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/163-164; Şemsüddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme, *eş-Şerhü’l-kebîr* (Cizze: Hicr, 1414/1993), 3/439; Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Şeref en- Nevevî, *Kitâbu’l-Mecmû’ şerhu’l-muhezzeb* (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, t.s), 3/317-318.

51 - Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Ezân”, 95 (No. 756).

52 - Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Salât”, 395.

53 - el-Müzzemmil 73/20.

54 - Buhârî, “Ezân”, 95 (No. 757).

55 - Nevevî, *Mecmû’*, 3/317-318; Şemsüddîn Muhammed b. Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1418/1997), 1/240-241.

gerekçesiyle onları eleştirmektedir. Ayrıca bu tutumlarıyla bazı konularda haber-i vâhidi kullanarak kendileriyle çeliştiklerini iddia etmektedir. Ona göre mestlerin üzerine mesh edilebilmesi ve nebizle abdest alınabileceği konularındaki hadislerle hüküm veren Hanefiler, Kur'ân'ın nassına ziyade ve onun **âm** ifadelerinin tahsîsi konusunda kendi anlayışlarıyla uyumlu hareket etmemişlerdir. Zerkeşi'ye göre Hanefiler bu tutumlarıyla bazı meselelerde kıyasla çelişmeyen hadisleri terk ettikleri gibi bazen de kıyasa muhalif hadislerle amel etmişlerdir.⁵⁶

Âhad haberle Kur'ân'ın âm lafızının tahsîsiyle ilgili Hanefî fakihlerle Şâfiî fakihler arasındaki usûlî görüş farklılığından kaynaklı bir diğer ihtilaflı fikhî mesele ise kesim yapılırken Allah adının kasten zikredilmediği hayvanın etinin hükmü konusudur. Hanefî fakihler “Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin! Kuşkusuz bu büyük günahdır.”⁵⁷ âyetinin âm bir ifade olduğunu, dolayısıyla anlamının haber-i vâhidle tahsîs edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu nedenle onlara göre kesim esnasında kasıtlı olarak besmele çekilmeyen hayvanın eti yenmez. Hanefî fakihler kesim sırasında Müslüman veya ehl-i kitap kimseler tarafından besmele çekilmesinin unutulması durumunda ise kesilen hayvanın etinin yenebileceğini zira besmele çekmeyi kasıtsız bir biçimde unutmayı, kesim işleminde besmeleyi zikir olarak değerlendirmişlerdir. Merğînânî'ye göre kesilen hayvanın etinin helal oluşu, kesen kişinin milletine yani dinine göre değişmektedir. Bunun yanı sıra Hanefî fakihler kesim sırasında besmele çekmeyi unutarak kesimde bulunan kişinin kestiği hayvanın etinin yenebileceğini belirtmelerine rağmen bu kimselerin aktarılan hadislerle âyetin kapsamından tahsîs edildiklerini kabul etmezler. Onlara göre âyetin âm ifadesi tahsîs edilmeyip âyet umûmu üzere delâlet etmeye devam etmektedir.⁵⁸

Buna mukabil başta İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere Şâfiî fakihler kesim sırasında besmele ister kasıtlı ister kasıtsız terkedilsin kesilen hayvanın etinin yenebileceğini söylemişlerdir. Zira onlara göre hayvan kesimi sırasında besmele çekmek farz değil sünnettir. Bu konuda İmâm Şâfiî, Berâ b. Âzib ve Ebû Hüreyre'den nakledilen “Müslüman, ister besmele çeksün ister çekmesin, hayvanı Allah Teâla'nın adı üzere keser”⁵⁹ hadisi ve Hz. Ayşe'den aktarılan, “Rasûlullah'a 'Yeni müslüman olmuş bir topluluk bize et getiriyor. Fakat biz bunların besmele çekip çekmediğini bilmiyoruz. Ne yapmamızı emredersin?' diye sorduk. Rasûlullah 'Siz besmele çekip yiyin', buyurdu”⁶⁰ haberini aktararak söz konusu âyetin bu hadislerle tahsîs edildiğini belirtmiştir. Şâfiî fakihlerden Remlî (öl. 1004/1596) kesim sırasında besmele çekmenin kesimin bir şartı olmadığını; zikri geçen âyette kastedilenin de müşriklerin kendi putlarını anarak onlar için kestiği hayvan etlerinin olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla ister kasıtlı olsun ister kasıtsız olsun Müslüman ve ehl-i kitap kimselerin kesim sırasında besmeleyi ihmalleri/terkleri durumunda kestikleri hayvanın etinin haram olmayacağını söylemektedir.⁶¹

Hanefî fakihlere göre zinâ, kısâs, yol kesme ve dinden dönme gibi bir nedenden dolayı ölüm cezasına çarptırılan bir kişi şayet kaçıp Harem'e sığınırsa orada öldürülmez ayrıca oradan çıkmaya zorlamak için kendisine fiili olarak eziyet edilmez. Onlar bu hükme “Oraya giren emniyette olur.”⁶² âyetinin âm ifadelerinden yola çıkarak varmışlardır. Hanefî âlimlere göre bu âyet umûma delâlet etmektedir ve ayrıca onu tahsîs edecek kat'i bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca daha önce tahsîs edildiğine dair bir delil olmadığından haber-i vâhid ve kıyasla da tahsîs edilememektedir. Bu nedenle bir kimse ölüm cezasını gerektiren herhangi

56 - Zerkeşi, *Bahru'l-muhît*, 4/147.

57 - el-En'am 6/121.

58 - Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/432; Merğînânî, *Hidâye*, 7/120; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i* (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/46.

59 - Bu rivayeti Abdülazîz el-Buhârî İmam Şâfiî'nin aktardığını söylemesine rağmen yaptığımız araştırmada Şâfiî kendi ifadesi olarak söylemekte hadis olarak nakletmemektedir. Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Hassân Abdulmennan (Riyad. Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.), 3/593; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/430-431.

60 - Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd* (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.), “Dehâyâ”, 19, (No. 2831).

61 - Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Hassân Abdulmennan (Riyad. Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.), 3/593, 609, 621; Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1413/1992), 8/119.

62 - Âl-i İmrân 3/97.

bir suç işleyip Harem'e sığınırsa âyetin umûm ifadesi gereği orada öldürülemez. Ancak onu oradan çıkmaya zorlamak için onunla oturup konuşulmaz, kendisiyle alışveriş yapılmaz, yemek ve suya erişimi engellenir.⁶³

Şâfiî fakihlerin içinde yer aldığı cumhura göre ölüm cezasını gerektiren bir suç işleyen kişi Haremde dahi olsa cezası infaz edilir. Onlara göre bu kimselerin Harem bölgesinde cezalandırılmaması yönünde görüş bildiren Hanefîlerin kanaatleri birkaç açıdan isabetli değildir. Nevevî, "Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, "Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş..."⁶⁴ ve "Onları yakaladığınız yerde öldürün..."⁶⁵ âyetlerinin umûm ifade ettiğini dolayısıyla Harem'in suçlunun öldürülmesini engellemeyeceğini ve orda bulunan yılan ve akrebin öldürülmesinde olduğu gibi suç işleyip oraya sığınan kişi de suçunun cezası olarak orada öldürülebilir. Zira ölüm cezasını gerektiren bir suçu işleyen kişinin cezasının burada infaz edilmesi, yılan ve akrebin kara av hayvanlarından istisna edilerek öldürülmelerinin uygun görülmesi gibidir.⁶⁶ Ayrıca Şirbinî, Mekke'nin fethi sırasında şehre giren Hz. Peygamber'e İbn Hatal'ın Kabe'nin örtülerine sarılı olduğu haber verilince Hz. Peygamber'in "onu öldürün"⁶⁷ diye buyurduğunu aktararak bu hadisin ve aynı mânaya gelen diğer haberlerin umûma delâlet eden âyeti tahsîs ettiğini söylemektedir. Kısasın geciktirilmeden uygulanması gereken cezalardan olması hasebiyle bunun Harem'de dahi olsa uygulanması gerektiğini ileri sürmektedir.⁶⁸ Bunlara ek olarak Zencânî (öl. 656/1258), İmam Şâfiî'nin "Oraya giren emniyette olur."⁶⁹ âyetini celi kıyasa başvurarak tahsîs ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre Şâfiî Harem dışında bulunanlarda olduğu gibi cezanın infazını engelleyecek bir ihtimalin olmayışı ve Harem'e sığınmayla kul haklarının düşürülmesi arasında bir münasebetin bulunmayışı dolayısıyla buraya sığınan suçlunun cezasının orada uygulanacağı yönünde görüş belirtmektedir.⁷⁰

Âm lafızların delâletinin kat'i veya zannî oluşuyla ilgili ihtilaflardan bir diğeri zimmî birisini öldüren Müslümanın kısas edilemeyeceği meselesidir. Hanefîler dâhil bütün fakihler harbî olan kâfirî öldüren bir Müslümanın kısas edilemeyeceği hususunda görüş birliğine varmışlardır. Buna karşılık fakihler zimmî bir kâfire karşılık Müslüman birinin öldürülmesi konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Hanefî fakihlere göre "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı."⁷¹ "Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın. Bir kimse haksızlıkla öldürülürse velisine yetki verdik; ancak o da öldürme hususunda sınırı aşmasın; çünkü o, yeterince yardıma mazhar olmuştur."⁷² ve "Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, "Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş..."⁷³ âyetlerinin umûm ifadelerine göre Müslüman biri zimmî bir kâfir karşılığında öldürülebilir. Zira bu âyetlerin ibareleri umûm ifade etmekte ve onu tahsîs eden kat'i bir delil de bulunmamaktadır.⁷⁴ Ayrıca Hanefî fakihler kısasta din veyahut vatandaşlıkta denkliğin yeterli olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre "Hiç bir mümin herhangi bir kâfir(i öldürmesin)e karşılık öldürülmez ve ahid (güvence) sahibi (kâfir) ahdi (süresi) içinde öldürülmez."⁷⁵ rivayette geçen "Hiç bir mümin herhangi bir kâfir(i öldürmesin)e karşılık öldürülmez" ifadesi harbî olanlar hakkındadır. Zimmî olanlar ise Müslümanlar tarafından haksız yere öldürüldüklerinde kısas edilirler. Zira rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadiste "Hz. Peygamber'e sözleşme yapıl-

63 - Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/433.

64 - el-Mâide 5/45.

65 - el-Bakara 2/191.

66 - Nevevî, *Mecmu'*, 20/395; Şirbinî, *Muğni*, 4/57.

67 - Buhârî, "Hac" 18 (No. 1846).

68 - Şirbinî, *Muğni*, 4/57.

69 - Âl-i İmrân 3/97.

70 - Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/14982), 331.

71 - el-Bakara 2/178.

72 - el-İsrâ 17/33.

73 - el-Mâide 5/45.

74 - Merğînânî, *Hidâye*, 8/12-13; Muhammed Emin b. Abididn, *Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütub, 1423/2003), 10/165; Saidhan, *Eserü'l-ihtilâf*, 224.

75 - Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "Diyât", 21 (No. 2660).

miş bir zimmîyi öldüren Müslüman getirildiğinde onun boynunun vurulmasını emretti ve bunun üzerine ‘Ben zimmetine vefa gösterenlerin en hayırlıyım’ dedi.’⁷⁶ buyurarak zimmîlerin kanlarının ve mallarının korunması gerektiği belirtmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla bir Müslüman haksız yere bir zimmîyi öldürürse kısas edilir.⁷⁸

Şafiilere göre ise hiçbir şekilde bir Müslüman, kâfir biri karşılığında öldürülemez. Zira Müslüman biriyle gayr-i müslim biri arasında din konusunda denklik bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber “Hiç bir mümin herhangi bir kâfir(i öldürmesin)e karşılık öldürülmez” diyerek konuya açıklık getirmiş ve kısasla ilgili gelen âm ifadeli âyetleri tahsîs etmiştir. Bunun yanı sıra o, Müslümanların kanlarının değerce birbirilerine denk olduğunu, bu nedenle kanlarının değeri onlardan daha aşağıda sayılan gayr-i müslime karşılık kısas edilemeyeceğini ifade etmektedir. Onlar bu görüşlerine delil olarak da Hz. Peygamberden rivayet edilen şu hadisi zikrederler. “Müslümanların kanları kıymetçe birbirlerine eşittir. Müslümanların zayıf olanları bile zimmetleri uğruna çaba sarf ederler. Müslümanlar mümin olmayanlara karşı bir el hükmündedirler. Onların kuvvetli olanı elde ettiği ganimetleri bölüşmek üzere zayıf olana, gönderir. Seriyeye olarak (düşman üzerine) giden(ler) de (ele geçirdikleri ganimetleri paylaşmak üzere, cephede kendilerini bekleyip) oturanlarına gönderirler. Bir mü’min, bir kâfir karşılığında, öldürülemez. Ahdinde (sadık) olan bir zimmî de bir (harbî) kâfir karşılığında öldürülemez.”⁷⁹ Şafiilere göre zikredilen hadis umûm ifade eden kısas âyetini tahsîs etmektedir. Ayrıca hadiste geçen “sözleşmeli (müstemen) (kâfir) ahdi (süresi) içinde öldürülmez.” ifadesi bağımsız bir cümledir ve bu söz ile güvence verilen kimse kendisiyle yapılan sözleşmeden dolayı öldürülmez anlamına gelmektedir. Yoksa bu kelam bir Müslümanın bir zimmîye karşılık öldürülebileceği anlamına gelmemektedir.⁸⁰

İhtilaf edilen bir diğer mesele ise ağaçtaki yaş hurma meyvesinin kuru hurma karşılığında satılması konusudur. Nitekim faizle ilgili “Altın ile altın, gümüş ile gümüş, buğday ile buğday, arpa ile arpa, hurma ile hurma, tuz ile tuz misli misline birbirine eşit olarak peşin satılırlar. Ama bu malların cinsleri değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın”⁸¹ ve benzeri hadislerin âm ifadelerine binaen Ebû Hanife ister beş vesken⁸² az ister fazla olsun bu tür satışların caiz olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca yaş hurmanın kuru hurma karşılığında değişiminin uygun olmadığına dair aktarılan rivayetin “Hurma ağacındaki taze mahsulün kuru hurma, asmasındaki yaş üzümün kuru üzüm ve başağdaki hububatın harmanlanmış kuru mahsul karşılığında aynı ölçüde satılması”⁸³ umûm ifadesine dayanarak bu çeşit alışverişin caiz olmadığını söylemiştir. Konuyla ilgili aktarılan ve zikri geçen rivayetleri tahsîs eden “Ağaç üzerindeki yaş meyveyi kurduğunda oluşabilecek kuru hurma miktarını tahmin ederek aynı ölçüde kuru hurma karşılığında satmaya izin vermiştir.”⁸⁴ hadisiyle amel etmemiştir. Hanefî fakihlerden Serahsî (öl. 483/1090 [?]) Hz. Peygamber’in “hurma ile hurma aynı ölçüde” şeklindeki umûm ifade eden sözü gereği kendilerine göre bu satışın uygun olmadığını belirtmektedir. Ona göre hurma ağacında bulunan meyve hurma (aynı cinsten) olduğu için faize girmemek için kuru hurmayla değişiminde eşit miktarda olmaları gerekmektedir. Bu nedenle alışverişi yapılacak hurmaların eşit olmasını bildiren rivayetin hem ittifak edilen bir hadis olması hem de umûm ifade ediyor olması nedeniyle sıhhati ihtilafli olan tahsîs edici habere tercih edilir.⁸⁵ Söz konusu kanaate rağmen Hanefî fakihler ârayâ ile ilgili birçok rivayetin bulunması ve insanların bu tür alışverişe ihtiyaçları dolayısıyla onu hibe işlemine dönüştürerek yapılmasına izin vermişlerdir. Onlara göre aslında ârayâ hibeye dayanan bir muameleyken sonradan satım akdine çevrilmiş bir alışveriş olmuştur. Hanefîlere göre kıtlık anlarında

76 - Merğînânî, *Hidâye*, 8/12-13.

77 - Bk. Sadrettin Buğda, “İslam Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmîlerin Dinî Yaşam Hakları”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 3/411-412.

78 - İbn Abididn, *Reddu'l-muhtâr*, 10/165.

79 - İbn Mâce, “Diyât”, 31 (No. 2683); Ebû Dâvûd, “Diyât”, 11, (No. 4532).

80 - Şâfiî, *Üm*, 7/26, 62, 98-99, 259; Şirbinî, *Muğnî*, 20-22; Remlî, *Nihâye*, 7/268.

81 - Müslim, “Müsâkat”, 81.

82 - 1 vesk = yaklaşık 175 kg.

83 - Müslim, “Müsâkat”, 74.

84 - İbn Mâce, “Ticarât”, 55 (No. 2268); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 20, (No. 3364)

85 - Serahsî, *Mebûsât*, 12/192.

hurma bahçeleri olanlarca, hurmalığı bulunmayanlara bu tür hediyeler veriliyordu. Ayrıca fakirler, ihtiyaçlarından dolayı ağaçlardaki yaş hurmaların hasat zamanını bekleyemediklerinden onları kuru hurma karşılığında (tahmini olarak) satmalarına izin verilmiştir. Aslında bu işlem hibe olmasına rağmen mecaz olarak alışveriş olarak isimlendirilmiştir.⁸⁶

Hanefilerin zikredilen görüşüne karşılık Şâfîîlerin de içinde yer aldığı fakihlerin cumhuru ârayâyı bir alışveriş çeşidi olarak görmektedirler. Onlara göre ârayâ ile ilgili olan hadis, faiz ve müzâbeneye ilgili aktarılan rivayetleri tahsîs ettiğinden bu işlem beş veskten az olmak kaydıyla uygun görülmektedir.⁸⁷ Nevevî'ye göre ârayânın geçerli olabilmesi için alışverişin peşin, kuru hurmanın beş veskten az olması, kuru hurmanın ölçüyle ölçülmesi ve ağaçtaki taze hurmanın tahminen belirlenmesi gereklidir. Ona göre hurma dışındaki diğer meyveler için ârayâ satışı caiz değildir.⁸⁸

86 - Serahsî, *Mebûsât*, 12/193.

87 - Muhyiddîn Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhacü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005), 233; Şirbinî, *Muğnî*, 2/122.

88 - Nevevî, *Minhac*, 233; Şirbinî, *Muğnî*, 2/122.

SONUÇ

Fukahâ ve mütekellimîn metodunu benimsemiş usûlcüler arasında âm lafızların delâleti konusunda görüş farklılıkları bulunsa da aslında temelde benzer amacı gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Nitekim her iki metodu benimsemiş usûlcülere göre de âm lafzın tahsîs edildiğine dair bir delil tespit edilemediği durumlarda onun umûmiliğiyle amel edilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu usûlcülerin âm lafızların tahsîs edilmeye müsait sözcükler oldukları hususunda hem fikir oldukları da anlaşılmaktadır. Âm lafızların delâletinin kat'î olduğunu iddia eden Hanefîler, onun tahsîs edilemeyeceğini iddia etmemekte ve bu tahsîsin ancak bir delil vasıtasıyla olabileceğini savunmaktadırlar. Mütekellimîn metodunu benimsemiş usûlcüler de âm lafızların delâletinin zannî oluşunu ifade ederken maksatları onun mutlak olarak değil de ancak bir delil aracılığıyla tahsîs edilebileceğini belirtmektir. Hanefî ve mütekellimîn yöntemini benimsemiş olan usûlcüler âm lafızlarla ilgili söz konusu görüşlerini ileri sürerken aslında oluşabilecek bir takım olumsuz durumun önüne geçmeyi amaçlamaktadırlar. Örneğin Hanefî usûlcüler âm lafızların delâletinin kat'îliği ile ilgili ileri sürdükleri şartlarla tahsîs yorumlarıyla ilgili muhtemel şüpheleri ve keyfî uygulamalara engel oldukları gibi âm lafızlarda oluşabilecek belirsizlikleri de önlemeye çalışmışlardır. Mütekellimîn usûlcüler de âm lafızların zannî oluşuyla ilgili ortaya koydukları kaidelerle hukukun dinamikliliğini, devamlılığını ve güncelliğini korumaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Hanefî usûlcüler her ne kadar Kur'ân'ın âm lafızlarının delâletinin kat'îliği dolayısıyla haber-i vâhid ve kıyasla tahsîs edilemeyeceğini söylemişlerse de meseleyle ilgili rivayetleri ihmal etmeyip çoğu kere onlarla amel etmişlerdir. Örneğin namazda Fâtiha suresinin okunmasıyla ilgili gelen hadisi göz önünde bulundurarak namazda Fâtiha okumanın vâcip olduğuna hükmetmişlerdir. Sadece Hanefîler bu konuda cumhurdan farklı olarak söz konusu hadislerle tespit edilen hükümleri farz olarak değil vacip kabul etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr*. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Âmidi, Alî b. Muhammed. *İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dâru's-Samî'i, 1424/2003.
- Bâcî, Ebû Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdullah el-Cubûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Buğda, Sadrettin. "İslam Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmîlerin Dinî Yaşam Hakları". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe. 3/403-414. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Devletü'l-Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1414/1994.
- Cevherî İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, t.s.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Dımaşk; el-Ma'hedü'l-İlmiyü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1384/1964.
- Ferrâ'. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fi usûli'l-fik*, thk. Ahmed b. Ali 5 Cilt. Riyad: 1414/1993.
- Fevvâz, Abdullah Mustafa. "Tahsîsü'l-âm bi-haberî'l-vâhid ve'l-kıyâs". *Ulûmü's-Şerî'a ve'l-Kânûn*. 33/2 (2006) 401-417.
- Güman, Osman. "Hanefî Fıkh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 17/33 (2012/2), 103-132.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtâr ala'd-Dürrü'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcû. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütub, 1423/2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. b.y.: yy, ts.
- İbn Kudâme, Şemsuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed. 32 Cilt. *eş-Şerhü'l-kebîr*. Cizze: Hicr, 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*. Kahire: Matba'tu'l-Medenî, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat. "Tahsîs" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39/432-434 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Merğînânî, Burhânuddîn Ebû Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyetü'l-mübedî*. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve 'Ulûmü'l-İslamiyye, 1418.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr lita'lîli'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmrız b. Ali. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1971.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.s.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005.
- Özaykal, Merve Özdemir. "Kur'ân'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsîsi Konusundaki Usûlî Tartışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31. 2018, 203-229.
- Pezdevî, Fahrülislam Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyâd el-'Ulvânî. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1413/1992.
- Sadrüşşerîa Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Tenkîhu'l-usûl fi 'ilmi'l-usûl*. Mısır: el-Matbaatu'l-Muhammediyye, 1356.
- Sahnûn b. Said es-Sennûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Saidhan, Mustafa. *Eserü'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Temhîdu'l-füsûl fi'l-usûl*. thk. Abdullah b. Süleyman b. Âmr. Mekke: Câmî'atü'l-Ümmü'l-Kürâ, 1431.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-mesbût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Haydarabad: Lücnetu İhyâi'l-Meâ'rifi'n-Numaniyye, ts.
- Sübkî, Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdükafî. *Ref'u'l-hâcib an muhtasar İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1419/1999.
- Şâfîî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. thk. Hassân Abdülmennan. Riyad. Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.
- Şâfîî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Muhammed Şakir. Beyrut; Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, t.s.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. el-Huber: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *Lüma' fî usûli'l-fikh*. Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-telvîh ala't-tavdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye.ts.
- Türkan, Mustafa. "Hanefî ve Zâhirî Usûlcülerin Kur'an'ın Âmm Lafızlarının Delâleti ve Haber-i Vâhidle Tahsîsine İlişkin Görüşlerinin Fıkhî Düzenlemelere Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2020, 24 (1): 5-25.
- Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/14982.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru's-Safve, 1413/1992.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîzfi usûli'l-fikh*. b.y.: Müessetu Kurtubâ, ts.

EXTENDED ABSTRACT

The main sources of Islamic law are the Qur'an and the Sunnah. These two sources are the basis of all kinds of evidence and the way of obtaining judgment. Since the proofs such as the Qur'an, sunnah and the words of the companions are in Arabic, it is important to learn and know the Arabic language with its rules. For this purpose, scholars and jurists who have been dealing with fiqh since the earliest times have been closely interested in the Arabic language. Both the scholars who belong to the method of mutakallimin and the usulists who belong to the method of fuqaha have studied many grammatical subjects in their works such as the characteristics of the Arabic language, the use of words for their meanings, and the indication of words to meanings. There are generally three opinions among scholars regarding the non-allocated âm words and deeds. According to one of these views, since such words are like a common and concise word, it is necessary to wait until what is meant by them is revealed. This view is attributed to some Mu'tazilite scholars, the majority of Murjia and Ash'aris, and to Abu Said al-Bardai (d. 317/929), one of the Hanafis. According to the second view, also known as the people of Husûs, it is certain that a special meaning is meant by the âm word, and other evidence is needed to determine other meanings other than this special meaning. Therefore, âm words can be accepted to contain all the meanings they cover only when there is evidence. This view is attributed to Abu Abdullah al-Selcî (d. 266/880), from the Hanafis, and Cubbâi (d. 303/916), one of the Mu'tazilite scholars. According to the scholars who make up the majority, unless there is no evidence that its meaning has been assigned, the word 'am' includes all the individuals it covers. However, there is disagreement as to whether these words will definitely apply to all individuals. According to most of the Hanafî scholars such as Kerhi, Cessâs, Debusi and Pezdavi, Mu'tazilite scholars, Ibn Akil (d. 769/1367) from Hanbali scholars, Zahirites and Shatibi (d. 790/1388) from Maliki usulists Its sign is as definite as the sign of a proper wording. Although it is claimed that Imam Shafi'i is of this opinion, in fact, this understanding contradicts his method of revealing the meaning. Because, according to him, since 'am is supposed to be a sign of words, it can be allocated by khabar-i-wahid and comparison. The majority of the methodologists agreed that the non-allocated phrase expresses the general. However, there is a disagreement among the methodologists whether the denotation of âm words to all members is certain or presumed. Sometimes, because of an evidence and a sign, a clear word may be a sign of the matter. The process in which the utterances cover only certain individuals due to an evidence and also the provision that it indicates concerns these individuals is called allocation. The Tahsees in the dictionary means "to determine, to appeal to something that is not in common with it, to separate, to assign". When the views of Hanafî and mutakallimin scholars are examined in detail, according to the scholars who have adopted the fuqaha method, tahsîs is "limiting the meaning of a clear word with a muqarin and independent evidence", and according to the mutakallimin usûlists, "whether muqarin, independent or muqarin, any proof or not. means to limit the meaning of a word to some of its members. Fukahâ and mutakallimin usûlists, who put forward different views on the indication of âm words, had some methodological differences on the subject due to their understanding. As a matter of fact, the methodists belonging to the school of fukahâ, who accept the evidence of âm words as certain, argued that since the proof of the âm words of the Qur'an is certain, they cannot be allocated to âhâd news and comparison. Hanafî scholars say that in order for the 'am words of the Qur'an to be assigned, the evidence to allocate it must be independent and also must not be contiguous. According to them, exceptions, conditions, adjectives and other expressions that are in the same sentence or that are part of the previous word are not considered as allocations since they are contrary to the declarative feature. The difference in opinion of the usûlists on the strictness of the proof of âm wording, that is, their understanding of being certain and presumptive, has been reflected in many different issues of fiqh. As a result of this difference, Hanafî and Shafi'i jurists gave different judgments on the same issues. In this study, it will be tried to give examples about the practical consequences of the disagreement on the indication of âm words in interpreting the texts. The

first example is the issue of the obligation of reciting Surah Fatiha in prayer. One of the reflections of the differences of opinion regarding the indication of ‘am words is related to the ruling of reciting Surah Fatiha in prayer. According to Hanafi jurists, reciting Surah Fatiha in prayer is seen as wâjib, while according to Shafi‘is it is fardh. Although there are disagreements between the methodists who adopted the method of Fukahâ and Mutakallimin about the indication of âm wording, it is seen that they basically try to express the same things. As a matter of fact, according to the methodologists who have adopted both methods, in cases where there is no evidence that the original word has been allocated, it should be acted on its generality. In addition, it is understood that these methodists agree that âm words are suitable to be allocated.

SEYYİD SÜLEYMAN AŞKÎ'NİN KERBELÂ HADİSESİNE DAİR RİSALESİ: HÜLÂSA-İ VÂVEYLÂ SEYYİDÜ'Ş-ŞÜHEDÂ

Gökhan Alp

Harran Üniversitesi, Türkiye,
alpgokhann@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-0237-8352>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

25/05/2021

Accepted / Kabul Tarihi

29/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.942928>

SEYYİD SÜLEYMAN AŞKÎ'NİN KERBELÂ HADİSESİNE DAİR RİSALESİ: HÜLÂSA-İ VÂVEYLÂ SEYYİDÜ'Ş-ŞÜHEDÂ

ÖZ

İslam tarihinin en üzücü hadiselerinden biri olan Kerbelâ olayı, 10 Muharrem 61/ 10 Ekim 680 tarihinde Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan yetmişten fazla kişinin şehadetiyle neticelenmiştir. Siyasî, dinî ve sosyal tesirlerinin yanı sıra sanat mefhumu etrafında asırlarca işlenen bu olay, kültürel ve edebî akisleri ile belki de en çok edebiyat sahasında şekillenmiştir. Edebî eserlerde tema ve konu unsurlarının ortak zemininde “Maktel”, “Maktel-i Hüseyinler” ile müstakil olarak ele alınan bu hadise, daha ziyade mersiyeler etrafında yoğunlaşmıştır. Bu minvalde divanlar içerisinde yer alan Kerbelâ mersiyeleri dışında mecmualar, birden fazla şaire ait manzumeleri bir araya getiren antoloji tipi çalışmalar ve bu hadise üzerine münferit olarak yazılmış risaleler yazınsal faaliyetler içerisinde ön plana çıkmıştır. Manzum, mensur ya da manzum-mensur bir arada tertip edilen risalelerden biri de Seyyid Süleyman Aşkı el-Hüseyinî el-Alevî tarafından kaleme alınmıştır. Manzum olarak telif edilen Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ adlı risalede, Ehl-i beyt'e duyulan sevginin bir nişanesi olarak söylenen mersiyeler, ayrıca Kerbelâ hadisesini anlatan bölümler yer almıştır. Seyyid Süleyman Aşkı el-Hüseyinî el-Alevî tarafından kaleme alınan risalenin tanıtıldığı bu makalede ilk olarak Türk edebiyatında Hz. Hüseyin'in şehadetinin edebî anlamda yansımaları ifade edilmiş, akabinde Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ adlı risale üzerinde durulmuştur. Eser biçim ve muhteva yönünden değerlendirilmiş, akabinde transkripsiyonlu metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Süleyman Aşkı, Kerbelâ, Risale, Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ.

SAYYID SULAIMAN ASHKI'S TREATISE ON THE KARBALA INCIDENT: HULÂSA-I VÂWAYLÂ SAYYIDU'SH- SHUHEDÂ

ABSTRACT

The Karbala incident, one of the saddest events in Islamic history, on 10 Muharram 61/ 10 October 680. It resulted in the martyrdom of Hussain and more than seventy others who were with him. This event, which has been processed for centuries around the concept of art as well as its political, religious and social influences, is perhaps most shaped in the field of literature with its cultural and literary flows. This incident, which was handled independently with “Maktal”, (Killing) “Maktal-i Hussain” (Killing of Hussain)” on the common ground of the theme and subject elements in literary works, was mainly focused on the elegies. In this regard, magazines, anthology-type works that bring together poems of more than one poet, and treatises written separately on this incident came to the forefront among the literary activities. One of the treatises composed in verse, prose or verse-prose was written by Sayyid Sulaiman Ashki al-Hussaini al-Alawi. In this treatise entitled Hülâsa-i Vâwaylâ Sayyidu'sh-Shuhedâ, which is written in poetry, the elegies, which are said as a sign of the love for Ahl al-Bayt, also included sections about the Karbala incident. In this article, in which the treatise written by Sayyid Sulaiman Ashki al-Hussaini al-Alawi is introduced, it was first written by. The literary reflections of Hussain's martyrdom were expressed, and then the treatise Hülâsa-i Vâwaylâ Sayyidu'sh-Shuhedâ was emphasized. The work was evaluated in terms of form and content, and then a transcribed text was given.

Keywords: Sayyid Sulaiman Ashki, Karbala, Treatise, Hülâsa-i Vâwaylâ Sayyidu'sh-Shuhedâ

GİRİŞ

Her şeyden önce tarihî bir vak'a olan Kerbelâ hadisesi, Müslüman toplumların kültürlerinde hassaten edebiyatlarında farklı akisleri ile yer almıştır. Bu olayda bazı sırların ve hikmetlerin bulunduğu yönündeki tecessüslere ve batınî yorumlara yol açan birtakım görüşlerle birlikte hadise; din, dil ve kültürel aktarım zemininde farklı coğrafyalarda ele alınmıştır.

Etrafında edebî geleneğin şekillendiği bir ortamda Arap ve Fars edebiyatında ayrıca Türk edebiyatında da konu edilen Kerbelâ olayı, yer yer efsanevî ve menkıbevî bir hüviyet kazanmıştır. Sanat mefhumu etrafında asırlarca işlenen bu olay, kültürel ve edebî akisleri ile belki de en çok edebiyat sahasında şekillenmiştir. Edebî eserlerde tema ve konu unsurlarının ortak zemininde genel olarak dinî-tasavvufî Türk edebiyatında, özellikle de Alevilik-Bektaşılık gibi zümre edebiyatları ile divan, halk ve âşık edebiyatında ele alınan hadise¹, başta divan şairleri olmak üzere konuya eğilen sanatkarların, halk âşıklarının his ve hayal dünyalarında bir mazmuna dönüşmüştür.² Bu mazmun etrafında telif edilen müstakil eserler “Maktel”, “Maktel-i Hüseyin”, “Kerbelâ Mersiyeleri” ve “Muharremiyye” adları ile yer almıştır.

Bu yazınsal faaliyetler içerisinde yer alan mesnevilerde Kerbelâ hadisesi, klâsik Türk edebiyatının gelişim dönemlerinden günümüze kadar uzanmıştır. Dinî, tasavvufî, ahlakî mesnevilerden aşk ve macera mesnevilerine; tarihî ve menkıbevî mesnevilerden şehrengiz, sûrnâme ve hasbihâllere kadar pek çok eserde Kerbelâ hadisesi, kısa bir bölüm hâlinde ya da birkaç beyitle veya müstakil bir başlık altında işlenmiştir. Divanlar içerisinde yer alan Kerbelâ hadisesine yönelik çeşitli manzumeler dışında müstakil olarak bu hadise üzerine yazılmış olan mecmualar ya da birden fazla şaire ait manzumeleri bir araya getiren antoloji tipi çalışmalar, manzum, mensur ya da manzum-mensur bir arada tertip edilen risaleler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de *Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ* olmuştur. Seyyid Süleyman Aşkî tarafından kaleme alınan bu eserde, Ehl-i beyt'e duyulan sevginin bir nişanesi olarak söylenen mersiyelere ve Kerbelâ hadisesini anlatan bölümlere yer verilmiştir.

SEYYİD SÜLEYMAN AŞKÎ, HÜLÂSA-İ VÂVEYLÂ SEYYİDÜ'Ş-ŞÜHEDÂ

Biyografik kaynaklarda adına rastlamadığımız Seyyid Süleyman Aşkî hakkında herhangi bir bilgiye ne yazık ki ulaşamadık. Kaynaklarda hakkında bilgi bulunamadığından şair hakkında tek hareket noktamız eseridir. Söz konusu eser, *Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ* adlı 15 sayfalık bir risaledir. Seyyid Süleyman Aşkî el-Hüseyinî el-Alevî tarafından kaleme alınan bu eser h. 1327/ m. 1909 tarihinde İstanbul'da basılmıştır.³ Eserin başında:

“Muhibbân-ı hânedân-ı Ehl-i beyt'e hediye olmak üzere meydân-ı aşkda kilik-i za'îf ile nâcizâne tahrîre cesâret eylediğim işbu şâh-ı şühedâ-yı Kerbelâ'yı ehl-i imânın nazar-ı irfânına takdîm eylerim.”

ibaresi yer almaktadır. Bu bölümde müellif, kendisi hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Ancak eserin yazım tarihinden hareketle müellifin 19. asırda yaşadığını ifade etmek mümkündür. Eserin giriş kısmı olarak değerlendirilecek bu bölümün hemen akabinde Kerbelâ hadisesi ile ilgili mersiyeler yer almıştır.

1 - Kitap, makale, bildiri gibi pek çok yazınsal faaliyet içerisinde yer alan Kerbelâ hadisesine dair vak'anın sebepleri, gelişimi ve sonuçları hakkında çok fazla bilgi olması sebebiyle söz konusu olayla ilgili bilgi verilmemiştir. Olay hakkında başvurulacak kaynaklar için bk. Ali Aksu, “Kerbela Literatürü”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela [Tarih Bilimleri]*, (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010), 1: 341-376; Gökhan Alp, “Türk Edebiyatı'nda Kerbelâ Hadisesi: Konuyu Kendi Realitesine Uygun Konumlandırma Çabası -Eksiklikler, Tespitler, Literatür-”, *International Journal of Filologia*, 3/4 (Kış 2020): 56-89.

2 - Mustafa İsmet Uzun, “Türk Edebiyatında Kerbelâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25:274-75.

3 - Eser merkezli bir tanıtım stratejisiyle ele alınan bu isim hakkında konuya temas eden kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamış, risalenin tanıtımına yönelik malumatlar ise birkaç cümle ile muhtasar bir formda özetlenmiştir. Bk. Hakan Yekbaş, Aşkî-Seyyid Süleyman, Erişim Tarihi: 10.01.2021, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/aski-seyyid-suleyman>; Serkan Türkoğlu, *Bekâî, Kitâb-ı Kerbelâ* [İnceleme-Tenkitli Metin], (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012), 55-56; Müslüm Yılmaz, *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 649.

Farklı nazım şekilleri ile yazılan manzumeler, muhteviyatı itibariyle mersiye ve muharremiyye özelliği göstermiştir. Söyleyiş ve üslup özellikleri ile türün genel mahiyetini yansıtan bu eser, Alevî-Bektaşî çizgide akis bulmuş; manzumelerin akabinde yer alan ifadeler, eserin yorumlanmasındaki bakış açısını vesikalan-dırmıştır.

Temmet kaydı altında eseri hangi sâik ile telif ettiğini anlatan müellif, Kerbelâ çölünün garibi, mazlum şehitlerin şahı Hazret-i İmam Hüseyin hakkında çok sayıda mersiye kaleme alındığını, bunu bilmekle beraber yüce ruhaniyetlerini sebep kılarak Hz. Hüseyin'den mağfiret ümidiyle eseri yazdığını ifade etmiştir.

“Hazret-i İmâm Hüseyin şâh-ı şehîd-i mazlûm [u] garîb-i deşt-i Kerbelâ efendimiz hazretlerinin vak‘a-i dil-süz-ı mâtem-fezâları hakkında nice erbâb-ı dînin mersiyeleleri intişâr olunmuş ise de ‘âcizâne şu hâtır-ı Kerbelâ-yı nakîrânem şâh-ı şehîd-i mazlûmdan magfiret ümîdiyle rûhâniyyet-i ‘âlilerine tevessülen tab‘ u neşr olunmuşdur. Bi-‘inâyet-i seyyidi‘l-mürselîn.”

ESERİN MUHTEVASI

Kerbelâ hadisesinin bir nevi özeti olan bu risalede, Kerbelâ Vak‘ası’nda yaşananları anlatmak ve okuyucuya duygusal bir metin sunma gayesi eser tertibatını oluşturmuştur. Bu tertibat içerisinde Kerbelâ hadisesinin yorumlanışı şu şekildedir:

Metin “*Destûr Yâ Hüseyin*” başlıklı müseddes mersiye ile başlar. Manzumede Hz. Muhammed dostlarına seslenilerek Muharrem ayının geldiği haber verilir ve Yezid’e sabah akşam lanet edilmesi istenir. Âl-i Resûl’ün şehadeti neticesinde sineler dağlanır, yapılan zulmün kıyamette karşılıksız kalmayacağı ifade edilir. Hak’tan hayâ edilmeyerek gerçekleştirilen bu hadisede, “arsa-i mahşer”in Hz. Muhammed’e nasıl cevap vereceğine dikkat çekilir. Peygamber torunlarına reva görülen eziyetlerin Allah’a ve Resûl’üne bir isyan olduğu, arz u semanın lanet okuduğu bu zulme sebep olanların Hâricîler olduğu belirtilir. Yapılan zulümler karşısında “*Verhamlenâ yâ Rabbenâ*”⁴ nidası dillerden dökülür. Ehl-i beyt susuz bir şekilde teker teker şehit edilir ve akabinde yetmiş üç yara ile Hz. Muhammed’in göz bebeği Hz. Hüseyin şehadete erişir. Hz. Hüseyin’in şehadeti akabinde Ehl-i beyt hanımlarının matemleri, yoğun bir duygusal atmosfer ile işlenir.

Kerbelâ’da Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin şehadetinin anlatıldığı bu mersiye akabinde “*Ehl-i beyt’in Şam’a Teşrifleri*” müstakil başlığı altında ikinci manzumeye geçilir. Kerbelâ hadisesini konu alan bu mesnevide hilafetin saltanata dönüştürülmesindeki adıma işaret edilerek Yezid’in hilafet makamına geçişi haber verilir. Akabinde Kûfe’ye vali olarak atanan İbni Ziyâd’ın emri ile İbni Sa’d’ın harekete geçmesi, “kerb u belâ” arsasında masumların şehit edilişi ve Şimr denen “la‘în”in Hz. Hüseyin’e reva gördüğü muameleye yer verilir. Bir dram şeklinde devam eden bu hadise, Hz. Hüseyin’in başının mübarek bedeninden ayrılması ile insanlık adına utanılacak manzaralara sahne olur. İbn Sa’d’ın emri ile Hz. Hüseyin ve maiyetinin kesilen başları mızraklar ucunda Kûfe’de bulunan Ubeydullah b. Ziyâd’a götürülür. Hadiseye dair bu bilgiler Hz. Zeyneb’in dilinden zulme suskunluk karşısında bir haykırışa dönüşür. Aşkî, Hz. Zeyneb dilinden yapılan zulme karşı gösterilen suskunluğu aşağıdaki mısralar eşliğinde dile getirir:

Hazret-i Zeyne‘l-‘Abâ ayıtdı gürûh-ı a‘dâ

Kesdiniz vâlidimi şimdi midir vâveylâ

Bizi gurbetde perîşân u yetîm eylediniz

Hedef-i hançer-i a‘dâ-yı le‘îm eylediniz

Teşne-leb ma‘sûmları cümle şehîd eylediniz

Şimdi de başımızı bend-i Yezîd eylediniz

Unudup hâtır-ı peygamberi zâr eylediniz

Cigeri kanlılara zulm-i hezâr eylediniz

4 - Kur‘ân-ı Kerîm, Bakara, 2/236 ayetinden iktibas: “Allah’ım bizlere merhamet et.”

Mersiye'nin monotonluğunu kıran bu bölümün akabinde gelişen olaylar anlatılmaya devam edilir. Hz. Hüseyin'in mübarek başı Ubeydullah b. Ziyâd ebterine getirildiğinde “ol denî”, Hz. Hüseyin'in dudaklarına vurur, bunun üzerine Hz. Zeynep öne atılır ve İbni Ziyâd'a “ey ekber-i kelb” diye seslenir. Manzumenin devamında Ubeydullah b. Ziyâd ile Hz. Zeynep arasında aşağıdaki münazaraya yer verilir.

*İledüp âl-i şehin-şâhî Ziyâd-ebterine
Koydılar re's-i dil-âgâh-ı Hüseyin'i önüne
Urdu dendân Hüseyin'e ol denî zulm-ı kesîr
Oldılar Âl-i Resûl cümlesi ol dem dil-gîr
Başladı âh u figân itmege ol dem Zeyneb
Atılup İbni Ziyâd'a didi ey ekber-i kelb
Görmedin mi bizi Kur'an idiyor vasfa sezâ
Şânımız kıldı mutahhar “ve yutahhiraküm tathîra”
Virdi cevâb İbni Ziyâd mel'aneti meş'ûmı
Hakk size virdi bugün işte rızâ-yı hûnı
Bak karındaşın Hüseyin'i nice kurbân itdi
Yezîd'e 'arsa-i dünyâda nîgeh-bân itdi
Didi ol necl-i güher ey veled-i ibn-i zinâ
Ehl-i beyt'dir sebep cümle vücûd-ı eşyâ
Emr-i Hakk tâ ezelî katlimizi kıldı binâ
Korkmayız çâre nedür çünkü gelür hükm-i kazâ
Sebeb itdi sizi kim la'nete lâyıık olunuz
Rûz-ı mahşerde Hüseyin'le cevâba turunuz*

Bu münazaranın ardından gelişen olaylar anlatılmaya devam edilir. Hz. Hüseyin'in Kûfe'den Şam'a getirilişi Yezid taraftarlarının gözünden ifade bulur. “Erbâb-ı şekâ” sevinip bayram eyler, “Yezîd-i mel'una” Hz. Hüseyin'in ve ashabının başlarının getirilişi müjdelenir.

Mesnevinin bu bölümünden itibaren Aşkî'nin dilinden aşağıdaki gazel verilir. Bu gazelde Yezid'e sebep olduğu durumdan dolayı lanet edilir. Mesnevi, söylenen gazelden sonra sineye ateş salan Kerbelâ Vak'ası'nın zayıf bir kalem tarafından tahrir edildiğini belirten beyit ile neticelenir.

*Ey Yezîd ravza-i sâdâtı kızıl kan itdin
Hâne-i şer'-i dil-ârâyı perîşân itdin
Gördiginde ser-i sultân-ı şehîdânı o gün
Tîr-i kahrınla urup darbe-i dendân itdin
Bilmedin mi anı bûs eyler idi şâh-ı Resûl
Rûy-ı pür-nûrını zulmün ile vîrân itdin
Zâde-i sâfi-i kevser iken ol şâh-ı vahîd
Ehl-i beyt ile anı teşne-i kurbân itdin
Onulur mı bu gönül yâresinin merhemi yok
Beyt-i ma'mûrı yıkup külbe-i ahzân itdin*

*Bu senin itdigini kâfir-i nādān itmez
La 'net olsun diye mi yoksa şitābān itdin
La 'net olsun seni la 'net ile yād itmeyene
Rūz-ı 'uşşākı belālarla şebistān itdin
Yokdur kilik-i za 'ifim derd-i derūnum yazdı
Vak 'a-i kerb u belā sīneme āteş saldı*

Bu mesneviden sonra Münacat metni yer alır. Bu metinde yakarışlarını dile getiren Aşkî muhabbet nuruyla aydınlatılmayı, âşıkların sırlarına mahrem kılınmayı, Hz. Ali'nin sırlarına mazhar olmayı ister. Ezel mumuyla tükenen bir pervane, ebedî bir kadehin sarhoşu olmayı arzu eder. Evlād-ı Resûl'ün kapısında Hz. Ali'nin eşiginde olmayı, tevhîd-i bekâ ile baki kılınmayı, hak yolunda aşk ateşiyle yanıp külhan olmayı, yağmura salınıp umman olmayı diler. Bu yakarışlardan sonra Allah'a seslenen Aşkî, gönlünün arzusuna nail olmayı temenni eder.

Münacat'dan sonra "Hazret-i Şâh-ı Mazlûmun Şehâdeti Gicesi Ehl-i Beyt İle Vedâ'ı ve Ba'zı Hâlât-ı Mâtemâne" başlığı altında muhammes mersiye gelir. Yoğun bir duygusal atmosfer ile canlandırılan bu gecede peygamberlerin şahı Hz. Muhammed'in, Fâtıma-i Haydar'ın, Aliyyu'l-ekber'in, huri ve meleklerin ağladığı ifade edilir. Bu gecede cennet baharının solduğu, zulmet libasının giyildiği gökyüzünden dert ve belanın/imtihanın indiği, mihver-i dünyanın ezilip âleme zulmetin/ karanlığın çöktüğü ve kanlı kefenlerin biçildiği belirtilir. Peygamber torununun, ashabına veda ettiği bir ortamda "arş-ı Hudâ" siyahlar giyer, ay parlaklığını kaybeder.

Bu mesnevinin akabinde müstakil başlıkla ayrı bir şiir olduğu belirtilmeyen başka manzumelere yer verilir. Muhabbetin sevgi ve hüznün ifadesi olan manzumeler yer yer Alevî-Bektaşî bir çizgiye taşınır. Bu manzumelerde erenlerin şahı, secdegah-ı âlemin mihrabı, kiblegahı olarak tasvir edilen Hz. Ali'ye bağlılık bildirilir, kerem kılması, lütuf kapısını açması temenni edilir.

*Cān u dilden 'aşık oldum ben erenler şāhına
Başı kurbān eyledim şāh-ı velāyet rāhına
Dīnim imānım penāhım kible-gāhımdır 'Alī
Secde kıldım secde-gāh-ı 'âlemin mihrābına
Sīne sūzān dāde giryān dil perīşāndır meded
Kevser-i feyzinle sīr-āb eyle bu sūzānına
Tā ezel 'aşkınla geldim hāk-i pāyin olmuşam
Gel kerem kıl yā 'Alī muhtācınım dermānına
Çākerin 'Aşkī garībindir kapunda şāh-ı men
Bāb-ı lutfun gel küşād it bu gedā āvārına*

Bu temenni ve istekler ile birlikte Ehl-i beyt'in faziletleri dile getirilir, sitem ve elem ile yaşanan hadise tasvir edilir. Zira Resûlullah'ın öpüp sevdiği Hz. Hüseyin şehit edilmiştir. Bu sebeple Yezid'in etbâ'ına ve ecdādına lanet okunur. Felek, baht ve kadere sitemden Ziyâde bu olayın failleri belirtilerek suçlamalar bunlar üzerinden verilir. Manzumeler, Kerbelâ hadisesinin genel teması etrafında Hz. Hüseyin'in maruz bırakıldığı zulme sitem, muhabbet ve sevgi ifadeleri çerçevesinde teşekkül eder.

ESERİN TERTİP VE TANZİMİ, ŞEKİL VE DİL HUSUSİYETLERİ

İncelediğimiz eser kısa bir takdimden sonra kaleme alınan on farklı manzumeden teşekkül etmiştir. Bilindiği gibi Kerbelâ hadisesi ile ilgili manzum metinlerde genel nazım şekli mesnevidir. Bu genel nazım

şekli ile birlikte eser içerisinde farklı nazım şekillerine de yer verilmiştir.

15 sayfalık bu risalenin 2-5 yaprakları arasında aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbı ve müseddes nazım şekli ile tertip kılınan 19 bentten oluşan *Destûr Yâ Hüseyñ* başlıklı mesnevi yer almıştır. Bu mesneviden hemen sonra *Ehl-i beyt'in Şâm'a Teşrifleri* başlığı ile Kerbelâ hadisesine dair muhtasar bilgilerin verildiği diğer manzume tahrir edilmiştir. Eserin 5-8 sayfaları arasında yer alan bu manzume de aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla ve mesnevi formunda kaleme alınmıştır. Mesnevide yeknesaklığı kırmak için kahramanların ağzından söylenen, muhammes ve gazel nazım şekilleri ile yazılan iki farklı manzume ile bu mesnevi toplam 62 beyitten teşekkül etmiştir.

Bu manzumenin hemen akabinde sayfa 9'da mesnevi nazım şekli ile kaleme alınan bir münacat metni yer almıştır. Aruzun *Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün* kalıbıyla yazılan bu manzumedan sonra *Hazret-i Şâh-ı Mazlûmun Şehâdeti Gicesi Ehl-i Beyt İle Vedâ'ı ve Ba'zı Hâlât-ı Mâtemâne* başlıklı, muhammes nazım şekli ile kaleme alınan mersiye yer almıştır. Bu manzume aruzun *Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün* kalıbıyla tahrir kılınmış ve 10 bentten teşekkül etmiştir. Bu mesneviden sonra müstakil başlıkla ayrı bir şiir olduğu belirtilmeyen başka manzumeler yer almıştır. Bu manzumelerden ilki, risalenin 10-11 sayfaları arasında yer almıştır.

*Şâh Hüseyñ-i Kerbelâ'dır 'âşıkâna muktedâ
Ey gönül 'âşık isen gel kıl o şâha iktidâ*

matlai ile başlayan bu manzume toplam 15 beyitten teşekkül etmiştir. Kaside nazım şekli ile yazılan manzumede aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* vezni kullanılmıştır.

*Gark-ı hün-ı Kerbelâ'yım yâ Hüseyñ senden meded
Mâteminle gam-fezâyım yâ Hüseyñ senden meded*

matlai ile başlayan diğer bir manzume ise 11. sayfada yer almıştır. Aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılan bu mersiye, gazel formunda yazılmıştır. Toplam 7 beyitten teşekkül eden manzumenin hemen akabinde ise

*Ma'den-i cüd u sehâvet nür-ı Kur'an'dır Hüseyñ
Menba'-ı 'ilm-i kerâmet sırr-ı Sübhân'dır Hüseyñ*

matlai ile başlayan gazel formunda yazılan bir diğer mesnevi yer almıştır. Risalenin 11-12 sayfaları arasında yer alan bu mesnevi ise 13 beyitten meydana gelmiştir. Müstakil bir başlığı bulunmayan manzume aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır.

Ehl-i beyt'e duyduğu muhabbeti ve Kerbelâ hadisesini konu alan Aşkî'nin kaleme aldığı bir diğer manzume ise muhammes formunda yazılan 10 bentten teşekkül eden şiir olmuştur. Bu manzume aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Risalenin 12-14 sayfaları arasında yer alan muhammesin ilk bendi şu şekildedir:

*Mâh-ı mâtem irdi dilde fûrkat-ı hicrânı bul
Gel berü 'âşık fedâ-yı cân idüp cânânı bul
Kerbelâ deşinde bî-kes teşne-leb kurbânı bul
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul*

Gazel formuyla yazılan bir diğer manzume ise risalenin 14. sayfasında yer alan ve aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla tahrir edilen mesnevidir. Bu mesnevinin ilk beyti:

Cân u dilden 'âşık oldum ben erenler şâhına

Başı kurbân eyledim şâh-ı velâyet râhına matlai ile başlamıştır.

Risalenin son manzumesi ise "*Hû Düst Yâ Hüseyñ*" müstakil başlığı ile kaleme alınmıştır. Mesnevide eserdeki manzumelerin tamamına yakınında görülen vezin *-Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün-* kullanılmış, manzume gazel formunda kaleme alınmıştır.

Risalenin dil özelliklerine bakıldığında ise halkın kolay okuyup anlaması amacıyla yoğun Arapça ve

Farsça ibareler ve terkiplerden Ziyâde daha anlaşılır bir dil yapısının tercih edildiği görülmüştür. Bu bağlamda Hz. Hüseyin'i sürekli yâd etmeye vesile olacak şekilde eserin tamamına nüfuz eden bir anlayış etrafında aşağıdaki ifadeler yer almıştır.

“Nûr-ı çeşm-i Murtazâ, muhibb-i Mustafâ, necl-i necîb, Peygamber oğlu, evlâd-ı Haydar, Fatma Hayru'n-nisâ evlâdı, 'Ali evlâdı, sıbt-ı Resûl, şîr-i Yezdân, imâm-ı sıbt-ı Nebî-i ekrem, nesl-i Betûl, bûse-gâh-ı Mustafâ, evlâd-ı 'Aliyyü'l-Murtazâ, server-i Âl-i 'Abâ, âdem-i Âl-i 'Abâ, Pûse-gâh-ı Nebevî, necl-i Betûl, sıbt-ı Nebî, İbn-i 'Ali, sıbt-ı sultân-ı Rüsûl, nûr-ı çeşm-i Fâtıma, Murtazâ evlâdı, nesl-i pâk-i Fahr-ı 'âlem, vâris-i nûr-ı nübüvvet, gonce-i bâğ-ı risâlet, gülşen-i şâh-ı velâyet, nûr-ı çeşm-i Mustafâ, sıbt-ı Fahr-ı ümmet, nesl-i Hazret vb.”

Hz. Hüseyin'in soyunun yüceliği etrafında akis bulan bu ifadeler dışında şahsi özellikleri bakımından övüldüğü diğer ifadeler ise şunlardır:

“Şeh-i 'âlî-kerem, şâh-ı vahîd, şâh-ı şehîd, şâh-ı cihân, Hüseyin-i emced, fahr-ı sâdât, menba'-ı kân-ı 'ulûm, emced, zât-ı vücûd-ı akdes, ehl-i safâ, Hüseyin-i müctebâ, Hüseyin-i mazlûm, kân-ı 'ulûm, şâh-ı me'âb, cism-i pâk-ı akdes, şâh-ı muhterem, şâh Hüseyin, zî-şân, server, bâb-ı 'irfân, mihrâb-ı sa'âdet, seyyid-i hayru'l-enâm, şâh-ı vahîd, ma'den-i cûd u sehâvet, menba'-ı ilm-i kerâmet, serdâr-ı şübbân-ı cinân, şâfi'-i rûz-ı kıyâmet, kân-ı ihsân, bâb-ı şefâ'at, râh-ı selâmet, şâh-ı muhterem, sâhib-kerem, mahbûb-ı 'âlem, menba'-ı esrâr-ı rahmet, gülzâr-ı hikmet, kible-i İslâm-ı dîn, şâh-ı ekber, şâh-ı deşt-i Kerbelâ, şeh-zâdegân, şâh, sultân-ı dîn, nûr-ı Hudâ, sultân-ı cihân, sultân-ı şehîdan, şâh-ı şehîd, şâh-ı şehîdân, şeh, nûr-ı Kur'ân, sırr-ı Sübhân, tâc-dâr-ı evliyâ, şâh-ı şâhân-ı cihân, lutf-ı Rahmân, merd-i meydân, şâh-ı şehîd-i Kerbelâ, sem'-i nûr-ı sırr-ı vahdet, tâc-ı devlet, çerâğ-ı nûr-ı himmet, bûy-ı 'aşk, nûr-ı 'âlem, mihr-i tal'at vb.”

Kerbelâ hadisesinde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinde rolü bulunan isimler, zulmün büyüklüğü nispetinde eser boyunca menfi ifadeler ile nitelenmiş ve kendilerine lanet edilmiştir. Metinde bu kişilere yönelik tanıtımlar ise aşağıdaki sıfatlar ile belirtilmiştir:

“Şâkî-i ebter, Yezîd-i bî-hayâ, gürûh-ı eşkiyâ, kavm-i belâ, havâricler, Yezîd-i bed-güher, kavm-i Yezîd-i bed-likâ, gürûh-ı nâ-be-câ, kavm-i Yezîd, Şimr-i zalûm, gürûh-ı nâ-benâm, kavm-i nuhûset, tohm-ı Süfyân, bed-mâye-i ehl-i sitem, kavm-i 'adû, zâlimân, ekfer-i kavm-i melâ'in, denî-i bed-rüsûm, ekfer-i re's-i teresî, Yezîd-i recs-i bed-nefes, zâlim-i la'net-efzâ, İbni Ziyâd mel'aneti, ser-i la'net, Şimr-i la'in, Şimr-i kilâb, la'in, 'adû, kelb-i 'anîd, leşker-i a'vân-ı Yezîd, gürûh-ı a'dâ, Ziyâd-ebterîn, denî-i zulm-ı kesîr, ekber-i kelb, veled-i ibn-i zinâ, düşmen-i Âl-i Haydar, Yezîd-i mel'ûn, kavm-i ekfer, kavm-i Süfyân, Yezîd-i ekfer-i la'net-fezâ, gürûh-ı eşkiyâ, gürûh-ı zâlimân, kavm-i 'anîd vb.”

Yukarıda yer alan kelime kadrosu, uzun vokalli kafiye sesleri tercih edilerek nazmın muhteviyatına uygun tekrarlarla hüznü bir atmosfer etrafında yansıtılmıştır. Uzun ünlüler ile oluşturulan duygusal zemin içerisinde samimi ve akıcı bir dil ile okuyucu, sitem ve yas içine çekilmiştir. İzhar-ı matem, susuzluk remzi etrafında ağlama, inleme ve vaveylalar ile akis bulmuştur. Bu anlamda “âh yazık oldu, eyvâh, vâh, esefâ, âh, âh u figân, el-amân, figân u nâle, meded” ibareleriyle oluşturulan çağrışımlar ile Hz. Hüseyin'i yâd etmeye vesile olacak şekilde ifade bulmuştur. Eser, Kerbelâ bilincinin yaygınlaşmasına istinaden sade, samimi bir söyleyiş etrafında kaleme alınmıştır.

SONUÇ

Müşterek bir bilinç etrafında oluşan zihniyet dünyası ile pek çok şairin his ve hayal dünyalarının ortaya konulmasında bir sembol hâline gelen Kerbelâ olayı, zamanla adeta bir kült hâlini almış ve kaleme alınan bazı eserlerde yeni inançlar etrafında şekillenmiştir. Daha Ziyâde Alevî-Bektaşî bir gelenek içerisinde görülen bu yorumlamalar, Hz. Hüseyin'e kutsiyet atfeden bir anlayış etrafında şekillenmiştir. Bu mahiyetin akis bulduğu isimlerden biri de Süleyman Aşkî el-Hüseyinî el-Alevî olmuştur. Kaleme almış olduğu *Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ* adlı risalesinde Kerbelâ hadisesini işleyen müellif, konuya daha Ziyâde Alevî-Bektaşî bir bakış açısı ile eğilmiştir.

Kerbelâ Vak'ası'nda yaşananları anlatmak ve okuyucuya duygusal bir metin sunmak bağlamında Kerbelâ hadisesinin aktarımının manzum ve muhtasar bir formda yansıtıldığı eserde, halkın okuyup anlamasına yönelik bir dil tasarrufu hasıl olmuştur. Bu anlamda yoğun Arapça, Farsça ibareler ve terkiplerden Ziyâde sade ve anlaşılır bir dil yapısı tercih edilmiş, Kerbelâ bilincinin yaygınlaşmasına istinaden sade, samimi bir söyleyiş etrafında çalışma kaleme alınmıştır.

Kerbelâ hadisesinin bir nevi özeti olan bu risalede, Kerbelâ Vak'ası'nda yaşananları anlatma ve okuyucuya duygusal bir metin sunma çabası açıkça hissedilmiştir. Bu anlamda sitem ve yas içerisinde oluşturulan çağrışımlar ile eser duygusal bir zemine taşınmış, muhabbetin tabîî bir neticesi olan ve ruhun galeyanından gelen duygular ile Ehl-i beyt'e hürmet ve muhabbet izhar olunmuştur.

İsmiyle Alevî-Bektaşî zümreye mensubiyetini açıkça gösteren şairin yazının konusunu teşkil eden manzumeleriyle de bu hususu yansıtan tavrı, bu tavır içerisinde vak'aların takdimi, olayların yorumlanması mensubiyetin ifadesi olmuştur. Eserin sonunda yer alan Hazret-i İmam Hüseyin hakkında çok sayıda mersiye-nin kaleme alındığı, bununla beraber yüce ruhaniyetlerini sebep kılarak Hz. Hüseyin'den mağfiret ümidiyle eserin yazıldığına dair ifadeler, risalenin yazılış sebebi ve yorumlanmasındaki bakış açısını vesikalandırmıştır.

Muharrem ayının Hz. Hüseyin'in şehit edildiği ay olması münasebetiyle eserin ilk mısraında Muharrem ayının geldiği vurgusu, Hz. Hüseyin'in şehadeti dolayısıyla matem tutmanın ve bu konuda eser vermenin şefaate nail olma ve sevap kazanmaya vesile olma düşüncesi, Sünnî kesimde pek tercih edilmeyen lanet okuma tavrı, bir zümre edebiyatı çizgisinde akis bulmuştur. Bu çizgide vak'anın takdimi, olayların yorumlanması, övgü ve yergi ifadeleri, diğer mersiyeler ile büyük oranda benzerlikler gösteren söyleyiş ve üslup özellikleri ile *Hülâsa-i Vâveylâ Seyyidü'ş-Şühedâ*, türün genel özelliklerini yansıtan Alevî-Bektaşî çizgide akis bulan bir eser olarak yer almıştır.

METİN

Muhibbân-ı hânedân-ı Ehl-i beyt'e hediye olmak üzere meydân-ı 'aşkda kilk-i za'îf ile nâcizâne tahrire cesâret eyledigim işbu merşiyeye-i şâh-ı şühedâ-yı Kerbelâ'yı ehl-i imânın nazâr-ı 'irfânına taqdim eylerim.

(Müseddes) Destür Yâ Hüseyin

Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün⁵

Geldi ol mâh-ı Muharrem ey muhibb-i Muştafâ
İdelim cümle Yezîd'e la'neti şubh u mesâ
Sîne-çâk eyler bu mâtem bende-i Âl-i 'Abâ
Kesdiler Âl-i Resûl'i itmeyüp Hâk'dan hayâ
Âh yazık oldu saña ey nûr-ı çeşm-i Murtażâ
Rûz-ı da'vâda alır haqqıñ Cenâb-ı Kibriyâ

Kağgı mü'min sell-i seyf eyler o şâh-ı ekbere
'Arşa-i maşşer cevâbı var mıdır Peygamber'e
La'net-i Yezdân sezâdır ol şakî-i ebttere
Şâh-ı deşt-i Kerbelâyı kesdiler nâ-hâkq yere
Kerbelâ deştinde kaldı hânedân-ı Muştafâ
Ağladı bu vaq'aya hep evliyâ vü enbiyâ

Bir alay nâ-pâki cem' itdi Yezîd-i bî-hayâ
Kerbelâ şahrâsına taldı gürüh-ı eşkiyâ
Korkmayup Allâh u Peygamber'den ol kavm-i belâ
Hânedân-ı Ehl-i beyt'e itdiler bunca cefâ
Hangi bir ümmet ider Peygamber oğlına ezâ
Çün aña la'net okur hürî melek arz u semâ

Ol havâricler imâma seyf-i zulmü çekdiler
Bir içim şu virmeyüp nehr-i Furât'ı kesdiler
Teşne-leb evlâd-ı Haydar anda cânın virdiler
Baş açık yalın ayak feryâd u efgân itdiler
El açup bağırdılar "Verhamlenâ yâ Rabbenâ"
Gel yetiş bî-kesleriñ imdâdına yâ Ze'l-'atâ

Zerrece rahm itmeyüp Âl-i 'Abâ efgânına
Fâtıma Hayru'n-nisâ evlâdınıñ giryânına
Ey Yezîd-i bed-güher girdiñ Hüseyin'in kanına
La'net olsun şad-hezârân cânına a'vânına
Eylediñ şâh-ı şehîdi Ehl-i beyt'inden cüdâ
Sînelerde yâre açdıñ haşre dek la'net saña

[3] Bir taraftan âl-i evlâd-ı Resûl eyler fiğân
Çünkü al kanlar içinde yatmada şeh-zâdegân
Geçdi tığ-ı eşkiyâdan hep şusuz ol hânedân
Kaldı şahrâ-yı belâda yalınız şâh-ı cihân
At sürüp itdi hücum kavm-i Yezîd-i bed-liqâ
Atdılar tîr-i belâyı ol gürüh-ı nâ-be-câ

Destine almış idi bir kâse şu şâh-ı şehîd
Dârlığından atup hep nîzeler kavm-i Yezîd
Pâre pâre eyledi hulûkumını tîr-i 'anîd
İçmedi bir kaşre şu maḥzûn olup şâh-ı vahîd
Sâkî-i kevşer 'Alî evlâdına ey bî-vefâ
Virmediñ Şimr-i zalûm meftûh iken bir kaşre mâ

Çün revân oldu Furât'a seyyid-i hayru'l-enâm
Koymayup sıbt-ı Resûl'i ol gürüh-ı nâ-benâm
Tîr-i gam bârân gibi şâh üstüne yağdı müdâm
Böyle bir kavm-i nuḥûset toḥm-ı Süfyân'dan enâm
El-'ataş yandı ciger-gâh-ı Hüseyin-i Kerbelâ
Var haber vir sâkî-i 'atşâna ey bād-ı şabâ

Her taraftan yürüyüp bed-mâye-i ehl-i sitem
Çıkdı şahrâ-yı belâyâ ol şeh-i 'âlî-kerem
İşte teslîm-i rızâyım kim Hüseyin-i emcedem
Şîr-i Yezdân'dır imâm sıbt-ı Nebî-i ekrem
Şânımı i'lân ider Kur'an-ı maḥbûb-ı Hudâ
'Âlem-i ma'nâ menem destimdedir hükm ü kazâ

Nâ-tüvân ol faḥr-ı sâdât içmedi bir kaşre şu
Aldılar nesl-i Betül'i ortaya kavm-i 'adû
Çekdiler gam tığını yâ Rab su'âlimdir ne bu
Tîr-i 'udvânı atup necl-i necibe sū-be-sū
Haymelerde ağlaşıp ehl-i harem kıldı nidâ
Dest-i ḡurbetde nedir bunca cefâ-yı pür-belâ

Yetmiş üç yâre açup şâhın teninde zâlimân
Kıble-i İslâm-ı dîni yıkdılar şaydu'l-emân
Kağgı ümmet-zâde ki Peygamber'in eyler ḥazân
Ağladı sîne döğüp bu vaq'aya halk-ı cihân
Göz yaşın rîzân idüp âh itdiler ehl-i semâ
[4] Sîneler şerḥ eyledi bu vaq'a-i mâtem-fezâ

Düşdi şahrâyâ atından menba'-ı kân-ı 'ulûm
Ekfer-i kavm-i melâ'in itdiler cümle hücum
Dest-i nâ-pâkinde tıtdı liḥyesin Şimr-i zalûm
Çevredüp şâh-ı şehîdi ol denî-i bed-rüsüm
Sîne-i elṭâfına basdı ayağın bî-vefâ
Büse-gâh-ı Muştafâ'yı zebḥ idüp kıldı cüdâ

5 - 15 sayfalık bu risalenin içerisindeki şiirlerin bir kısmı Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan tarafından hazırlanan *Kerbelâ Mersiyeleri* adlı eser içerisinde bir bölüm olarak yayımlanmıştır. Bk. Mehmet Arslan- Mehtap Erdoğan, *Kerbelâ Mersiyeleri*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 153-160.

Hün-ı mâtemle boyandı ravza-i sultân-ı dîn
Karalar giydi melâ'ik kan ile taldı zemîn
Şerha şerha oldu efgân eyleyüp 'arş-ı berîn
Rüh-ı Zehrâ ağlayup n'oldıñ ciger-pârem Hüseyn
Teşne-leb cân virdi evlâd-ı 'Aliyyü'l-Murtażâ
Bî-kefen şahrâda kaldı server-i Âl-i 'Abâ

Tağdılar bir nîze-i a'dâya re's-i emcedi
At sürüp çignediler zât-ı vücûd-ı aqdesi
Yetmiş iki bende vü evlâd-ı nesl-i Aħmed'i
İçdiler Haqq yolına cümle şehâdet şerbeti
Kara toprağa serildi teşne-leb ehl-i şafâ
Gurbet illerde yetimân-ı Hüseyn-i Kerbelâ

Şehribânü sînesiñ döğdi perîşân eyledi
Kerbelâ meydânını eşkiyle 'ummân eyledi
Şaçlarıñ sürdi Hüseyn'iñ kanına kan eyledi
Ehl-i beyt'in cânları hep zâr u efgân eyledi
Kaldı çöller içre tenhâ âdem-i Âl-i 'Abâ
Bir mu'in yok teşne-dil hep bî-kes ü bî-aqrabâ

Hâzret-i Zeyneb idüp feryâd u efgân u keder
Gördi bî-ser yatmada şâh-ı şehîdi ol güher
Şaçlarıñ yoldı gönül zâr eyleyüp yaqdı ciger
Çağırup Zeyne'l-'Abâ'yı bak bize n'oldı neler
Vâlid-i zî-şânımı gördi o dem Zeyne'l-'Abâ
Didi bir şavt-ı bülend ile yetiş yâ Muştafâ

[5]Nevha [vü] feryâd idüp ol gonce-i bâğ-ı rahîm
Eyledi inşâfîñiz yok mı taraf-dâr-ı elîm
Kaldılar evlâd-ı Haydar teşne-dil cümle yetim
La'net itmez mi size ol Hâzret-i Rabbü'l-Kerîm
Kanlı gömlekle varır Haqq'a Hüseyn-i müctebâ
Sizleri şekvâ ider bî-şübhe ol nûr-ı Hudâ

Mâ-cerâ-yı Kerbelâ her 'aşıkıñ ezkârıdır
Mâh-ı mâtemde Yezîd'e la'neti evrâdıdır
Kim ki çeşminden döker yaş ol Hüseyn evlâdıdır
Ehl-i beyt-i Muştafâ 'aşıklarıñ imânıdır
Evliyâ vü aşfîyâya anlar oldu reh-nümâ
Cümle erbâb-ı hakâyık itdiler hep iktidâ

Biz gedâ-yı hânedân-ı âl ü evlâd-ı Nebî
Bâb-ı luftında niyâz eyler turup bunca velî
'Aşkiyâ eyle şalât ile selâmı her demî
Ehl-i beyt'iñ uğrına eyle fedâ cân u seri
Nice 'aşık Kerbelâ'da cânlarıñ kıldı fedâ
Oldılar maqbûl-ı Rahmân u Rahîm her dü-serâ

Ehl-i Beyt'iñ Şâm'a Teşrifleri (Mesnevi) Fe'ilâtün/ Fe'ilâtün/ Fe'ilâtün/ Fe'ilün

Emevî leşkeriniñ ekfer-i re's-i teresî
Yerine koydı Yezîd-i reces-i bed-nefesi

Şâm'da hükümün sürüp ol zâlim-i la'net-efzâ
Katlini yazdı Hüseyn'iñ İbni Ziyâd'a hayfâ*

Küfe'de İbni Ziyâd mel'aneti vâlî idi
Ya'nî bir şerr-i 'azîm zulm u sitem-kârî idi

[6]Gönderüp İbni Sa'd ebterine emr-i bedî
Turmayup katl idiñiz sıbt-ı Resül'ün serini

Aldı ol emri 'Ömer İbni Sa'd mel'ümü*
Gözini câha boyandırdı Hüseyn'iñ hûnı

Çünkü olmuşdı Yezîd leşkerine ser-i la'net
Virdi bu emr üzere cümlesine taqvîyet

Bir uğurdan atarağ zulm ü sitem oklarını
Keserek kerb u belâ 'arşası ma'sûmlarını

Nerdedir şâh-ı şehîd ya'nî Hüseyn-i mazlûm
Gördiler hûn ile yatmadadır ol kân-ı 'ulûm

Atılıp Şimr-i la'in cebhe-i şâha nâ-gâh
Tîğ-ı gâdr ile urup re's-i Hüseyn'e evyâh

Çeşm-i dil-hûnını açdı Hüseyn-i şâh-ı me'âb
Vâkı'amda seni görmüş idim ey Şimr-i kilâb

Çek eliñ sîne-i hicrânıma basma ayağıñ
Sînesi sîneme şarmışdı Resülullâh'ıñ

Ol la'in didi Hüseyn'e bizi inşâfa bugün
Çâre yok çâre nedir hançer-i cellâda bugün

Büse-gâh-ı nebevîye sürdi tîğ-ı sitemiñ
Kesdi re's-i şerîfiñden cüdâ kıldı teniñ

Bir kızıl toz çıkararak kıldı cihânı muzlim
Göremez birbirini oldu o gün cümle ümem

Nice hâlâtı beyân olsa kalemler yazmaz
Bu gönül hânesiniñ nuçka mecâli qalmaz

Diyelim Âl-i Hüseyn'e idilen cevr ü cefâ
N'oldığıñ aña eger 'aşık iseñ eyle bükâ

Çarh-ı dūn maḳṣad-ı efkârını i'lân itdi
Ehl-i beyt'i kūh-ı ğurbetde perīşân itdi

Ḳurretu'l-'ayn-ı Ḥüseyn Zeyne'l-'abâ ile 'Ömer
Dîdeden eşk-i elem dökdi iki necl-i güher

Ḥazret-i Zeyneb ile cümle 'ıyâl u ahfâd
Teşne-dil dest-i 'adûda idiyorlar feryâd

Çünkü gördükde Ḥüseyn'in serini İbni Sa'd
Virdi a'vânına bir emr-i ḳavî kelb-i 'anîd

Cem' idiñ cümle ru'us-ı şühedâyı getirîñ
Ṭaḳıñız nîzelere İbni Ziyâd'a götürüñ

Ehl-i beyt'i ḳoyuñuz maḥmil-i hicrâna bugün
Çekdirîñ derd ü elem cümle yetimâna bugün

Ṭaḳdılar nîzelere re's-i şehîdânı o dem
Ḳoydılar âl-i Ḥüseyn baĝrına dâĝ ehl-i sitem

Bindirüp maḥmillere bî-kes ü bî-çâreleri
Kûfe'ye 'azm itdirüp bunca yetimâneleri

[7]Nîzeler üzre göründükce rü'us-ı şühedâ
'Arşda ervâh-ı rusul eylediler vâh esefâ

Çün revân oldı yola leşker-i a'vân-ı Yezîd
Gördiler âl-i Ḥüseyn çekmededir zûlm-i mezîd

Oldılar cümle peşimân bu işiñ mebde'ine
Âh idüp girye vü zâr eylediler işlerine

Ḥazret-i Zeyne'l-'Abâ ayıtdı ğürüh-ı a'dâ
Kesdiñiz vâlidimi şimdi midir vâveylâ

Bizi ğurbetde perīşân u yetim eylediñiz
Hedef-i ḥaçer-i a'dâ-yı le'im eylediñiz

Teşne-leb ma'sûmları cümle şehîd eylediñiz
Şimdi de başımızı bend-i Yezîd eylediñiz

Unudup ḥâṭır-ı peyĝamberi zâr eylediñiz
Cigeri ḳanlılara zûlm-i hezâr eylediñiz

Ḥâşılı cevr ü meşâḳḳatle bütün Âl-i Resûl
Kûfe'ye ağlayarak ḳan dökerek ḳıldı nüzûl

İletüp âl-i şehin-şâhı Ziyâd-ebterine
Ḳoydılar re's-i dil-âĝâh-ı Ḥüseyn'i önüne

Urdı dendân-ı Ḥüseyn'e ol denî zûlm-ı keşîr
Oldılar Âl-i Resûl cümlesi ol dem dil-ĝîr

Başladı âh u fiĝân itmege ol dem Zeyneb
Atılıp İbni Ziyâd'a didi ey ekber-i kelb

Görmediñ mi bizi Ḳur'an idiyor vaşfa sezâ
Şânımız ḳıldı muṭahhar *ve yuṭahhiraküm taḥḥirâ** 6

Virdi cevâb İbni Ziyâd mel'aneti meş'ûmî*
Ḥaḳḳ size virdi bugün işte rızâ-yı ḥûnı

Baḳ ḳarındaşıñ Ḥüseyn'i nice ḳurbân itdi
Yezîd'e 'arşa-i dünyâda nigeḥ-bân itdi

Didi ol necl-i güher ey veled-i ibn-i zinâ
Ehl-i beyt'dir sebeb-i cümle vücûd-ı eşyâ

Emr-i Ḥaḳḳ tâ ezeli ḳatlimizi ḳıldı binâ
Ḳorḳmayız çâre nedir çünkü gelir ḥükm ü ḳazâ

Sebeb itdi sizi kim la'nete lâyıḳ olıñız
Rûz-ı maḥşerde Ḥüseyn'le cevâba ṭurıñız

Gördiğine Rabb'ini esrâr-ı şecâ'at söyler*
Dönderüp rûy-ı bediñ Zeyne'l-'Abâ'ya ey er

Kimsiñ ol aytdı 'Alî İbni Ḥüseyn necl-i Betûl
Ya'nî sultân-ı cihân işte menem nesl-i Resûl

Didi eyvâh ki Ḥüseyn oĝlu selâmet bulduñ
Dest-i itbâ'-ı Yezîd'den nice râḥat bulduñ

[8]Görmeliydim seni de bî-ser pür-ḥüzn ü elem*
Göñlümi râḥat u şen eyler idi çünkü o dem

Virdi cevâb İbni Ḥüseyn-i 'Alî Zeyne'l-'Abâ
Ḳanıma dökmeḳ ise fikr-i ḳabîḥiñ 'acabâ

Ṭuydı bu sözleri Zeyneb şarılup ḳardaşına
Ey Ziyâd ĝayrı yeter zûlm ü sitemler başıma

Âl-i evlâd-ı Resûl'i kesmeden ṭoymadıñız
Bu cefâ itdiĝiñiz kimseleri şormadıñız

6 - Kur'an-ı Kerim, Ahzab Sûresi, 33/33 "Ey Ehl-i beyt şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak istiyor."

Sîne al kıan ile artıķ varalım ĥazrete biz
Geçelim ĥayıř şafâdan irelim rahmete biz

Kârvân-ı Ehl-i beyt'i Kûfe'den İbni Zîyâd
Şâm'a gönderdi kıilup kıavm-ı Yezîd'i dil-şâd

Gördi erbâb-ı şekâ gelmededir nesl-i kirâm
Sevinüp eylediler cümlesi ol gün bayram

Çıkdı eķrâfa münâdî baĥırup cân virerek
Didi va'llâh geliyör işte esîrân-ı Firenk

Sürmeler çekdi varup düşmen-i Āl-i Ĥaydar
Müjdeler virdi Yezîd-i mel'ûna kıavm-i ekfer*

Ehl-i beyt ile rü'us-ı şühedâyı ol dem
Götürüp Şimr-i la'în kıldı Yezîd'i ĥarem

Ey Yezîd ravza-i sâdâtı kıızıl kıan itdiñ
Ĥâne-i şer'-i dil-ârâyı perîşân itdiñ

Gördiginde ser-i sultân-ı şehîdânı o gün
Tîr-i kıahrîñla urup đarbe-i dendân itdiñ

Bilmediñ mi anı bûs eyler idi şâh-ı Resûl
Rûy-ı pür-nûrını zülmüñ ile vîrân itdiñ

Zâde-i sâķî-i kevşer iken ol şâh-ı vaĥîd
Ehl-i beytiyle anı teşne-i kıurbân itdiñ

Onulur mı bu göñül yâresiniñ merhemi yok
Beyt-i ma'mûrı yıķup külbe-i aĥzân itdiñ

Bu seniñ itdigini kâfir-i nâdân itmez
La'net olsun diye mi yoksa şitâbân itdiñ

La'net olsun seni la'net ile yâd itmeyene
Rûz-ı 'uşşâķı belâlarla şebistân itdiñ

Yokdur kilk-i za'îfim derd-i derûnum yazdı*
Vaķ'a-i kerb u belâ sîneme âteş şaldı

[9]Münâcât

Mef'ûlü/ Mefâ'ilü/ Mefâ'ilü/ Fe'ûlün

Yâ Rab beni envâr-ı muĥabbetle münevver kııl*7

Yâ Rab beni 'aşıkklarınıñ sırrına maĥrem kııl*

Yâ Rab beni ol dâĥîl-i bâb-ı nebevî kııl

Yâ Rab beni ol mażhar-ı esrâr-ı 'Alî kııl

Yâ Rab beni pervâne-i şem'-i ezeli kııl

Yâ Rab beni mestâne-i câm-ı ebedî kııl
Yâ Rab beni sen 'ârif-i ma'nâ-yı aĥad kııl
Yâ Rab beni sen bülbül-i gülzâr-ı şamed kııl
Yâ Rab beni evlâd-ı Resûl'üñ köpegi kııl
Yâ Rab beni dergâh-ı 'Alî'niñ eşigi kııl
Yâ Rab beni tevĥîd-i beķâ ile beķâ kııl
Yâ Rab beni sîr-âb-ı yed-i âb-ı şafâ kııl
Yâ Rab beni âteş-i 'aşkıñla yaķup külĥân kııl*
Yâ Rab beni bârâna şalup 'ummân kııl*
Yâ Rab bu kıuluñ 'Aşkî'ye imdâd kııl*
Yâ Rab beni dilĥ'âhım ile dil-şâd kııl*

Ĥazret-i Şâh-ı Mażlûmuñ Şehâdeti Gicesi Ehl-i Beytiyle Vedâ'ı ve Ba'zı Ĥâlât-ı Mâtemâne

(Muhammes) Mersiye

Fe'ilâtün/ Fe'ilâtün/ Fe'ilün

Bu gice şâh-ı peyamber aĥlar
Bu gice Fâtıma-i Ĥaydar aĥlar
Bu gice 'Aliyyu'l-ekber aĥlar
Bu gice ĥürî melekler aĥlar
Ki şabâĥ kerb u belâ kıan oluyor

Bu gice Zeyneb ider âh u fiĥân
Bu gice çünki olur sînesi kıan
Bu gice Zeyne'l-'abâ oldu ĥizân
Bu gice Āl-i Resûl'e düşmân
Ki şabâĥ baĥrına oĥlar atıyor

Bu gice şoldı bahâr-ı cennet
Bu gice giydi libâs-ı zulmet
Bu gice indi semâdan miĥnet
Bu gice yandı ziyâ-yı ĥaşret
Ki şabâĥ kıavm-i Yezîd şâd oluyor

Bu gice miĥver-i dünyâ ezilir
Bu gice 'âleme zulmet çekilir
Bu gice zînet-i Zehrâ dökilir
Bu gice kıanlı kefenler biçilir
[10]Ki şabâĥ Āl-i Resûl'i şarıyor

Bu gice zulm [ü] sitem nîzeleri
Bu gice kıopmadadır miveleri
Bu gice yaķdı bütün dertlileri
Bu gice Āl-i Resûl ĥaymeleri
Ki şabâĥ zulm ile vîrân oluyor

Bu gice kıldı vedâ' sıbt-ı Nebî
Bu gice aĥladılar Āl-i 'Alî

7 - Metinde kalıba uymayan mısralar (*) işareti ile beyitler ise (**) işaretiyle belirtilmiştir.

Bu gice söndi çerâğ-ı ezeli
Bu gice Fâtıma'nın nazlı güli
Ki şabâh goncesı bî-ser kalıyor

Bu gice Âl-i Resûl ağladılar
Bu gice sîneleriñ dâğladılar
Bu gice cümlesini tîğladılar
Bu gice haymelerin otladılar
Ki şabâh mihr-i felek kan oluyor

Bu gice İbni 'Alî sıbt-ı Resûl
Bu gice şâh-ı şehîd necl-i Betûl
Bu gice vâlidine kıldı vuşul
Bu gice Âl-i Hüseyin oldu melûl
Ki şabâh cümlesi bî-kes kalıyor

Bu gice 'arş-ı Hudâ giydi siyâh
Bu gice şavkını mahv eyledi mâh
Bu gice n'oldı Hüseyin'e evvâh
Bu gice rûh-ı 'Alî eyledi âh
Ki şabâh oğlı perîşân oluyor

Bu gice nâle-i efgân demidir
Bu gice mâtem-i cânân demidir
Bu gice 'Aşkî'ye imân demidir
Bu gice âh-ı yetîmân demidir
Ki şabâh ekber-i tûfân oluyor

(Kasîde) Mersiye

Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün

Şâh Hüseyin-i Kerbelâ'dır 'aşıkâna muqtedâ
Ey gönül 'aşık iseñ gel kıl o şâha iktidâ

Vâkı'ât-ı Kerbelâ'yı yâd idüp kan ağla kim
Dirligi ço eşk-i çeşmi eyle mecrâ-yı belâ

Ser-te-ser tıtdı cihânı şâh-vârîñ mâtemi
Yağdı eflâki bütün hep teşnegân-ı Kerbelâ

[11]Bî-kese zulm ü eziyyet 'âdet-i çarhın mıdır
Ehl-i beyt'i târumâr itdi o çarh-ı bî-vefâ

Kavm-i Süfyân'a virüp âh saltanat sâmanımı
Şâdmân oldu Yezîd-i ekfer-i la'net-fezâ

Büse-gâh-ı Muştafâ iken o şâhîñ gerdeni
Nice hançer urdılar bilmem gürûh-ı eşkiyâ

Dest-i a'dâda esîr-i zulm ile âlûdeler
Bu revâ mı hânedân-ı Haydar'a bunca cefâ

Ey Yezîd etbâ'ma ecdâdına la'net seniñ
El-amân Süfyânilerde zerrece yokmuş vefâ

Cism-i pāk-i aqdesi şâh-ı şehîdânı o gün
Koydılar 'üryân Yezîdân [u] Yezîd-i bî-hayâ

Bilmediler sıbt-ı ekremdir o şâh-ı muhterem
Vâlidî şânında Kur'an'da okundu hel-etâ

Kanğı müslim irtikâb eyler bu kâr-ı müdhişi
Ümmetimdir diyemez va'llâhi Peygamber aña

Küh-ı gurbetde yetîmânîñ fiğân [u] nâlesi
Hep Hüseyinî nağmesiyle virdi eflâke şadâ

Kilk-i kudret n'ola yazmayaydı emr-i hazreti
Çünkü 'âlem şâh Hüseyin'in kanına olmaz bahâ

Haşre dek kan ağlasam bu sîneden gitmez elem
Ehl-i beyt'in mâtemiyle cânımı kılsam fedâ

Dimişem kâlû belâda hânedâna bendeyem
Hamdu-lillâh kelb-i bâb-ı Haydâriyem 'Aşkîyâ

(Gazel) Mersiye

Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün

Garç-ı hün-ı Kerbelâ'yım yâ Hüseyin senden meded
Mâtemiñle gam-fezâyım yâ Hüseyin senden meded

Sen cenâb-ı sıbt-ı sultân-ı rüsulsün yâ imâm
Bâb-ı luţfuñda gedâyım yâ Hüseyin senden meded

Kerbelâ'da âl u evlâdîñla qurbân olmuşuñ
Ben de râhında fedâyım yâ Hüseyin senden meded

Başımı ger kesseler dönmem cenâbından şehâ
'Aşık-ı Âl-i 'Abâ'yım yâ Hüseyin senden meded

Ağlarım her dem seniñ ol vaq'a-i nâlânına
Ağlamaqla pür-cefâyım yâ Hüseyin senden meded

Vird ü ezkar itmişim her dem Yezîd'e la'neti
Neyleyim ki mübtelâyım yâ Hüseyin senden meded

Dergehüñ dâru'l-emândır 'Aşkî-i bî-çäreye
Râh-ı 'aşkda bî-nevâyım yâ Hüseyin senden meded

(Gazel) Mersiye

Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün

Ma'den-i cüd u sehâvet nür-1 Qur'an'dır Hüseyin
Menba'-1 'ilm-i kerâmet sırr-1 Sübhân'dır Hüseyin

[12]Nesl-i pâk-i Fahr-1 'âlem nür-1 çeşm-i Fâtıma
Gonce-i bâğ-1 risâlet dîn ü imândır Hüseyin

Tâc-dâr-1 evliyâdır şâh-1 şâhân-1 cihân
Gülşen-i şâh-1 velâyet şîr-i Yezdân'dır Hüseyin

Âsitân-1 hâzretidir Ka'betü'l-'uşşâk-1 dîn
Zâtıdır mağz-1 'inâyet lutf-1 Rahmân'dır Hüseyin

Bilmeyüp ol Âl-i Süfyân Murtażâ evlâdına
Atdılar tîr-i denâ'et şanki düşmandır Hüseyin

Her taraf pür-yâre nâzûk-ten za'îf olmuş iken
Bir alay kelbe nihâyet karşı zî-şândır Hüseyin

Bir içim şu virmedi kavm-i Yezîd ol servere
Kerbelâ deşinde gâyet hüzn ü 'atşândır Hüseyin

Dest-i Şimr'e düşdi çünkü zât-1 pâk-i hâzreti
İçdi şahbâ-yı şehâdet teşne kurbândır Hüseyin

La'net olsun ol gürûh-1 zâlimâna şad-hezâr
Böyle bir ehl-i şekâvet içre giryândır Hüseyin

Yıkdılar bünyâd-1 dîni hubb-1 sîm ü zer için
Çünkü mihrâb-1 sa'âdet bâb-1 'irfândır Hüseyin

Ehl-i 'aşkıñ mağremi serdâr-1 şübbân-1 cinân
Şâfi'-i rûz-1 kıyâmet merd-i meydândır Hüseyin

Her ne deñlü ger günâhım var ise mağfûr olur
Korkmazam bâb-1 şefâ'at kân-1 ihsândır Hüseyin

'Aşkıyâ cân ile başıñ şâh Hüseyin'e kıl fedâ
Cümleyle râh-1 selâmet yüce sultândır Hüseyin

(Muhammes) Mersiye

Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün

Mâh-1 mâtem irdi dilde fûrkat-i hicrânı bul
Gel berü 'âşık fedâ-yı cân idüp cânânı bul
Kerbelâ deşinde bî-kes teşne-leb kurbânı bul
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Utdu eflâki melâ'ik âh iderler her demi
Hep siyâh ile kuşatdı Rabb-1 'İzzet 'âlemi
[13]Farz olup her mü'mine şâh-1 şehîdiñ mâtemi
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Nür-1 çeşm-i Muştafâ iken o şâh-1 muhterem
Bağ o mazlûma nice kaşd itdiler ehl-i sitem
Bî-kes ü tenhâ kalup çöllerde ol şâhib-kerem
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Ehl-i beyt'in tıydılar nâlân [u] hem efgânını
Zerrece rahm itmeyüp unuttılar Allâh'ı[nı]
Ey gönül la'netle yâd it hep Yezîd a'vânını
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Çün irişdi Kerbelâ'ya bir şadâ-yı pür-keder
N'olduñ ey oğlum Hüseyin'im fûrkatıñ câna deger
Cedd-i pâkiñ muntazırdır vuşlatıñ bekler diler
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Rûh-1 pâk-i nür-1 çeşm-i Murtażâ'ya bu nidâ
İrdiği dem âsumânı kapladı âh [u] belâ
Encüm ü şems ü kamer giydi siyâh nûrdan 'abâ
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Ol nidâya cân atup şâh-1 şehîd-i Kerbelâ
Didi mazlûmum bu gurbet içre ey Hayru'n-nisâ
Bezm-i miñnetdir bu şahrâ-yı belâ-yı eşkiyâ
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Bağ neler itdi o zâlim bî-vefâ mel'un Yezîd
Hânedân-1 Muştafâ'ya itdiler zulm-i şedîd
Hâne-i ma'mûrı vîrân eyleyüp kavm-i 'anîd
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
[14]Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Virme ağıyâra mağabbet dilde zevkiñ dür olur
'Aşık-1 Âl-i 'Abâ ol köhne-dil ma'mûr olur
Bu vücûd ikliminiñ her küşesi ma'mûr olur
Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Tâ ezel âh u belâya mübtelâdır ehl-i dil
Bu sözümi añla ki pinhân olan esrârı bil
'Aşkıyâ âyine-i kalbden gubârı zühdi sil

Gör şehîd olmuş yatur kanlar ile sultânı bul
Var haber vir ravza-i pâke şefâ'at-kânı bul

Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün

Cân u dilden 'aşık oldum ben erenler şâhına
Başı kurbân eyledim şâh-ı velâyet râhına

Dînim îmânım penâhım kıble-gâhımdır 'Alî
Secde kıldım secde-gâh-ı 'âlemiñ mihrâbına

Sîne süzân dîde giryân dil perîşândır meded
Kevşer-i feyziñle sîr-âb eyle bu süzânına

Tâ ezel 'aşkıñla geldim hâk-i pâyiñ olmuşam
Gel kerem kııl yâ 'Alî muhtâcınım dermânına

Çâkeriñ 'Aşkî garîbiñdir kapuñda şâh-ı men
Bâb-ı luftuñ gel küşad it bu gedâ âvârına

[15]Hü Düst Yâ Hüseyin (Gazel) Mersiye Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/ Fâ'ilün

Şem'-i nûr-ı sırr-ı vahdetdir Hüseyin-i Kerbelâ
Ya'nî sıbt-ı Fahr-ı ümmet'dir Hüseyin-i Kerbelâ

Vâlidî Şîr-i Hudâ ya'nî cenâb-ı Murtażâ
Vâriş-i nûr-ı nübüvvedir Hüseyin-i Kerbelâ

Ceddidir sultân-ı cümle evliyâ vü enbiyâ
Hâşimî'dir nesl-i hazret[dir] Hüseyin-i Kerbelâ

Nûr-ı çeşm-i Fâtıma mañbûb-ı 'âlemdir o şâh
Menba'-ı esrâr-ı rahmetdir Hüseyin-i Kerbelâ

Bî-hayâ Süfyânîlerden zerre râhat görmedi
Ehl-i beyt'e dâğ-ı hasretdir Hüseyin-i Kerbelâ

Mâh-ı mâtem şad olan 'uşşâka la'net eyledim
'Âşıkâna tâc-ı devletdir Hüseyin-i Kerbelâ

Ol şehiñ derdiyle yanmazsa gönül bî-hüdedir
Çün çerâğ-ı nûr-ı himmetdir Hüseyin-i Kerbelâ

Ey gönül bîdâr olup gel kolla büy-ı Haydar'ı
Büy-ı 'aşk gül-zâr-ı hikmetdir Hüseyin-i Kerbelâ

Çoymuşam cân u seri 'Aşkî Dede cânân için
Nûr-ı 'âlem mihr-i tal'atdır Hüseyin-i Kerbelâ

Temmet

Hazret-i İmâm Hüseyin şâh-ı şehîd-i mazlûm [u]
ğarîb-i deşt-i Kerbelâ efendimiz hazretleriniñ vaq'a-i
dil-süz-ı mâtem-fezâları haqqında nice erbâb-ı dîniñ
merşiyeleri intişâr olunmuş ise de 'âcizâne şu hâtı-
ra-i Kerbelâ-yı naķirânem şâh-ı şehîd-i mazlûmdan
mağfîret ümîdiyle rûhâniyyet-i 'âlîlerine tevessülen
tab' u neşr olunmuşdur. Bi-'inâyet-i seyyidi'l-mür-
selîn.

KAYNAKÇA

Aksu, Ali. "Kerbela Literatürü". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela [Tarih Bilimleri]*. 1: 341-376. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.

Alp, Gökhan. "Türk Edebiyatı'nda Kerbelâ Hadisesi: Konuyu Kendi Realitesine Uygun Konumlandırma Çabası -Eksiklikler, Tespitler, Literatür-". *International Journal of Filologia* 3/4 (Kış 2020): 56-89.

Arslan, Mehmet - Erdoğan, Mehtap. *Kerbela Mersiyeleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.

Seyyid Süleyman Aşkî el-Alevî el-Hüseyinî. *Hülâsa-i Vâveyla Seyyidü'ş-Şühedâ-i Kerbelâ*. İstanbul: Vezirhanı Metin Matbaası, 1327.

Türkoğlu, Serkan. *Bekâî, Kitâb-ı Kerbelâ [İnceleme-Tenkitledir]*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012.

Uzun, Mustafa İsmet. "Türk Edebiyatında Kerbelâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25:274-75. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yekbaş, Hakan. "Aşkî-Seyyid Süleyman" Erişim Tarihi: 10.01.2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/aski-seyyid-suleyman>.

Yılmaz, Müslüm. *Klasik Türk Edebiyatında Kerbelâ Hadisesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

EXTENDED ABSTRACT

First of all, the incident of Karbala, which is a historical case, has taken place in the cultures of Muslim societies with different reflections in their literature. In this event, together with some views that led to incarnations and esoteric interpretations that there were some secrets and wisdoms, the event has been discussed in different geographies on the basis of religion, language and cultural transfer. In an environment around which the literary tradition is formed, the Karbala incident, which is also mentioned in Arabic and Persian literature, as well as in Turkish literature, has gained a legendary, mythical and identity from place to place. This event, which has been committed for centuries around the concept of art, is perhaps most shaped in the field of literature with its cultural and literary flows.

In addition to its political, religious, and social influences Karbala, which has been processed for centuries around the concept of art, has probably been shaped mostly in the field of literature with its cultural and literary influences. This event, which is handled separately with “Maktal” and “Maktal-i Hussains” in the common ground of thematic and subject elements in literary works, is rather concentrated around the elegies. In this regard, magazines other than Karbala elegies included in divans, anthology-type works that bring together poems of more than one poet, and treatises written separately on this event came to the forefront among the literary activities. One of the treatises written together in poetry, prose, or poetry-prose was written by Sayyid Sulaiman Ashki al-Hussaini al-Alawi. In this treatise called *Hulâsa-i Vâwaylâ Sayyidu'sh-Shuhadâ*, which was written as poetry, the elegies that were said as a sign of the love for the Ahl al-Bayt, and the sections describing the Karbala event were included. In this article, in which the treatise written by Sayyid Sulaiman Ashki al-Hussaini al-Alawi is introduced, first, the literary reflections of Hussain's martyrdom in Turkish literature were expressed, and then it focused on the treatise named *Hulâsa-i Vâwaylâ Sayyidu'sh-Shuhadâ*. The work was evaluated in terms of form and content, and then a transcribed text was provided.

This work, written by Sayyid Sulaiman Ashki al-Hussaini al-Alawi, which was printed in Istanbul in 1327 H/1909 G. In the introduction of the work, the author who explains the treatise did not include any information about himself in this section. Immediately after this section, which will be considered as the introductory part of the work, elegies related to the Karbala incident were included. Poems written in different forms of verse have shown the characteristics of elegy and sacredness in their content. Reflecting the general nature of the genre with its utterance and stylistic features, this work found reflection in the Alawi-Bektashi line. According to which reason he copyrighted the work under the record of completed, the author wrote many elegies about Imam Hussain, the strangeness of the Karbala desert, the shah of the oppressed martyrs, many elegies have been written about Imam Hussain, knowing this, but by making his supreme spirits the reason, he stated that he wrote the work in the hope of forgiveness from Hussain.

In this treatise, which is a kind of summary of the Karbala event, the effort to explain what happened in the Karbala and to present an emotional text to the reader was clearly felt. In this sense, the work has been moved to an emotional level with the associations created in reproach and mourning, and respect and affection have been shown to the Ahl al-Bayt with the feelings coming from the agitation of the soul.

Of the poet, who clearly shows his membership of the Alawi-Bektashi group with his name, the attitude reflecting this issue with his poems that constitute the subject of the article, the presentation of the facts in this attitude, and the interpretation of the events have been the expression of his affiliation. At the end of the work, the statements that a large number of elegies were written about Imam Hussain and that the work was written with the hope of forgiveness from Hussain by making their lofty spirits a reason, documented the reason for writing the treatise and the point of view in its interpretation.

The emphasis of the month of Muharram in the first verse of the work on the occasion that the month of Muharram is the month when Hz. Hussain was martyred, the idea of mourning and writing works on this subject to gain intercession and reward due to Hussain's martyrdom, the attitude of cursing, which is not preferred in the Sunni community, has found a flow in the line of group literature. In this line,

Hulâsa-i Vâwaylâ Sayyidu'sh-Shuhedâ, with its presentation of the fact, its interpretation of events, expressions of praise and satire, its utterance and stylistic features that show great similarities with other elegies, took place as a work reflecting the general characteristics of the genre, reflecting the Alawi-Bektashi line.

MAZDEK HAREKETİ VE SEBEPLERİ

Hayreddin Kızıl

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
hkhayreddin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9165-3274>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

07/06/2021

Accepted / Kabul Tarihi

24/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.949146>

MAZDEK HAREKETİ VE SEBEPLERİ

ÖZ

Dini bir hareketin ortaya çıkması ve toplum tarafından benimsenmesi tek bir nedenle açıklanamayacak şekilde karmaşıktır. Bu çalışmada Sasaniler zamanında ortaya çıkmış Mazdekizm'in toplum içerisinde hızlı bir şekilde yayılmasının sebepleri ele alınmıştır. Mazdekizmin ortaya çıktığı dönemde, Sasanilerdeki toplumsal sınıflaşmanın çok güçlü olması, halkın yönetici kesim ve din adamlarının (mobedlerin) uygulamalarından rahatsız olması bu hareketin yayılış sebepleri arasındadır. Ayrıca üstüste gelen savaşlar ve yenilgiler, uzun süren kuraklık böyle bir hareketin kısa sürede yayılmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda bir din adamı (mobed) olan Mazdek, ortaya attığı yeni bir dini yorumla, asırlarca etkisini sürdürecektir bir hareketi başlatmıştır. Mazdekizmin ortaya çıktığı dönemde Mazdekilerin sebep olduğu olaylar Mazdek'in öne sürdüğü dini yorumları gölgelemiştir. Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Makalenin giriş bölümünde Mazdek ve öğretisi hakkında bilgi verilmiştir. Girişte konu ele alınırken Pehlevi Metinler, aynı veya yakın dönemde yaşamış yazarların kitaplarından ve Müslüman alimlerin çalışmalarından istifade edilmiştir. Birinci bölümde Sasanî döneminin toplumsal ve ekonomik özellikleri ele alınmıştır. İkinci bölümde Mazdek hareketinin ortaya çıkışı ve yayılmasının sebepleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mazdek, Sasaniler, Kabad, Mazdekizm, mobed

MAZDAK MOVEMENT AND ITS REASONS

ABSTRACT

The emergence of a religious movement and adoption of it by a society is inexplicably complex for a single reason. In this study, the reasons for the rapid spread of Mazdakism, emerged during the Sassanid period, were examined. The fact that the social classification was very strong at the time of its emergence and the public was uncomfortable with the practices of administrators and mowbads are among the reasons for the spread of this movement. In addition, wars and defeats, prolonged drought caused to spread the movement in a short time. Mazdak, who was also a mowbad, started a movement that would last its influence for centuries with a new religious interpretation he had put forward. In the period Mazdakism emerged, the events revealed by the Mazdakists overshadowed the religious interpretations which Mazdak had put forward. The study consists of an introduction and two parts. In the introduction, information was given about Mazdek and his teaching. In the first part, the social and economic characteristics of the Sassanid period were discussed. In the second part, the reasons for the emergence and spread of the Mazdek movement were examined.

Keywords: Mazdak, Sasanids, Kawād, Mazdakism, mowbad.

GİRİŞ

Yeni bir dini hareketin/yorumun benimsenmesi ve yayılması için birçok sebebin etkili olması gerekmektedir. Bu sebepler arasında dini hareketin öğretisi yani “din ve inanç sistemi, harekete geçirecek vaatler, savaşlar, tabiat olayları, kıtlık, ekonomik sıkıntılar, vb sayılabilir.

Çalışma konusu Mazdek hareketi de Sasaniler döneminde (M.S. 224-651), M.S. V. yüzyılın sonlarında Mazdek b. Bamdad tarafından başlatılmış sosyo-dinî bir harekettir. Soylu kesimden çok halkın benimsediği bu hareket, Sasani İmparatoru I. Kubad (MS 488-496, 498-531) döneminde ortaya çıkmıştır. İsmi kurucusu olarak bilinen Mazdek’ten almış, bu nedenle Arapça kaynaklarda Mezdekiyye ve Mezâdika, Farsça’da Mezdekân, Batı dillerinde Mazdakisme (Fr.), Mazdakism (İng.), Mazdakiten (Alm.) olarak adlandırılmakta, Türkçe kitaplarda, Mezdekiyye, Mazdekizm veya Mazdek Dini şeklinde geçmektedir.¹ Bu hareketin köken olarak daha erken bir dönemde ortaya çıktığı, M.S. IV. Yüzyılda yaşamış Mecûsî bir din adamı olma ihtimali bulunan Zerdüşt adlı biri tarafından başlatıldığı iddia edilmektedir. Din adamı Zerdüşt’ün, din kurucusu Zerdüşt’ün inanç sistemini arındırmak –to purify the faith- için, Avesta’nın yeni yorumunu yapmak istediği ifade edilmektedir.² Mazdek hakkında bilgiler, Mazdek ile aynı veya yakın dönemde yaşamış tarihçi veya yazarların kitaplarında, M.S. IX- XI. yüzyıllarda yazıya geçirilmiş ve son halini almış Pehlevice metinlerde³, son olarak Arapça eserlerde karşımıza çıkmaktadır.

Pahlavi Vendidâd’da, Mazdek’ten bir “asmôk/heretik” olarak söz edilmektedir.⁴ **Behmen Yeşt/Vohuman Yaşt**’ta⁵ Mazdek’in yorum yapmaktan men edildiği belirtilmektedir. Behmen Yeşt’te “din düşmanı Bamdad oğlu Mazdek’in ve takipçilerinin ortaya çıkacağı, Tanrı’nın (Yazdân) dinine muhalefet edeceği, zarar vereceği, halk içinde huzursuzluğa sebep olacağı, insanları Tanrı’nın dinine düşman yapacağı belirtilmektedir. Yine aynı yerde verilen bilgilerden, Mazdek hadisesinden sonra dini metinlerin gizlenmemesi fakat kitabın yorumunun herkese öğretilmemesi için Husrev/Nüşirevan’ın dönemin önemli mobedlerinden söz aldığı, mobedlerin Nüşirevan’a söz verdikleri belirtilmektedir.⁶ Aynı eserin Farsça versiyonunda “söz verme” konusunda bir bilgi bulunmamakta, Nüşirevan’ın, Mazdek’ten, din adamlarının soracağı 10 soruya cevap vermesini istediği, Mazdek’in sorulardan birini cevaplayamayınca kralın emri ile öldürüldüğü geçmektedir.⁷

Pehlevi metinler içerisinde yer alan Bundahişn ve Dinkard’da da Mazdek ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Dinkard’da Mazdek, “ahirzamanda gelecek bir düşman ve mürted”, olarak geçmektedir (Dinkard

1 - Kenan Has, “Mezdekiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/223.

2 - Ehsan Yarshater, “Mazdakism”, *Encyclopedia of Religion -second edition-*, ed. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 5800; Ayrıca bkz. Has, “Mezdekiyye”, 29/223.

3 - Modern zamanlarda, Sasaniler zamanındaki yorum faaliyetlerinin oluşturduğu metinleri ifade etmek için “Pehlevi Metinler” adı kullanılmıştır. Avesta metinlerinden sonra ikinci dereceden önemli dini kaynaklar olarak algılanan bu külliyyatın İslam fetihlerinden sonra özellikle IX. ve XI. yüzyıl dolaylarında yazıya geçirildiği daha doğrusu son hallerini aldıkları kabul edilmektedir. Bkz Mehmet Alıcı, *Kadim İran’da Din Monoteizm’den Düalizm’e Mecûsî Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), 203-204.

4 - Behramgore Tehmuras Anklesaria, *Pahlavi Vendidâd* (Bombay, 1946), 89; *Mazdak’tan Pehlevi metinlerde söz edilen yerler için bkz. bkz Shams-ul-ulama Jivanji Jamshedji Modi, Memorial Papers, ts., 113-116.*

5 - F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of The East -Pahlavi Texts “ The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast “-*, çev. E. W. West (Oxford, 1880), 5/l-lix; Genellikle *Vohuman Yaşt*’ın Zendi olarak adlandırılır. Bu metin, Ahuramazda ile Zerdüşt arasında geçen apokaliptik konuşmaları içermektedir. Söz konusu metinde Ahuramazda, Zerdüşt’e gelecekte İran milletine ve dinine ne olacağını haber vermektedir. West, metni derleyenlerin metne müdahale ve eklemelerde bulunmalarından söz etmektedir. Bkz. W. Sunderman, “Bahman Yaşt”, *Encyclopedia Iranica* (Erişim 12 Aralık 2020); Ahmet Altungök, “Sâsâniler Dönemi İran Tarihi Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/68 (2020), 112.

6 - F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of The East -Pahlavi Texts “ The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast “-*, 5/193-194; Carlo G. Cereti, *The Zand î Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse* (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995), 149-152; *Zand-i Vohuman Yasht (Commentary on the Vohuman Yasn)* (Erişim 12 Aralık 2020); Avesta ve yorumunun (Zend) herkese öğretilmemesi gerektiği Dinkard’ta da belirtilmiştir. Bkz. Aturpat-i Emetan, *The Wisdom of the Sasanian Sages* (Denkard VI), çev. Saul Shaked (USA: Westview Press, 1979), 155-156.

7 - *Zand-i Vohuman Yasht (Commentary on the Vohuman Yasn)*.

VII/21).⁸ Büyük Bundahişn'in "Her bin yılda İrañşahr'ın (Sasani İmparatorluğu) başına gelen felaketlerle ilgili olarak" şeklinde ismi çevrilebilecek 28.Bölümün 33. cümlesinde "Kubad zamanında Bamdad oğlu Mazdek'in ortaya çıkacağı ve kendi inanç sistemini kuracağı, erkeklerin ortak eş, çocuk ve servete sahip olmalarını söyleyeceği ve Ahura Mazda'ya ibadetten vazgeçmeleri gerektiği konusunda Kubad'ı ikna edeceği, bu durumun Kubad'ın oğlu I. Hüsrev'in Mazdek'i öldürene, Ahura Mazda'ya ibadeti yeniden düzenleyene ve İran'a huzur getirene kadar devam edeceği belirtilmektedir."⁹

Yukarıdaki bilgiler, Mazdek'in Mecûsî yorum geleneğinden farklı bir yorum ortaya attığını göstermektedir. Bir din içerisinde farklı yorumların olması tabii bir durumdur. Mecûsî din adamları içinde de bu tür yorumlar kendi doğal süreci içinde görülmüştür.¹⁰ Sasanîlerin kurucusu Ardeşir ve Tansar ile başlayan Avesta'nın derlenmesi ve kanonizasyon çalışmaları,¹¹ mobedlere, kendilerinden önceki gelenek ve töreye ters düşen her şeyi bidat adını vererek ortadan kaldırmaları, dinî metinleri onlardan temizlemelerine, resmi Avesta yorumu dışına çıkanları "zındık" diye nitelendirmelerine ortam sağlamıştır. Resmi yorum dışındaki yorumların eleştirilmesi, öğretilmesinin engellenmesi ve hatalı bulunması bu tür yorumların yaygın olduğunu göstermektedir.¹² Pehlevi metinlerde isimleri geçen farklı Avesta yorumcuları mevcuttur. Bunlar arasında Sasani sarayına yakın isimlerin görüşleri mazur görülmüş ancak yorumu Sasani devlet erkinin kabul edileceği türden olmayan Mazdek ve farklı düşünen diğer mobedler ağır eleştirilere maruz kalmış ve "zındık" olarak ilan edilmişlerdir. Bunların Avesta'yı öğretmeleri ve yorumlamaları yasaklanmıştır.¹³

Hıristiyan kaynaklarda da Mazdek hareketi hakkındaki bazı bilgilere rastlanmaktadır. Süryanî Mar Yeşua (Joshua the Stylite) da, vakayinamesinde 502-506 yılları arasında cereyan eden bir savaşı anlatırken I. Kubad'ın "kadınların ortak olması gerektiğini ve herkesin istediği kişiyle yatabileceğini öğreten" Zeradüştekan'ın mezhebini yeniden canlandırmak istediğini kaydeder.¹⁴ Mar Yeşua'nın bahsettiği Zeradüştekan mezhebi Mazdek'ten bir asır kadar önce yaşamış yukarıda da ifade edildiği gibi bir din adamı olan Zeradüş't'e isnat edilmektedir. Kendisinin Fars ülkesinde Fâsâ mobedi Hurragân'ın oğlu Zerâdüşt olduğu ve ona tâbi olanlara Zerâdüştekan denildiği belirtilmektedir.¹⁵

Müslüman âlimlerin yazdıkları Arapça eserler de Mazdek hakkında bilgi vermektedir.¹⁶ Bu kitapların kaynakları genelde Mecûsilerin yazdıkları eserlerdir. Mazdekî doktrinin İslami kaynaklardaki sosyal yön-

8 - F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of The East -Pahlavi Texts- "Marvels of Zoroastrianism"*, çev. E. W. West (Oxford, 1897), 47/88.; Ayrıca bkz. *Darab Dastur Peshotan Sanjana, The Dinkard* (London, 1915), 14/53-54.

9 - *Zand-Akasih Iranian Or Greater Bundahisn*, çev. Behramgore Tehmuras Anklesaria (Bombay, 1956).

10 - Sasani tarihinde farklı din ve mezheplerin ortaya çıktığı, bunların arasında en iyi bilinen akımın Mazdek hareketi olduğu belirtilmektedir. İyi bilinmesinin sebebi Sasaniler'in sonlarında çıkması ayrıca Sasaniler'in yıkılmasından sonra ortaya çıkan bazı mezhepleri etkilemesine dayandırılmıştır. Bkz. Shaul Shaked, *Dualism in transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran* (University of London, ts.), 11.

11 - Touraj Daryaee, *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire* (I.B. Tauris, 2009), 13-15.

12 - Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, "Antik İran'ın Mirası", *Doğu Esintileri 5/ (Aralık 2016)*, 153; *M.S.4 yüzyılda, II. Şapur da herkesi ortak bir yorum etrafında toplamak istemiş imparatorluğun desteklediği "devlet dini" dışındaki bütün gruplar "sahte din" olarak anılmıştır.* Bkz Daryaee, *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*, 84-86.

13 - Touraj Daryaee, "Sasani Döneminde Bid'atçılığa Genel Bir Bakış", çev. Muhammet Yücel, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5/1 (2017)*, 219-220.

14 - Joshua the Stylite, *The Chronicle of Joshua The Stylite*, çev. William Wright (Cambridge, 1882), 13; *Yeni bir çevirisi için bkz. The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, çev. Frank R. Trombley - John W. Watt (Liverpool: Liverpool University Press, ts.), 18.

15 - Zerâdüşt'ün kim olduğu tam olarak bilinmemektedir. Zeradüş'tün gerçekte Bundos adlı bir Maniheizt olduğu, İmparator Diocletien döneminde (245-313) Roma'da ortaya çıktığı, daha sonra İran'a gittiği Maniheiztler'in çoğunluğuna karşı görüşlerini orada yaydığı, bu hareket mensuplarına "derist-dênân" (doğru din mensupları) denildiği belirtilir. Zerâdüşt ile Bundos'un farklı kişiler olduğu, milâdî V. yüzyılda yaşadığı, Zerâdüştekan hareketinin başlangıcının Zerdüştiliğin kurucusu Zerdüş'tün 1000. yılına rastladığı da nakledilmektedir. Bkz. Has, "Mezdekiyye", 29/223; Ayrıca bkz. Daryaee, *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*, 86-88; *Nimet Yıldırım, İran Edebiyatı (Başlangıçtan İslamiyete Kadar)* (İstanbul: Pinhan, 2012), 338-339.

16 - İran'ın fethedildiği dönemlerde Mazdekîlerin İran'da bulunması, bazı grupların kökeninin Mazdekîlere, dayandırılması, Mazdekîlerin bir tehlike arzemiş olması gibi sebeplerden olsa gerek Müslümanlar Mazdek ve tarihi geçmişine büyük bir itina göstermişlerdir. Bkz. Ali Sami Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/270.

lerinin en kapsamlı anlatımlarından biri, Gururu Ahbâri Muluki'l-Furs ve Siyerihim'de yer almaktadır.¹⁷ Bu kitapta Mazdek, güzel yüzlü şeytan sîretli, güzel sözlü fakat kötü işleri olan bir İblis olduğu ve sözleri ile I. Kubad'ı kandırdığı ve onu ikna ettiği belirtilmektedir.¹⁸

Gururu Ahbari Mulûki'l-Furs'ta ve Taberi'nin (839-923) tarihinde, Mazdek'in Tanrı'nın, yeryüzündeki bütün erzakı (yiyecek, giyecek vb), insanların eşit bir şekilde paylaşmaları için yarattığını söylediği belirtilmektedir. Fakat insanlar bu konuda zulmedip, erzakı aralarında paylaşmamış hepsi belirli ellerde toplanmıştır. Bu durumu kabul etmeyen Mazdekîler, yeryüzündeki malları zenginlerin elinden alarak fakirler arasında paylaşacaklarını, malı çok olandan alıp az olana vereceklerini söylediler. Buna göre elinde fazla mal, servet, hatta kadın bulunan kimse, bunlara diğer insanlardan daha müstahak değildi.¹⁹ Mazdek, insanların, mal ve kadınlarını, halk arasında ortak mal yapmağa davet ve teşvik etmiş, bunun, Tanrı rızasına uygun bir iş olduğunu, Tanrı emretmemiş olsa dahi övünülecek bir yardımlaşma olduğunu belirtmiştir.²⁰

Mucmelu't-Tevarih'te, Mazdek, Kubad'ın başmobedi olarak tanıtılmakta²¹ Sasaniler'in yaşadığı kıtlıktan söz edilmekte, Mazdek'in, Kubad'ı kadın ve mal hakkındaki "çirkin fikirleri" konusunda ikna ettiği belirtilmektedir. Aynı kitapta Nuşirevan'ın, Mazdek'i arkadaşlarıyla beraber bir bahçede ayakları havada asılı halde öldürdüğü de aktarılmaktadır.²² Mazdek, mülk, kadın ve ne varsa eşit paylaşılması gerektiğini belirtmiş, halk ve dervişler onun davetine icabet etmiş, Kubad, davetini kabul etmesine rağmen Nuşirevan çağırıldığı mobedlerle onunla tartışmış ve delillerle mezhebinin batıl olduğunu ispat etmiştir.²³ Birûni (973-1061), el-Asar'ul Bakiye'sinde, benzer görüşleri aktardıktan sonra Mazdek'in, seneviyyeyi/düalizmi savunduğunu, pek çok insanı peşinden sürüklediğini kaydetmiştir.²⁴

İbnü'n-Nedîm (ö.995), Fihrist'inde iki farklı Mazdek'ten bahsetmektedir. Eski Mazdek'in haz ve şehve arzulara ulaşmakla meşgul olmayı, yemeyi, içmeyi, ortaklığı, ihtilatı, birbirlerine karşı zorbalık yapmamayı emrettiğini kaydetmiştir. Bu mezhebe bağlı olanların birbirlerinden haremelerini sakınmadıklarını bununla birlikte hayırlı işleri makbul, öldürmeyi ve nefse eziyet etmeyi haram saydıklarını, misafirperver olduklarını belirtmekte, I. Kubad zamanında ortaya çıkan son Mazdek'in bu mezhebin görüşlerine bağlı olduğunu kaydetmektedir.²⁵

Şehristanî (v.1153), el-Milel ve'n-Nihal'de, Ebû İsa el-Verrak'a²⁶ dayandırarak Mazdekîlik hakkında bilgi vermektedir. Şehristanî'ye göre "Mezdekiyye'nin iki âlem ve iki asıl konusundaki düşüncesi, Maniheistlerden çoğunun görüşleri gibidir. Fakat Mezdek nurun kasdi ve ihtiyari olarak, zulmetin ise rastgele ve tesadüfi olarak fiil ortaya koyduğunu belirtir. Nur bilgili ve hassas, zulmet ise cahil ve kördür. Karışimleri ise kast ve seçmek suretiyle değil, rastgele ve tesadüfen olmuştur, kurtuluş da seçme olmaksızın rastgele olacaktır. Mezdek, insanları birbirine muhalefet, nefretleşme ve karşılıklı öldürmeden (kital) men ederdi.

17 - Yarshater, "Mazdakism", 5800.

18 - Ebû Mansur Abdulkerim b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlebî - Thk. Zotenberg H., *Tarih-i Se'alebî Meşhur be Gururu Ahbâri Muluki'l-Furs ve Siyerihim* (Paris: Imprimerie Nationale, 1900), 596-597.

19 - Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî - Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk* (Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim) (Kahire: Daru'l-Mearif bi Mısır, yok), 2/92-93.

20 - et-Taberî, *Tarihu't-Taberî - Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk* (Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2/99.

21 - *Mucmelu't-Tarih ve'l-Kısas*, ts., 345.

22 - *Mucmelu't-Tarih ve'l-Kısas*, 103.

23 - *Mucmelu't-Tarih ve'l-Kısas*, 123; *Benzer ifadeler için bkz. Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, Mürüçü'z-zeheb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1973), 1/263-264.

24 - Ebu Reyhan el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 183.

25 - Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1064-1065.

26 - Hakkında 'Şîi, Mu'tezilî, zındık, mülhid, Mecûsî, düalist, Maniheist' olduğu iddia edilmiş olmasına rağmen kendisinden sonra gelen birçok müellif Verrak'ın eserlerini çalışmalarında kaynak göstermişlerdir. İmam Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyye'de düalistlerden, Mes'ûdî, Murucu'z-Zeheb'de, Zeydiyye'den, Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark Beyne'l Firak'de Hişâmiyye'den, Bîrûnî, el-Asaru'l-Bakiye'de, yahudi mezheplerinden ve Şehristânî de el-Milel ve'n-nihal'inde Mazdek ve Mani dinlerinden (s. 269, 275-276) bahsederken Verrak'ın metinlerini kullanmışlardır." Bkz. Fuat Aydın, "Verrak, Ebû İsa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/59-60.

Bu hususların, çoğu zaman kadınlar ve mallar yüzünden olması dolayısıyla kadınlarla ilişkiyi helal, malları da insanlar arasında mubah kıldı. İnsanlar nasıl su, ateş ve ot konusunda müşterekse, kadın ve mallar konusunda da öylece müşterek kıldı. Şerrinden ve zulmetin karışımından kurtarmak için, insanları öldürmeyi emrettiği nakledilir. Usul ve rükünler konusunda mezhebi üç esastır: Su, arz (toprak) ve ateş. Bu üçü karışınca hayır ve şerrin müdebbiri (sevk edicisi) oluşur. Onun seçkin ve temizlerinden hayrın, bulanık ve kötülerinden şerrin müdebbiri ortaya çıkar.” Mazdek’e göre tapınılan varlık, en aşağı âlemde Hüsrev’in oturduğu şekilde en üst âlemde kürsüsü üzerinde oturmakta, önünde, tıpkı Hüsrev’in önünde bulunan dört kişi, Mobed-i mobedan, Hirbed-i ekber, Ispahbed ve Ramşeger gibi, dört kuvvet; temyiz, (eşyayı ayırma) anlama, koruma ve sevinç kuvvetleri bulunmaktadır. Bu dört kuvvet, eylemin işlerini arkalarındaki (veya yardımcıları) yedi şahısla tedvir ederler. Bunlar, Sâlûr, Pîşekâr, Pervân, Bâlûn (veya Bâlûr), Kârdân, Destûr ve Kûzek’tir. Bu yedi şahıs oniki ruhaniyi çevreler ki bunlar Hanende, Dihende, Sitanende, Berende, Hûrende, Revende (Devende), Hîzende, Kuşende, Zenende (Remende), Kunende, Şevende ve Payende’dır. Kendisinde bu dört, yedi ve on iki kuvvet toplanan her insan, aşağı âlemde *rabbani olur kendisinden teklif kalkar*. Mazdek’e göre “en yüce eylemin Hüsrevi (hükümdarı), toplamı ism-i azam’ın harfleri kadar olan harflerle eylemi sevk ve idare eder. Bu harflerden bir şey tasavvur edene, en büyük sır açılır. Bundan mahrum kalan kimse ise cahilliğin, nisyanın ve ahmaklığın körlüğünde ve dört ruhani kuvvetin karşıtı olan gam ve sıkıntıda kalır.”²⁷

Mazdekîlerin inanç sisteminin Zerdüştlük veya Maniheizm’den çok uzak olmayan bir düalizmi içerdiği, Zerdüştlükteki dört ve Maniheizmdeki beş unsura kıyasla üç unsuru kabul ettiği görülmektedir. Mazdek’in kurtarıcı bilginin anahtarı olarak harflerin sembolik gücü ve dinin “sırrı”nın açığa çıkarıcı bilgisi elde edildiğinde, dini yükümlülüklerin ilgisizliğini kabul ettiği görülmektedir. Yarshater, bu tür inançların gnostik dinlere özgü olduğunu belirtmekte dolayısıyla Mazdek inancının İran, Suriye-Babil ve Helenik düşüncenin bir karışımı ve erken Hıristiyanlık döneminde ortaya çıkan senkretik inançlardan etkilenmiş olabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte, Şehristani’nin özellikle on iki ruhani güç için kullandığı terimlerin Yeni Farsça olduğunu, Mazdekizm’in geç bir dönemine ait olabileceğini belirtir. Yine de Şehristani’nin verdiği bilgiler Mazdek eskatolojisi, vahiy ve peygamberliğin doğası ve kötülük ilkesinin kökeni gibi birçok temel konuda bizi karanlıkta bırakmaktadır. Yarshater, Mazdek öğretisinin dini doktrin açısından, bazı gnostik özellikler sergilediğini ve sayıların ve alfabenin harflerinin önemi konusunda kabalistik bir nosyona sahip olduğunu belirtir.²⁸

Şehristani’nin aktardığı bilgilerden Mazdekîlerin hayrın ve şerrin idare edicisi iki kuvvetin yanında, İran hükümdarının etrafında bulunduğu gibi Mabud’u ihâta eden 4 kuvvet; 7 vezir, -12 mânevî –varlık şeklinde bir görüş öne sürdüğü görülmektedir.²⁹ Bununla beraber Mazdek ve Mazdekîleri tarihe geçiren yukarıda ifade edilen öğretilerden çok Mazdek’in ahlak felsefesi, bilhassa sosyal ahlak anlayışıdır. İnsanların mutsuzluğunu kin ve ayrılıkta gören, kin ve ayrılığın da sosyal eşitsizlikten doğduğunu söyleyen Mazdek’e göre, bütün insanlar eşit yaratılmışlardır. O halde bir kimsenin başka bir kimseden daha çok mal ve kadına sahip olması doğru değildir, malların ve kadınların eşit olarak bölüşülmesi gereklidir.³⁰ Şehristani’nin de aktardığı “İnsanlar nasıl su, ateş ve ot konusunda müşterekse, kadın ve mallar konusunda da öylece müşterek kıldı” görüşü diğer fikirleri gölgelemiştir. Bununla beraber, Yarshater, “kadınların ortak olması gerektiği ve herkesin istediği kişiyle yatabilmesi”nin Sasani İran’ı gibi, geleneğe dayalı geniş bir toplumda

27 - Ebü’l Feth Tâcüddin (Lisânüddin) Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *el-Milel Ve’n-Nihal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 346-348.*

28 - Yarshater, “Mazdakism”, 5800; Ayrıca bkz Werner Sundermann, “Cosmogony And Cosmology iv. In the Mazdakite religion”, *Encyclopedia Iranica*, ts.

29 - Michelangelo Guidi, “Mezdek”, *İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 8/803; İran dinlerinin genelinde var olan bir inanca göre hükümdarların yanında dört kişi önemli bir yere sahipti. Bkz. Ahmet Altungök, İslâm Öncesi İran’da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi- (M.S. 226-652) (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 165-166; Mazdek’in öğretisinde belirtilen dört, yedi ve oniki kuvvetin Sasani hükümdarlık sistemi ile benzerliği için bkz. Arthur Emanuel Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan, çev. Reşid Yasmi, 1945, 456-457.**

30 - Mürsel Öztürk, “İslamiyetten Önceki İran Medeniyeti”, *Doğu Dilleri -Farsça, Arapça, Urduca, Hindoloji Ve Sinoloji Araştırmaları Dergisi- 4/1 (ts.), 119-120.*

ve erdemini kişisel başarılarına olduğu kadar ırka ve soya da bağlı olduğu yerlerde uygulanamayacağını iddia etmektedir. Yarshater, Mazdek'in kadınların belli kesimlerde toplanmasına engel olma, evlilik masrafını azaltma ve sosyal sınıflar arasında evliliğe izin verilmesini istediğini, bu tür iddiaların bir suçlama için olduğu, İslam'dan sonra ortaya çıkan Mazdek kökenli dinî hareketlerde böyle bir şeyin (Promiscuity: önüne gelenle yatma, herkesle beraber olma) olduğuna dair hiçbir kanıt olmadığını kaydetmektedir.³¹ Buna göre kadınların ortak paylaşımına dâhil edilmesinin altında yatan gerekçe, kraliyet çevrelerinin çok evlilik algısını eleştirme ve farklı sınıflar arasındaki evliliğin mümkün kılma çabasıdır.³² Bu iddialara rağmen birçok eserde Mazdek hareketi hakkında yukarıda belirtilen iddialara rastlanabilmektedir. Bu iddiaların kaynağı da Sasaniler döneminde yazılmış kitaplardır.³³

Mazdek'in öğretisi hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuzu kaydeden Taraporewala, bu hareketi sosyo-dini bir hareket olarak kabul etmiştir. Taraporewala, mobedlerin, Mazdek'in düşüncelerini kabul etmediğini, mobedler arasında "gerçeği çarpıtan" olarak isimlendirildiğini, Mazdek hakkında kullanılan en yumuşak sıfatın "uğursuz" olduğunu belirtmiş, daha sonra Mazdek'in fikirlerine yer vermiştir. Taraporewala, Mazdek'in kadınlar dâhil, mallarda ortaklığı vaaz ettiğini, hayvansal gıdalar dâhil tüm duyuşal zevklerin bırakılmasını istediğini, bu son öğretisinden ötürü "yemek yemeyen şeytan" olarak da adlandırıldığını belirtmiştir. Mazdek, zevk ve mal arzusunun, tüm nefret ve bozuşmaların evrensel temelini oluşturduğunu ileri sürmüştür. Taraporewala, Mazdek'in ayrıca Mani gibi, Zerdüşt öğretisinin iki ana ilkesi iyi ve kötüyü vurguladığını, Tanrı'nın öğeleri ateş, su ve toprağın saflığını da kabul ettiğini ifade etmiştir.³⁴

1. SASANİLERİN TOPLUMSAL VE EKONOMİK ÖZELLİKLERİ

Sasani İmparatorluğu, tarihi süreç içerisinde kendine has bazı özellikler eklemiş olmakla beraber, Avrupa'dan Hindistan'a kadar oldukça geniş bir coğrafyada bulunan antik Ari toplumsal sınıflaşmasını devam ettirmiştir.³⁵ Söz konusu toplumsal sınıflar, dini metinlerde de geçmektedir. Yasna 11/6'da, toplum athravan (din adamı), rathaeştar (savaşçı) ve vstryoş (çiftçi) olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır.³⁶ Yasna 19/17'de de sınıflar sayıldıktan sonra bu sınıfların doğru düşünce, doğru söz ve dini işlerle din adamına yardım ettikleri bu şekilde cihanın doğrulukla ilerlediği belirtilmektedir.³⁷

31 - Yarshater, "Mazdakism"; Benzer bir görüş Bernard Lewis tarafından da ifade edilmiştir: "That Mazdak introduced communism of property may be taken as certain. That he introduced communism of women is questionable." "Mazdak'ın mülkiyet komünizmini ortaya koyduğu kesin olarak kabul edilebilir/alınabilir. Fakat kadın komünizmini ortaya attığı şüphelidir. Bkz. Bernard Lewis, *The Origins Of Ismailism -A study of the historical background of the Fatimid Caliphate-* (Cambridge/England, 1940), 96-97; Ayrıca bkz. Ali Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu Ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009), 51-52; Farklı görüşler için bkz. Patricia Crone, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 29/ (1991), 28-29; Patricia Crone, "Zoroastrian Communism", *Comparative Studies in Society and History* 36/3 (1994), 460-462.

32 - Alıcı, *Kadim İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsi Tanrı Anlayışı*, 202-203; Daryae, *Mazdek'in muhtemelen "kendi akrabalarınızdan bir eş alın", düşüncesine yani akraba evliliği kurumu gibi gelenekselleşmiş bir hükme karşı çıktığını belirtmektedir. Bkz. Daryae, Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*, 87.

33 - Mazdek'i ve yaptıklarını anlatan kitaplar Sasaniler döneminde yazılmıştır. Bunlardan "Mazdak Nâmag (Mazdeknâme)" Sâsânîler döneminde Mazdek hareketinin İran'a getirdiği zararları anlatan ve I. Kubad (488-498; 501- 531) ile I. Hüsrev (531-579) dönemi hakkında bilgi veren Pehlevîce bir kitaptır. İbnü'l-Mukaffâ tarafından Arapçaya çevrilmiş olan Mazdeknâme'nin günümüze ulaşmış her hangi bir orjinal nüshası yoktur. Bu kitapta anlatılanların bir kısmı Behmen Yeşt ve İslâm sonrası dönemde yazılan bazı Arapça eserlerde yer almıştır. Bkz. Altungök, "Sâsânîler Dönemi İran Tarihi Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", 99.

34 - Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüşt Dini -Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm-*, çev. Nice Damar (İstanbul: Avesta, 2002), 211-212; Mazdekilerin hayvansal gıdalar konusundaki görüşleri için ayrıca bkz. Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 458.

35 - Hint-Avrupalılarda toplumsal sınıflar için bkz. J. P. Mallory, *Hint-Avrupalıların İzinde -Dil, Arkeoloji ve Mit-*, çev. Müfit Günay (Ankara: Dost Kitabevi, 2002), 152-158; *Antik İran'daki toplumsal sınıflardan Herodot da söz etmiştir (Her, I/125). Bkz. Herodotos, Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 72.

36 - *Avesta*, çev. İbrahim Purdavud (Muesse-i İntişarat-ı Nigah, ts.), 3/157-158; Ayrıca bkz. *Avesta -Zerdüştilerin Kutsal İlahileri-*, çev. Fahriye Adsay - İbrahim Bingöl (Avesta Yayınları, 2012), 208.

37 - *Avesta*, 3/190; *Avesta -Zerdüştilerin Kutsal İlahileri-*, 219.

Sasani toplumu, devlet yapısı siyasi ve sosyal olarak daha karmaşıklaşınca din adamı, savaşçı ve çiftçi sınıfına Sasaneler döneminde bürokratlar (debîran) da eklenmiş çiftçi sınıfının yanında zanaatkâr sınıfı da halk arasında görülmüştür. Her bir sınıf kendi içinde çeşitli kategorilere ayrılmıştı³⁸ ayrıca her sınıfa ait kutsal büyük ateşler vardı.³⁹

Sasani toplumundaki farklı sınıflar Tansar'ın Mektubunda da görülmektedir. Tansar, mektubunda en üstte hükümdar olmak üzere insanların dört sınıfa ayrıldığını belirtmiş ve her birinin kendi içinde alt grupları olduğunu, tüm sınıfların üstünde hükümdarın yer aldığını ifade etmiştir. Tansar, bunun kutsal metinlerde belirtildiğini, bu konunun tartışma ve yorumlama gerektirmeyecek kadar açık olduğunu belirtmiştir. Dört sınıf şu şekildedir: 1- Din Adamları (kendi içlerinde öğreticiler, kâtipler, hâkimler vb.) 2- Savaşçılar (kendi içlerinde rütbe konusunda ayrılmakta) 3- Bürokratlar⁴⁰ ve 4- Halk (geçimlerini ticaretle sağlayan esnaf, tarım ve hayvancılıkla uğraşan köylü vb.). Tansar'a göre insanlık devam ettiği müddetçe bu dört sınıfın varlığı ile gelişecektir. Sınıflar arasında geçiş yoktur. Ancak üstün vasıflarıyla temayüz eden biri, Şahinşah'ın (hükümdar) huzurunda mobedler ve hirbedler tarafından üst sınıfa geçmeye layık olup olmadığını anlamak için sınanır, yapılan uzun sınamalardan sonra başarılı olursa bir üst sınıfa geçebilir.⁴¹

Pehlevi metinlerden Şkand-Gumanig-Wizar'da, Aurmazd'ın (Ahura Mazda) dini, muazzam bir ağaç şeklinde yarattığı, ağacın dört dalının, dört insan sınıfı (din adamı, savaşçı, hayvancılıkla uğraşan sınıf ve zanaat ehli) olduğu belirtilmekte, sınıflara ayrılmanın bir yaratılış kanunu olduğu ifade edilmekte⁴² iken Minu-yi Hired'de her sınıfın farklı görevleri olduğu kaydedilmektedir.⁴³ Nadir görülmesine rağmen, insanlar hükümdarın otoritesi tarafından bir seviyeden diğerine yükseltilebilir, hatta indirilebilirdi.⁴⁴ Ama yine de sınıflar arasında geçiş imkânsız denecek kadar zordu, sınıflar arasında evlilik de yasaktı. Soylu bir insanın alt tabakadan bir insanla evlenmesi veya onlara kızını vermesi, onlara toprak satması kesinlikle yasak olan bir durumdu. Alt tabakadan birisinin, üst sınıfların işlerinde çalışmalarına asla izin verilmez; soylu sınıftan bir insanın da eğer cezalandırılmamışsa, aşağı tabaka insanların yaptığı bir işi yapmasına müsaade edilmezdi.⁴⁵ Soylu sınıfın giysileri, bineceği hayvanlar, evlerinin büyüklüğü de belirlenmişti. Buna göre ancak aristokrat ata binebilir, kadınları ipek giyinebilirdi. Kentliler vergi öder, askerlik yapmazdı.⁴⁶ Sadece saray için çalışan seçkin ve soylular, askerler, din adamları, debirler ve hükümdarın hizmetinde bulunan diğer görevliler vergi vermekten muaf tutuluyorlardı⁴⁷.

1.1. SASANİ TOPLUMUNDA ÜST SINIFLAR: SASANİ HANEDANI, SOYLULAR VE MOBEDLER

Sasani toplumsal sınıflaşmasının en tepesinde hükümdar bulunuyordu. Sasanelerde hükümdarlık tanrısal

38 - Parvaneh Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire (The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran)* (London: I.B. Tauris, 2008), 47; Ayrıca bkz Ahmad Tafazzoli, *Sasanian Society I.Warriors II.Scribes III.Dehekans* (New York: Bibliotheca Persica Press, 2000).

39 - Ateşler ve yerleri için bkz. Hayreddin Kızıl, *Mecusilikte Ateş Sembolü* (Diyarbakır, ts.), 219-220.

40 - Mürsel, üçüncü sınıfı Bürokrat ve dördüncü sınıfı "halk" olarak çevirmiştir. Biz de onu tercih ettik. Metinden de bu sınıflar anlaşılmaktadır. Bkz. Öztürk, "İslamiyetten Önceki İran Medeniyeti", 105.

41 - *The Letter Of Tansar*, çev. Mary Boyce (Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, ts.), 37-39.

42 - F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of The East, Pahlavi Texts (Dina-i Maînog-i Khirad, Sıkand-Gûmânîk Vîgar, Sad Dar) Part:3*, çev. E. W. West (Oxford, ts.), 24/118-119 Benzer benzetmeler için bkz Denkard bölüm 42 bkz (<http://www.avesta.org/denkard/dk3s1.htm>).

43 - Bölüm 31-32 bkz F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of The East, Pahlavi Texts (Dina-i Maînog-i Khirad, Sıkand-Gûmânîk Vîgar, Sad Dar) Part:3*, 24/68-69; Aynı eser Bölüm 59'da toplumu oluşturan dört sınıfın kaçınması gereken davranışlar belirtilmiştir. Bkz. F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of The East, Pahlavi Texts (Dina-i Maînog-i Khirad, Sıkand-Gûmânîk Vîgar, Sad Dar) Part:3*, 24/105-106.

44 - Richard N. Frye, *The History of Ancient Iran* (Germany, 1984), 316.

45 - Ahmet Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, ts.), 28-29.

46 - Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan, 424-425; İlber Ortaylı, Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi* (Ankara: Cedit Neşriyat, ts.), 26-27.

47 - Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 28-29.

bir vergi ve tanrısallıkla bağlantılı biçimde telakki edilmişti.⁴⁸ Hükümdar, Part döneminden itibaren etkili yedi büyük ailenin en güçlüsü Sasani hanedanlığından seçilirdi. Diğer büyük hanedanlar Karen, Surin, İspehbez, İspendiyad, Mihran ve Zik ya da Zig, hanedanları idi. Şahlık/şahinşahlık, Sasani hanedanından seçilirken devlet yönetimi ile ilgili diğer konular komutanlıklar, orduya silah, cephane vb temin edilmesi, yargı, devletin mali işleri, saray hazinesinin muhafazası gibi işler diğer hanedanlar arasında dağıtılmıştı. Büyük hanedanların sahip olduğu topraklar da vardı.⁴⁹ Sasaniler döneminde din adamı sınıfına mensup olanlar genelde Karen ve Suren hanedanından kişilerdi.⁵⁰ Saltanat şuraları da yedi büyük hanedan mensuplarından seçilirdi. Sâsânî şahlarının ölümünden sonra şura, başmoted tarafından toplanır ve ölen şahın yerine yenisini seçerlerdi.⁵¹ Sâsânî idari mekanizması bir üst krala bağlı alt krallıklar, prensler ve güçlü soyluların oluşturmuş olduğu bir devlet mekanizmasını andırmaktaydı.⁵²

Soylular kimin imparator olacağı konusunda etkiliydiler. Nitekim Piruz/Firuz'un ölümünden sonra soylular önce Firuz'un kardeşlerinden birini seçtiler. Bir süre sonra onu tahtan indirip Firuz'un oğlu Kubad'ı (488-496 ve 499-531) seçtiler. Kubad da Mazdek'e destek verince tahttan indirilip haps edilmiş fakat kaçıp tekrar tahta çıkması için kendisine yardım ettiği düşünülen Eftalitlere (Akhunlar) sığınmıştı.⁵³

Soyluların etkisi hükümdarın kişiliğine bağlı olarak artmış veya azalmıştır. II. Şapur'dan sonra başa geçen II. Ardeşîr (379-383) döneminde ülkedeki diğer hanedanlar Sâsânî tahtını etki altına alacak derecede güçlenmişlerdi. Bu dönemde Sâsânî hanedanı ile Sâsânî soyluları arasında sürtüşme baş göstermiş, II. Ardeşîr, soyluların nüfuzunu kırarak onları zayıflatmak istemişti. Fakat mobedlerin, soylu sınıfı lehine tavır takınmaları sonucu II. Ardeşîr zararlı çıkmış, dört yıllık bir saltanattan sonra azledilmişti. Sâsânî soylularının güçleri ve nüfuzları II. Ardeşîr'den sonra başa geçen iki hükümdar döneminde de güçlenmiş, Sâsânî tahtı üzerinde söz sahibi olmalarına sebep olmuştu. I. Yezdicürd (399-421), kendi döneminde Sâsânî ülkesindeki diğer hanedanların nüfuzlarını kırarak onları zayıflatmak için çalışmıştı.⁵⁴

Soyluların yanısıra imparatorluktaki Mecûsî din adamlarının da önemi vardı. Sasanî devletinin kurucusu Ardeşîr, Anahit tapınağından sorumlu bir aileye mensuptu. Bu nedenle kuruluşundan itibaren dinin devlet içerisinde güçlü bir etkisinin olduğu görülür. Sâsânî devletini bir din devleti olarak tesis eden Ardeşîr, mobedleri güçlendirmek için onlara geniş araziler vermiş, ayrıca onları vergiden muaf tutmuştur. Sâsânî ülkesinde din adamları çok sayıda menkul ve gayr-ı menkule sahip olmakla beraber ülkenin en zengin kesimi olarak kabul edilmekteydiler. Bunlar eğitim-öğretim alanından yargıçlık (dadvars) ve tıp alanına kadar birçok sahada söz hakkına sahip, toplumda en itibarlı konuma sahip insanlardan oluşmaktaydılar. İnsanlar içerisinde nüfuzları vardı ve toplum tarafından oldukça sevilmeekteydiler. Sâsânî ülkesinde birçok vakıf, hayrat ve araziye sahiptiler ve Azerbaycan toprakları üzerinde oldukça önemli bir güce sahip bulunmaktaydılar.⁵⁵ Hem soylular hem de mobedler, ülkenin herhangi bir noktasında toprak ve malikâne sahibi olabilmekteydiler. Benzer şekilde devleti içinde önemli bir nüfuza sahip olan mobed veya hirbedlere ait toprakların miktarı azımsanmayacak kadar çoktu. Özellikle Azerbaycan toprakları üzerinde çok geniş arazilere ve sayısız tapınaklara sahiptiler. Bu topraklar üzerinde geniş meralar, yaylaklar ve ekili araziler bulunmakta ve binlerce insan sadece karın tokluğuna çalıştırılmaktaydı.⁵⁶

48 - Musa Balcı, *Taşa Kazınmış Sözler İslam Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 83-85.

49 - Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 157-163; *Bu hanedanların sahip oldukları topraklar için bkz. Frye, The History of Ancient Iran*, 316.

50 - Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 43.

51 - Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 39.

52 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 161-166; *Hanedanların özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Altungök, Eski İran'da Din ve Toplum*, 34-40.

53 - Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011), 96-97.

54 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 89-92; *Hükümdarların mobedlere destek verip vermemesi dönemin politik durumuna göre değişiyordu. Örnekler için bkz. Josef Wiesehöfer, Antik Pers Tarihi -Ön Asya'nın Kadim Krallığı-*, çev. Mehmet Ali İnci (İstanbul: Totem Yayınları, 2019), 291-292.

55 - Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 43-44.

56 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 270-273. *Sahip oldukları topraklar*

I. Behram (273-276) ile II. Behram (276-293) dönemlerinde etkili olan Kertir'in çalışmaları, özellikle II. Şapur'un (309-379) tahta çıkması sürecinde Mecusîlik ve Mecûsî din adamları devlet otoritesinde çok güçlenmişlerdi. Mecûsî din adamları, henüz anne karnında olan II. Şapur'u tahtın varisi olarak takdim etmişler ve doğumundan sonra da tahta geçişini sağlayarak hükmetme yaşına gelene kadar devlet otoritesinde etkin rol oynamışlardı.⁵⁷ Kertîr, Sasani tarihindeki en güçlü mobedlerden biriydi. II. Behrâm zamanında büyük bir güç ve etkiye sahip olan Kertîr, hükümdar tarafından sarayın en büyük kişilerinden biri konumuna getirilmişti. Kertîr'in gücü ve etkisi, Mani'nin öldürülmesinde görülmektedir.⁵⁸ Asırlar geçtikçe güçlenen mobedler, dördüncü yüzyıldan itibaren hiyerarşik bir şekilde yapılanmaya başladılar. Başlarında onlardan sorumlu kişi mobadan-ı mobad/başmobed olarak adlandırılırdı.⁵⁹ Başmobed, sarayda baş yargıçlık işlerini yürütmenin yanında saray teşkilatının merkez üyelerinden bir tanesiydi.⁶⁰ Devletin danışma organında bulunurdu ve hükümdarların karar almalarında etkiliydi.⁶¹ Bunların yanında hükümdar tayin etme, hükümdar azletme ve hükümdarlara resmi olarak taç takma gibi yetkilere sahipti. Sâsânî devleti merkez yönetim teşkilatı içerisinde hükümdarlar üzerinde önemli yaptırım güçleri olan bir din adamları konseyi bulunmaktaydı. Mecûsîliğe aykırı tutum içine giren hükümdarları azletmişlerdi, bunun en bariz örneği I. Kubad'ın tahttan indirilmesidir.⁶²

1.2. SASANİ TOPLUMUNDA ALT SINIFLAR: SANATKARLAR, ESNAFLAR, TÜCCAR VB. SINIFI İLE KÖYLÜLER

Sasani toplumsal sınıflaşmasında alt sınıflar şehirdeki sanatkâr, esnaf, tüccar vb. çalışan kesim ile köylerde yaşayan çiftçilerden oluşmaktaydı. Şehirlerde yaşayan, sanatkâr, esnaf ve tüccar sınıfına mensup insanlar, köylü sınıftan sonraki en kalabalık kesimi oluşturmaktaydı. Yaşam standartları bakımından köylülere nazaran daha iyi bir konumdaydılar. Köylü sınıfına mensup insanlar gibi vergilerin birçoğu bu insanların omuzlarına yüklenmişti. Bu sınıfı oluşturan şehirli nüfusun içerisinde nanbag (fırıncı), darzig (terzi), durgar (marangoz), kafshgar (ayakkabıcı), nigerban (ressam), zarigar (kuyumcu), kulvargar (çömlekçi), rangraz (boyacı), razan (müteahhit), viyengar (çadircı) gibi esnaf, tüccar ve zanaat erbabı bulunmaktaydı. Esnaf ve sanatkârların kendileri için tayin edilen mesleklerin haricinde başka bir işe geçmeleri kesinlikle yasaklanmıştı. Bir demirci işini bırakarak fırıncılık yapamaz; bir ayakkabıcı işini bırakarak marangozluk yapamazdı.⁶³

Köylerde yaşayan ve tarım, ziraat ve çiftçilikle uğraşan sınıf yüzyıllarca soyluların "bağımlısı" olarak yaşadıkdan sonra büyük ölçüde Hüsrev'in reformları ile birlikte kendi topraklarının hür kullanıcıları haline geldiler. Bunlar, İran nüfusunun çoğunluğunu teşkil ediyordu.⁶⁴ Asıl vergi yükünü ve angaryayı köylü sınıfı çeker, bunun yanısıra savaşta, ücretsiz olarak piyade sınıfına alınırdı. Sasaniler'de piyade sınıfı savaşta kolay harcanan bir kuvvetti.⁶⁵

Sâsânî toplumu içerisindeki en kalabalık sınıfı tarım, ziraat ve çiftçilikle uğraşan köylü sınıfı oluşturmaktaydı. Köylü sınıfı arî kabul edilmeyen yerli halk kitlelerinden meydana geliyordu. Bu sınıfa mensup insanlar devletin kendilerine belirtmiş olduğu köylerde yaşarlar ve bunun dışında herhangi bir yaşam alanı seçe-

üzerinde çok önemli bir güç haline gelen bu soyluların devlet açısından taşıdıkları tehlikeyi gören Sâsânî devleti küçük toprak sahibi feodaller arasında dihanlık sistemini kurarak bu soyluların gücünü zayıflatmak istemiştir. Bkz aynı yer.

57 - Mehmet Alıcı, "İslam Öncesi İran'da Dinî Düşünce", *İran Düşünce Tarihi*, ed. Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi (Ankara: İRAM Yayınları, 2019), 29.

58 - Balcı, *Taşa Kazınmış Sözler İslam Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı*, 84-85.

59 - Josef Wiesehöfer, *Erken Pers Antik Bir Dünya İmparatorluğunun Tarihi*, çev. Nilgün Ersoy (İstanbul: Totem Yayınları, 2020), 131; Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 151; Ayrıca bkz. Daryae, *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*, 128.

60 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 173.

61 - Ulaş Töre Sivrioğlu, "Sâsânilerde Askeri Teşkilat, Silah Teknolojisi Ve Savaş Stratejileri", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/5 (2013), 695.

62 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 165.

63 - Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 69-70.

64 - Wiesehöfer, *Erken Pers Antik Bir Dünya İmparatorluğunun Tarihi*, 131-132.

65 - Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 26.

mezlerdi. Köylü sınıfına mensup insanlar Sâsânî kanunlarına göre özgürdüler fakat pratikte toprağa bağımlı bir şekilde yarı köle bir tarzda yaşamlarını devam ettirmekteydiler. Soyluların ve askerlerin gözünde halk yığınlarının Sâsânî ülkesindeki kölelerden hiçbir farkı yoktu. Üzerinde yaşamış oldukları topraklar hangi hanedana ait ise o ailenin emrinde çalışıyorlardı. Bu insanlar, üzerinde yaşamış oldukları köy ve arazilerle birlikte satılabilmekteydiler. Devlete vermiş oldukları verginin aynısını sahipleri olan soylulara da ödemek zorunda kalıyorlardı. Bu nedenle çoğu zaman köylüler yılda iki defa vergi vermek zorunda kalıyorlardı. Savaşların bütün ağır yükü bu sınıfın omuzlarına yüklenirdi. Hem savaşlardan önce yapılan hazırlıkların maliyeti vergilerle bu sınıfın üzerine tahmil edilir ve hem de savaşlardan sonra alınan mağlubiyetlerin faturası bu sınıftan tazmin edilirdi.⁶⁶

Köylülerin Bir yerden bir yere taşınma serbestileri yoktu, Ömür boyu aynı köyde yaşamak zorundaydılar.⁶⁷ Devlet veya feodal, halkın malını istediği gibi müsadere edebilir ve istediği kişiyi sürgün edebilirdi. Halk toprağın üzerinde bulunan malikâne, kanal, çiftlikler gibi toprağa bağımlı bir demirbaş olarak görülmekteydi ve sahip oldukları varislerine devretmenin dışında ne topraklarını satabilirler ve ne de toprak satın alabilirlerdi. Çiftçiler kendi toprakları üzerinde vergisini vermek suretiyle yetiştirmiş olduğu ürünleri pazarlarda satışa sunarak geçimlerini sağlamaya çalışmaktaydılar. Halkın çarşı ve pazarda satmış olduğu bu ürünlere eğer devlet talip olursa, satıcı, bu ürünü asıl kıymetinden daha düşük bir fiyata satmak zorundaydı. Bu durum halkın devlete olan öfkelerini daha da artırmakla beraber herhangi bir ayaklanmada yönetime karşı tepkisini isyana destek vermek suretiyle göstermekteydi. Bu ağır yükün altında ezilen halk, genel olarak vergilerden dolayı devlete sürekli borçluydu. Sâsânî toplumunda ekonomik anlamda toprağa dayalı ilk ekonomik genel grev I. Kubad döneminde, Mazdek'in halka toprağı ekip biçmeyi bırakarak yönetime tepkilerini göstermeleri üzerine gerçekleşmiş ve toplumun en alt tabakasında bulunan fakir köylüler ile devlete borçlu olan insanlar toprağı ekip biçmeyi bırakarak devleti zor durumda bırakmışlardı.⁶⁸

2. MAZDEK HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE YAYILMASININ SEBEPLERİ

Sayıda az olan soylu ve mobedlerin maddi olarak güçlü ve zengin olmaları alt sınıfların ise nüfus olarak fazla olmalarına rağmen çok fakir olmaları sıkıntılı zamanlarda Sasani devletini zor durumda bırakmıştır. Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi savaşlarda bütün yük iki alt tabaka üzerindeydi. Buna Firuz (459-484) döneminde olduğu gibi savaşlar ve uzun süren kıtlıklar eklenince halk daha çok yoksullaşmıştı. Firuz'dan sonra başa geçen I. Kubad döneminde ortaya çıkan Mazdek hadisesinin kısa zamanda büyümesi de sıkıntılı dönemlerin sonucu olarak görülebilir.

Sasani hükümdarı II. Yazdigirt (M.S.439-457)'in oğlu olan Firuz, 457-459 yılları arasında hüküm süren kardeşi II. Hüzmüz'ü Akhunlar ittifak yaparak devirmiş ve kendisi tahta geçmiştir. 25 yıl kadar hüküm süren Firuz (459-484) dönemi savaşlar, yenilgiler ve kıtlıklarla geçmiştir. Akhunlarla yaptığı bir savaşta esir düşmüş ve ağır şartlar altında barışa razı olmuştur. Akhunlar, iki yıl süreyle Doğu İran'ı yağmalamış, uzun süren kıtlık ve açlık, durumu daha da zorlaştırmıştır. Akhunlarla, 484'te bir daha savaşan Firuz, önceki yenilginin ardından bu kez hem ordusunu hem hayatını kaybetmiştir. Akhunlara haraç ödemek zorunda kalan Sasanilerin yaşadıkları sıkıntılara Firuz'un ölümü ile beraber taht kavgası da eklenmiştir. Soylular, önce Firuz'un kardeşi Balaş'ı seçmiş (MS. 484-488), fakat, mobedler ve büyük bir soylu gurubunun muhalefeti ile karşılaşan Balaş dört yıl sonra tahttan indirilerek gözlerine mil çektirilmiş ve yerine I. Kubad (488-496 ve 499-531) seçilmiştir.⁶⁹

I. Kubad, Firuz'un Akhunlar ile yapmış olduğu ağır anlaşmayı mecburen devam ettirmiştir. Tahta çıktığı zaman, ülkesi önceki dönemde ortaya çıkan kıtlık ve veba salgınlarının, toplumsal karışıklıkların ve

66 - Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 71-74.

67 - Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 430.

68 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi- (M.S. 226-652)*, 276-278.

69 - Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, 97; Esko Naskali, "Sâsânîler", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009); İbn Belhî, *Kubad'ın Türkistan Hakan'ının/Akhunlar yardımı ile tahtı Balaş'tan aldığıını belirtir. Bkz. İbn Belhî, Farsname (Tahran, 1961)*, 23.

Akhunlar karşısında alınan bozgunun olumsuz sonuçlarını üzerinden atamamıştı. Ayrıca Kafkas boylarının düzenlemiş olduğu akınlar, Ermenistan problemi, Akhunlara ödenen ciddi miktardaki yıllık vergi sonucunda zayıflamış olan Sâsânî ekonomisi ve fakir düşmüş bir halk ile karşı karşıya kalmıştır.⁷⁰

2.1. MAZDEK HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

I. Ardeşir, Sasanî devletini din ve krallık ittifakı üzerine kurmuş olmasına rağmen sonraki dönemlerde soylular gibi mobedler de, iktidar üzerindeki etkilerini arttırmışlardı. Sasani hükümdarları, soyluların ve mobedlerin müdahalelerinden hoşnut olmamalarına rağmen özellikle tahta çocukluk veya gençlik döneminde geçtiklerinde müdahale kaçınılmaz hale gelmekteydi. I. Kubad, gençliğinde ülke kötü bir durumdayken hükümdar olmuştur. Kuraklık, başarısız savaşlar ve ağır haraç, istikrarsız ekonomik ve sosyal koşullar, sınıf farklılıkları ve yüksek vergilerin, hoşnutsuzluğu arttırdığı bir dönemdi. Mazdek, böyle bir dönemde adalet ve eşitlik sloganlarıyla ortaya çıkmış, fakirleri yanına almıştır.⁷¹

Akhunlar tarafından iki kere yıkıcı bir şekilde mağlup edilen ve vergiye mahkûm bırakılan imparatorluk, kıtlıklar sonucunda iç çöküşün eşiğine gelmiştir. Mazdek'in böyle bir zamanda malın eşit olarak dağıtılması yönündeki "ahlaki ve dini talepleri" etkili olmuş, halk isyanları, "hizmet etmek ve vergi ödemek zorunda olduğu toprak sahibi" aristokrasiye yönelmiştir.⁷² I. Kubad, bu hareketi kullanmak istemiş ve Mazdek'i desteklemiştir.⁷³

İki defa elinden alınmasına rağmen tahtı tekrar geri alması, girdiği savaşlar ve uygulamalar da dikkate alındığında güçlü, otoriter ve yetenekli bir hükümdar olduğu anlaşılan I. Kubad'ın inanmadığı halde Mazdek'e destek vermesinin asıl nedeni hükümdarın gücünü azaltan soyluların ve mobedlerin etkisini kırmaktı.⁷⁴ Mazdek'i desteklemesinden sonra halkın Kubad'a olan desteği artmış ve Kubad halk taraftarı bir hükümdar, Mazdek de halk yanlısı bir mobed olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Kubad'ın Mazdek'i desteklemesi hareketin yayılmasını hızlandırmış olsa gerek Mazdek'e karşı olan mobedler ve soyluların etkisiyle Kubad, tahttan indirilmiş ve zindana atılmıştır. Yerine kardeşi Camasp (496-499) getirilmiştir. Camasp, vezirler ve Sâsânî soyluları Kubad hakkında ne yapılması gerektiği konusunu konuşmak için toplanmış ve onu Anuşberd (Anushbord) zindanına gönderilmesi kararını almışlardır.⁷⁶ Bir süre zindanda kalan Kubad, oradan kaçmış ve Akhunlar'a sığınmıştır.⁷⁷ 499 yılında Akhunlar yüklü miktarda haraç alma karşılığında, I. Kubad'a yardım ettiler, I. Kubad savaşız bir şekilde gelmiş ve tekrar tahta oturmuştur. Mazdek hareketinin etkili olduğu ve tehdit etmeyi sürdürdüğü böyle bir dönemde Sâsânî soyluları da Mazdek'e destek vermesi şartıyla - belki de ehvenişer olarak-, Kubad'a itaat etmişlerdir.⁷⁸

Hükümdarın tahttan indirilmesine rağmen, Mazdekîlik gittikçe daha fazla yayılmış, endişe verici bir güce ulaşmıştır. Mazdekî öğretinin dini yönlerinden ziyade, faydalarına karşı daha hassas olan halk, kendini, her türlü ifrata terketmiş ve neticede karışıklıklar patlak vermiştir. Asillerin mülkleri yağmalanmış,

70 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 112-114.

71 - Mehrangiz Kiani Haft Lang, "Denkard VI and Status of Sassanid Kings", *Journal of Basic and Applied Scientific Research* 3/1 (2013), 1127.

72 - Wiesehöfer, *Erken Pers Antik Bir Dünya İmparatorluğunun Tarihi*, 128.

73 - Touraj Daryaee, "The Political History of Ērān in the Sasanian Period", *The Sasanika Project: Late Antique Near East Project*, ts., 22-23.

74 - Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 461; Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, 98; Ayrıca bkz Alıcı, *Kadim İran'da Din Monoteizm'den DUALİZM'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, 241-242; Kubad'ın getirdiği yenilikler için bkz. Moshe Gil, "King Qubād and Mazdak", *Journal of Near Eastern Studies* 71/1 (2012), 79.

75 - Daryaee, *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*, 88.

76 - et-Taberî, *Tarihu't-Taberî -Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk* (Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2/92-93; Procopius, *History of The Wars, Books I And II*, çev. H. B. Dewing (New York: The Macmillan Company, 1914), 32-34; Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 465-466.

77 - Procopius, Kubad'ın eşi tarafından kurtarıldığını belirtmektedir. Bkz Procopius, *History of The Wars, Books I And II*, 43-49.

78 - Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 469; Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, 97-98; Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 112-114.

kadınlar kaçırılmıştır. Bütün bunlar memlekete dönen I. Kubad'ı dehşete düşürmüş olmalıdır. I. Kubad, tahta yeniden çıkınca, ilk önce belli-başlı düşmanlarından intikam almış, daha sonra Bizans imparatorluğuna karşı savaşabilmek için, asiller ve rahipler sınıfının ekseriyeti ile anlaşmak gerektiğini anladığı⁷⁹ için olsa gerek Mazdek'e desteğini çekmiştir.⁸⁰

I. Kubad, ikinci hükümdarlık dönemi boyunca (499-531) soyluların iç muhalefeti, ekonomik krizler ve Bizans'la sürüp giden çatışmalarla uğraşmıştır.⁸¹ Bizans ve Akhunlarla yıllarca savaştıktan sonra toparlanmaya başlamıştır. Ülkesindeki iç karışıklıkların önüne geçmek ve Mazdek'in Sâsânî devletine yönelik oluşturmuş olduğu tehlikeyi ortadan kaldırmak üzere tedbirler almıştır. Bunun üzerine, Mazdek taraftarı bazı Sâsânî soyluları I. Kubad'ı azletmek yerine büyük oğlu Kavus'u başa geçirmek için ayaklanmış fakat I. Kubad daha erken davranmış kendi yerine küçük oğlu I. Hüsrev'in tahta geçmesini sağlamıştır.⁸² İleriki dönemlerde I. Kubad, daha sonra oğlu I. Hüsrev, Mazdekîleri kanlı bir şekilde bastırmış, isyanlar sonucunda aristokratların zayıflamalarını fırsat bilerek temel sosyal, ekonomik ve askeri reformlar gerçekleştirmişlerdir. Kubad'ın başlattığı reformları oğlu Hüsrev tamamlamıştır.⁸³

Kubad döneminde imparatorluğun kontrolünü neredeyse ele geçiren Mazdek⁸⁴ ve taraftarlarının öldürülmesi konusunda farklı rivayetler vardır.⁸⁵ Çünkü Mazdek'i destekleyenler arasında sadece alt sınıflar yoktu üst sınıflardan da destekleyenler vardı. Öyle ki Hüsrev yerine Kubad'ın diğer oğlunu geçmesini istemeleri⁸⁶ onların ulaştığı güç hakkında bir fikir vermektedir. Mazdekîler'in atanacak kişiye etkide bulunmak istemeleri onların hem siyasi bir güç haline geldiklerini hem de güçlendiklerini göstermektedir.⁸⁷

Aslında yeni hükümdar konusunda I. Hüsrev'in yerine onun kardeşini getirmek istemeleri Mazdek hareketinin kaldırılması için son bir gerekçe olmuştur. Kubad ve diğer etkili kişiler Mazdek ve önemli adamlarını dini bir tartışma için davet etmişlerdir.⁸⁸ İbn'ul Belhî, Kubad'ın bu işi Anuşirvan/I. Hüsrev'e bıraktığını kendisinin bir kenara çekildiğini, davete gelen Mazdek ve taraftarlarının öldürüldüğünü belirtmektedir.⁸⁹ I. Hüsrev, Mazdek'in taraftarları arasında yer alan devlet erkânı ve eşrafını Mazdek'in fikirlerini terk etmeye zorlamış, kabul etmeyenleri de öldürtmüştür.⁹⁰ İbnu'l-Esir, I. Hüsrev'in Cazer ile Nehrevan arasında yüzbin Mazdekîyi öldürüp "Enuşirvan" ismini aldığını belirtmekte,⁹¹ El-Mes'ûdî, I. Hüsrev'in başa geçtikten sonra Irak'ta Hadr ile Nehrevan arasında Mazdek ve seksen bin taraftarını öldürdüğünü, o gün "Enuşirvan" ismini aldığını, daha sonra halkı tekrar Mecûsilîge döndürdüğünü, halka din konusunda tartışmayı ve ihtilafı yasakladığını belirtmektedir.⁹²

79 - Guidi, "Mezdek", 8/205.

80 - Taraporewala, *Zerdüşî Dini -Zerdüşî'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm-*, 210-211.

81 - Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, 98-99; I. Kavâd'ın soylulara ve mobedlere karşı mücadelesinde Hristiyanlardan da yardım aldığı iddia edilmektedir. Siirt Kronoğî'ne göre I. Kubad, zindandan Hristiyanların yardımı ile kaçmıştır. Bkz. Ulaş Töre Sivrioğlu, "Sâsânî İmparatorluğu Döneminde İran, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3/10 (2016), 56.

82 - et-Taberî, *Tarihu't-Taberî -Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk* (Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2/93-94; Ayrıca bkz. Daryae, *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*, 89; Daryae, "The Political History of Ērân in the Sasanian Period", 25.

83 - Wiesehöfer, *Erken Pers Antik Bir Dünya İmparatorluğunun Tarihi*, 128; Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, 97.

84 - R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961), 188.

85 - Alessandro Baussani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, çev. J. M. Marchesi (New York: Bibliotheca Persica Press, 2000), 102. Baussani, aynı yerde Mazdek'e ait kitapların da yakıldığını belirtmektedir.

86 - Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 477-478.

87 - Nimet Yıldırım, "Eski İran'da Din ve Dinsel İnanışlar-II", *Doğu Araştırmaları Dergisi* 6 (2010), 17.

88 - Christensen, *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*, 477-480.

89 - İbn Belhî, *Farsname*, 89-91.

90 - el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar* (*El-Âsâr el-Bâkiye*), 184.

91 - İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih* (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/336-337.

92 - el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 1/263-264.

Babasının ölümünden önce onun rızasıyla 531 yılında Sâsânî tahtına oturan ve 579 yılına kadar Sâsânî devletini 48 yıl boyunca yöneten I. Hüsrev, Mazdek taraftarlarının yağmalamış olduğu mal ve mülkleri eski sahiplerine, kadın ve çocukları ailelerine geri vermiştir. Mecûsî inancını tekrar canlandırma ve güçlendirmek için çalışmıştır.⁹³ Hüsrev, bunlarla uğraşırken kardeşlerinin çıkardığı isyanlar da onu meşgul etmiş fakat mobedler ve soyluların desteği ile başarılı olmuştur. Ayrıca babasının başlatmış olduğu ekonomik reformları geliştirmiştir. Tarım ve vergi düzenlemeleri ile ilgili eşitsizlikleri gidermek için uğraşmıştır.⁹⁴ Yapılan kapsamlı vergi reformları, devletin ekonomik yükünü çeken köylü-işçi sınıfının mali yönden belini doğrultması temelinde gerçekleştirilmiştir.⁹⁵ Ayaklanmalar sonucu soylular zayıflayınca I. Kubad ve I. Hüsrev soylulara ait toprakları devletleştirmişlerdir.⁹⁶ Görüldüğü gibi Mazdek hareketi ilk dönemlerde aristokrat sınıfının etkisini azaltmak, sonraki dönemlerde bazı reformları gerçekleştirmeye gerekçe olmak üzere iki şekilde kullanılmıştır. I. Kubad, üst sınıflara karşı hükümdarların konumlarını güçlendirmek için ilk dönemlerde Mazdek'e destek vermişken ortaya çıkan ayaklanmalar ve karışıklıklar sonucunda düzeni tekrar sağlamak için bazı reformlar gerçekleştirilmiş, I. Kubad'ın başlatmış olduğu reformları, kendisinden sonra oğlu I. Hüsrev tamamlamıştır.⁹⁷

Hükümdarlığı bir dönem kaosa sürüklemiş olan⁹⁸ hareket belli bir süre gizlenmiş, ileriki dönemlerde, yedinci yüzyılın ortalarında İslam'ın gelişi ve Sasani İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra çeşitli mezhepsel biçimlerde yeniden ortaya çıkmıştır.⁹⁹ Gizlendikleri dönemde Orta Asya'nın Sâsânî hâkimiyeti dışındaki bölgelerine kaçmış olan Mazdekiler, İslâm'ın başlangıcında İran'ın çeşitli yerlerinde kırsal bölgelere dağılmışlardı. Bunlara Rey ve Hemedan bölgesinde Mezdekiyye, Cürcân'da Muhammire, Orta Asya'da Mübeyzedeniliyordu.¹⁰⁰

2.2. MAZDEK HAREKETİNİN YAYILMASININ SEBEPLERİ

Mazdek hareketi ortaya çıktıktan sonra kısa bir sürede yayılmıştır. Öyle ki imparatorların atanmasını etkileyebilecek kadar etkili olmuştur. Yine bazı kaynaklarda I. Hüsrev'in 80 bin civarında Mazdekî'yi öldürdüğünün yazılmış olması sayılarının fazla olduğunu göstermektedir. Kurucusunun din adamı olması, malların dağıtılmasını Tanrı'nın isteği olmasına dayandırmış olması, düşüncelerinin Mecûsîler arasında kısa zamanda yayılmasını sağlamıştır. Bu hareketin kısa bir sürede yayılması ve taraftar bulmasının ekonomik ve toplumsal sebepleri de vardır. Burada en büyük sebep Sasanîler'in toplumsal yapısı olarak kabul edilebilir. Hareketi hızlandıran diğer sebepler ise savaşlar, yenilgiler, uzun süren kuraklık bunların sonucunda halkın daha fakir bir duruma düşmüş olmasıdır.

Hareketin başlatıcısının bir soylu değil de bir din adamı olmuş olması yayılmasını hızlandırmıştır. Mecûsî rahip ve soyluların sahip olduğu imkânlarla karşı çıkan Mazdek'in kendisi de Mecûsî bir din adamıydı. Zenginlerin varlığını fakirlerle paylaşacağı şiddetin son bulacağı yeni bir eşitlikçi toplum çağrısı yapmış-

93 - Altungök, *İslâm Öncesi İran'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi-* (M.S. 226-652), 112-114; Taraporewala, *Zerdüşt Dini -Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm-*, 210-211.

94 - Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, 97-99; Roman Ghirshman, *Iran From The Earliest Times To The Islamic Conquest* (Great Britain: Penguin Books, 1978), 304.

95 - Muhammet Yücel, "I. Hüsrev'in Hükümdarlığı Ve Bir Kurgu Olarak 'Anuşag-Ruwân Adaleti'nin İcadı", *Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi*, *Cedrus 8/ (ts.)*, 596-598.

96 - Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi -Ön Asya'nın Kadim Krallığı-*, 258.

97 - Daryae, "The Political History of Ērān in the Sasanian Period", 25-26.

98 - Crone, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt", 21.

99 - Yarshater, "Mazdakism", 5800; Ayrıca bkz. Taraporewala, *Zerdüşt Dini -Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm-*, 212.

100 - Has, "Mezdekiyye", 29/524; Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 62-63. *İslam'ın başlangıcında Mazdekilerin durumu için bkz. 61-98; Patricia Crone, The Nativist Prophets of Early Islamic Iran -Rural Revolt and Local Zoroastrianism- (USA: Cambridge University Press, 2012), 1-27; İslam dünyasında Mazdek kökenli kabul edilen hareketler için bkz. Neşşâr, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, 1/280-291.*

tır.¹⁰¹ Görüşlerini Avesta'ya dayandırmış olması, mobedlerin o dönemde saygı görmeleri hareketin seyrini etkilemiştir.

Şeriatı, bu dönemde Zerdüş dininin içinin boşaltıldığını, çürümüş bir din haline geldiğini belirtmiştir. Böyle bir zamanda ortaya çıkmış Mâni ve Mazdek hareketlerinin, yeni bir din olarak halkın ilgisini çektiğini ve kabul gördüğünü ifade etmiştir. Şeriatı, “Sasanî-Mobed” yapısının, İslam'ın ilk tekmesi ile yıkıldığı zaman kof görüntüsünün zirvesinde olduğunu kaydetmiştir. Şeriatı'ye göre “İslam gelmeseydi, İranlılar zorunlu olarak Mâni ve Mazdek dinlerine sığınacaklardı. Mazdek ve Mâni dinleri, halk ve aydınlar arasında gelişmeseydi, kuskusuz İran, İslam'dan önce Hristiyanlığın kucağına düşerdi. Çünkü Zerdüş dininin iktidarda kalması, artık mümkün değildi. İslam'dan önce Medain'in, Zerdüş dini iktidarının ve Sasanî siyasi rejiminin başkentinin, Hristiyanlık dünyasının dinî merkezi olduğu göz önüne alınırsa söz konusu sonuç kaçınılmazdı. İslam, Hristiyanlığın yayılmasını durdurmasaydı Hristiyanlık, Zerdüş İran'ı da yutardı.”¹⁰²

Mazdek'in düşüncelerini o günkü koşulların doğal bir sonucu olarak gören Taraporewala, Mazdek hareketini Sasani toplumundaki derin kanserin bir belirtisi olarak değerlendirmiş ve hareketin sebeplerinin sonuçlarından anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Taraporewala, ilk hükümdarların, kurucu I. Ardeşir ve ardılı I. Şapur'un, yetenekli liderler olduklarını fakat sonradan gelenler arasında zayıf kişilerin olduğunu, bu hükümdarların başkalarından etkilendiğini bunun zulüm ve haksızlıklara yol açtığını belirtmiştir. Taraporewala, ilk hükümdarların mobed sınıfına önem vermeleri ve onları ön plana çıkarmalarının, ilk hükümdarlar bunu amaçlamamış olmasına rağmen, sonraki dönemlerde mobedlerin çok güçlenmelerine ve diğer toprak sahipleri gibi kitlelere zulmetmelerine sebep olduğunu belirtmiştir. Ona göre güçlü hükümdarlar, yüksek sınıfları kontrol altında tutabiliyordu. Fakat zayıf bir hükümdar başa geçtiğinde, iki güçlü grup zayıflığından faydalanarak halk üzerinde kendi güçlerini sağlamlaştırmak ve yeni ayrıcalıklar kazanmak istemiş, bu durum da halkın zararına olmuştur. Bunlara I. Firuz'un başarısız savaşları eklenince, asırlar süren hataların sonuçları M.S. 488 dolaylarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Taraporewala, halkın o dönemdeki koşullarının, Mazdek'in vaazlarındaki aşırı şiddetli dil ve öğretilerindeki aşırılıklar incelenerek tahmin edilebileceğini belirtmiştir. En önemli veri Mazdek'in öğretisinin kabul edilişindeki aşırı hızdır. Birkaç ay içinde yandaşları yüz binlere ulaşmış, imparatorluğun her bölgesinde hükümdardan başlayarak aşağıya doğru toplumun herkesimini etkilemiştir.¹⁰³

Ekonomik sebepler de Mazdek'in düşüncelerinin yayılmasını hızlandırmıştır. V. yüzyılın sonunda İran hem siyasî hem sosyal yönden oldukça kötü haldeydi. Firuz döneminde ülke yedi yıl süren bir kıtlık ve açlık felâketine uğramış, 484'te Akhunlar'a karşı doğuda alınan ağır yenilginin ardından Sâsânîler vergi ödemek durumunda kalmış, siyasî istikrarsızlığın yanında ekonomik bozukluk, durumdan memnun kalmayanların sayısını arttırmış, bu da Mazdek'in sosyal doktrinleri için uygun bir ortam hazırlamıştır.¹⁰⁴ Saray için çalışan seçkin ve soylular, askerler, din adamları, debirler ve hükümdarın hizmetinde bulunan diğer görevlilerin vergi vermekten muaf tutulması¹⁰⁵ verginin sadece belli kesimlerden alınması, Sâsânîler'deki sosyal tabakalar arasındaki makasın oldukça açılmasına sebep olmuştur. Ayrıca Mazdek'in, sermayenin toplumun katmanları arasında eşit bir şekilde dağıtılması hakkındaki düşüncesi¹⁰⁶ harekete köylülerin daha çok destek vermesine sebep olmuştur.

Mazdekîliğin yayılmasını hızlandırmış olabilecek başka bir sebep de I. Kubad'ın Mazdek'e başta vermiş olduğu destektir. İmparatorun, Mazdek'in sosyo-dini içerikli hareketini desteklemiş olması, Mazdek'i haklı

101 - Garthwaite, *İran Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, 97.

102 - Ali Şeriatı, *Dinler Tarihi (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001)*, 449.

103 - Taraporewala, *Zerdüş Dini -Zerdüş'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm-*, 206-212; “...din adamlarının imparatorlar üzerindeki etkisinin gücü imparatorların karakteriyle ilgiliydi” bkz Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi -Ön Asya'nın Kadim Krallığı-*, 291-292; “5. Yüzyılın sonu ile 6. Yüzyılın başındaki halk ayaklanmaları, özellikle kriz dönemlerinde, Sasani imparatorluğu'ndaki toplumsal gerilimlerin açık bir kanıtıdır.” Bkz Wiesehöfer, *Antik Pers Tarihi -Ön Asya'nın Kadim Krallığı-*, 240.

104 - Has, “Mezdekiyye”, 29/223.

105 - Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, 28-29.

106 - Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu Ve Gelişim Süreci*, 51-52.

göstermiş ve hareketinin meşruiyet kazanmasına sebep olmuştur. Hükümdarın kararlarını etkileyecek hatta hükümdarları değiştirecek güce ulaşmış olan soyluların ve mobedlerin oluşturduğu aristokrasiyi zayıflatmak isteyen I. Kubad, Mazdek'in öğretisini yaymasına müsaade etmiş ve zengin feodal yapının etkisini ortadan kaldırmak için Mazdek'in doktrinine destek vermiştir. Fakat başarılı olamamış, azledilmiş ve zindana atılmıştır. I. Kubad, zindandan kaçıp Akhunlar'a sığınmış, 499'da tekrar tahta geçmiştir. Soyluların ve mobedlerin gücünü kırmak amacını başka bir hamle ile gerçekleştirmek istemiş, ileriki dönemlerde küçük ölçekli toprak sahipleri sınıfını (Dihkan) oluşturmuştur. Dönemin sosyo-ekonomik durumundaki dengesizlik, halkın büyük çoğunluğunun yoksulluk içerisinde olması, toprak sistemine dayalı aristokrasinin ve ruhban sınıfının zenginliği, Mazdek'in düşüncesinin geniş yankı bulmasına yol açmıştır.¹⁰⁷

107 - Alıcı, *Kadim İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, 202-203; Daryae, *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*, 87.

SONUÇ

Mazdek hareketi, M.S. 5. yüzyılın sonlarında Sasani imparatorluğunda ortaya çıkmış ve kısa zamanda geniş bir alana yayılmış sosyo-dini bir harekettir. Mazdek'in öğretilerinin kısa zamanda tüm İran'a yayılmasına sebep olarak gösterilebilecek en son neden Mazdek'in Mecûsî ve Maniheizm'e benzer bir inanç sistemi olmasıdır.

Mazdek düşüncesinin kısa zamanda halk tarafından benimsenmesi asırlarca biriken sorunlara bir tepki olarak görülebilir. Toplumsal sınıfların birbirinden ayrı olması, uzun süren savaşların masraflarının belli sınıflara yüklenmesi, son olarak uzun süren kıtlık ve kuraklık halkı bir arayışa yönlendirmiştir. Firuz döneminde yaşanan yenilgilere açlık, kıtlık ve hastalıklar eklenmiştir. Ayrıca savaşların yükünü, yenilgilerin sonucunda ortaya çıkan sıkıntıları büyük bir oranda alt kesimler üstleniyordu. Üst üste yaşanan büyük yenilgiler sonucu alt kesimlere yüklenen vergiler tepkiyi çoğaltmıştır. Bu nedenle Mazdek'in öğretilerinin manevi yönünden çok ahlaki yönü ve toplumsal konulara karşı önerdiği çözümler halkı cezbetmiştir. Güçlü ve asırlarca devam etmiş kast sisteminin bir benzeri olarak kabul edilebilecek toplumsal sınıflaşma, sınıflar arasındaki geçişin imkansız denebilecek kadar zor olması, Mazdek'in öğretilerinin kısa bir zamanda halk arasında kabul görmesine yol açmıştır.

Kubad'ın soyluların müdahalelerinden duyduğu rahatsızlığı ve onların yetkilerini azaltmak için ilk dönemlerde Mazdek'i desteklemesi ve Mazdek'in bir mobed olması, düşüncelerini Avesta'ya dayandırması fikirlerini halkın nezdinde meşrulaştırmış olmalıdır. Zaten Sasaniler'in toplumsal yapısı düşünüldüğünde Mazdek'in yaptığı bir işe teşebbüs edecek kişinin din adamı veya soylu sınıfından olması gerekmektedir. Bütün bu sebepler bir arada düşünüldüğünde Mazdek'in düşüncelerinin niçin kısa bir zamanda yayıldığı ve yüzbinlere ulaştığı anlaşılır hale gelmektedir. Kısa bir zamanda geniş bir alana yayılmış ve etkisi asırlarca sürecek bir düşünce ortaya çıkmıştır. Hareketin yıkıcı sonuçlarının bir fırsat olarak da kullanıldığı görülmektedir. Kubad'ın başlattığı oğlu I. Hüsrev'in devam ettirdiği ve sonuçlandırdığı reformların hızlandırılmasının sebeplerinden biri olarak Mazdek hareketinin etkileri gösterilebilir. I. Hüsrev, bu tedbirlerle yetinmemiş, Avesta'nın yorumunun herkese öğretilmemesi konusunda mobedlerden söz almıştır.

KAYNAKÇA

- Avesta -Zerdüştilerin Kutsal İlahileri-*. çev. Fahriye Adsay - İbrahim Bingöl. Avesta Yayınları, 2012.
- Alıcı, Mehmet. "İslam Öncesi İnan'da Dinî Düşünce". *İnan Düşünce Tarihi*. ed. Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi. 13-87. Ankara: İRAM Yayınları, 2019.
- Alıcı, Mehmet. *Kadim İnan'da Din Monoteizm'den DUALİZM'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- Altungök, Ahmet. *Eski İnan'da Din ve Toplum*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, ts.
- Altungök, Ahmet. *İslâm Öncesi İnan'da Devlet ve Ekonomi -Sâsânî Dönemi- (M.S. 652-226)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Altungök, Ahmet. "Sâsânîler Dönemi İnan Tarihi Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/68 (2020), 89-121.
- Anklesaria, Behramgore Tehmuras. *Pahlavi Vendidad*. Bombay, 1946.
- Zand-Akasih Iranian Or Greater Bundahisn*. çev. Behramgore Tehmuras Anklesaria. Bombay, 1956. <http://www.avesta.org/mp/grb27.htm>
- Avcu, Ali. *Karmatîler'in Doğuşu Ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2009.
- Aydın, Fuat. "Verrak, Ebû İsa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 43. Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Balcı, Musa. *Taş Kazınmış Sözler İslam Öncesi Fars Öğüt Edebiyatı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Baussani, Alessandro. *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*. çev. J. M. Marchesi. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- Bîrûnî, Ebu Reyhan el-. *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- The Letter Of Tansar*. çev. Mary Boyce. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, ts.
- Cereti, Carlo G. *The Zand i Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.
- Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Christensen, Arthur Emanuel. *Eran der Zaman-ı Sasaniyan*. çev. Reşid Yasmi, 1945.
- Crone, Patricia. "Kavâd's Heresy and Mazdak's Revolt". *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 29/ (1991), 21-42.
- Crone, Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran -Rural Revolt and Local Zoroastrianism-*. USA: Cambridge University Press, 2012.
- Crone, Patricia. "Zoroastrian Communism". *Comparative Studies in Society and History* 36/3 (1994).
- Daryae, Touraj. "Sasani Döneminde Bid'atçılığa Genel Bir Bakış". çev. Muhammet Yücel. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2017), 217-222.
- Daryae, Touraj. *Sasanian Persia The Rise And Fall of An Empire*. I.B. Tauris, 2009.
- Daryae, Touraj. "The Political History of Êrân in the Sasanian Period". *The Sasanika Project: Late Antique Near East Project*. 1-36, ts. <http://m-hosseini.ir/sasan/articles-1/7.pdf>
- Emetan, Aturpat-i. *The Wisdom of the Sasanian Sages (Denkard VI)*. çev. Saul Shaked. USA: Westview Press, 1979.
- Esir, İbnu'l-. *el-Kamil fi'l-Tarih*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Frye, Richard N. *The History of Ancient Iran*. Germany, 1984.
- Garthwaite, Gene R. *İnan Tarihi, Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*. çev. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011.
- Ghirsman, Roman. *Iran From The Earliest Times To The Islamic Conquest*. Great Britain: Penguin Books, 1978.
- Gil, Moshe. "King Qubâdh and Mazdak". *Journal of Near Eastern Studies* 71/1 (2012), 75-90.
- Guidi, Michelangelo. "Mezdek". *İslam Ansiklopedisi*. 8/201-205. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.
- Has, Kenan. "Mezdekiye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/523-524. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- İbn Belhî. *Farsname*. Tahran, 1961.
- Joshua the Stylite. *The Chronicle of Joshua The Stylite*. çev. William Wright. Cambridge, 1882.
- Kızıl, Hayreddin. *Mecusilikte Ateş Sembolü*. Diyarbakır, ts.
- Lang, Mehrangiz Kiani Haft. "Denkard VI and Status of Sassanid Kings". *Journal of Basic and Applied Scientific Research* 3/1 (2013), 1124-1132.
- Lewis, Bernard. *The Origins Of Ismailism -A study of the historical background of the Fatimid Caliphate-*. Cambridge/England, 1940.
- Mallory, J. P. *Hint-Avrupalıların İzinde -Dil, Arkeoloji ve Mit-*. çev. Müfit Günay. Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- Mes'ûdî, Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Mürücü'z-zeheb*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1973.
- Modi, Shams-ul-ulamâ Jivanji Jamshedji. *Memorial Papers*, ts.

- Müller, F. Max (ed.). *The Sacred Books of The East -Pahlavi Texts “ The Bundahis, Bahman Yast, and Shayast La-Shayast “-* çev. E. W. West. Oxford, 1880.
- Müller, F. Max (ed.). *The Sacred Books of The East, Pahlavi Texts (Dina-i Maînog-i Khirad, Sıkand-Gûmânik Vıgar, Sad Dar) Part:3.* çev. E. W. West. Oxford, ts.
- Müller, F. Max (ed.). *The Sacred Books of The East -Pahlavi Texts- “Marvels of Zoroastrianism”.* çev. E. W. West. Oxford, 1897.
- Naskali, Esko. “Sâsânîler”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/174-176. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat, ts.
- Öztürk, Mürsel. “İslamiyetten Önceki İnan Medeniyeti”. *Doğu Dilleri -Farsça, Arapça, Urduca, Hindoloji Ve Sinoloji Araştırmaları Dergisi-* 4/1 (ts.), 91-124.
- Pourshariati, Parvaneh. *Decline and Fall of the Sasanian Empire (The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran)*. London: I.B. Tauris, 2008.
- Procopius. *History of The Wars, Books I And II*. çev. H. B. Dewing. New York: The Macmillan Company, 1914.
- Avesta*. çev. İbrahim Purdavud. 4 Cilt. Muesse-i İntişarat-ı Nigah, ts.
- Se'âlebî, Ebû Mansur Abdülkerim b. Muhammed b. İsmail es-Se'- Zotenberg, Thk., H. *Tarih-i Se'alebî Meşhur be Ğureru Ahbâri Mulu-ki'l-Furs ve Siyerihim*. Paris: Imprimerie Nationale, 1900.
- Sanjana, Darab Dastur Peshotan. *The Dînkard*. London, 1915.
- Shaked, Shaul. *Dualism in transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. University of London, ts.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. “Sâsâni İmparatorluğu Döneminde İnan, Mezopotamya ve Kafkasya'da Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 3/10 (2016), 20-77.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. “Sâsânilerde Askeri Teşkilat, Silah Teknolojisi Ve Savaş Stratejileri”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/5 (2013), 675-703.
- Sunderman, W. “Bahman Yaşt”. *Encyclopedia Iranica*. 3/492-493. Erişim 12 Aralık 2020. <https://iranicaonline.org/articles/bahman-yast-middle-persian-apocalyptic-text>
- Sundermann, Werner. “Cosmogony And Cosmology iv. In the Mazdakite religion”. *Encyclopedia Iranica*, ts. <https://iranicaonline.org/articles/cosmogony-iv>
- Şehristânî, Ebû'l Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerim eş-. *el-Milel Ve'n-Nihal*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şeriati, Ali. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Tarihu't-Taberî -Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk (Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim)*. Kahire: Daru'l-Mearif bi Mısır, yok.
- Tafazzoli, Ahmad. *Sasanian Society I.Warriors II.Scribes III.Dehkans*. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- Taraporewala, Irach J. I. *Zerdüş Dini -Zerdüş'tün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm-* çev. Nice Damar. İstanbul: Avesta, 2002.
- The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*. çev. Frank R. Trombley - John W. Watt. Liverpool: Liverpool University Press, ts.
- Wiesehöfer, Josef. *Antik Pers Tarihi -Ön Asya'nın Kadim Krallığı-* çev. Mehmet Ali İnci. İstanbul: Totem Yayınları, 2019.
- Wiesehöfer, Josef. *Erken Pers Antik Bir Dünya İmparatorluğunun Tarihi*. çev. Nilgün Ersoy. İstanbul: Totem Yayınları, 2020.
- Yarshater, Ehsan. “Mazdakism”. *Encyclopedia of Religion -second edition-*. ed. Lindsay Jones. 5800-5802. USA: Thomson Gale, 2005.
- Yıldırım, Nimet. “Eski İnan'da Din ve Dinsel İnanışlar-II”. *Doğu Araştırmaları Dergisi* 6 (2010), 5-26.
- Yıldırım, Nimet. *İnan Edebiyatı (Başlangıçtan İslamiyete Kadar)*. İstanbul: Pinhan, 2012.
- Yücel, Muhammed. “I. Hüsrev'in Hükümdarlığı Ve Bir Kurgu Olarak 'Anuşag-Ruwân Adaleti'nin İcadı”. *Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi, Cedrus* 8/ (ts.), 593-612.
- Zaehner, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1961.
- Zerrinküb, Abdülhüseyn-i. “Antik İnan'ın Mirası”. *Doğu Esintileri* 5/ (Aralık 2016).
- Mucmelu't-Tarih ve'l-Kısas*, ts.
- Zand-i Vohuman Yasht (Commentary on the Vohuman Yasn)*. Erişim 12 Aralık 2020. <http://www.avesta.org/mp/vohuman.html>

EXTENDED ABSTRACT

For the adoption and spread of a new religious movement/interpretation many reasons must be effective. Among these reasons, wars, natural events, famine, economic troubles, and the teaching of the religious movement; namely “religion and belief system”, etc. may be taken into consideration. The Mazdak movement is a socio-religious movement having emerged in the Sassanid Empire at the end of the 5th century, and soon spread over a wide area. It was so influential so that it could affect the appointments of emperors. In some sources, it is stated that Khosrow I killed around 80 thousands of Mazdaks, which indicates that the number was high. The fact that its founder was a mowbad and the distribution of goods was based on God’s would enable it to spread among the Zoroastrian in a short time. There were also economic and social reasons for this movement to spread and find supporters in a short time.

The fact that the nobles and mowbads being few in number, financially strong and rich, and on the other hand, the lower classes being very poor despite their high number left the Sassanid state in a difficult situation in troubled time. Regarding the wars and prolonged famines in addition to this, as in the period of Peroz I (459-484), the people became even more impoverished. The rapid growth of the Mazdak movement having emerged during the reign of Kawād I, who came to power after Peroz I, can also be noted as a result of troubled times. The biggest reason here can be considered as the social structure of the Sassanids.

Economic reasons also accelerated the spread of Mazdak’s ideas. In the 5th century, political instability as well as economic disorder increased the number of those who were not satisfied with the situation, and this led to a suitable occasion for Mazdak’s social doctrines. At the end of the 5th century, Iran was in a very bad situation both politically and socially. During the period of Peroz, the country suffered famine and starvation that lasted for seven years, and after the heavy defeat in the east against the Akhuns in 484, the Sassanids had to pay taxes. As a result of wars, defeats, and prolonged drought, the people became poorer. The exemption of the elite and nobles working for the palace, soldiers, clergy, gentry and other officials in the service of the ruler from paying taxes should have caused the gap between the social strata in the Sassanids to be widened. In addition, Mazdak’s claim that the capital would be distributed equally among the strata of the society caused the peasants to support the movement more.

The initiator of the movement was a priest, not a noble, also accelerated its spread. Mazdak, who opposed the wealthy of the Zoroastrian priests and nobles, was himself a Zoroastrian priest. He called for a new egalitarian society in which the rich would share their wealth with the poor, and the violence would end. The fact that Mazdak based his views on the Avesta and that the mowbads were respected at that time, and affected the course of the movement.

The support of Kawād I must have accelerated the spread of Mazdaki because the emperor’s support for any movement would legitimize that movement and justify its founder. Thus, such support in regard to the public justified Mazdak and legitimized his movement. Since the aristocracy formed by the nobility and mowbads had the power to change the ruler, to eliminate the influence of the rich feudal structure, Kawād I allowed Mazdak to spread his teaching; however, this was not explicit, and he supported Mazdak’s doctrine. As he was unable to reduce the influence of the aristocracy, he was deposed and imprisoned. After staying in the dungeon for a while, he escaped from there, took refuge in the Aftalits (Akhuns), and came to the throne again in 499. In order to break the power of this feudal structure, small-scale landowners class (Dehqān) was formed. The instability in the socio-economic situation of the period, the poverty of the majority of the people, the wealth of the aristocracy and the clergy based on the land system caused Mazdak’s thought to find wide repercussions. When all these reasons are considered together, it may be clear why Mazdak’s thoughts spread in a short

time and reached hundreds of thousands. It is seen that the destructive results of the movement are also used as an opportunity. The effects of the Mazdak movement may be cited as one of the reasons for accelerating the reforms initiated by Kawād I's and concluded by Khosrow I. Khosrow I was not content with these measures; hence, he had the promise from the mowbads that the interpretation of the Avesta should not be taught to everyone.

MEHMED MUSİB EFENDİ VE TUHFE-İ ŞÂHİDÎ ŞERHİ TÜRÜNDEKİ “TUHFETÜ’L- İRFÂN” ADLI ESERİ

Emrah Gündüz

Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı,
emrhgndz@hotmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-7851-3784>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

26/05/2021

Accepted / Kabul Tarihi

24/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.943192>

MEHMED MUSİB EFENDİ VE TUHFE-İ ŞÂHİDÎ ŞERHİ TÜRÜNDEKİ “TUHFETÜ'L-İRFÂN” ADLI ESERİ

ÖZ

Klasik Türk edebiyatı tarihiyle alakalı Osmanlı Türkçesi ile yazılmış el yazması eserler, dünyanın neredeyse tüm yazma eser kütüphanelerine yayılmış hâdedir. Geçmişimize ayna olan bu el yazması eserlerin hâlâ birçoğu tespit edilemediği için haklarında yeterli inceleme de yapılamamaktadır. Tarafımızca tespit edilen Farsça-Türkçe manzum sözlük şerhi türündeki Tuhfetü'l-İrfân bu eserlerden biridir. Eser, 18. yüzyıl dîvân şairi Kıbrıslı Mehmed Musib Efendi tarafından yazılmıştır ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin daha iyi anlaşılabilmesi için yazılmış Tuhfe-i Şâhidî'nin ilk 14 beytinin şerhini içermektedir. Şerhte, beyitlerin vezin ve taktî'leri gösterilip, kelimelerin Türkçe, Arapça ve Farsça şekilleri ve anlamları verilmiştir. Başka bir nüshasına rastlanılmayan el yazması eserin, müellif hattı olduğu düşünülmektedir.

Mehmed Musib Efendi (ö. 1754-55) ve Tuhfetü'l-İrfân adlı eseri hakkında yapılan araştırma ve taramalarda herhangi bir bilimsel çalışmanın yapılmadığı ve bu eserin isminin, Tuhfe-i Şâhidî üzerine yapılmış çalışmalarda zikredilmediği fark edilmiştir. Bu çalışmada bir dîvân şairi olan Musib Efendi ile onun el yazması Tuhfetü'l-İrfân adlı eserinin metinden verilerle transkribe edilerek tanıtılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Musib Efendi, Tuhfetü'l-İrfân, Tuhfe-i Şâhidî, Şerh, El Yazma.

MEHMED MUSIB EFENDI AND HIS WORK TITLED “TUHFAT-AL IRFAN” IN THE TYPE OF AN COMMENTARY OF SHAHIDI'S PRESENT

ABSTRACT

Manuscripts written in Ottoman Turkish related to the history of classical Turkish literature are spread to almost all manuscript libraries globally. Many of these manuscripts, which mirror our past, are still not identified and cannot be examined adequately. Tuhfat-al Irfan, a Persian-Turkish verse lexicon scholium determined by us, is one of these manuscripts. The work was written by the 18th-century diwan poet Cypriot Mehmed Musib Efendi and contains the scholium of the first 14 couplets of Tuhfe-i Shahidi which was written for a better understanding of Mawlana's Mathnawi. In the scholium, the verses and tactics of couplets are shown, and the Turkish, Arabic and Persian forms and meanings of the words are given. The manuscript, which has not been found in another copy, is thought to be the author's line.

It was noticed that no scientific study was conducted in the researches and surveys about Mehmed Musib Efendi (d. 1754-55) and his work named Tuhfat-al Irfan, as well, this work was not mentioned in studies on Tuhfe-i Shahidi. With this study, it is aimed to introduce Musib Efendi, who is a diwan poet, and his manuscript Tuhfat-al Irfan by transcribed data from the text.

Keywords: Musib Efendi, Tuhfat-al Irfan, Tuhfe-i Shahidi, Scholium, Manuscript.

GİRİŞ

İslamiyet'in kabulüyle birlikte Türk, Arap ve Fars halklarının coğrafi olarak ortak yaşam alanları artmış ve din birlikteliği dil ve kültür birlikteliğine kapı aralamıştır. Mâverâünnehir, Horasan, İran ve Anadolu bölgelerinde yaşayanlar iki ve üç dilli yaşam sürmüştür ve dolayısıyla bu bölgelerdeki diller arası etkileşim de üst düzeyde olmuştur. XI. ve XIII. yüzyıllar arası Selçuklular kanalıyla Anadolu'ya taşınan ve bir süre yazışma dili olarak kullanılan Farsça¹ ile ilim dili olarak kullanılan Arapça², halk dilinin Türkçe olduğu Türkmen ve Oğuz boyları arasında revaçtaydı. XIII. yüzyılın sonlarına doğru Arapçanın önemini kaybetmesiyle edebî bir dil olarak gelişen Farsça³, Anadolu Selçuklularının saray çevresinde yaygın biçimde kullanılmış ve Mevlânâ gibi Farsça bilen Türk kökenli kalem erbabının eserlerini bu dilde yazmalarına zemin oluşturmuştur.

Klasik Türk edebiyatını besleyen önemli bir kaynak olan Mevlevilikte⁴, Mevlânâ tesiriyle Farsça kutsi bir değer görmüştür.⁵ Bu tarikat kültüründe yetişen dîvân şairlerinin bilhassa *Mesnevî*'yi anlama çabaları Farsçaya yönelmelerinde etkili olmuştur. Farsçanın zamanla unutulmasıyla kalem ehlinin bu dilde yazılmış önemli eserleri kavramasını güçleşmiştir. Anadolu Selçuklu Devleti'nde saray çevresindeki şairlerin sıklıkla kullandığı Farsçanın, Osmanlı ile güçlenen Türkçe karşısında zayıflaması ve zamanla unutulmaya başlanması bu dile özgü sözlüklerin⁶ yazılmasına vesile olmuştur.

Türk sözlük biliminin başlangıcı Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügâti't-Türk* adlı eserine dayanır. İlk olarak Arapçanın konuşulduğu Mısır ve Suriye bölgesinde Hakaniye ve Kıpçak Türkçesinin; Farsçanın konuşulduğu İran ve Hindistan bölgelerinde ise Çağatay Türkçesinin öğrenilmesi ve öğretilmesi amacıyla Türkçe terimlerin açıklandığı sözlükler yazılmıştır. XIV. yüzyıldan sonra Anadolu'da yazılmış sözlüklerde ise bu defa Arapça ve Farsçanın öğrenilmesi amacıyla Arapça-Türkçe, Farsça-Türkçe ve Arapça-Farsça şeklinde sözlükler hazırlanmıştır.⁷

XV. yüzyıldan sonra Farsça-Türkçe⁸ şeklinde hazırlanan ve ezberleme kolaylığı ve hafızada kalıcılığı sebebiyle manzum şekilde yazılan sözlüklerin ilk örneklerinde amaç, Farsça kelimelerin Türkçe anlamlarını öğretmek iken,⁹ daha sonra yazılanların amacı çocukların ve sonraki nesillerin Mevlânâ'nın eserlerini daha iyi anlamalarını sağlamak olmuştur. Türkçe ve Farsçaya vâkıf ediplerce hazırlanan bu manzum sözlükler, Osmanlıda Farsça öğrenmek isteyenlerin ilk başvuru kaynakları olup¹⁰; “hacmi küçük, faydası çok ve ezberi kolay olan eserler olarak nitelendirilmiştir.”¹¹

1 - Yusuf Öz, *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010), 30.

2 - “İslamiyet'in kabulü sonrası İran ve Türkistan'da resmî, ilmî ve edebî faaliyetler bütünüyle Arapça olarak gerçekleştirilmekteydi. Bu arada mevcut Farsça ve Türkçe ise, Arapçadaki dinî kaynak ve bilgileri ifade edebilecek olgunlukta değildi.” Adnan Karaismailoğlu, “Tarih Boyunca Türkler ve Farsça; Modern Yaklaşımlara Bir Eleştiri”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, (2013), 6-15.

3 - A. Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1960), 6-7.

4 - “Mevlânâ'nın şairliği sebebiyle, şiirin 'sünnet-i seniyye-i Mevleviyye' olarak kabul edilmesi ve bu tarikattaki *Mesnevî* okuma ve okutma geleneği, Mevlevileri şiirden anlamaya hatta şair olmaya yöneltmiştir. Bu sebeple, Mevlevihaneler klasik edebiyatı besleyen en önemli kaynaklardan biri hâline gelmiştir.” Osman Horata, “Mevlânâ ve Dîvân Şairleri”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Osmanlı Devletinin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı I*, (1999), 43-56.

5 - Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2018), 408.

6 - “Bir dilde hazırlanan sözlükler, genellikle söz konusu dilin ilişki içinde bulunduğu, kelime alışverişi yaptığı ve en çok anlama ihtiyacı duyduğu dille veya dillerle ilgilidir.” Hatice Şahin, *Şeyh İmâm el-Bardahî Câmî'ü'l-Fürs I (İnceleme-Metin)*, (Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2006), XV.

7 - Öz, *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*, 41.

8 - Kaynaklarda geçen ilk Farsça-Türkçe manzum sözlük örneği Hüsam b. Hasan (Hüseyin) Konevî'nin 1399-1400 yıllarında telif ettiği *Tuhfe-i Hüsam* adlı eseridir.

9 - Öz, *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*, 49.

10 - Ahmet Hilmi İmamoğlu, *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 53.

11 - Öz, *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*, 53.

Edebiyat tarihimizde yazılmış bazı manzum sözlüklerde asıl amaç, sıbyân diye tabir edilen çocuklara ezber yoluyla yabancı kelime ezberletmek, o dilin gramer kaidelerini öğretmek ve nazmın dile cazip gelmesinden dolayı aruz veznini ve taktî'yi öğretmektir. Şiire meyilli olanların kabiliyetlerini geliştiren bu manzum sözlükler, aynı zaman yeni dîvân şairlerinin yetişmesine de imkân sağlamaktaydı.¹² 10 ile 20 yaş grubu arasında olanlara okutulan bu manzum sözlüklerden önemli yazar ve şairler istifade etmişlerdir.¹³ Bu şairlerden Şâhidî, 10 yaşında iken kaybettiği babası Hudâyî Dede'nin kendisine manzum sözlük olan *Tuhfe-i Hüsamî*'yi okuttuğunu söylerken; Esrâr Dede ise tezkiresinde¹⁴, Şeyh Gâlib'in 'küçükken babası tarafından Şâhidî'nin eserleriyle eğitildiğini ve başka Farsça ve nazım eğitimi almadığını' aktarır. Bu bağlamda, ilk olarak XV. yüzyılda yazılmaya başlanan Farsça-Türkçe manzum sözlüklerin, sonraki yüzyıllarda güçlü dîvân şairleri yetiştiren Osmanlının edebî kültürüne katkı sunduğu söylenebilir. Bu çalışmada öncelikle, edebiyat tarihimizde manzum sözlük türleri içerisinde önemli bir yeri olan *Tuhfe-i Şâhidî*'nin genel bir tanıtımı yapılmış ve bu eser üzerine yazılmış şerh çalışmalarına değinilmiştir. İnceleme kısmında ise; adı herhangi bir kaynaktan zikredilmeyen manzum sözlük şerhi türündeki *Tuhfetü'l-İrfân* adlı eserin nüsha tavsifi yapılmış ve müellifi hakkında bilgiler sunulmuştur. Bu çalışma nüsha tavsifi, müellif-edebî kişilik, transkripsiyonlu inceleme-metin ve ekler kısımlarını içermektedir.

1. TUHFE-İ ŞÂHİDÎ ŞERHLERİ

Zamanla Farsçanın unutulur hâle gelmesi, *Mesnevî-i Ma'nevî* gibi bilinen, sevilen ve tanınan eserlerin nesilden nesile anlaşılmasını güçleştirmiş ve bu durum dîvân şairlerini bu eserler üzerine tercüme, şerh ve haşiye yazmaya sevk etmiştir. Bu sevk, önce *Tuhfe-i Şâhidî* gibi manzum sözlüklerin, sonrasında manzum sözlük şerhlerinin yazılmasına vesile olmuştur. Manzum sözlükler zamanla ihtiyaca cevap veremeyince daha iyi anlaşılması için manzum sözlük şerhleri yazılmaya başlanmıştır.¹⁵ Bu bağlamda edebiyat tarihimizde oluşturulmuş *Tuhfe-i Şâhidî* şerhleri, edebiyatımızın zengin nesir ve şerh kültürüne ev sahipliği yapan nadide eserlerin başında gelmektedir.

“Türk edebiyatında Arapça ve Farsça dillerini tanıtmaya yönelik, manzum yahut mensur olmak üzere birçok klasik lügat yazılmıştır. Bu lügatlerin edebî değeri bir yana, onları şerh etmeye yönelik metinlerin hazırlanması kendilerini daha da önemli bir mecraya taşımıştır.”¹⁶

Daha iyi anlaşılması adına yaklaşık 60 şerh çalışmasıyla hakkında en çok şerh yapılan ve kendinden sonra yazılmış manzum sözlüklere yön veren lügatlerin başında Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede'nin 1514 yılında yazdığı *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eseri gelmektedir. Eser, Mevlânâ'nın anlaşılabilmesi ve *Mesnevî*'nin kavranabilmesi amacıyla kaleme alınmıştır.¹⁷ *Mesnevî*'deki 'garip' kelimelerin izahının yapıldığı manzum Farsça-Türkçe sözlük türündeki bu eser, “tertiple ve kelime kadrosundaki zenginlik sebebiyle, daha sonradan yazılmış pek çok manzum sözlüğe örnek olmuştur.”¹⁸

Tuhfe-i Şâhidî üzerine yapılmış şerh metinleri, “manzum sözlüklerdeki kelimeleri açıklamanın yanında okuyana aruz veznini, basit gramer kurallarını ve vezinlerin taktî'lerini öğretmeyi amaç edinmişlerdir.”¹⁹ Edebiyat tarihimizde *Tuhfe-i Şâhidî*'ye yazılmış en önemli şerhler şunlardır: Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*; Abdülkâdir b. Ömer-i Bağdâdî, *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*; Abdurrahmân b. Abdullâh-ı Kuddûsî, *Tuhfetü'l-Mülûk*; Nâdîde Ahmed Hâfız, *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*; Pîrî Paşa-zâde Mehmed Cemâlî, *Tuhfe-i Mir*.²⁰

12 - Yusuf Öz, *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 5.

13 - Öz, *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*, 53.

14 - Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç, (Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 374.

15 - Ahmet Tanyıldız, *Mes'ûd Lutfî Efendi Tuhfe-i Lutfî (Türkçe-Farsça Manzum Sözlük)*, (İstanbul: Akademik Yayınları, 2013), 17.

16 - Ozan Yılmaz, “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007), 286.

17 - İmamoğlu, *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)*, 31.

18 - Atabey Kılıç, “Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (Metin)”, *Turkish Studies*, 2/4, (2007), 516.

19 - Zehra Gümüş, “Pîrî Paşa-zâde Mehmed b. Abdü'l-bâkî el-Cemâlî'nin Tuhfe-i Şâhidî Şerhi: Tuhfe-i Mir”, *Turkish Studies*, 2/3, (2007), 299.

20 - Serap Soyçekiç, “Nâdîde Ahmed Efendi'nin Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî'si”, *Turkish Studies*, 4/4, (2009), 908.

XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Türkçe olarak şerh edilmeye başlanan *Tuhfe-i Şâhidî*’nin, XVII. yüzyılda da şerhleri yazılmaya devam etmiş; ancak XVIII. yüzyılda bu sözlüğe yazılan şerhlerin sayısı belirgin bir şekilde artmıştır.²¹ Klasik Türk edebiyatında bu asırda yazılmış manzum sözlük şerhlerinden biri de Kıbrıslı Mehmed Musîb Efendi’nin (ö. 1754-55) *Tuhfetü’l-İrfân* adlı eseridir. *Tuhfe-i Şâhidî*’nin ilk 14 beytinin şerhini içeren eserin, herhangi bir istinsah kaydı olmayıp; müellif tarafından 1720-21’den sonraki bir tarihte kaleme alındığı belirtilmiştir. Eserde şerhi yapılan beyitlerin tef’ilesine göre taktî’leri incelenmiş; kelimelerin Türkçe, Farsça ve Arapça ıstılahları ve anlamları verilmiştir.

Tarafımızca yapılan tespit çalışmasında Musîb ve *Tuhfetü’l-İrfân* adlı eseri hakkında herhangi bir incelemenin olmadığı ve *Tuhfe-i Şâhidî* üzerine yapılmış şerh çalışmalarında bahsinin geçmediği fark edilmiştir. Bu çalışmada, bir dîvân şairi olan Musîb’in yurtdışında bulunan *Tuhfetü’l-İrfân* adlı el yazması eserinin, metinden verilerle tanıtılması hedeflenmiştir.

1.2. NÜSHA TAVSIFI

Musîb’in *Tuhfetü’l-İrfân* adlı el yazması eseri, New York Columbia Üniversitesi Nadir Kitaplar ve El Yazmaları Kütüphanesi David Eugene Smith Koleksiyonu Ms. Or. 385 numarada tespit edilmiştir.

Yazma 119 varak (237+5 yk.) olup; 218x160 (160x85) mm. ve 222x162 mm. ebadında, en fazla 21 satırlı ve mukavva üzerine ortası şemseli koyu kahverengi deri ile ciltlenmiş, kapağı eksik hâdedir. Yazma rakabeli olup serlevhasız, miklepsiz ve cetvelsizdir. Koyu krem renkli aharlı kâğıt ve harekesiz nesih yazı stiline kullanıldığı yazmada siyah ve kırmızı kalem kullanıldığı görülmüştür. Müellif tarafından âyet, hadis ve beyit iktibaslarında üzerinden çekilerek aralıksız kırmızı çizgilerle ifadenin iktibas edildiğine vurgu yapılmıştır.

Yazma iki eserden oluşmaktadır. Yazı stiline aynı olduğu her iki eser de bilinmeyen sebeplerle yarım kalmış mahiyettedir. İlk bölümde Musîb’in *Tuhfetü’l-İrfân* (1b-42a);

Başı: Bismi’llâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm
Ey nümâ-sâz-ı bâğ-ı heft-evreng
Feyz-baḥş-ı nuḳûş-ı reng-â-reng
Eyledüm kıl i’ânetüñ rehber
Nağamât-ı senâya çün âheng

Sonu: *Gülşen-i Tevhîd* koyup zemînini bir hoşça tarḥ itmiş andan mâ’adâ beyne’n-nâs maḳbûl ve ta’lîm-i eṭfâle ‘arûz-ı gayr-ı medḥûl olan lügat daḥı bunuñ te’lifidür ḥaḳḳ budur ki mu’teber eserdür kavâ’id-i ‘arûziyye min-vechin ol lügatde mu’eddâ ve mu’teberdür.

İkinci bölümde ise (42b-119a) Kuddûsî Abdurrahmân b. Abdullâh’ın *Tuhfetü’l-Mülûk* adlı *Tuhfe-i Şâhidî* şerhinin ilk 262 beyitlik kısmının şerhi yer almaktadır²²;

Başı: Bismi’llâhi’r-Raḥmâni’r-Raḥîm
Be-nâm-ı Ḥâlîḳ u Ḥayy u tüvânâ
Ḳadîm ü Ḳâdir ü Bînâ vü Dânâ

nâm ad ma’nâsına nâmuñ Ḥâlîḳ’a izâfeti lâmiyyedür ma’lûm ola ki ‘Arabîde muzâfu’n-ileyhüñ âhiri meksûr olur...

Sonu: ...merdân-ı cem’ merddür er adam lisân-ı ‘Arabîdeki raculun ma’nâsınadır ḥadd-i bulûğa varmayınca merd dinmezler ve mecâzen seçî’ ve bahâdir manâsına gelür deşîshehu bu maḥalde murâd merdân-ı Ḥudâ vü ehlu’l-lâh dimekdür.

21 - Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1025.

22 - Bu eser hakkında Şeyma Nur Zararsız tarafından yüksek lisans tezi yapılmıştır. Çalışmaya bu nüsha dâhil edilmemiştir. Şeyma Nur Zararsız, *Tuhfetü’l-Mülûk (Tuhfe-i Şâhidî Şerhi) (İnceleme-Tenkitletli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Eserin sonunda ne zaman yazıldığı veya kime takdim edildiği hakkında herhangi bir kayıt bulunmazken; daha önce de değinildiği gibi giriş kısmında Musîb'in verdiği bilgilerle 1720-21'den sonraki bir tarihte kaleme alındığı ifade edilmektedir. Şairin vefatının 1754-55'de olduğu düşünülürse bu el yazması eserin, 1720-21 ile 1754-55 tarihleri arasında bir tarihte kaleme alındığı varsayılabilir.

2. MEHMED MUSÎB EFENDİ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Osmanlı İmparatorluğu için XVIII. yüzyıl siyasî, idarî ve iktisadî hayatta gerilemenin bariz şekilde hissedildiği ve Lale Devri'nin yaşandığı yüzyıldır. Siyasî ve idarî çöküntüye rağmen bilim, kültür ve edebiyatta yenileşme temayüllerinin görüldüğü bu yüzyıl, klasik Türk edebiyatının şiir ve şair bakımından en geniş ve zengin dönemi kabul edilmektedir.²³ Bu dönem şiir anlayışında bir önceki yüzyılda başlayıp devam eden sebk-i Hindî akımı kurallarının sınırları aşılmış ve yeni manaların yüklendiği kelimeler, orijinal mazmunlar ve soyut-sembolik ifadeler ile yeni bir sanat anlayışı ön plana çıkmıştır.²⁴ Bununla birlikte dilde sadeleşme ve mahallîleşme cereyanı Nedîm öncülüğünde daha popüler hâle gelmeye başlamıştır. Nedîm, Koca Râgıp Paşa, Sümbül-zâde Vehbî ve Şeyh Gâlib gibi büyük dîvân şairleri bu yüzyılda yetişmiştir. İncelemede tanıtılan Mehmed Musîb Efendi bu yüzyılın ilk yarısında yaşayan şairlerdendir ve tezkireler aracılığıyla hakkında elde edilen bilgiler kısıtlıdır:

Kıbrıs yarımadasının Lefkoşe şehrinde doğmuş; eğitimini burada görmüştür. Rumeli'de Musîb Mehmed Efendi adıyla meşhurdur. Şairler arasında ilmi ve yetkinliğiyle şöhret bulmuştur. Benzeri görülmemiş benzetmeler ve anlamlar üretebilen kendine özgü bir şairdir. 1168/1754-55, bugün Yunanistan sınırları içerisindeki, İstefe'den gelirken Karaferye'de vefat etmiştir:

“... Bin yüz altmış sekiz senesi hilâlinde Karaferye kazâsında kûşe-gîr-i hâne-i müsâferet iken rihlet ve kazâ-i âhir-cinâna azîmet itmişdür ...” (Râmiz, AZ: 269)

Silâhdâr-zâde Tezkiresi'nde ölüm tarihi 1178 olarak verilmiştir, ancak genel görüşe göre bu tarih yanlıştır. Mesleği kadılıktır. Şiirlerinde Musîb (isabetli, yanılmayan) mahlasını kullanmıştır. Safiye Sultan ile Pir Mustafa Paşa'nın yaptırdığı çeşmelere *Târîh-i Çeşme-i Safiyye Sultân Der-Kasr-ı Kaliçeciler* başlıklı tarihimuşhurdur.²⁵

Adının geçtiği tezkirelerde Musîb'in *Tuhfetü'l-İrfân* da dâhil herhangi bir eserinden söz edilmemektedir. Hakeza, şairler arasında belli bir şöhrete ulaşmış Musîb'in çok fazla şiiri de tespit edilememiştir. Bu nedenle şairin edebî kişiliği, kendi el yazısı olduğu düşünülen *Tuhfetü'l-İrfân* adlı eserinin sebep-i te'lîf²⁶ bölümündeki şiirleri ve ifadeleriyle tespit edilmiştir. Bu doğrultuda şair, adının Narhî-zâde sanıyla meşhur âciz ve sermayesi az Mehmed Musîb olduğunu ifade etmektedir (... *Bu 'abd-i kemîne-i kalîlü'l-bizâ'a Mehmed Musîb eş-Şehîr be-Narhî-zâde...* yz. 2b).

Musîb'in, tertip edilmiş bir Dîvân'ının olup olmadığı bilinmemekle birlikte, tezkire ve mecmualar aracılığıyla çok az şiiri günümüze ulaşmıştır.²⁷ Musîb'in, Mevlevî ve *Mesnevî* şârihi olan Şâhidî'ye şerh yazması

23 - A. Atillâ Şentürk, Ahmet Kartal, *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 424-425.

24 - Selami Ece, *Hüsnüne Aşk Olsun*, (Erzurum: Eser Yayınları, 2017), 29.

25 - Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1124; Hüseyin Râmiz, *Âdâb-ı Zurâfâ*, haz. Sadık Erdem, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 268-269; Defter Emîni Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn, *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*, haz. Furkan Öztürk, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 234-235. e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58902.tezkire-i-silahdar-zadepdf.pdf?0> (Erişim: 20.05.2021); Mehmet Yaşın, *Diller ve Kültürler Arası Bir Edebiyat İncelemesi: Kıbrıs Şiir Antolojisi*, (İstanbul: Adam Yayınları, 2005), 519.

26 - “Yazma eserlerde bu bölüm nitelik ve üslup açısından klasikleşmiş bir yapı arz etmekle birlikte hem müellif künyesinin tespiti hem de müellife ve döneme has edebî görüş ve poetikanın tespiti açısından oldukça önemlidir.” Selami Ece, *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri (I-II)*, (Erzurum: Eser Basım Yayınları, 2015), 223.

27 - Musîb'in tezkirelerde sunulan birkaç beytinin yanı sıra mecmualardan tespit edilmiş ve dönemin sadrazamı İbrahim Paşa'ya (ö. 1730) sunulmuş, *Kaside-i Musîb der-Vasf-ı Pâk Hazret-i Düstûr-ı Mükerrer Sadâret-penâh İbrâhîm Paşa* ve *Kaside-i Musîb* başlıklı iki adet kasidesi vardır. Metin Hakverdioğlu, *Edebiyatımızda Lâle Devri ve Nevşehirli Dâmât İbrâhîm Paşa'ya Sunulan Kasideler* (İnceleme-Metin), (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

onun mutasavvıf yönünü; kelimelerin Arapça ve Farsça ıstılahlarını verebilir yetkinlikte olması ise Arapça ve Farsçaya vukûfiyetini dikkatlere sunmaktadır.

Döneminin ses getiren girift mazmunlu ince hayalli sebk-i Hindî yerine klasik ve geleneğe bağlı bir üslubu benimseyen Musîb, âşıkane tarzda şiirler söylemiştir:

mef ‘û lü fâ ‘i lâ tü me fâ ‘i lü fâ ‘i lün

Yağma Muşibi âteşe döndürme rûyuñu

Vakt-i vişâlde o da bir ‘âdet olmasun²⁸

Musîb’in *Tuhfetü'l-İrfân* adlı eserinin mukaddimesi hayatı hakkında çokça bilgi sunmaktadır. Özellikle *li-münşi’ihî* başlıklı şiir parçaları, Musîb’i konu edinen tezkire ve kaynak eserlerde geçmemektedir. Mukaddimede yer alan aşağıdaki beyitler şairin hayatından sahneler sunmaktadır. Attığı tavla zarlarının 6 kapısını da kapattığını ve bu yüzden çok defa derde maruz kaldığını söyleyen Musîb, hokkabaz olan feleğin onu vatanından ayırdığını ve genç yaşında gurbet ateşiyle yanıp; Hz. İbrahim (a.s.) gibi ateşe atıldığını ifade etmektedir:

fe ‘i lâ tün fe ‘i lâ tün fe ‘i lâ tün fe ‘i lün

Mühre der şeş-der-i nakş-ı gam idüp çok kerre

Felek-i şa ‘bedebâz itdi vañandan beni zâr

Nâr-ı tağrîbe şabâvetde bırağdı âñir

Mencenik-i sitem-i cevr ile İbrâhîm-vâr (yz: 2b)

XVIII. yüzyılda kadılık veya naiplik vazifesini yürüten kişilerin kendi memleketlerinde görev yapmaları yasaklanmıştı.²⁹ Musîb bu yasaktan dolayı Kıbrıs’tan ayrılmış; memleketine çok özlem duymuştur. Eserindeki şiir parçalarında Kıbrıs’a olan sevgi ve özlemini gözlemlemek mümkündür.

Osmanlı’nın muhtelif bölgelerinde naiplik (kadı vekilliği) yapan Musîb bir müddet Tuzla’da görev yapmıştır. Daha önce İstanbul’da yaşayan şairin, 1133/1720-21 tarihinde deniz yoluyla Tuzla’ya orada bir müddet görevde bulunduktan sonra da “Böylesi tuzlu, çorak (Tuzla) yerde zevkin, eğlencenin ne tadı ne tuzu var” diyerek, güzellikte cennet bahçesine benzettiği memleketi Kıbrıs/Lefkoşe’ye -ki orada yaşayanların her biri zarafet ve incelikte Nedîm; ilmî ve aklı olgunlukta Fehîm ve Nazîm gibidir- göç ettiğini anlıyoruz:

... li-eclin niyâbe sene sülüs ve sülüseyñ ve mi ‘e ve elf hilâlinde vañan-ı aşliyyem olan mañmiyye-i İstanbul’dan rû-be-râh-ı ‘azîmet ve lücce-i mevc-endâz-ı kazâdan keştî-i tağdîr ile cezîre-i müteñhayyizin ki Kıbrıs’dan ‘ibâretdür bâdbân-güşâ-yı hicret ve mülhâkât-ı cezîreden Tuzla limanına lenger-endâz-ı selâmet ve bir müddet Tuzla kazâsında niyâbet idüp, Mışra ‘ Böyle şüre yerde ârâmıñ ne dadı tuzu var mışdâkıñca kürsî-i memleket olan medîne-i Lefkoşe letâfetde nişâne-i bâğ-ı na ‘îm ve ahâlîsiniñ ekseri zarâfetde nümûdâr-ı tab ‘-ı Nedîm ve kemâl-i ‘aql u dânişde her biri bir Fehîm ü Nazîm olduğınuñ nâme-i ser-bahr-i şöñreti bâl-i kebûter-i âsâr-ı tab ‘-ı Selîm ile resîde-i güş-ı şamîm olduğda kebg-i nâzende-hırâm-ı tabî ‘at rübûde-i pençe-i şîr-gîr-i ârzû-yı ülfet olup der-ñâl ol cânibe a ‘inne-cünbân-ı ‘azîmet olundu. (yz.: 2b)

Naiplik göreviyle memleketler dolaşan şairin bu durumdan pek memnun olmadığını ve nihayetinde işsiz ve bekâr hâlde Kıbrıs’a döndüğünü anlıyoruz. Bu beyitlerde şairin mahallîleşme akımından etkilendiği görülür:

Çok zamân geşt ü güzâr itdürüp ammâ şimdi

Kürsî-i memleket-i Kıbrıs’a atdı bî-kâr (yz: 3a)

Musîb’in 1720-21 tarihlerinden sonraki bir tarihte evlendiği ve bu evlilik sebebiyle de gönül işlerinden azade olan başının artık bağlandığını anlıyoruz. Daha önceleri görevi sebebiyle dolaşan şair, aile ve eş sebebiyle artık yurduna yerleşmiştir:

28 - Diğer beyitleri için bkz. Silâhdâr-zâde, *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*, 235.

29 - Yücel Özkaya, *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumuna*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 217.

*Rişte-i kâkül-i hecr ile dil-âzâdeyim
Oldı der-ğalka-i zencîr-i te’ehhül nâ-çâr*

*Hemçü dîvâne olup silsile-cünbân-ı ‘ıyâl
Bağladım habl-i tavaştunla seri âhir kâr (yz: 3a)*

3. TUHFETÜ’L-İRFÂN’IN TE’LİF SEBEBİ VE MUHTEVASINA DAİR

*Tuhfe-i Şâhidî-i bî-misâlün
Eyledüm çünkü şerhine niyyet (yz: 4a)*

“Neredeyse her yazma eser koleksiyonunda bir nüshası görülebilen *Tuhfe-i Şâhidî*, genel olarak Osmanlı telif geleneğinin kanonik metinleri arasında yer almaya elverişli geniş bir dolaşıma sahiptir. Birçok yazmasının kelimelere yönelik filolojik ve semantik açıklamalar ile aruza dair izahlarla yoğun olarak notlandırıldığı bu eserin bariz bir şekilde görülebilen bir etkisi de farklı telif türlerine kaynaklık etmesidir.”³⁰

Tuhfetü’l-İrfân, *Tuhfe-i Şâhidî*’nin ilk 14 beytindeki kelimelerin filolojik açıklamasıyla aruzun bahir, tef’ile ve taktî’lerinin izahını içeren manzum sözlük şerhidir. Şârih, Kıbrıslı Mehmed Musîb Efendi tarafınan 1720-21 tarihlerinden sonra kaleme alınmış olup, tezkirelerde ve kaynak eserlerde bahsi geçmeyen bir eserdir. Musîb, bu eserini yazarken ince ve saklı anlamları kavramakta mahir şârihlerce yazılmış önemli eserlerden faydalandığını belirtir. Bu eserlerin üzerinde araştırmalar yapmış, izlerini takip etmiştir. Onların yardımlarıyla kendi eserini kaleme almıştır ve bu sebeple de adını *Tuhfetü’l-İrfân* koymuştur:

... ruşat-yâb-ı müâla ‘a olunan kütüb-i lügât u resâ’il ü şürûhdan naql ve kesret-i tetebbu’ ile fehm-i nikâtında hâzık ve hall u ‘akd ile zabt u taşhîhinde fâ’ik olanların dahı i ‘ânetleriyle şürû’-ı tesvîd ü tasfîr olunup *Tuhfetü’l-İrfân* tesmiye kılındı erbâb-ı dâniş ü kemâlden mutâzarri ‘dur ki nikât-ı sehvi-î hatâsın zübâle-i kalem-tirâş-ı gûşe-ebrû-yı ‘afv ile hakk-i igmâz buyuralar va’llâhu’l-mu’înü’l-müste’ân. (yz: 3b-4a)³¹

Tuhfetü’l-İrfân, kısa bir hamdele ve salvele bölümüyle başlar, sebab-i te’lif bölümüyle devam eder. Eser yedi tahtı (büyük ayı yıldız kümesi) yani göğü, nuruyla rengârenk süsleyen yaratıcıdan yardım istenen bir dua ile başlar:

*fe ‘i lâ tün me fâ ‘i lün fe ‘i lün
Ey nümâ-sâz-ı bâğ-ı heft-evreng
Feyz-bahş-ı nukûş-ı reng-â-reng
Eyledüm kıl i ‘ânetün rehber
Nağamât-ı senâya çün âheng (yz: 1b)*

Müellif/şârih yukarıdaki hamdele bölümünden sonra mahlasını da söyleyeceği salvele bölümüne geçer. Allah’ın sevgilisi ve yaratılmışların en güzel incisi olan Hz. Peygamberin (s.a.) övüldüğü bu bölümde Musîb, yazdığı kıtayı ona hediye eder ve ondan ahiret gününde şefaât diler:

*me fâ ‘i lün me fâ ‘i lün me fâ ‘i lün me fâ ‘i lün
Eyâ şâhen-şeh-i taht-ı sevâd-ı a ‘zam-ı levlâk*

30 - Sadık Yazar, “Tuhfe-i Şâhidî’nin Osmanlı Telif Geleneğindeki Etkisine Farklı Bir Örnek: Hatîb’in Hîbetü’l-Vehhâb’i”, *Kültür Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2, (2020), 97-131.

31 - Günümüz Türkçesiyle: ...inceleme adına izin alınmış sözlük, risale ve şerh kitapları üzerine etraflıca araştırmalar ile ince anlamları kavramada, çözüme ve kararlaştırmada maharetli kalem erbabının da yardımları sayesinde tarafımca *Tuhfetü’l-İrfân* adıyla bir müsvedde eser ortaya konuldu. İlim ve kemal ehlinin kaleminden çıkan ve istemeden yapılan ufak hatalarımı affetmelerini ve göz yummalarını rica ederim. Yardım dileyenlerin yardımcısı Allâh’ır.

Toğuz pây ile maşnû‘ nerdübânuñdur bu nüñ eflâk

Şefâ‘at iltimâsıyla varup dergâh-ı lutfuñda

Musîbüñ elde dest-âvîzi oldı bu dürûd-ı pâk (yz: 1b)

deste-i nâz-ı bûy-ı nefha-nisâr dürûd-ı nâ-mahdûd-ı cenâb-ı mañbûb nâzenîn-i Rabb-i Vedûd olan gevher-i şeb-tâb-ı ‘ikdü’l-le’âl-i gerden-i kevneyn ve dürr-i gâltân-ı şadef-i lücce-i nuru’s-sakaleyn Habîb-i Hudâ Resûl-i Kibriyâ a’nî Muhammedü’l-Muştafâ ‘aleyhi ekmeñü’t-tehâyâ hazretleriniñ ... (yz: 2a)³²

Mukaddimenin ilerleyen bölümlerinde Musîb, eserini neden/nasil yazdığını ve eserini yazmadan önce hangi kaynaklardan beslendiğini arz-ı hâl ederek aktarır:

“... bir zamân vâdî-i hayretde tevsen-süvâr-ı yerâ‘a-i ‘irfân olup geşt ü güzâr ve ol esnâda beyne‘l-ahâlî ma‘ârif-i cüz‘iyye ile bir miqdâr şöhret-şi‘âr ve bu nâ-şâyeste-i bezm-i ‘irfâna haddimden ziyâde i‘tibâr olup sullem-i şad-pâye-i zamân-ı ‘ömrden hatve-i taklîb-i eyyâm ile sî pâyesi kaç‘ olunca yekke-tâz-ı meydân-ı ma‘ârif olanlaruñ ekseriyle kemâl-i mertebe kesb-i ‘alâka-i rûhâniyye sebebiyle germ-â-germ-i şöhet ve âmîziş-i germ-i ülfetden nâşî şebâne-rûz-ı muşâ‘are-i ebyât-ı pâkîze-edâ ve müzâkere-i Fârisî ve şi‘r ü inşâ‘ nemek-i şöhet-i dil-ârâ olup gâh lezzet-i ebyât-ı müşkilât-ı ‘Urfî vü Sâ‘ib ü Şevket meclis-i neşât-ı leb-rîz-i ‘irfâna nakl olmağla her biriniñ ‘ukde-i pîçide-i mezâyâsın nâhun-ı keyfiyyet-i şahbâ-yı hâll ü akd-i im‘ân ile ‘alâ kadri‘l-inkân hâll ü beyân ve gâh yekke-süvâr-ı meydân-ı kemâl olan Şâhidî merhûmuñ tuhfe-i i‘câz-nümâsında munderiç elfâz-ı belâgat-nümûn u feşâhat-meşhûnı taşhîh (3b) ve buhûr-ı evzân u kavâ‘id-i ‘arûz u müstakât u mürekkebâtı kavânîn-i lügât üzre ta‘yîn ü tavzîh ve h‘ahiş-ger-i lügât-i Derî ve eltâf-ı mezâyâ-yı ebyât-ı Fârisî olanlara ta‘lîm ü terşîh³³ olunurdu binâberîn tuhfe-i mezbûreniñ sebâk u

siyâk-ı mersûm üzre  müheyyâ şerh olunmasın bu fakîrden ‘umûmen niyâz ve ...

...bi‘z-zarûre ‘alâ kadri‘t-tâk zîr-i tutuk lafzında pinhân olan rûy-i ‘arûs-ı nikât-ı hafâyâsın dest-i niyâz-ı ibrâm-ı tâm ile keşf ü ‘ayân ve berâ-yı hâtır-ı yârân bu mertebe taṭvîl-i kelâm ile şerhine dâmen-i der-miyân olundu... (yz: 3a-3b)³⁴

Musîb, sebep-i te‘lif kısmını aşağıdaki şiirle sonlandırır. *Tuhfe-i Şâhidî*’nin şerhine niyet ettiğini ve bu konuda Allah’a niyazda bulunup; bu zor işin üstesinden gelebilmeyi talep eder:

Li-Münşi‘ihî

fe ‘i lâ tün me fâ ‘i lün fe ‘i lün

32 - Günümüz Türkçesiyle: ...sayısız selam ve duanın üzerine olduğu, sevilmeye layık, güzel kokular saçan Allâh’ın narin sevgilisi; her iki âlemin inci gerdanlığındaki geceyi aydınlatan mücevher; ins ve cin deryasındaki yuvarlak ve en güzel inci olan Allâh’ın sevgilisi en yüce peygamber yani Muhammed Mustafa (en güzel dualar onun üzerine olsun) hazretlerinin...

33 - : Kelime açıklama, açma, meydana çıkarma anlamında “teşrîh” olmalıdır.

34 - Günümüz Türkçesiyle: ...eskiden -henüz emekli olmadan önce- ilim vadisinde serkeş at sürücüsü gibi kendi hâlimde yazar-çizer; etrafımdaki maharetli kalem erbabını seyredirdim. O zamanlarda halk tarafından pek fazla bilgim olmamasına rağmen biraz şöhretli biliniyor ve bana uygun olmayan ilim meclislerinde haddim olandan fazla şekilde saygı gösterilirdi. Hayatın yüz basamaklı zaman merdiveninde adımlarım tersine döndükten sonra otuzuncu basamağa (alt kademelere) düştüm. Büyük din adamlarına duyduğum ilgi, ilim meydanındaki yiğitlerin (yazarların) birçoğuyla sığağı sığağına yapılacak olan sohbetlerimize vesile oldu. Yakın dostluk kurduğum bu kişilerle yaptığımız sohbetlerde gece-gündüz, akıcı ve kusursuz edâ ile yazılmış beyitler üzerine yaptığımız şiirleşmeler ve Farsça şiir ve inşâ müzakereleri gönüllerimize bir neşe bir tat vermekteydi. Bu sohbetlerde bazen ‘Urfî, Sâ‘ib ve Şevket’in irfân dolu, zor ve leziz beyitleri okunarak meclisimiz şenlenir; her birinin karmaşık düğümlü meziyetlerini (şiirlerini) şarap sarhoşluğuyla (içermişçesine) dikkatle anlamaya ve elimizden geldiği kadarıyla açıklamaya çalışırdık. Bazen de mükemmellik meydanında tek başına savaşıyor merhum Şâhidî’nin mucize gösteren hediyesinde (Tuhfe-i Şâhidî) saklı belâgat örneği ve fesahat dolu sözlerini tashih (tenkitli neşir) etmeye çalışırdık. Lügât kanunları doğrultusunda türemiş ve birleşik kelimelerin anlamlarının verildiği ve aruzun vezinleri ve kurallarının anlatıldığı Farsça sözlük türündeki bu eser; Farsçaya ilgi duyanları eğitime ve eğitime hazırlama amacıyla okullarda talim ettirilirdi. Bununla birlikte adı geçen eserin (Tuhfe-i Şâhidî) resmedilen ders ve ifade şekli üzerine hazırlanıp şerh olunması ben fakirden genellikle istenmiş ve ...

...sözü uzatmadan bu konuda ısrarla eser yazmamı isteyenlerin ve dostlarımla hatırları sebebiyle gücümün yettiğince mana gelininin yüz perdesinin altındaki sözlerde gizli olan ince manaların açıklanmasını kendime zorunlu bir vazife bilip, (Tuhfe-i Şâhidî’nin) şerhine hazır olundum. (yz: 3a-3b).

Tuhfe-i Şâhidî-i bî-misâlûñ
Eyledüm çünkü şerhine niyyet

Kaşd-ı tekmil ile şürû' itdüm
Gelüben tab 'a başka bir hâlet

Âteş-i şerm ile beni yâ Rabb
Kılma tâb-âver-i teb-i haclet

Eyle bu emr-i müşkili âsân
Beni itdürme kimseye minnet (yz: 4a)

Yukarıdaki şiirden sonra metne geçen şârih, Şâhidî'nin *Gülşen-i Tevhîd* ve *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eserleri hakkında kısa bilgiler içeren aşağıdaki bölümlerle³⁵ eserini sonlandırır:

“Şâhidî vilâyet-i Menteşâda Muğla-nâm kaşabadandır müfessir ü muhaddis ü Mevlevî ve şârih-i kitâb-ı Mesnevî olup her cildinden yüzer beyit intihâb idüp her birini beşer beyitle şerh itmiş nâmını Gülşen-i Tevhîd koyup zemînini bir hoşça tarh itmiş andan mâ 'adâ beyne 'n-nâs maqbûl ve ta 'lîm-i etfâle 'arûz-ı gayr-ı medhûl olan lügat dahı bunuñ te 'lîfidür haqq budur ki mu 'teber eserdür kavâ'id-i 'arûziyye min-vechin ol lügatde mü'eddâ ve mu 'teberdür.” (yz: 42a)³⁶

3.1. TUHFETÜ'L-İRFÂN'DA ŞERH EDİLEN BEYİTLER

Tuhfetü'l-İrfân, aruz ilminde bahr-i hezecin müseddes-i mahzûf yani *me fâ 'ilün me fâ 'ilün fe 'ülün* bahriyle yazılmış; *Tuhfe-i Şâhidî*'deki ilk 14 beytin şerhini içermektedir. Eser, bir makale konusunu aşacak şekilde geniş şerh içermektedir. Her beytinin yaklaşık 2 varak şerhinin yapıldığı eserde şerh edilen beyitler sırasıyla şunlardır:

me fâ 'i lün me fâ 'i lün fe 'û lün

Be-nâm-ı Hâlık u Hayy u tüvânâ
Qadîm ü Qâdir ü Bînâ vü Dâna

Senâ vü hamd ü şükr-i bî-nihâye
Sipâs u minnet-i bî-hadd ü gâye

Aña kim var idüp bu kâ'inâtı
Yaratdı hem memâti hem hayâtı

Yoğ iken ol didi var oldı 'âlem
Hem itdi kudretiyle hâki Âdem

35 - Buradaki ifadeler Gelibolulu Mustafa Ali'nin *Künhü'l-Ahbâr* adlı eserinde de geçmektedir. Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 159. e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55739,kunhul-ahbarin-tezkire-kismpdf.pdf?0> (Erişim: 29.07.2021).

36 - Günümüz Türkçesiyle: *Şâhidî, Menteşe bölgesinde bulunan Muğla şehrinde doğmuştur. Müfessir, muhaddis ve Mevlevî'dir. Bir Mesnevî şarihi olup, Mesnevî'nin her cildinden 100'er beyit seçilip her beytine 5'er beyitlik şerh yazdığı eserinin adını Gülşen-i Tevhîd koymuştur. Bundan başka halk arasında kabul bulan ve çocukların eğitimi için kusursuz bir aruz kitabı olan bir eseri (Tuhfe-i Şâhidî) daha vardır. Doğrusunu söylemek gerekirse hatırı sayılır ve güzel bir eserdir. Eserde aruzun kuralları da anlatılmaktadır.*

*Anuñ neslinden itdi enbiyâyı
Huşûşâ kim habîbi Muştâfâ 'yı*

*Şalât eyle selâm ol şâha dâ'im
K'anuñla dîn-i İslâm oldı kâ'im*

*Dağı aşhâb u âline ki bunlar
Anuñ şer'ine oldılar musahhar*

*Pes andan soñra bil merhûm u mağfûr
Hudâyî ol kemâlâtıla meşhûr*

*Ki vâliddür bu muhtâc u gedâya
Ola rûhına rahmet bî-nihâye*

*Dağı ma'sûm iken cehd ile merhûm
Okutmuşdı luğâtler baña manzûm*

*Okıdum evvelâ Tuhfe-Hüsâm'ı
Mu'ahtar old'anuñla cân meşâmı*

*Dağı manzûm okıtdı çok luğâtı
İçürdi tab'uma âb-ı hayâtı*

*Şu resm'oldum luğât 'ilminde mâhir
Luğât kim bilmesem olaydı nâdir*

*Gedâ deh sâle olduğda Hudâyî
İdüp rihlet kodı dâr-ı beğâyî³⁷*

Musîb'in, şerhini neden sadece bu ilk 14 beyit üzerine yaptığı konusunda herhangi bir bilgi tespit edilemedi. Eserinin geri kalan kısmında bu konu hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmayan yazmanın, tespit edilebildiği kadarıyla tek nüsha olması eserin tam hâlinin olup olmadığı konusundaki bilgileri nakıs ve yetersiz bırakmaktadır. Ancak Musîb'in bu iyimser şerh çabası, şerh kültürümüzün çeşitliliğini dikkatlere sunmaktadır.

3.2. TUHFETÜ'L-İRFÂN'DA YAPILAN ŞERHE DAIR

Tuhfetü'l-İrfân'da şerhe geçilmeden önce *el-kıı'atü fi bahri'l-hezeci'l-mahzûf* başlığıyla *Tuhfe-i Şâhidî*'de kullanılan vezinlerden biri olan bahr-i hezec müseddes-i mahzûf yani *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* bahrinin açıklaması yer alır. Önce yukarıdaki Arapça başlığı şerh eden şârih; “... ‘Arab bu bahrde vâkı'elfâz ile terennüm itdükleri için ıstılâh kılındı müseddes zamm-ı mîm ile tef'ül bâbindan ism-i mef'üldür Türkçe altılanmış dimekdür bu bahrüñ eczâsı bu maħalde altışar isti'mâl olduğü için müseddes dirler bu maħalde irâdı müsemmeden ihtirâz içündür el-mahzûf feth-i mîm ve zamm-ı zâl-i mu'ceme ile bâb-ı evvel-den ism-i mef'üldür Türkçe düşürülmüş dimekdür ...” (yz: 4b)³⁸ gibi ifadelerle hezec-i müseddes-i mahzûf bahrinin Arapça beyanını Türkçe karşılığıyla aktarır.

37 - Bekâ yerine “yokluk” anlamında “fenâ” olmalıdır.

38 - Günümüz Türkçesiyle: ...Arapçada bu bahirden meydana gelen kelimeler söylendikleri şekliyle ıstılah kılındı. Müseddes kelimesi mim harfinin ötreli okunuşu ile tef'ül babından ism-i mef'üldür ve Türkçe “altılanmış/altılı” demektir. Bu bahrin en küçük hâlinde altışarlı kullanıldığı için müseddes derler. Bu durumda söylenmesi sekizliden sakınmak içindir. Mahzûf kelimesi mim harfinin fetha; zal harfinin ötreli okunuşu ile birinci baktan ism-i mef'üldür. Türkçe “düşürülmüş” demektir.

Eserde metne geçilmeden önce aruzun tarihçesi, bahirleri, tef'ileleri ve taktî'leri hakkında kısa bilgiler sunulur. Şâhidî'nin kullandığı vezin hakkında bilgiler verilir:

“... Şâhidî merhûm tuhfesini buhûr-ı müsterekeden mütedâriküñ gayrında ve nedretle zebân-ı Derî'de müsta'mel Vâfir Kâmil Tavîl'e binâ idüp nazm eylemişdür ...” (yz: 5b)³⁹

Musîb'in şerhi, Şâhidî'nin beyitlerinin taktî'leri ve onların Türkçe, Arapça ve Farsça karşılıkları üzerinedir. Musîb, kırmızı mürekkeple yazılmış beyit başlığıyla önce beyti yazar ve sonra *el-taktî'* diyerek beyti taktî'lerine ayırıp tef'ilelerini gösterir:

“Ki vâliddür bu muhtâc u gedâya/ Ola rûhuna rahmet bî-nihâye

El-Taktî' Ki vâliddür mefâ'ülün bu muhtâc u mefâ'ülün gedâya fe'ülün/ Ola rûhı mefâ'ülün na rahmet bî mefâ'ülün nihâye fe'ülün ...” (yz: 32b)

Tef'ilelere ayırdığı kelimeleri de *el-elfâz* diyerek Arapça-Farsça şekilleri ve Türkçe karşılığıyla aktarır ve beytin Türkçe şerhini yapar:

“... *el-elfâz ki kâf-ı 'Arabiyyenüñ kesri ve hâ-yı resmiyye ile harf-i ta'lil veya harf-i râbıt-şifat veya harf-i beyândur ...*

... *muhtâc zamm-ı mîm ve sükûn-ı hâ-yı hattî ile 'Arabîdür Türkîde istekli Fârisîde niyâz-mend dirler ...*” (yz: 32b)⁴⁰

Musîb, Şâhidî'nin beyitlerinin anlam şerhini yaparken önemli yahut fikriyle paralel gördüğü ayet, hadis ve Farsça beyitlerden iktibaslar yapar. Yapılan bu iktibaslarda istişhâd (delillendirme, kanıtlama) ve örnek-lendirme metotları uygulanmıştır:

Aşağıda rivâyet edilen hadis-i şerîfe uygun olarak Şâhidî'nin eserine “Besmele” ile başladığı ifade edilir:

“... *maḥşûl-i beyt nâzım-ı merhûm küllü emrin zî bâlin lem yubde' bismi'l-lâh fe hüve ebter*⁴¹ *mazmûn-ı münîfine ri'âyete bu beyt-i leṭâfet-nümûn u feşâhat-meşḥûni besmele-i şerîfe maḳâmında ibtidâ'-ı kitâba tahrîr idüp ...*” (yz: 12b)

Aşağıdaki örnekte “ki” kelimesinin şerhini yapan Musîb, Acem şairlerinin “çü” yerine “ki” kullandıklarını ifade eder. Bazen bu kelimenin Farsçada “ez” (-den,-dan) anlamında kullanılmasını Urfî-i Şirâzi'den alıntı yaparak aktarır:

“... *şu'arâ-yı 'Acem ba'z-ı ebyât ü terâkib içinde çü diyecek maḳalde ki dirler niteki vâḳi'dür*

Beyt

me fâ 'i lün fe 'i lâ tün me fâ 'i lün fe 'i lün

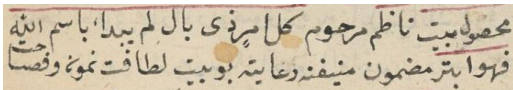
Tevellüdeş be-nihâd-ı şerîr-i dehr ân kerd

*Ki bâ-tabî'at-i âteş nüzûl-i İbrâhîm*⁴²

39 - Günümüz Türkçesiyle: *Merhum Şâhidî Tuhfe-i Şâhidî adlı eserini Derî Farsçasında* nâdir kullanılan aruzun Vâfir, Kâmil ve Tavîl daireleri üzerine bina edip yazmıştır.* *Derî Farsçası: “Sasanilerin dili olan Pehlevicenin, diğer adıyla Orta Farsçanın bir devamı olup; X. ve XI. yüzyıllarda büyük şair ve ediplerin yetişmesiyle gelişerek bir edebiyat ve bilim dili olmuştur.” Öz, *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*, 30.

40 - Günümüz Türkçesiyle: *Kelimeler; ki, Arapça kâf harfinin kesreli okunuşu ve şekilce he harfinde oluşup sebep, bağlaç ve açıklama anlamındadır...*

... *muhtâc kelimesi, mim harfinin ötreli; ha harfinin harekesiz okunuşuyla Arapça bir kelime olup; Türkçede “istekli” anlamındadır. Farsçada ise “niyâz-mend” denir...*



41 - Doğrusu; *كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَفْطَعُ* şeklindedir. “Bismillâhirrahmânirrahîm ile başlanmayan her anlamlı iş, bereketsiz ve sonuçsuzdur” anlamındadır. Süyûtî, *El-Fethü'l-Kebîr*, II, 303. <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/> (Erişim: 31.07.21).

42 - *Nasıl ki İbrahim ateşe atıldığında ateş yok olduysa, onun doğumuyla birlikte dünyadaki kötülükler de yok oldu* anlamın-

gâh olur ez ma'nâsına isti'mâl olunur niteki bu beytiñ iki mışra'ında bile ki ez ma'nâsına olduğu zâhirdür ...” (yz: 26a)

Yazmanın ileride geniş bir çalışma olacağı düşünüldüğünden ve makale sınırını aşiyor olmasından yalnızca örnek bir beytin şerhi sunulmuştur. Aşağıda *Tuhfe-i Şâhidî*'nin 8. beytinin şerhi, Musîb'in şerh yöntemini göstermesi bakımından olduğu şekliyle transkribe⁴³ edilmiştir. Şâhidî'nin dedesi, babası, hocası ve hayatı hakkındaki tezkire mahiyetinde bilgiler içeren bu kısım, yapılan şerhin farklılığıyla da dikkatleri çekmektedir. Koyu yazılmış kısımlar metinde üstü kırmızı mürekkeple belirlenmiş ifadeleri temsil etmektedir.

3.3. TUHFETÜ'L-İRFÂN'DAN ÖRNEK ŞERH METNİ

Beyt

Pes andan soñra bil merhûm u mağfûr

Hudâyî ol kemâlâtıla meşhûr

(29b) *El-ıaktı' pes andan soñ mefâ'ülün ra bil merhû mefâ'ülün mu mağfûr fe'ülün Hudâyî ol mefâ'ülün kemâlâtı mefâ'ülün la meşhûr fe'ülün*

El-elfâz pes feth-i bâ-ı 'Acemî ve sin-i mühmele ile Fârisîdür bu makâmda soñra ma'nâsına isti'mâl olunmuşdur ez ân muqadder olmak vech üzre takdîri ez ân pesdür andan soñra ma'nâsına 'Arabîde ammâ ba'd yerine ya'nî mâ-vecebe 'aleynâyı edâdan soñra dimekdür Şâhidî merhûm pes lafzını ba'de'z-zikr andan soñra dimesi lafz-ı merkûmı tefsîr ü te'kid-i murâddur pes ma'nâ-yı hakîkî arddur muqâbili pîşdür ki ma'nâsı öñdür öñ ard diyecek yerde 'Acem pîş ü pes der soñra ma'nâsına isti'mâlî mecâzendür arda olmağıla kafa ma'nâsına dahı isti'âre olunmuşdur ve öyle olsa ma'nâsına dahı gelür ki 'Arabîde fâ-yı cezâ'ıyye ma'nâsınadur bu lafzuñ tafşîli bañr-i tavîlde pes yeter haylî bes öyle olsa pes mahallinde beyân olınacağdur

İnşâ'ülâhu te'âlâ bil kesr-i bâ-yı 'Arabiyye ile Türkîdür a'lem ma'nâsınadur ya'nî mâ-vecebe 'aleynâyı edâdan soñra sen bil dimekdür Türkîde emr-i hâzîrdur

Merhûm feth-i mîm ve zamm-ı hâ-yı hañtı ile 'Arabîde dördünci bâbdan ism-i mef'ûldür Türkçe esirgenlemiş dimekdür Fârisîde bahşâyende ma'nâsına vâv-ı harf-i 'atf bunda sâkindür

Mağfûr feth-i mîm ve sükûn-ı 'ayn-ı mu'ceme ile 'Arabîde bâb-ı sâniiden ism-i mef'ûldür Türkçe yarlıganmış ma'nâsına Fârisîde elf-i memdüde (30a) ve zamm-ı mîm ve sükûn-ı râ-yı mühmele ve kesr-i zâ-yı 'Arabiyye ile âmurzîde dirler

Hudâyî zamm-ı hâ-yı mu'ceme ve dâl-ı mühmele ve yâ-yı aşliyye ve yâ-yı sâni-i nisbet ile Fârisîdür Türkçe Hudâyî 'azze ve celle hazretine mensûb dimekdür ki Şâhidî merhûmuñ pederinüñ mahlasıdır Hudâyî'de olan yâ-yı sâni harf-i nisbetdür Hudâyî lafzında ihtilâf olunmuşdur ba'zılar basîtdür ba'zılar mürekkeb didiler lâkin hakğ budur ki mürekkeb olan yâ ile Hudâyî'dür hudâyendeden zamm-ı aşlî âyende-i hoddur kendi gelici ma'nâsına ya'nî vücûd maşharına gelici ve yâhûd be-nefse hârice gelici ya'nî be-zâta mevcûd olıcudur 'ilmîyye-i nağl ile kâ'ide-i terkîb tağyîr olunup muzâfun ileyh takdîm olunmuşdur bu Hudâyî Te'âlâ kendi gelicilik şıfatıyla muttaşîf olmağla 'ilm-i hâş kılınmışdur bu icmâlün tafşîli bañr-i evvelün ibtidâsında bi-mennihî te'âlâ gelür

Muhaşşıl-ı kelâm Hudâyî peder-i Şâhidî'dür ki ismi Şâlih'dür etvârı pesendîde-i 'âlem ve nazarı nâyâb bir 'azîz-i muhterem idi ki meşhûr-ı bi'l-kemâlât olup bâtını zâhirinden ma'mûr ihrâz-ı rütbe-i kuşbiyyet itmiş maskağ-ı re'si Mısr-ı Kâhire'dür nâzım-ı merhûm kuddisse sırruhû Gülşen-i Esrâr-nâm te'lifinde

da, Urfi-i Şîrâzî'den alınmıştır.

43 - Metinden alıntılanan kısımların tümünde yaygın transkripsiyon sistemi kullanılıp; İsmail Ünver'in “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler” başlıklı çalışmalarında sunulan ilkelere uyulmaya çalışılmıştır. İsmail Ünver, “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”, *AÜDTCF Türkoloji Dergisi*, (Ankara, 1993), 1/51-89.

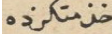
buyurur ki pederüm merhûm **Hudâyî'nün vâlidî** fakîr ü mücevvid ü fâzıl u şecî' ü mücâhid ü 'âqıl kimesne olup ol anda **Rûm-ili** kâfiristân olmağla ekseriyâ iklîm-i mezbûrda gazâyâ müdâvîm idi

İttifâken bir şeb semt-i ğarbde bir kırye-i kâfire misâfir olup h'âba varmış esnâ-yı leyilde mânend-i ka-der (30b) bir **duhterînüñ** ahter-i bedr olup merkûmu h'abdan bî-dâr ve ba'de's-su'âl-i 'arz-ı hâle âgâz-ı güftâr idüp bu gice 'âlem-i menâmda hazret-i **Fahr-i Kâ'inât** 'aleyhi efzâlu's-şalâtu ve's-selâm ile Hazret-i **Şiddîk-ı Ekber** rağıya'l-lâhu te'âlâ 'anhu cenâblarını gördüm baña 'arz-ı îmân buyurdılar ben dahı ez dil ü cân kabûl ü iz'ân itdüm lâkin izhâra mecâl yokdur ki halâş-ı muhaldür pes senden ricâ iderüm ki beni kabûl idesin ve derhâl alup Mısr'a gidesin ve illâ rûz-ı kıyâmetde senden şikâyet iderem didükde gayret-i İslâm ile kıyâm idüp esb-i şabâ-refâtına süvâr olup ol vücûd-ı şerîfi redif idinüp Mısr'a vâsıl ve pîr-i rûşen-zamîr hânesine nâzil oldılar ammâ vaktâ kim peder ü mâder-i duhter bunlaruñ firârlarından haber-dâr olıcak bî-karâr olmalarıyla sû-be-sû cüst ü cû iderek Mısr'a karîb geldüklerinde 'azîz-i merkûm dahı istihbâr-ı mülâhazasıyla ol kenârda geşt-i güzâr iderken birbirlerine müşâdefe idicek mü'ârefe-i nîm-şebî ile bilişüp mezbûrın kerîmelerinden su'âl itdüklerinde 'azîz dahı vâkı'-i hâli beyân ve bunları alup hâne-i pîre revân oldı çünkü **duhter-i** peder ü mâder yine gördi bunlara düşnâm virüp hâşş-ı 'âmm başlarına üşecek bi'l-âhire kazâyâ rızâ ile huşûr-ı **kâdîye** varup hükümüne râzî olduğda **hâkim** vâlideyni def' (31a) ve **duhteri** 'azîz-i mezbûra şefi' idüp ol senede bir **veled-i** ercümendleri vücûda geldi ki sâlifü'z-zikr ismi **Şâlih** ve mahlaş **Hudâyî** didiler

Bir buçuğ sene zamân mürûrında vâlidesi cisr-i mevtden 'ubûr itdükde **vâlidî** merkûm **Şâlih**'i perverde idüp şöyle sa'y itdüğü **yedî yaşına** vardukda **hâfız-ı Kur'an** olup iki günde bir ezber-i **hatm-i şerîf** ider oldı **on yaşına** vardukda alup **Muğla**'ya getirdi anda **Seyyid Kemâl** dirler bir şâhib-i hâl 'azîz kimesne var idi ki aşlı Buğârâ'dan gelüp ol arada karâr itmiş idi pes **vâlid-i Hudâyî** ol **mahdûm-ı** Hudâyî li-ec-li'ta 'zîm **Seyyid Kemâl**'e teslîm itdüklerinde anlar dahı **veled-i ma'nevîlige** kabûl idüp âb-ı dehânların fem-i **Hudâyî**'ye ilkâ ve merâtib-i zâhir ü bâtınaya vuşûl ile nefes ve du'â buyururlar **ânen fe ânen âsâr-ı nuşq-ı Seyyid Kemâl** zuhûra gelüp pes çok gecmedin **peder-i Hudâyî** göçüp keder-i Hudâyî vâkı' olduğda vâlid-i ma'nevîsi **Seyyid Kemâl** işâretle def'-i celâl için mülk-i **'Acem**'e seyâhat-ı zâhirlerin ol havâli-i mevâlîsinden kesb-i ma'rîfet ile ârâste ve bâtınların terbiye-i **Seyyid Kemâl'den** tahşil-i 'avârif ile pîrâste eyledükden soñra yine da'vet-i bâtînî-i **Seyyid Kemâl** ile Rûm'a gelüp ol hâlde **Fâtih-i** İstânbül Sultân **Mehemmed Hân** gâzî **tâbe serâhû** hazretleri (31b) serîr-i saltanat-ı 'Osmânîye cülûs buyurmuş olmağın vezîr-i rûşen-tebbîri **Mahmûd Paşa** 'avdet-i **Hudâyî'den** habîr olıcak **Pâdişâh-ı** Cem-câha ta'rîf ve şöhetine terğîb itmeleriyle da'vet olunup ve anlar dahı icâbet itmeleriyle **Pâdişâh-ı** 'âlem-penâh merkûmuñ şeref-i şöhetleriyle müşerref ve kelîmât-ı tayyibeleriyle muţayyeb olmağın **Hudâyî** merhûmdan niyâz idüp tarafımızdan bir şey' iltimâs buyuruñ biz de bir hidmetiñüzde⁴⁴ bulunmuş olalum diyü buyurmuşlar ol esnâda **Seyyid Kemâl'ün** fevti haberi vuşûl bulmağın 'azîz-i merkûm melûl olup **zâviye-i** Seyyid Kemâl kendüye i'tâ ve ol makâmda bir eser binâsı bâbında ricâ itmegin tevcîh buyurdukda varup binâ-yı türbeye ikdâm ve ba'de huşûli'l-merâm hidmet-i cârûb-keşî ile iktifâ ve inzivâ' üzre iken **kerîme-i** Seyyid Kemâl **Şerife Şâliha**-nâm ahsenü'l-cemâl merkûm **Hudâyî'nün** ahvâlini pesendîd itmekle kendüye cüft ü helâl idinüp **be-luţfu'l-melikü'l-müte'âl** ibtidâ' vücûda gelen veledi **nâzım** merhûm oldı ki âb-ı rahîm nâmını **İbrâhîm** kodılar **târîh-i vilâdetleri sekiz yüz yetmiş beşdir** tahşil-i ma'ârif esnâsında **Şâhidî** mahlaş buyurmuşlardur ve rihletleri **toğuz yüz altmışa** karîb vâkı' olup **qabr-i** şerîfleri **Qara-hişâr-ı Şâhib**'de mürşidleri **Dîvânî** **Mehemmed Efendi** hazretleriniñ **qabr-i şerîfi** qurbındadır (32a)

Mezkûr **Seyyid Kemâl Şakâyık**'da mestûr ve nâs beyninde meşhûr ve qabr-i şerîfi Burusa'da Zeyniler nâm mevzi'de müte'ayyîn ve ma'mûr olan eş-Şeyh **Semsü'd-dîn Muhammed bin 'Alî el-Hüseynî en-Necârî**'ş-şehîr **be-Emîr Sultân** kudise sirruhû hazretleriniñ kız karındaşı oğludur ki târîh-i hicretten **sekiz yüz sene** mürûrında zuhûr idüp bunlar Burusa'da tavaţtun anlar Muğla'da temekkün itmişlerdür **rahme-hüma'l-lâhi te'âlâ** ve **quddise esrâhümâ ma'an**

Kemâlât cem'-i kemâldür **kemâl feth-i kâf-ı** 'Arabî ile maşdar-ı 'Arabîdür lügatde Türkçe bütün olmak ma'nâsına Fârisîde zamm-ı dâl ve râ-yı mühmele ile ve sükûn-ı sîn ve tâ ile **dürüst** dirler 'Arabîde bu ma'nâ-

44 - Metinde "hizmet"  şeklinde yazılmıştır.

dan **tamâm** ile dağı ta 'bîr iderler kemâl lafzı üç bâbdan ya 'nî naşara ve hasene ve 'ilm bâblarından maşdar-
dur bunda murâd 'ilm ü ma 'rifetde tamâm olmağdur lâkin **kemâl** iştilâh-ı ehl-i **hikmetde** şol şey'e dinür ki
nev' yâ zâtında -zâtında kâmil olursa kemâl-i evvel dirler- ve yâhûd şifâtında anuñla kâmil olur **kemâl-i sâni**
dirler -heyûlâ vü şûret nev'iyye kibr şifâtında kâmil olursa- '**ulûm**-ı vesâ'ir **fezâ'il**-i 'ârıza gibi

Meşhûr feth-i mîm ve sükûn-ı sîn-i mu 'ceme ile evvelki bâbdan ism-i mef'ûldür Türkçe bellü ma 'nâsına
Fâriside elif-i memdüde ile **âşikâr** dinür

Mahşûl-i beyt Pes andan şoñra sen bil merhûm u mağfur/ Hudâyî ol kemâlât ile meşhûr ya 'nî mâ-ve-
cebe 'aleynâyı edâdan şoñra sen bil fezâ'il ü 'irfân ile meşhûr-ı âfâk olan Hudâyî dimekdür bu beyt beyt-i
sânîyemerhûndur.⁴⁵

45 - Günümüz Türkçesiyle: Taktî'; Pes andan şoñ mefâ'ilün ra bil merhû mefâ'ilün mu mağfur fe'ülün/ Hudâyî ol mefâ'ilün
kemâlâtı mefâ'ilün la meşhûr fe'ülün. Sözlük/Kelimeler: Pes kelimesi, Farça bâ harfinin fetha ile okunması ve noktasız sin har-
fiyle birlikte Farsça'dır. Bu andan sonra manasında genellikle ez ân ifadesinden sonra gelir ve Arapça'daki ammâ ba'd yani
üzerimize düşeni yerine getirdikten sonra anlamındadır. Merhum Şâhidî'nin pes kelimesini ondan sonra ifadesinden önce kul-
lanması ifadeyi sağlamlaştırma amacıyla. Pes gerçek manada art/son demektir. Ziddî pîş kelimesidir ve ön/ilk anlamındadır.
Acem pîş ü pes derken sonra anlamında kullanılması mecazîdir. Art olmasıyla bazen kafa/enşe manasında istiare olunmuş ve
öyle olsa manasına bile gelmektedir ki; Arapça şart bildirir. Bu kelimenin açıklaması tavil bahrinde pes yeter, hayli, bes, öyle
olsa ve pes anlamlarında açıklanacaktır.

İnşallâhu te'âlâ bil kelimesi Arapça bâ harfinin kesreli okunmasıyla birlikte Türkçe'dir. A'lem (bilmek) anlamında yani üze-
rimize düşeni yerine getirdikten sonra sen bil demektir. Türkçe'de emir kipindedir.

Merhûm kelimesi mim harfinin fetha; noktalı hâ harfinin ötreli okunmasıyla Arapça'da 4. baktan ism-i mef'ûldür. Türkçe
esirgenlemiş (korunmuş) demektir. Farsça'da bahşeyende anlamındadır. Bu kelimedden sonra ve bağlacı gelir.

Mağfur kelimesi, mim harfinin fetha okunuşuyla harekesiz noktalı ayn (ğayn) ile Arapça'da 2. baktan ism-i mef'ûldür. Türkçe
yarlıganmış (günahı bağışlanmış) anlamındadır. Farsça'da medli elif; ötreli mim; harekesiz râ ve kesreli Arapça zâ harfinin
okunmasıyla âmurzîde denir.

Hudâyî noktalı hâ harfinin ötreli okunuşuyla noktasız dâl, aslı yâ ve ikinci nispet bildiren yâ harfiyle Farsça bir kelimedir.
Türkçe azze ve celle olan Allâh'a mensup anlamında olup; Şâhidî'nin babasının mahlasıdır. Hudâyî kelimesindeki ikinci yâ harfi
nispet bildirir. Hudâyî kelimesi hakkında bazıları yalın cümle bazıları ise birleşik cümle demektir. Ancak doğrusu birleşik keli-
me olarak Hudâyî'dir. Farsça hudâyende ifadesi hod-âyende şeklindedir ve kendi gelici anlamındadır. Kelime, iki ismi yan yana
getirmekle yapılan terkip şeklindedir. Bu konunun tafsili 1. bahrin başlangıç kısmında ele alınacaktır.

Şâhidî'nin babasının adı Salih; mahlası ise Hudâyî'dir. Eşsiz tecrübeyle sahip ve çevresince beğenilen bir kişidir. Mısır Ka-
hire'de doğmuştur. Merhum Şâhidî, Gülşen-i Esrâr adlı eserinde babasının hayatı hakkında şunları söylemektedir: İstanbul'un
fethinden önce Babam Hudâyî'nin babası garip, Kur'ân'ı tecvidine göre okuyan, kâmil, cesur ve akıllı biri olup savaflara katıl-
an bir askerdi. Tesadüfen batıdaki bir köyde misafîr olup gecelediği vakit evin küçük kızı kendisini uykudan uyandırıp, 'bu gece
rüyamda Hz. Peygamber'i ve Hz. Ebu Bekir'i gördüm ve bana îmân etmemi salık verdiler, ben de kabul ettim' dedi. 'Senden beni
Mısır'a götürmeni istiyorum yoksa ahiret gününde senden şikâyetçi olurum' dedikten sonra onu alıp Mısır'a götürdü. Ancak her
yerde kızını arayan aile, onlarla Mısır'da rastladıktan sonra hep birlikte kadıya gitmeye karar verdiler. Kadı, kızın ailesinden
ayrılmasını ve Şâhidî'nin dedesine verilmesine karar kıldıktan sonra bir erkek çocukları dünyaya geldi. Adına Salih, mahlasını
da Hudâyî dediler. Bir buçuk sene sonra annesi vefat eden Salih'in eğitimi ve bakımıyla babası ilgilendi. 7 yaşına geldiğinde
Kur'an hafızı olup; iki günde bir hatmetmekteydi. 10 yaşına geldiğinde babası onu alıp Muğla'ya getirdi ve Buhara'dan gelen
Seyyid Kemâl adındaki bir hâl ehline emanet etti. Seyyid Kemâl onu manevi evlatlığına aldı. Kısa süre sonra babası da vefat eden
Hudâyî, üzüntü ve kederden kurtulması amacıyla S. Kemâl tarafından Acem'e (İran) gönderildi. Gerek S. Kemâl ve gerekse de
İran'da aldığı eğitimlerden sonra Anadolu'ya dönen Hudâyî, Fatih Sultan Mehmed'in veziri Mahmud Paşa tarafından saraya
davet edilmiş ve burada sohbetlerde bulunmuştur. Padişahın onun sohbetlerini beğendiği ve bir isteği durumunda onun hizme-
tinde bulunacağı kendisine iletilmiştir. Ancak aynı zamanda S. Kemâl'in ölüm haberini almıştır. İstanbul'dan ayrılan Hudâyî,
S. Kemâl'in kendisine hediye bıraktığı zaviyenin başına geçmiş ve burada hizmetlerde bulunmuştur. Bir gün inzivada iken, S.
Kemâl'in eşi Hudâyî'nin hâllerini beğenip onu kendine eş olarak kabul etmiştir. Bu izdivaçtan sonra 875 yılında İbrahim (Şâ-
hidî) adında bir çocukları dünyaya gelmiştir. Şâhidî, 960 yılına yakın bir tarihte vefat etmiştir. Kabri Afyon Karahisar'da olup;
mürşidi Dîvânî Mehmed Efendi hazretlerinin kabrinin yanında defnedilmiştir.

S. Kemâl meşhur bir zat olup; kabri Bursa'nın Zeyniler köyü civarlarındadır. Şemseddin Muhammed b. Alî el-Hüseyni en-Ne-
cârî hazretlerinin kız kardeşinin oğlu olup; 800 senesinde Muğla'da ikamet etmişlerdir.

Kemâlât kelimesi kemâl kelimesinin çoğuludur. Kemâl Arapça kâf harfinin fetha okunuşuyla Arapça bir fiildir. Sözlükte
Türkçe bütün olmak anlamındadır. Farsça'da dâl ve noktasız râ harfinin ötreli, sin ve tâ harfinin sessiz okunuşuyla dürüst derler.
Arapça'da bu anlamda tamam diye tabir edilir. Kemâl kelimesi 3 baktan yani nasara ve hasene ve 'aleme bablarından mastardır.
Ancak bu beyitte amaç ilim ve hünerde tamam olmak anlamındadır. Lakin kemâl kelimesi hikmet ehlinin istilâhına göre iki an-

SONUÇ

Ülkemiz sınırları dışındaki hemen her yazma eser kütüphanesinde Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir esere rast gelmek mümkündür. Edebiyat tarihimize ışık tutan bu yazma eserlerin çoğu araştırmacılar tarafından incelenmiş ve günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Bazı dîvân şairlerinin kimlikleri ve eserleri ise hâlen keşfedilmeyi beklemektedir. Bu şairlerden biri de XVIII. yüzyıl dîvân şairlerinden Mehmed Musîb Efendi'dir (ö. 1754-755). Hakkında pek fazla bilgi sahibi olmadığımız şairin Kıbrıslı olduğu ve naiplik (kadı vekilliği) yaptığı anlaşılmıştır.

Bu makalede, Amerika New York Columbia Üniversitesi Nadir Kitaplar ve El Yazmaları Kütüphanesi David Eugene Smith Koleksiyonu Ms. Or. 385 numarada tespit edilen Mehmed Musîb Efendi adına kayıtlı *Tuhfetü'l-İrfân* adlı eserin tanıtımı ve incelemesi yapılmıştır. Eserin 1720-21 tarihlerinden sonra kaleme alındığı ve müellif hattı olduğu görülmüştür.

Birden fazla dilin konuşulduğu ve zengin bir kültür yapısına sahip Osmanlı toplumunda ilk manzum sözlük çalışmalarının, Farsça-Türkçe şeklinde XV. yüzyılın başlarında yapıldığı görülür. Bu bağlamda Osmanlı edebiyatı te'lîf geleneği içerisinde büyük etki yaratan; Mevlânâ ve eserlerinin daha iyi anlaşılması adına yazılan Farsça-Türkçe manzum sözlük türündeki *Tuhfe-i Şâhidî*, hakkında yazılan şerh kitapları sebebiyle Türk leksikografisi için önemli bir yere sahiptir.

Tuhfe-i Şâhidî hakkında yazılmış şerh kitapları arasında bahsi geçmeyen *Tuhfetü'l-İrfân* adlı el yazması eserin ise; *Tuhfe-i Şâhidî*'nin ilk 14 beytinin şerhini içerdiği ve bu alana özgü yeni bir eser olduğu tespit edilmiştir. Müellif hattıyla yazılmış yazmanın iki ayrı eseri ihtiva ettiği görülmüştür. Eserin ilk bölümünde *Tuhfetü'l-İrfân* (1b-42a); ikinci bölümünde ise *Tuhfe-i Mîr* (42b-119a) bulunur. Her iki eserin de tamamlanmadığı görülmüştür.

Tuhfe-i Şâhidî üzerine yapılan manzum sözlük şerhlerinin genellikle müderrisler tarafından yapıldığı⁴⁶ ancak *Tuhfetü'l-İrfân*'ın ilmiye sınıfına mensup Mehmed Musîb Efendi tarafından yazıldığı ve eserin bu yönüyle diğer örneklerine göre farklılık arz ettiği görülmüştür.

Adının geçtiği tezkirelerde, Mehmed Musîb Efendi hakkında pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte iyi bir şair olduğu vurgulanmıştır. Aynı tezkirelerde pâkize-reftar şairin herhangi bir eserinden söz edilmemektedir. Bu incelemede Musîb'in, aslen Kıbrıs/Lefkoşalı olup Osmanlı'nın muhtelif bölgelerinde naiplik görevinde bulunduğu ve manzum sözlük şerhi türünde *Tuhfetü'l-İrfân* adında bir eserin olduğu tespit edilmiştir.

Musîb'in *Tuhfetü'l-İrfân* adlı eseri, *Tuhfe-i Şâhidî*'nin ilk 14 beytindeki kelimelerin Arapça, Türkçe ve Farsça filolojik açıklama ve karşılıklarıyla birlikte aruzun bahir, tef'ile ve taktî'lerinin izahlarını içerir. Bahr-i hezec mahzûf-ı müseddes yani *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbı ile ilgili bilgiler içeren eserde, beyitlerin bu tef'ileye göre taktî'lerine ayrılıp, taktî' edilen kelimelerin Arapça, Farsça ve Türkçe karşılıklarının verildiği görülür.

Musîb'in şerh yöntemiyle ilgili olarak, kendi gözlem ve düşüncelerine yer verdiği; anlatılacak olan düşünceye paralel âyet, hadis, şiir vs. iktibasları yaptığı; istişhâd (delillendirme, kanıtlama) ve örneklendirme metotlarından yararlandığı; verilen örnek şerh metninde olduğu gibi biyografi ifadeleriyle yer yer şerhin dışına çıkıldığı görülmüştür.

lam içerir. Birincisi kişinin benliğinde ya da sıfatında kemâle erişmesi kâmil olması; ikincisi ise içi boş görünüşte kâmil olması (faydasız ilimler ve hastalıklı faziletler gibi) anlamındadır.

Meşhûr kelimesi mim harfinin fetha; noktasız sin harfinin sessiz okunmasıyla 1. babtan ism-i mef'ûldür. Türkçe belli anlamında olup; Farsça'da medli elif ile âşikâr denir.

Beytin neticesi; Pes andan sonra sen bil merhum ve mağfur Hüdâyî ki o kemâlât ile meşhur -yani üzerine düşeni yerine getirdikten sonra sen bil- fazilet ve irfan ile meşhur olan Hudâyî demektir. Bu beyit 2. beyit ile bağlantılıdır.

46 - Öz, *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*, 51.

Bu çalışmada Musîb Efendi'nin ilk kez tespit edilen şiirleriyle birlikte edebî kişiliği ve hayatı hakkında bilgiler sunuldu. Ayrıca kaynaklarda herhangi bir eserinin varlığı bilinmeyen şairin *Tuhfetü'l-İrfân* adlı manzum sözlük şerhi türündeki eseri tespit edildi. Tespit edilen bu eserin *Tuhfe-i Şâhidî* ve şerhleri hakkındaki eserlere kaynaklık etmesi ve bu bağlamda yapılacak olan leksikografi çalışmaları adına katkı sunması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Defter Emîni Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn. *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*, haz. Furkan Öztürk. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018. e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58902,tezkire-i-silahdar-zadepdf.pdf?0> (Erişim: 20.05.2021).
- Ece, Selami. *Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri (I-II)*. Erzurum: Eser Basım Yayınları, 2015.
- Ece, Selami. *Hüsnüne Aşk Olsun*. Erzurum: Eser Basım Yayınları, 2017.
- Esrâr Dede. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2018.
- Gümüş, Zehra. “Pîrî Paşa-Zâde Mehmed b. Abdü'l-bâkî el-Cemâlî'nin Tuhfe-i Şâhidî Şerhi: Tuhfe-i Mîr”. *Turkish Studies*, 2/3, (2007), 296-312.
- Hakverdioğlu, Metin. *Edebiyatımızda Lâle Devri ve Nevşehirli Dâmât İbrâhîm Paşa'ya Sunulan Kasîdeler (İnceleme-Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Horata, Osman. “Mevlânâ ve Divân Şairleri”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Osmanlı Devletinin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı I*, (1999), 43-56.
- Hüseyin Râmiz. *Âdâb-ı Zurâfâ*, haz. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- İmamoğlu, A. Hilmi. *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Tarih Boyunca Türkler ve Farsça; Modern Yaklaşımlara Bir Eleştiri”. *Kırıkkaile Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, (2013), 6-15.
- Kılıç, Atabey. “Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (Metin)”. *Turkish Studies*, 2/4, (2007), 516-548.
- Levend, A. Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1960.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mustafa Ali, Gelibolulu. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017. e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55739,kunhul-ahbarin-tezkire-kismpdf.pdf?0> (Erişim: 29.07.2021).
- Öz, Yusuf. *Tarih Boyunca Türkçe-Farsça Sözlükler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
- Öz, Yusuf. *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Özkaya, Yücel. *18. Yüzyılda Osmanlı Toplumı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Soyçekiç, Serap. “Nâdîde Ahmed Efendi'nin Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî'si”. *Turkish Studies*, 4/4 (2009), 906-921.
- Süyûtî, *El-Fethü'l-Kebîr*. II, 303. <https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/> (Erişim: 31.07.21).
- Şahin, Hatice. *Şeyh İmâm el-Bardahî Câmî 'ü'l-Fürs I (İnceleme-Metin)*. Harvard Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü: Turkish Sources, 2006.
- Şentürk, A. Atillâ- Kartal, Ahmet. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Tanyıldız, Ahmet. *Mes'ûd Lutfî Efendi Tuhfe-i Lutfî (Türkçe-Farsça Manzum Sözlük)*. İstanbul: Akademik Yayınları, 2013.
- Ünver, İsmail. “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *AÜDTCF Türkoloji Dergisi*. (1993), 1/51-89.
- Yaşın, Mehmet. *Diller ve Kültürler Arası Bir Edebiyat İncelemesi: Kıbrıs Şiir Antolojisi*. İstanbul: Adam

Yayınları, 2005.

Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yazar, Sadık. “Tuhfe-i Şâhidî'nin Osmanlı Telif Geleneğindeki Etkisine Farklı Bir Örnek: Hatîb'in Hîbetü'l-Vehhâb'ı”. *Kültürk Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2, (2020), 97-131.

Yılmaz, Ozan. “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007), 271-304.

Zararsız, Şeyma Nur. *Tuhfetü'l-Mülûk (Tuhfe-i Şâhidî Şerhi) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

EXTENDED ABSTRACT

The works written in Ottoman Turkish since the foundation of the Ottoman Empire shed light on our literary history and culture as well as our history. The historical documents for Anatolian culture, these manuscripts have spread to various libraries around the world. It is vital for our classical Turkish literature history to discover these manuscripts and to translate them into modern Turkish. This research aims to contribute to the dictionary and scholium studies in our literary history of *Tuhfet-al Irfan*, which was introduced in this research and had been discovered in a library abroad.

The first dictionary studies and the scholium on them made by literary scholars in the Ottoman Empire, which was a bilingual society, are considered valuable in terms of lexicography and they contribute to the dictionary studies related to Persian teaching even today. In this context, a Persian-Turkish verse dictionary, *Tuhfe-i Shahidi*, about which nearly 60 scholium had been written in our literary history, is accepted as a pioneering work for dictionary studies written after him. This work was written by Ibrahim Shahidi Dede (d. 1550) so that the *Mathnawi* of Rumi can be understood better in 1514. It was found that the work named *Tuhfet-al Irfan*, name of which is not mentioned in the scholium books written about *Tuhfe-i Shahidi*, contains the commentary of the first 14 couplets of *Tuhfe-i Shahidi* and is a new work specific to this field.

We found that *Tuhfet-al Irfan* is in the David Eugene Smith Collection of New York Columbia University Rare Book and Manuscript Library in the USA, number of Ms. Or. 385, and the manuscript is considered to be written between the years 1720-21 and 1754-55. The work, which does not have another copy and was written by the author himself, is incomplete. In the manuscript written in naskh style, red and black ink was used. The author is Mehmed Musîb Efendi from Nicosia, Cyprus (d. 1754-55).

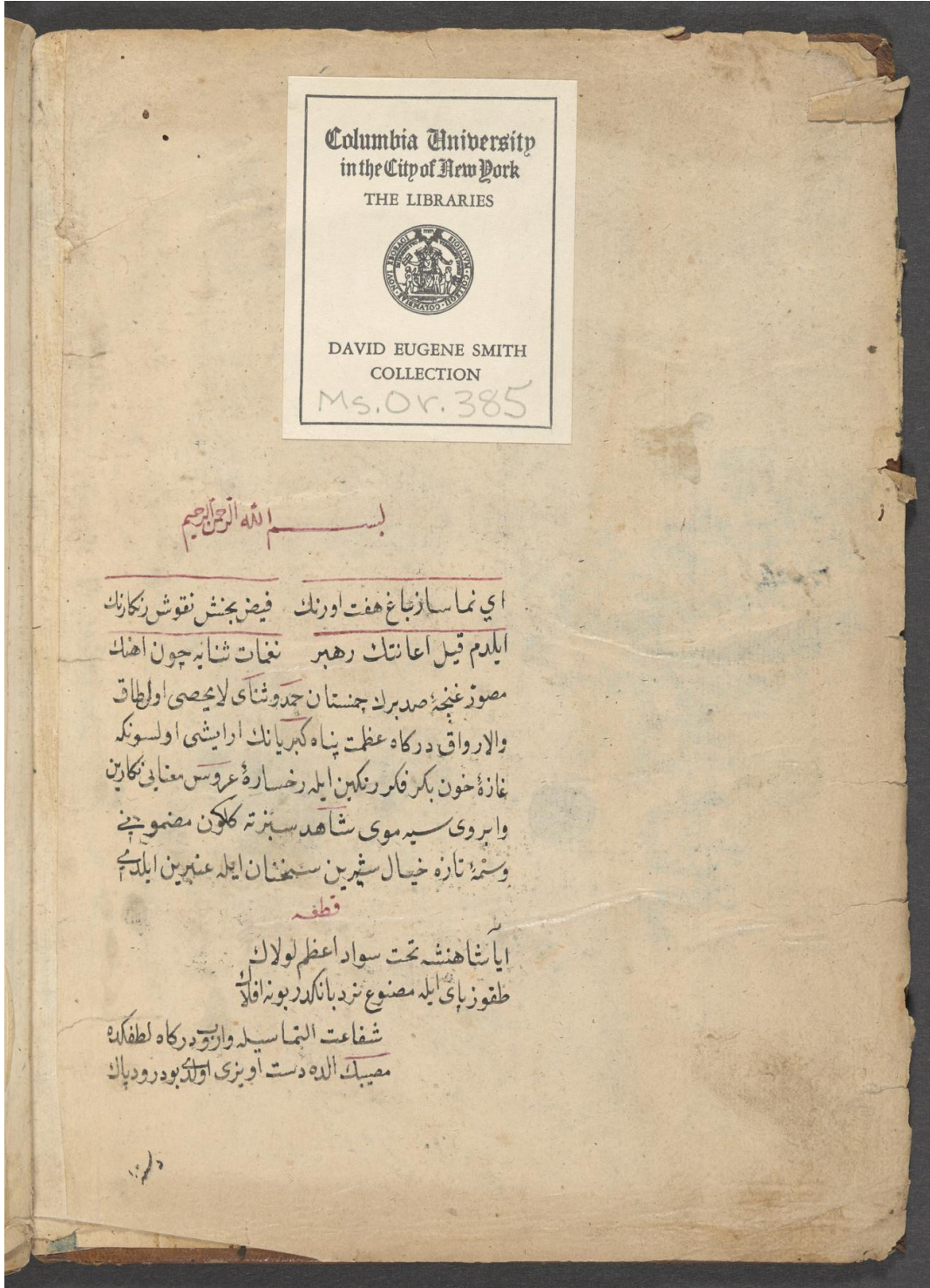
The 18th century is considered the most productive period in terms of poetry and poets in the history of classical Turkish literature. In this century, when great diwan poets such as Nedim and Sheikh Galib lived, the literary man named Mehmed Musib Efendi also lived, who was both a naip (assistant of kadi) and a diwan poet. There is not much information about Musib Efendi in the tazkiras in which his name was mentioned survived until today. On the other hand, in the same tazkiras, it was stated that the poet was a master in poetry and perfect in science. This research presents the literary personality of Musib Efendi and his poems that have not been mentioned anywhere before. It was found that Musib Efendi, who was also an expounder, has a work called *Tuhfet-al Irfan* similar to *Tuhfe-i Shahidi* scholium.

Our research has so far revealed that Musib Efendi was an assistant of kadi in various regions of the Ottoman Empire, a diwan poet who is good at Arabic and Persian, and after 1721, he got married and settled in Cyprus. We deduced this information through his own expressions in the preface of *Tuhfet-al Irfan*, his only work discovered so far. The autobiographical information in the preface and the chapters of poetry not found elsewhere provide information about Musib Efendi and his understanding of art. All these data are presented in the research under the poet's biography.

Tuhfet-al Irfan is a verse dictionary scholium containing the philological explanation of the words in the first 14 couplets of *Tuhfe-i Shahidi* and the explanation of bahir, tef'ile and taktîs of Arabic prosody. In this scholium, the Turkish definition of the words in these first 14 couplets and their Arabic and Persian meanings are given. Musib Efendi sometimes goes beyond the scholium and conveys the parallel or opposite ideas to his readers using the methods of proof and exemplification often seen in the commentary studies. The verses, hadiths, aphorisms, and poems of famous poets he addresses give clues about the sources inspiring him and his world of imagination, as well as presenting different aspects of his work to the attention.

This research reveals information about Musib Efendi’s literary personality and life with his poems discovered for the first time. In addition, the poet’s work, titled *Tuhfet-al İrfan* written in the form of a verse dictionary commentary whose existence remained unknown in the sources, was discovered. We hope that this newly discovered work will be a source for the works related to *Tuhfe-i Shahidi* and its scholium and contribute to lexicography studies in this context.

EKLER



1b

ناهدی ولایت منشاءه نقله نام قصبه دندار مقسمه و تحت
و مولوی و شایع کتاب شنوی اولوب هر چه دندار یوز و بیست
انتخاب ایدوب هر یکی بشیر بدیده شرح انشای نامی کاشن یوحید
توبوب زینتی بر خورشید طرح انیش ازین ساعدین الناس بقول
و نواب اطفاله عرض غیر مدخول اولان لغت دخی بونک تالیفی در
حق بود که مقبره اثر در نواعه عرضیه سن وجه اول لغت بود و مقبره در
کدو

GELİŞMİŞ BATI ÜLKELERİNDE SUÇ ORANLARINDAKİ DEĞİŞİM NEDENLERİNİ ANLAMAK: SOSYAL KONTROL KURAMI VE UYGARLIK SÜRECİ YAKLAŞIMI ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Zahir Kızmaz

Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
zkizmaz@firat.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0001-7686-4751>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

07/06/2021

Accepted / Kabul Tarihi

24/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.951350>

GELİŞMİŞ BATI ÜLKELERİNDE SUÇ ORANLARINDAKİ DEĞİŞİM NEDENLERİNİ ANLAMAK: SOSYAL KONTROL KURAMI VE UYGARLIK SÜRECİ YAKLAŞIMI ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

ÖZ

Gelişmiş çok sayıdaki batı ülkelerinde, özellikle 1960-1980 yılları arasında, kurumsal ve değersel yapıları sorgulayan otorite ve hiyerarşi karşıtı toplumsal hareketlerin giderek toplumda güç kazandığı ve etkili olduğu bir dönem olmuştur. Bu yıllar arasında suç oranlarında da ciddi artışlar yaşanmıştır. Ancak 1990'lı yılların başında ABD'de, ortalarından sonra da bazı Batı Avrupa ülkelerinde suç oranlarında ciddi düşüşlerin gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Aynı şekilde, suç oranlarında düşüşlerin gerçekleştiği bu dönemde genel olarak yerleşik değer ve kurumsal yapı karşıtı gelişmeler, yerini daha uyumcu bir yapıya ve gelişmelere bırakmıştır. Bu çalışmada, gelişmiş batı ülkelerinde 1960'lı yıllardan itibaren artmaya başlayan ve 1990'lı yıllardan sonra da düşmeye başlayan suç oranlarının artma ve düşme nedenleri, sosyal kontrol kuramı ve uygarlık süreci argümanı çerçevesinde açıklanmaya çalışılacaktır. Bu çalışma esas aldığı yaklaşımlar çerçevesinde suç oranlarının artması ve azalması süreci üzerinde sosyo-kültürel değerlerin, kurumsal meşruiyet ve bağlılığın, iç ve dışsal denetimin, sosyal sermayenin ve sosyal destek olgusunun etkili olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Suç Oranlarının Artması, Suç Oranlarının Düşmesi, Sosyal Kontrol Kuramı, Uygarlık Süreci, Gelişmiş Batı Ülkeleri

UNDERSTANDING THE REASONS FOR CHANGE IN CRIME RATES IN WESTERN DEVELOPED COUNTRIES: AN ASSESSMENT ON SOCIAL CONTROL THEORY AND THE CIVILIZATION PROCESS APPROACH

ABSTRACT

In many developed western countries, especially between the years of 1960 and 1990, it has been a period when social movements against authority and hierarchy, which questioned the institutional and value structures, gradually gained power and were effective in society. There has also been a significant increase in crime rates between these years. At the beginning of 1990, there were serious decreases in crime rates in the USA and after the mid-90s in some western European countries. In the same way, in this period when crime rates decreased, developments against established values and institutional structures in general left their place to a more adaptive structure. In this study, it will be tried to explain the reasons for the increase and decrease in crime rates, which started to increase since the 1960s and started to decrease after the 1990s, within the framework of social control theory and civilizational process argument. This article argues that socio-cultural values, institutional legitimacy and commitment, internal and external control, social capital and social support are influential on the increase and decrease in crime rates within the framework of the approaches it is based on.

Keywords: Increasing Crime Rates, Decreasing Crime Rates, Social Control Theory, Civilization Process, Developed Western Countries

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde suç oranlarındaki artma veya azalma eğilimi hep doğrusal bir çizgi izlememiştir. Suça eğilim, bazı dönemlerde azalma gösterirken bazen de ciddi düzeyde artış sergilemiştir. ABD ve bazı Batı Avrupa ülkelerinde, özellikle 1960-1990 yılları arasında suçlarda ciddi artışlar kaydedilmiştir. Bu nedenle gelişmiş batı ülkelerinde orta çağdan bu yana suç oranlarının sergilediği değişim eğilimini, ana hatlarıyla üç ayrı kategori veya dönemselleştirme içerisinde ele almak mümkündür. Birincisi, Ortaçağ'ın başlangıcından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan süreci kapsayan dönemdir. Bu dönemde çok sayıdaki batı ülkelerinde suç oranlarında düşüşler gerçekleşmiştir. Sanayileşmiş bazı batı ülkeleri üzerinde uzun vadeli suç eğilimlerinin tarihsel seyrini analiz eden kimi çalışmalar, İngiltere, Hollanda, Belçika, İskandinav ülkeleri, Almanya, İsviçre ve İtalya gibi ülkelerde 13. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar olan süreçte, örneğin cinayet suç oranlarında, önemli düşüşlerin olduğunu saptamıştır (Eisner, 2001). İkinci dönem ise, 1960 - 1990 yıllarını kapsayan ve suç oranlarının artış eğilimi içerisine girdiği süreci ifade etmektedir. Suç oranları, 1960'lı yıllardan sonra çok sayıda ülkede (Örneğin, ABD, Kanada, Finlandiya, İrlanda, Danimarka, Norveç, Hollanda, Yeni Zelanda, İsveç ve Birleşik Krallık) sürekli artış eğilimi sergilemiş, 1990'lı yıllara gelindiğinde ise en yüksek orana ulaşmıştır (Fukuyama, 1999, 45). Diğer ülkelerle karşılaştırıldığında, bu dönemde Amerika Birleşik Devletlerindeki suç artışı en yüksek düzeyde gerçekleşmiştir. Suç oranlarındaki artışlar hem mala yönelik hem de şiddet suç oranlarında gerçekleşmiştir. Üçüncü dönemselleştirme ise, 90'lı yıllardan sonraki süreci kapsamaktadır. Bu yeni dönemde, suç oranlarındaki artış eğilimi yerini azalmaya bırakmıştır. Çok sayıda ülkede ve çok sayıda suç türlerinde ciddi düşüşler gerçekleşmiştir (Kızmaz, 2013, 2012).

Tarihsel süreç içerisinde batı ülkelerinde, genel olarak bir düşme trendinde olan suç oranlarının, 1960'lı yıllardan sonra bir artış içerisine girdiği gözlemlenmiştir. Örneğin ABD'de, 1957 yılında insan öldürme oranı yüz binde 4.0 iken, 1980'de bu oran ciddi bir artış yaşamış ve yüz binde 10.2'ye yükselmiştir. Bu artışlar sadece cinayet suçları ile sınırlı olmayıp soygun, tecavüz, yaralama ve hırsızlık gibi önemli suç kategorilerinde de gerçekleşmiştir. Öyle ki siyahi erkekler içerisinde öldürme oranları yüz binde 72'ye kadar tırmanmıştır. Bu artışlar, 1990'lı yılların başlarına kadar sürekli yükselme eğilimi sergilemiştir. ABD'de artan suç oranları veya suç dalgaları karşısında kentler, yaşam açısından son derece tehlikeli mekânlara dönüşmüştür (Pinker, 2019, 127-128).

LaFree ve Drass, 1958 - 1998 yılları arasında çoğu sanayileşmiş 34 ülkeyi kapsayan araştırmalarında cinayet suç oranlarında önemli artışların olduğunu saptamışlardır (LaFree - Drass, 2002). Benzer biçimde Eisner de, yedi Batı Avrupa ülkesi üzerinde gerçekleştirdikleri çalışmalarında, 1950'den sonra cinayet oranlarında ciddi bir artışın gerçekleşmiş olduğunu gözlemlemişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde bakıldığında, yedi asırlık zaman süreci içerisinde bir düşme eğilimi seyreden şiddet ve suç oranlarının 20. yy.'ın ikinci yarısından sonra gelişmiş ülkelerde tekrar artmaya başlamış olduğu görülmektedir (Lafree - Tseloni, 2006, 29).

1990'lı yıllardan bu yana Amerika Birleşik Devletleri başta olmak üzere çok sayıdaki Batı Avrupa ülkelerinde suç oranları düşmüştür (Blumstein – Wallman, 2000; Blumstein, 2006; Zimring, 2006; Levitt, 2004; Lind - Lopez, 2015; Rosenfeld - Messner 2009; Tonry, 2014; Farrell, 201; van Dijk - Tseloni, 2012). Sanayileşmiş ve gelişmiş çok sayıdaki ülkelerde suç oranlarının azalma eğilimi içerisine girdiği ve son yıllarda da kimi ülkelerde bu düşme eğiliminin devam ettiği belirtilmektedir. Olumlu ekonomik gelişmelere rağmen (istihdamın artması, ekonomik eşitliğin gelişmesi, irksal açıdan olumlu ilerlemenin kaydedilmesi vb.) geçmiş dönemde yaklaşık 30 yıl süren suç oranlarındaki artışlar, çok sayıda araştırmacının ilgisini çekmiş ve bu konuda çok sayıda çalışma yapılmıştır (Lafree - Tseloni, 2006; LaFree - Drass, 2002; Kızmaz, 2012; Heiland - Shelley, 1991; Fukuyama, 1999).

Yapılan bu araştırmalarda suçun düşüşüne ilişkin çok sayıda etken ileri sürülmüştür. Bu çalışmalardan hareketle öne çıkan faktörler şu şekilde belirtilebilir:

- ✓ Yeni polislik modellerin geliştirilmesi,
- ✓ Hapis cezalarının artması ve artan hapisane nüfusu,
- ✓ Demografik yapının değişmesi,

- ✓ Ölüm cezası infazlarının artması (özellikle ABD için),
 - ✓ Crack kokain pazarının küçülmesi,
 - ✓ Nüfusun yaşlanması,
 - ✓ Kürtajin yasallaşması,
 - ✓ Silah kontrol yasalarının sertleşmesi,
 - ✓ Ekonomik gelişmeler,
 - ✓ Polis sayısındaki artış,
 - ✓ Tüketici güven endeksinin artması,
 - ✓ Kurşuna maruz kalma oranının azalması,
 - ✓ Silah yasalarındaki değişiklikler,
 - ✓ Uygarlaşma süreci ve
- Güvenlikçi yaklaşımların geliştirilmesi (Farell, 2013; Levitt, 2004; Roeder - Eisen - Bowling 2015).

Bu araştırmada suçun azalmasının nedeni olarak kültürel ve kurumsal yapıdaki değişime dikkat çekilmektedir. Özellikle 1990'lı yıllardan önceki dönemlerde yükselişe geçen ve kurumsal yapı ve değerleri hedef alan devrimci şiddet ve anarşist fikirlerde bir azalma meydana gelmiştir. Bu düşüncelerin ortak özelliği; yasallığı, hiyerarşiyi, otoriteyi, düzeni ve yerleşik değerlerin tümünü sorgulaması veya hedefe koymuş olmasıdır. Sonraki dönemlerde bireylerin toplumsal değer ve kurumlara olan bağlılıklarının gelişmesi, sosyal düzenin ikame edilmesi ve bireyin toplumsal sorumluluklar konusunda daha duyarlı bir yaşam biçimini benimsemesi anti sosyal, tahrip edici, saldırgan ve suç olaylarının azalmasında etkili olmuştur.

Bu makalede son dönemlerde gelişmiş ülkelerdeki suç oranlarının azalmasını uygularlaşma süreci tezi ile açıklayan Nibert Elias ile Steven Pinker'in konuya ilişkin yaklaşımları ile kontrol teorisi varsayımları ele alınacaktır. Bu çerçevede, suç oranlarındaki değişimi uygarlık süreci tezinin argümanları üzerinden ele alan Steven Pinker'in görüşlerine önemli ölçüde atıfta bulunulacaktır. Pinker, 1960-1990 yıllar arasında gerçekleşen suç artışını uygarlıktan uzaklaşma yönündeki gelişmelerle açıklamaktadır. Pinker'in, suç veya şiddet olgusunu uygularlaşma tezine gönderme yaparak açıklaması, tarihsel süreç içerisinde suç oranlarındaki değişim eğilimini uygularlaşma süreci ile açıklayan Elias'ın konuya ilişkin yaklaşım ve argümanlarını benimseyip savunduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak çalışma, üçüncü dönem olarak kategorize edilen 1990'lı yıllardan itibaren gelişmiş ülkelerdeki suç oranlarında yaşanan düşüşe odaklanmıştır. Ancak suç oranlarının düşüşünü açıklamak için bir önceki dönemde suç oranlarının artışında etkili olan faktörler ele alınmıştır. Çünkü bazı faktörlerin varlığı suç oranlarının artışında etkili olduğu gibi söz konusu faktörlerin yokluğu da aynı şekilde suç oranlarının düşüşünde, belirli oranda bir paya sahip olabilmektedir. Burada önem arz eden ve yanıtlanması gereken temel soru, 1960'lı yıllarda etkili olup, 90'lı yıllara gelindiğinde etkisi azalan veya yok olan faktör veya faktörlerin ne olduğudur. Bu çalışmada suç oranlarının artması ve azalmasının nedenleri, sosyal kontrol kuramı ve uygarlık süreci tezlerinin içerdiği öncüller üzerinden ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu çerçevede suç oranlarının artması ve azalması üzerinde, sosyo-kültürel değerler, sosyal denetim, sosyal sermaye ve kurumsal bağlılık unsurlarının etkisi analiz edilmiştir.

Ülkemizde, gelişmiş ülkelerde suç oranlarının nasıl bir seyir izlediğine ve özellikle 90'lı yıllardan sonra düşme eğilimi gösteren suç oranlarının nedenlerine ilişkin araştırma neredeyse yok gibidir. Özellikle gelişmiş ülkelerde suç oranlarının nasıl bir seyir izlediğini belirlemek ve suç oranlarında (azalma ve artma) etkili olan faktörleri saptamak, ülkemizde de gelecekte suç oranlarının düşmesine ve azalmasına ilişkin nasıl bir değişimin yaşanması gerektiği konusunda bir fikir vermesi açısından önem arz etmektedir.

1. SOSYAL KONTROL KURAMI VE SUÇ ORANLARI

Bireylerin toplumsal değer ve kurumlarla olan ilişki ve bağlılık düzeyleri onların uyumcu davranış sergilemelerini önemli ölçüde belirlemektedir. Bir anlamda bireylerin formel ve enformel toplumsal değer ve normlara olan bağlılıkları devam ettikçe, suç ve illegal oluşum veya tutumlardan uzak kalmaları daha fazla mümkün olabilmekte, bu bağlılığın zayıflaması da onların suça yönelmelerini daha da kolaylaştırabilmektedir. Sosyal kontrol kuramının temel öncülünü oluşturan bu yaklaşıma göre bireyi suç ve şiddetten alıkoyan temel unsur, bireylerin toplumsal ve kurumsal bağlılığıdır. Bu çerçevede toplumsal kurum ve bağlılığın çözülmesi, zayıflaması ve yokluğu kriminal eğilimin temel kaynağını oluşturur. Hiç kuşkusuz burada bireyi yasal veya enformel alanda tutan şey, toplumsal değer ve kurumlara uyum ve bağlılık düzeyidir. Bu nedenle değerler ve kurumlar üzerinde toplumsal uzlaşma ve uyumun sağlandığı ve bunun pratize edildiği toplumlar, suç oranlarının en düşük düzeyde gerçekleştiği toplumlardır.

Burada ele alacağımız sosyal kontrol teorisi, bireyin niçin suç işlediği sorusuna yanıt aramaktan çok insanların neden suç işlemedikleri sorusunun yanıtı üzerine odaklanmaktadır. Bir anlamda kuram, bireyi suça karşı koruyan gerçekliğin ne olduğunu saptamakta ve bu doğrultuda bireylerde oluşan suç yönelimini açıklamaya çalışmaktadır. Diğer bir ifade ile bu teoriye göre, bireyi suça karşı korunaklı kılan veya suçtan uzak tutan mekanizmanın ne olduğunun bilinmesi aynı zamanda bireylerin suç işleme mekanizmasını da anlamamızı sağlamaktadır. Bu nedenle bu yaklaşımın öncüleri, ilk olarak bireyi suç ve şiddet eyleminden alıkoyan mekanizmayı anlamaya yönelme üzerine kuruludur. Burada, bireyin “suç işlememe” durumu üzerinden, suçluluk yapısının anlaşılır kılınması amaçlanmaktadır. Bu çerçevede suçun nedeni, bireyi suçtan uzak tutan şeyin kaybı veya yokluğu olarak ele alınmaktadır.

Kuramın önde gelen teorisyenlerinden Hirschi’ye göre bireylerin toplumun temel unsurları olan aile, okul, din ve hukuk gibi kurumlara olan bağlılık düzeylerinin güçlü olması, suçlulukta engelleyici bir işlevi görmektedir. Sosyal değer ve kurumlar, bireylerin toplumda sosyal uyum ve sosyal denetimi işlevini görmektedir. Bu sebeple, bireyin toplumsal uyumu ile doğrudan bağlantılı olan “sosyalleşme” kuramının temel bir unsurunu oluşturmaktadır (Hirschi, 1969).

Hirschi’ye göre, bireylerde sosyal kontrol duygusu veya hissinin yüksek düzeyde olması, onları suç işlemekten alıkoymaktadır. Çünkü bireyler, suç işlemeleri durumunda arkadaşları, aile bireyleri, komşuları, öğretmenleri, meslektaşları ve işverenleri ile olan ilişkilerinin sorunlu hale geleceği veya bu durumun ilişkilerine zarar vereceği endişesini taşımakta ve dolayısıyla suç işlemekten kaçınmaktadırlar. Aynı şekilde, bireyin toplumsal denetimi sağlayan bir kuruma bağlılığının zayıflaması da, diğerlerine olan duyarlılıkların ve ilgilerin kaybolmasına yol açtığı ve bunun da bireyin daha kolay suç işlemesinde etkili olduğu varsayılmaktadır (Siegel, 2001, 238).

Sosyal kontrol kuramı; bireyin geleneksel değer ve kurumlara sosyal uyum yeteneği ve kapasitesini esas aldığı için çocukluk dönemindeki sosyalleşme sürecinin önemini vurgulamaktadır. Bu kapsamda çocuklarda yeterli düzeyde içsel denetiminin gelişmeyişi veya içsel denetimin sonraki dönemlerde işlevselliğini kaybetmesi ile toplumsal kurumlarda (aile, okul, arkadaş vb.) kazanılan rol ve değerlerin birbiriyle çatışmasının suç yöneliminin temel bir nedenini oluşturmaktadır (Williams III - McShane, 1999, 191). Hirschi, birey ve toplumsal ilişkisini dört unsur temelinde ele almaktadır. 1. Bağlılık, 2. Taahhüt, 3. Katılma, 4. İnanç. Buna göre; (1) yeterli düzeyde bağlılığın olmaması (özellikle ebeveyn ve okula), (2) yetersiz düzeydeki taahhüt/adanmışlık (özellikle eğitimsel ve mesleki başarı açısından), (3) süreklilik arz edecek meşguliyetin yokluğu veya azlığı (örneğin izcilik ve sportif oluşumlar gibi geleneksel aktivitelere yetersiz katılma) ve (4) özellikle ahlak ve hukuka olan inancın yetersizliği gibi hususlar suç ve şiddette etkili olmaktadır (Adler - Gerhard O.W, 1995, 162-163; Hagan, 1990,188; Siegel, 1989, 198; Bohm, 1997, 104; Liska, 1987, 71).

Bireyin toplumsal kontrolü, hem içsel hem de dışsal olarak gerçekleşmektedir. Bu çerçevede, kontrol kuramı öncülerinden bazıları bireyin içsel denetim unsurlarını öne çıkarırken, kimileri de dış kontrol mekanizmalarını daha fazla vurgulamaktadır. Gottfredson ve Hirschi gibi teorisyenler de, birlikte yaptıkları bir çalışmada, şiddet ve suç çözümlerinde her iki kontrol mekanizmalarını kapsayan bir modeli kullanmaktadırlar (Gottfredson – Hirschi, 1996). Benzer biçimde Gottfredson ve Hirschi, suçluluğu “düşük ben-

lik denetimi” kavramsallaştırması üzerinden açıklamaktadırlar. Bireylerin suça yönelmelerinde etkili olduğunu varsaydıkları düşük benlik denetiminin, yetersiz yetiştirme veya sosyalleşme süreci ile ilişkili olduğunu belirtmektedirler. Düşük benlik denetiminin temel göstergeleri ise şunlardır: İçgüdüsellik veya içtepisellik, duygusuzluk/acımasızlık, risk alma eğilimine sahip olma, kısa görüşlülük veya uzun erimli düşünememe, sözel beceri yetersizliği, macera tutkunluğu, suç mağdurlarının acı ve ıstıraplarına karşı kayıtsızlık, düşük düzeyde bir performans, bencillik, yaşamındaki istikrarsızlık ve düzensizlik (evlilik, iş ve arkadaş edinme vb.) ve şiddete eğilimli olmak gibi faktörlerle yakından ilintilidir (Gottfredson - Hirschi, 1996, 39-41; Bohm, 1997,105; Barlow, 1993, 575-576).

Walter Reckless de bireyin suça yönelimini veya eğilimini, iç ve dış mekanizmaların zayıflaması ile açıklamaktadır. Buna ilişkin görüşlerini “Sınırlama Teorisi” başlığı altında izah etmektedir. Reckless’e göre bireyin iç ve dış sınırlayıcılarını zayıflatan gelişmeler, aynı zamanda bireyin suça yönelmesine yol açmaktadır. Bireylerin toplumsal kuralları, grup değerleri ve anlamlı rol ilişkilerini benimsemeleri, onları suçtan alıkoyan dış sınırlayıcılar olarak belirtilmektedir. Aynı şekilde çok olumsuz koşulların olduğu dış dünyada bireyi suçtan alıkoyabilecek iç sınırlayıcılar da bulunmaktadır. Bu bağlamda bireyin hayal kırıklığına karşı direnç sergilemesi, hedeflerini gerçekleştirmek için çabalaması, normlardan sapmamak için direnç sergilemesi ve güçlü bir benliğin varlığı gibi unsurlar iç sınırlayıcılar olarak belirtilmektedir (Dolu, 2010, 266-267; Reckless, 2003, 228-229).

Francis T. Cullen de sosyal destek ve suç arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Cullen, artma veya azalma eğilimi gösteren suç oranlarını, bireylere sağlanan sosyal destek ile ilişkili olarak ele almaktadır. Sosyal desteğin azlığı veya yokluğunun, sosyal denetimin de yokluğunu yarattığını ve bunun da sosyal düzensizliğin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre sosyal destek; aile, akrabalık, arkadaşlık gibi kurumlar temelinde bireyin ilişki, sosyal ağ, yardım ve güven duygusu gibi destekleri deneyimlemesini ifade eder. Bu çerçevede bireye sağlanan aile desteği, sahip olunan sosyal ağ, güçlü güven duygusu, güçlü sosyal ilişkiler, güven ve yardımseverlik düzeyleri ne kadar fazla olursa, suç oranları o düzeyde düşük olur (Cullen, 2003, 533-540). Sosyal destek ile sosyal sermaye arasında güçlü bir ilişki vardır. Sosyal sermayesi zayıflayan toplumların bir anlamda sosyal destek olanağı da zayıflamaktadır. Toplumsal sermaye kavramını Fukuyama; “aralarında işbirliğine izin veren bir grubun üyelerince paylaşılan, yazılı olmayan bir dizi değerler ve normlar” (Fukuyama, 1999, 24-25) olarak tanımlamaktadır. Toplumun müşterek/ortak değerlerini ifade eden toplumsal sermayenin en önemli kaynakları ise, ona göre aile ve güvendir (Fukuyama, 2000: 24-25). Bu nedenle Fukuyama’ya göre ABD’de 1960’larda artmaya başlayan suç oranlarının nedeni, toplumsal sermaye, aile ve güven gibi alanlarda meydana gelen zayıflamadır (Fukuyama, 2000, 30).

Toplumlarda meydana gelen hızlı ve köklü sosyal değişimler, sosyal normların ve dolayısıyla sosyal bütünleşme düzeyinin azalmasına yol açarak suçlulukta etkili olmaktadır. Yerleşik değer, norm ve kurumların zayıflaması suç oranlarının artması üzerinde arttırıcı bir etkide bulunmaktadır. Özellikle toplumlarda meydana gelen radikal ve köklü değişim süreci ile birlikte zayıflayan toplumsal değer ve kurumların yerini yeni değerlerin ve kurumların almaması/alamaması, toplumsal yapının istikrarsızlaşmasına ve bireylerin sosyal destek mekanizmalarından yoksun kalmalarına yol açarak bireylerde suç eğiliminin ve dolayısıyla toplum genelinde suç oranlarının artmasında etkili olmaktadır. Fukuyama, 1960-1990 yılları arası dönemde artan suç oranlarının nedenini, değer ve norm alanında yaşanan dramatik değişimler ile açıklamaktadır. Bu alanda meydana gelen değişmeyi “büyük bozulma” veya “büyük çözüme” (Great Distruption) olarak nitelendirmektedir. Fukuyama, bu bozulmanın nedenlerini genelde ekonomik ve kültürel çerçevede çözümlemektedir: Bu kapsamda a) ekonomik sorunları, b) geleneksel kurumların ve toplumsal bağlılıkların zayıflamasını, c) dinin gerilemesi/düşüşü ve d) bireysel hakların gelişimi ile ilintili olarak kültürel hareketlerin gelişimi. Aynı şekilde sosyal güvenin azalmasını, aile parçalanmasını ve toplumsal düzenin çözümlenmesini de yaşanan toplumsal gelişmeler ile ilintili olarak çözümlemektedir (Fukuyama, 2000, 13-83). Fukuyama’ya göre toplumların değişim sürecinde özellikle kültür ve değerler alanda ortaya çıkan değişimler, suçlulukla ilintili olabilmektedir. Bu değişim sürecinde bireycilik anlayışının gelişmesi ve toplumsal denetim mekanizmasının zayıflaması, aile kurumu ve cinsel yönelimler alanındaki yeni gelişmeler, toplumdaki suç oranlarının artmasını tetiklemektedir. Doğrudan bireylerin ahlak anlayışını hedef alan ve bu ahlak anlayışını yok etmek isteyen radikal kültürel talepler ve müdahaleler de, suç oranlarının artmasında önemli düzeyde etkili olmaktadır (Kızmaz, 2012, 59).

2. UYGARLIK SÜRECİ YAKLAŞIMI VE SUÇ ORANLARI

Sosyal kontrol kuramının varsayımları ile önemli ölçüde örtüşen yaklaşımlardan biri Norbert Elias tarafından ileri sürülen “uygarlık” veya “uygarlaşma süreci” tezidir. Suç oranlarının tarihsel süreç içerisinde azalma gösterdiğini ileri süren Elias, bu gelişmenin nedenini uygarlık süreci ile açıklamaktadır.

Norbert Elias “Uygarlık Süreci” (The Civilizing Process) başlığını taşıyan iki ciltlik eserinde, Batı toplumunun Orta Çağ Avrupası’ndan bu yana yaklaşık 500 yıl boyunca nasıl “uygarlaştığını” ve uygar davranış kalıplarının veya uygar insanın nasıl geliştiği sorusuna odaklanır. Elias, bu önemli çalışmada kendi uygarlık kuramını geliştirirken tarih, sosyoloji ve psikoloji gibi bilim dallarından yararlanarak disiplinler arası bir yaklaşım geliştirmeye çalışır. Elias, çalışmada gündelik yaşamda yeni gelişen adab-ı muâşeret, duygu denetimi, kişilik gelişimi, utanma ve sıkılma gibi alanlardaki gelişmeler ile azalan suç ve şiddet oranları arasında ilişki kurmaktadır. O, insan duygularının ve davranışlarının kontrol altına alınmasının, bireyleri denetimli kişiliklere dönüştürerek barbarlıktan uzaklaştırıp uygar kıldığını ileri sürmektedir.

Elias medeniyet gelişiminin, insanların ve devletlerin doğasında ciddi dönüşümler yarattığını ve bu dönüşümlerin suç oranlarının azalması üzerinde etkili olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre toplumların uygarlaşma süreci insan içgüdülerinin veya doğasının denetim altına alınması ile koşutluk arz eder. Elias, bireysel dönüşüm ve denetimin yanı sıra devletin iktidar alanı ve işlevinde de değişmelerin meydana geldiğini ileri sürmekte, özellikle modern dönemde şiddet kullanma inisiyatifinin merkezi devletin tekeline geçtiğini belirtmektedir. Ona göre merkezi devlet, toplum ve insana ilişkin tüm alanlara nüfuz etmiş, bu alanlarda denetim ağlarını oluşturmuş ve toplumu belirli bir disiplin altına almıştır. Sonuç olarak bireyin, gerek kişilik alanında gerçekleştirdiği değişim sonucunda gerekse de devlet denetimini özümseyerek sosyal denetim ağları içerisinde, şiddet yönelimi azalmıştır. Elias bir anlamda, uygarlaşma süreci ile birlikte bireysel ve devlet alanında iki temel değişimin ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bireysel alandaki değişim bireyin kişilik yapısında ortaya çıkmaktadır. Elias’a göre, modern öncesi toplumda bireyler üzerinde daha çok dış kaynaklı olan denetim unsurları, uygarlaşma süreci ile birlikte içe doğru bir kayma göstermiştir. Gerçekleşen içsel denetim sonucunda bireyin benlik denetimi daha güçlü hale gelmiş ve kamusal alanda kendi kendini denetleme kapasitesi artmıştır. Elias’a göre kentleşme ve artan işbölümü, bireylerin şiddet ve suç davranışını sergileme tutumlarında bir azalmaya yol açarak bireysel öz denetimlerinin gelişmesini sağlamıştır. Burada yüksek düzeyde bir benlik denetiminin gelişeceği ve bunun da şiddet/suç oranlarında bir azalmaya yol açacağı iddia edilmektedir. Devlet alanındaki değişim ise şiddetin devlet tekeline alınması şeklinde gerçekleşmiştir. Modern devlet nosyonunun gelişiminin, şiddetin meşru kullanımı üzerindeki tekelleşmesini de arttırdığı ve bu gelişmenin de aile, yakın akraba ve tanıdık bireyler arasında, özellikle intikam gereğiyle işlenen şiddet ve diğer adi suçlarda bir azalmaya yol açacağı ileri sürülmüştür. Çünkü bireysel adalet veya intikam arayışı yerini, yasal ceza hukukuna bırakarak sorunun kamusal bir sorun haline dönüşmesini sağlayan bir sürecin yaşandığı vurgulanmaktadır. Bu gelişmenin de, zorunlu olarak şiddet olaylarını önemli oranda azalttığı varsayılmaktadır (Heiland - Shelley, 2-3; Lafree - Tseloni, 2006, 28-29).

Şiddetin tekelleşmesinin bireylerin itkisel davranmalarını veya duygu patlamaları yaşamalarını engellediği ileri sürülmüştür. Elias gerek yeni kurallar gerekse utanma ve sıkılma gibi duygu gelişimi üzerinden davranışların ve dürtülerin baskılanması üzerinde de durmuştur. Şiddetin merkezileşmesi ile birlikte bireysel veya grupsal şiddetin önlendiği iddia edilmiş, şiddet uygulamalarının sadece devletin meşru gördüğü kurumlar ve görevliler/kişiler ile kurallar düzleminde sınırlandırıldığı veya düzenlendiği belirtilmiştir. Uygarlık süreci, aynı zamanda bireylerin dışsal zorlamalar altında davranış sergileyen bireylerden içsel denetimin geliştiği bireylere doğru bir dönüşüm geçirmesini de anlatır. Uygarlığın ilerleme kaydetmesiyle yeni bir şekil kazanan insan kişiliğinde vicdan ve özdenetimin geliştiği ve bunun bireyde iç ses olarak işlev gördüğü belirtilmiştir. Bu yeni bireyin kişilik oluşumunda etkili olan diğer duygu biçimlerinden biri de, korku duygusudur. Ona göre uygarlaşan toplumlardaki bireylerde içsel korkular daha ağır basmakta ve bunun sonucunda bireyin kendini daha fazla kontrol etme yetisi gelişmekte ve güçlenmektedir.

Elias, uygarlık sürecinde kibar ve nazik bir kültürün de geliştiğini ve şiddetin bu yeni kültürün gelişmesi ile birlikte azalma gösterdiğini ileri sürmektedir. Bu süreçte devlet yapılarının merkezileştiği ve saray top-

lumu içinde gelişen ‘kibarlığın’ ‘nezihliğin’ giderek halka doğru yaygınlaştığı veya ‘halka indiği’ ve bunun da suç ve şiddet oranlarının azalmasında etkili olduğu belirtilmiştir.

Sonuç olarak Elias uygarlık süreciyle birlikte bir yandan bireysel yaşam tarzının giderek rasyonelleşmesinin, içgüdüsellüğün azalmasının ve denetimli kişiliğin gelişiminin bireysel benlik denetiminin güçlenmesine ve öte yandan da şiddetin devlet tekeline alınması ile birlikte bireysel şiddet oranlarının azalmasına yol açtığını ileri sürmüştür. Bu gelişmelerle birlikte Elias’a göre Avrupa toplumları giderek daha kibar veya nazik bir topluma dönüşecektir (Eisner, 2001, 619).

Eisner, Ortaçağ’ın başlangıcından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan süreçte şiddet ve suç oranlarında gerçekleşen azalmanın, Elias tarafından ileri sürülen uygarlık süreci tezi ile örtüştüğü kanaatindedir. Ancak Eisner haklı olarak, Elias’ın bu tezinin 2. Dünya Savaşı sonrasında artan suç oranlarını açıklamadığını ileri sürmektedir. Pinker de, 2. Dünya savaşıdan sonra suç oranlarının artma eğilimi içerisine girmesini, çok sayıda Batı ülkelerinde uygarlık sürecinin kesintiye uğraması veya uygarlaşma çizgisinden bir sapma yaşanması ile açıklamaktadır.

Aşağıda ise 1960’lı yıllardan sonra suç oranlarının artma ve azalmasında etkili olan toplumsal gelişmeler ele alınmış ve bu gelişmelerin suç ve şiddet oranlarının değişimi üzerinde nasıl etkili olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca uygarlık süreci tezi ve sosyal kontrol teorisinin öncüllerinin suç oranlarındaki bu değişimi ne düzeyde açıklayabildiği konusu irdelenmiştir.

3. GELİŞMİŞ BATI ÜLKELERİNDE SUÇ ORANLARININ ARTMASI VE AZALMASININ NEDENLERİ

Steven Pinker, “The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined”¹ (2012) başlıklı son derece önemli çalışmasında suç oranlarının ciddi anlamda tırmanışa geçtiği 1960 -1990 yılları arası dönemi, “uygarlık sürecinden uzaklaştığı” dönem olarak tanımlamaktadır. Bu dönemin en belirgin özelliği kültürel norm ve kurumlarda meydana gelen değişimlerdir. O, bu dönemde yerleşik değerleri ve kurumları sorgulayan ve egemen kültüre karşı gelişen “karşıt kültürün” ortaya çıktığının ve yaygınlaştığının altını çizmektedir. Dolayısıyla giderek gelişen karşıt kültür, uygarlaşma sürecini tersine çevirmiştir. Pinker bu dönemde deneyimlenen yaşam tarzlarını/pratiklerini ve kültürel atmosferi resmederken karşıt kültürün temel bileşenlerini oluşturan ve giderek yaygınlaşan protest ve anarşist eğilimlere göndermede bulunmaktadır. Çünkü şiddet ve suç eylemleri, bu zemin üzerinden boy vermiştir.

Pinker (2011, 127-137) 1960’lı yıllarda etkisinin görüldüğünü ifade ettiği “uygarlaşma sürecinin tersine çevrilmesi” (decivilization) dönemine ilişkin olarak kültürel yaşamda meydana gelen değişmelerin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmaktadır. Bu çözümlemelerden hareketle bu dönemin ayırt edici unsurlarını ve aynı zamanda da suç oranlarının artması ile ilişkilendirilebilecek bu gelişmeleri başlıklar halinde şu şekilde belirtmek mümkündür:

- Toplumsal ve kurumsal güveni azaltıcı söylemin öne çıkması,
- Sosyal kurumlara olan bağlılıkların zayıflaması,
- İdeolojik keskinliklerin yerleşik hal alması,
- Yerleşik düzeni sorgulama eğiliminin güçlenmesi,
- Otorite karşıtı kültürün artan cazibesi,
- Hiyerarşi karşıtı akımların güçlenmesi,
- Aristokrat ve burjuva yaşamına karşı saldırıların artması ve saygın yaşamın itibar kaybetmesi,
- Anarşist kültürün gelişmesi,

1 - Bu çalışma Türkçe ’ye Alfa Yayıncılık tarafından, “Doğamızın İyilik Melekleri-Şiddet Neden Azaldı? başlığıyla yayımlanmıştır.

- Özdenetim ve toplumsal bağın zayıflaması,
- Karşılıklı bağımlılık anlayışının yerine istediğini yapma eğiliminin rağbet görmesi,
- Evlilik ve aile kurumunun ve aile yaşamının hedef alınması,
- Aile ortamında çocuk yetiştirmenin olumsuz olarak görülmesi ve aile değerlerinin hedefe konulması,
- Temizlik, edep kuralları ve cinsel ölçülülük anlayışının alaya alınması,
- Genel ahlaki değerlerde bir düşüşün yaşanması,
- Şarkılarda şiddetin bireysel boyuta indirgenerek yüceltilmesi,
- Yasadışıllığın yüceltilmesi veya kahramanlaştırılması,
- Tahrip edici davranışların sıradan eylemler olarak sergilenmesi,
- Uyuşturucu kullanmaya yönelimdeki tahrik edici artış veya uyuşturucuya kolaylıkla erişim imkânının olması ve olumsuzlanmaması,
- Yerleşik değer ve kurumların sorgulanmasının devrimci bir tutum olarak yüceltilmesi,
- Suç ve suç benzeri davranışların rasyonalize edilmesi ve savunulması (tecavüzün bile beyaz adamın değerlerine bir başkaldırı olarak resmedilmesi),
- Zamanla yargıçların suçu akılcılaştırıp meşrulaştıran yaklaşımlardan etkilenecek suçluları cezaevine gönderme konusunda tereddüt etmeleri² ve yasa koyucuların bu durumu değiştirmek için bir çaba sergilememeleri,
- Serserilik, hippilik, aylıklık, başıboşluk, vandalizm gibi davranışların kamu düzenine aykırı davranışlar olarak değerlendirilmemesi,
- Grafiti, rahatsız edici ve düzeni bozan çok sayıda eylemin polisler tarafından dikkate alınmaması,
- Sokak ve mahallelerin psikopat ve suçlu bireylerin rahat bir şekilde hareket ettiği mekânlara dönüşmesi,
- Mahallelerde/yerleşim bölgelerinde yaşam koşullarının tehdit altına girmesi,
- Cinsel devrim ile erkeklere evlilik ve aile sorumluluğu yerine rasgele cinsel ilişki yaşama yönünde eğilimlere özendirilmesi,
- Kolay yoldan para kazanma arayışlarının öne çıkması,
- Kendi başına hak arama tutumunun gelişmesi ve
- Crack kokain ticaretinin yaygınlaşması (Pinker, 2011, 127-137)

Yukarıda belirtilen bu gelişmeler genelde sosyokültürel alanda ortaya çıkan değişimlerdir. Değerler, tutumlar ve kurumsal yapılar alanında meydana gelen bu değişimler toplumsal sermayeyi ciddi anlamda erozyona uğratmıştır. Bu yeni kültürel gelişmeyi “kültürel devrim” veya “karşıt kültür” ile çok yakından ilişkili olarak analiz etmek mümkündür. Pinker bu durumu; “öyle ki, grafiti vandallarının ‘sanatçı’, hırsızların ‘sınıf savaşçıları’, mahalle kabadayılarının da ‘topluluk önderleri’ olarak görülmeye başlandığı” (Pinker, 2011: 135) bir dönem şeklinde tanımlamıştır. Sonuç olarak bu dönemde “ahlaki değerleri çiğnemenin yüceltilmesi şiddetin hoş görülmesine yol açmış, sonra da şiddetin kendisine dönüşmüştür” (Pinker, 2011, 133).

Pinker, ayrıca bebek patlaması (baby boomer) ve kürtajın yasallaşmasının suç oranları üzerindeki etkisini de tartışmaktadır. O, 1946 yılında doğan ilk savaş sonrası bebek patlaması kuşağının artan suç oranlarından sorumlu olarak görüldüğüne dair görüşlere dikkat çekmektedir. Bu kuşağın, 1961 yılında suça en çok yatkın döneme karşılık gelen kuşak olduğu ileri sürülmüştür. Bebek sayısının fazla olduğu 1954’te doğmuş

2 - 1962-1979 yılları arasında her hangi bir suç nedeniyle gözüaltına alınma oranı 0,32’den, 0,18’e düştüğü, gözüaltına alınanların hapsedilme ile sonuçlanması ihtimalinin de 0,32’den 0,14’e düştüğü ve dolayısıyla hapsedilme oranının 5 kat azalarak 0,10’dan 0,002’ye düştüğü belirtilmektedir (Pinker, 2011: 136).

olanlar, suç evresine yaklaşık olarak 1969'da girmiştir. Ancak Pinker'e göre artan suçların nedenini sadece bebek patlaması ile açıklamak (Pinker, 2019, 127) gerçekçi değildir.

Pinker'e göre uygarlık sürecinden uzaklaşma yönündeki gelişmelerin Afrikalı Amerikalılar üzerindeki etkisi daha yoğun gerçekleşmiştir. Afrikalı Amerikalılar içerisinde ırkçılık, adaletsizlik, eşitsizlik gibi uygulamalardan dolayı, devlet otoritesine giderek daha fazla karşı çıkıldığı, yasadışı hak arama eğiliminin daha kolaylıkla meşrulaştırıldığı, saygın bir yaşam biçiminin daha kolay terk edildiği ve gayri meşru ilişkilerden siyahi çocuklarının doğma oranının daha yüksek gerçekleştiği³ kendisi tarafından belirtilmiştir (Pinker, 2019, 137).

Pinker, 1960 ve sonrası döneminin sosyolojisini yukarıda kısmen belirtilen gelişmeler çerçevesinde ele almaktadır. Öne çıkardığı gelişmelerin, uygarlık sürecinden bir kopuşun ve aynı zamanda suç ve şiddet olaylarının veya artan oranlarının da önemli göstergeleri olduğu bir gerçektir. Bir anlamda Pinker'e göre, 1960'lı yıllardan sonra artan suç oranlarının nedenlerini yukarıdaki gelişmelerde görmek gerekmektedir. Burada yanıtı aranması gereken diğer önemli bir soru da, 1990'lı yıllardan sonra suç oranlarının düşüşünün nasıl açıklanabileceği hususudur. Pinker, 1990'lardaki suç oranlarının düşüşünü aynı şekilde daha önceden kesintiye uğrayan "yeniden uygarlaşma süreci" ile izah etmektedir.

Ona göre bir özgürlük etiği olarak, 1960'lardan sonra dillendirilen "sana iyi geliyorsa yap" şeklinde dile getirilen tecavüz ve cinsel istismarlara göz kırpan yaklaşımlar, 1990'lara gelindiğinde kısmen tiksindirici olarak görülmeye başlanmıştır. Sosyalizmin ağır yenilgisi aynı şekilde devrimci şiddetin meşruluğu için kullanılan komünist ideolojiye olan güveni de sarsmıştır. Birey, grup veya çeteler tarafından her ne adına olursa olsun gerçekleştirilen saldırılar, baskınlar, cinayetler, isyankâr tutumlar artık romantize edilmek ve özenmek yerine bunlar hoş görülmemiş ve keskin bir şekilde karşı tepkiler geliştirilmiştir. 1990'lardan sonra yurttaş, kadın, çocuk haklarında ve cinsel kimlikler alanında önemli düzenlemeler yapılarak, saldırgan ve bireyleri hedef haline getiren davranış biçimlerinin ve yaklaşımların etkisizleştirilmesi konusunda olumlu gelişmeler sağlanmıştır. Uygarlaştırıcı adımların aynı şekilde Afrikalı Amerikalılar arasında da gerçekleşmiş olduğu ve önemli oranda etkisini gösterdiği belirtilmektedir. Din adamlarının, polis ve sosyal hizmet kurum çalışanları ile birlikte çete şiddetini azaltmak için çetelerle görüşmeler içeren programlar geliştirip uyguladıkları ifade edilmektedir. Aynı şekilde polis ve mahkemelerde de suçla mücadele kapsamında kaba/sert ve daha çok cezalandırmaya yönelik bir yaklaşım yerine daha insancıl yaklaşımlar benimsendiği dile getirilmektedir. Devlet güçlerinin meşruluk duygusunu güçlendirmenin yolu olarak sadece daha çok ceza vermek yerine öngörülebilir ve caydırıcı niteliği daha yüksek cezalar verme yoluna gidilmiştir. Daha adil ve insanca yaklaşımların, suçlularda caydırıcılık açısından daha etkili olabildiği ve bu nedenle bu tarz yaklaşımın benimsendiği ileri sürülmüştür (Pinker, 2019, 148-150).

Suç oranlarının azalmasında uygarlaştırıcı hamleler içerisinde ayrıca yeni dönemde gelişen empati ve özdenetim alışkanlıklarını güçlendiren çalışmaların da yapıldığı belirtilmektedir. Zira bu unsurlar, şiddeti yatıştırma açısından ciddi içsel denetim işlevini görmektedir. Özellikle bu kapsamda gerçekleştirilen programlar ve kampanyalara göndermeler yapılmaktadır. Ayrıca sorumlulukla ilgili değerlerin yüceltilmesinin ve savunulmasının, cazip görülen şiddete dayalı bir yaşamı sonlandırma mücadelesinde etkili olduğu düşünülmektedir (Pinker, 2019:150). Pinker, Francis Fukuyama'nın da 1990'larda "şiddet oranlarındaki düşüş ile ilintili olarak boşanma oranları, sosyal yardımlarla geçinme, ergenlik çağında gebelik, okulu terk etme, cinsel yollarla bulaşan hastalıklar ve ergenler arasındaki otomobil ve silah kazaları gibi diğer sosyal patoloji göstergelerinin çoğundaki düşüşlerin eşlik ettiğini belirttiğini" dile getirmektedir (Pinker, 2019, 150).

LaFree'ye göre de, 1960'larda gerçekleşen suç artış dalgasının nedeni, siyasi kurumlar hakkında artan kinizm, ekonomik koşulların kötüleşmesi ve aile bağlarının zayıflamasıdır. Ona göre siyaset, ekonomi ve aile kurumlarının meşruiyetinin istikrar kazanması ve ceza adaleti, eğitim ve refah alanında yapılan iyileştirmeler sonucunda suç oranları da düşmeye başlamıştır (Knepper, 2012, 362). Azalan evlilik oranları ile birlikte hukuki destekler ve aile içi şiddeti önleme hizmetlerinin verilmesinin, 1993 yılından 1996 yılına kadar aile içi cinayetlerde % 9 oranında bir düşüşe neden olduğu ileri sürülmüştür. Bu dönemde eğitim

3 - Babasız büyüyen çocukların baba rol modelinden yoksun olmaları veya baba otoritesinin yokluğundan kaynaklanan disiplinsizliğin bireyleri daha suça eğilimli kıldığı belirtilmektedir.

kurumları, geleneksel ailelerin sorumluluklarının çoğunu üstlenmiş ve suçların azalmasına katkıda bulunmuştur (Marowitz, 2000, 5-6).

1990'lı yıllardan sonra sadece suç ve şiddet olaylarında değil aynı zamanda bazı sosyal sorunlar ve bu sorunların şiddetinde de azalmalar gerçekleşmiştir. Çeşitli istatistiksel kaynaklara göre, daha önceden artış eğilimi içerisinde olan bir dizi sosyal problemlerde de önemli gelişmeler gözlemlenmiştir. Örneğin, bu dönemde ABD'de çocuklara kötü muamele vakaları azalmıştır. Hırsızlık ve cinayet suçlarının yanı sıra cinsel istismar suçlarında da azalmalar gerçekleşmiştir. Gençlerin daha iyi huylu oldukları veya uysal bir görünüm ortaya koymaya başladıkları gözlemlenmiştir. Daha az oranda gencin evden kaçtığı, intihar ettiği ve yasadışı uyuşturucu kullandığı belirtilmektedir (Finkelhor - Jones, 2006). 1990'lı yıllardan sonra suç davranışını önceleyen bazı anti-sosyal davranışlarda da azalmalar gerçekleşmiştir. Mishra - Lalumiere'in (2009) yaptıkları çalışmada, sadece suç oranlarının, 1990'larda Kanada ve ABD'de beklenmedik ve dramatik bir şekilde düşmediği, aynı şekilde suçla ilişkili olabilecek farklı riskli davranış türlerinde (şiddet içeren davranış, kaza, cinsel davranış ve okulu bırakma alanlarındaki riskli davranış göstergelerinin) de bir azalmanın olduğunu ortaya koymuşlardır. Gençler arasında sigara içme, dönemsel alkol tüketimiyle uğraşma ve içkili araba kullanma alışkanlığında da azalma eğilimi saptanmıştır. Onlar, riskli davranış göstergelerine ilişkin yıllık verileri rapor eden birkaç Amerikan ve Kanada veri tabanını inceleyerek bu sonuca varmışlardır. Onlar, aynı şekilde bazı riskli davranışlar (örneğin, tehlikeli araç kullanma, güvenli olmayan sekse yönelme ve madde kullanma gibi) ile suç arasında da bir bağlantı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Araştırma; şiddet içeren davranışların, kaza, cinsel davranış ve okulu bırakma alanlarındaki riskli davranış göstergelerinin çoğunun 1990'larda azaldığı yönünde sonuçlar ortaya koymuştur (Mishra - Lalumiere, 2009). Bir anlamda uygarlaştırıcı yaklaşımı savunanlar, 60'lı yılların asi, isyankâr, her şeyi talan eden, tüm yerleşik değerleri sorgulayan ve karşı çıkan, sapkın davranış sergileme konusunda hiçbir sınır tanımayan gençlerin yerini, 90'lardan sonra daha uysal ve disiplinli gençlerin aldığını ileri sürmüşlerdir.

Sonuç olarak Pinker, ABD'deki 1960-1990 yılları arasında artış gösteren suç oranlarının nedenini uygarlık sürecinden kopuş olarak yorumladığı gibi 90'lı yıllardan sonra düşüş gösteren suç oranlarının nedenini de aynı şekilde yeniden uygarlaşma argümanı üzerinden izah etmektedir. Ona göre ekonomik faktör, batı ülkelerindeki suç oranlarının düşüşünü açıklamada yetersizdir. Çünkü ona göre suç oranlarının azaldığı ABD'de bu dönemlerde işsizlik de azalmış, ancak Kanada'da işsizlik oranı azalmadığı halde şiddet ve suç oranlarında azalma söz konusu olmuştur. Dahası, Birleşik Krallık ve İrlanda'da işsizlik azaldığı halde şiddet suç oranları artmıştır. Bununla birlikte işsizlikten daha çok eşitsizlik unsurunun şiddet suçlarında daha etkili olduğu belirtilmektedir. Hiç kuşkusuz burada eşitsizlik faktörünü tek başına ele alınmak yerine, devlet yönetim biçimi ve kültürel bazı unsurların birlikte ele alınması gerekmektedir. Çünkü devlet yönetimi ve bazı kültürel davranışların hem eşitsizliği hem de şiddeti tetikleyebileceği dile getirilmektedir (Pinker, 2019, 141). Aynı şekilde Pinker, suç ve şiddet oranlarının düşmesinde hapsedilme oranının ve süresinin artması ile polislik alanındaki gelişmeleri de yeniden uygarlaşma yaklaşımının argümanlarına kıyasla daha az ikna edici bulmaktadır. Çünkü ona göre Amerika'da ve özellikle New York'taki şiddet oranlarında gerçekleşen ciddi düşüşlerde, polislik alanındaki gelişmelerin etkisi olmakla birlikte bu faktörlerin (polis sayısının artırılması ve hapisane oranının artması) aynı düzeyde olmamakla birlikte, Kanada ve diğer Avrupa ülkelerindeki suç düşüşlerinde açıklayıcı model olarak kullanılmayacağını ileri sürmektedir. Çünkü Kanada ve Batı Avrupa Ülkelerinde polis sayısının ve hapisane oranının aynı düzeyde kaldığı, artmadığı halde suç oranları düşmüştür.

Pinker, 1990'lı yıllardan sonra olumlu bir seyir izlemeye tekrar başlayan uygarlaşma sürecinde tersine dönmeyen tek alanın popüler alan olduğunu ileri sürmektedir. Hollywood filmlerinin her zamankinden daha fazla şiddet temaları içerdiği, internet üzerinden bir mouse tıklamasıyla sayısız sayıda pornografiye ulaşıldığı ve şiddet içerikli video oyunlarının daha fazla yaygınlaştığını belirtmektedir. Ancak ona göre bu alandaki olumsuzluklara rağmen şiddet suçları düşmeye devam etmektedir (Pinker, 2019, 150). Uygarlaşma tezine yönelik önemli bir eleştiri, Elias'ın ileri sürdüğü gibi, benlik denetiminin yaygınlaşmasının sadece gücün devlet tekeline alınmasıyla sınırlı olmaktan çok çeşitli kurumsal düzenlemelerle sağlandığının ileri sürülmüş olması yönündedir. Özellikle Kuzey Avrupa ülkelerinde okulların erkenden yaygın hale gelmesi, dinsel reform hareketlerinin ortaya çıkışı ve üretimdeki iş organizasyonları bu kurumsal gelişmeleri oluşturmaktadır (Eisner, 2001).

SONUÇ

1960'lerden sonra toplumsal yaşamın uyumcu yapısını, istikrarını ve düzenini hedef alan protesto, anarşist ve yıkıcı hareketlerin oluşturmak istedikleri “karşıt kültür” formları, şiddet ve suça yatkın bireylerin yetişmesine zemin hazırladığı veya en azından bunu kolaylaştırdığını söylemek mümkündür. Çünkü bireyin suç eğiliminden uzak sağlıklı bir şekilde yetişme koşulu önemli ölçüde aile ve din gibi kurumlar ve uyumcu değerler etrafında sosyalleşmesi ile mümkün olabilmektedir. Devleti, toplumu, aileyi, çalışmayı, dinsel kurum ve otoriteleri yıkmayı amaçlayan veya bu kurumları ve toplumsal değerleri sorgulayarak buna karşı itaatsizliği teşvik eden toplumsal hareketlerin gelişmesi; toplumda düzensizlik, kontrolsüzlük ve anomik ortamın oluşmasına yol açmıştır. 1960'lerden önce düşme trendi izleyen suç oranlarının bu dönemden sonra artmasını, sosyal kontrol kuramının öncülleri ve uygarlaşma süreci tezi bağlamında değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde 1990'lerden sonra toplumsal kurum ve otoriteleri sorgulayan ve yıkmaya kalkışan devrimci ve anarşist hareketlerin azalması, diğer bir ifade ile sosyal düzeni sağlayan ve toplumsal değerlere yönelik uyumcu yapıyı inşa eden kültürel sürecin başlaması ile birlikte toplumsal ve bireysel alanda bir yatışmanın ortaya çıktığı ve bunun da suç oranlarının azalması üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Bir anlamda kültürel anlamda gerçekleşen “büyük çözümlenin” akabinde formel ve enformel kurumsal sorumluluk anlayışının gelişimi kaçınılmaz olarak toplumsal ve kurumsal bağlılıklarının geliştiği ve güçlendiği anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde hiç kuşkusuz burada, sosyokültürel ve kurumsal yapının tekrar eski formuna geri döndüğü veya güçlendiği de iddia edilmemektedir. Çünkü örneğin günümüzde, aile kurumunun giderek kan kaybetmeye ve dinsel kurumların da zayıflamaya devam ettiği⁴ bir gerçektir. Burada sadece vurgulanmak istenen 60'lı yıllar ve sonrasında toplum, devlet, düzen, hiyerarşi, kültür, din ve geleneksel yapıya karşı gerçekleşen başkaldırının yarattığı düzensizlik, karmaşıklık, kanunsuzluk, anarşik, keyfilik ve anomik ortamın suç üretmeye uygun zemin yaratmış olmasıdır. Bu dönemde yasallık karşıtı olmak temel bir eğilim olarak kutsanırken, yerleşik düzen adına var olan tüm unsurlar hedef alınmıştır. Oysaki 90'lerden sonra kültürel ve kurumsal yaşam üzerinden esen fırtınalar dinmiş, yerleşik değer ve yasallığa uyumu, etiksel ve kurumsal bağlayıcılığı meşru gören anlayış gelişmeye başlamıştır.

Radikal ve kökten değişme arayışları genelde toplumsal bir kaos ve anomi hali yaratmaktadır. Burada önemli olan husus, hedef alınan değer ve kurumsal yapıların/unsurların yanı sıra değişimin hızıdır. Dizginlenemeyen bireyin gelişimi, yer altı dünyasının sahaya inmesi, crack kokaine ilginin artması, şiddeti övücü bir kültürün gelişmesi, toplumsal sorumluluk anlayışını ortadan kaldırma girişimlerinin öne çıkması, feminist ve cinsel özgürlük savunusu altında yerleşik kabullerin yerle bir edilmesi, illegalitenin sosyalizm ve anarşizm gibi belirli ideolojiler kapsamında meşrulaştırılması gibi arayışları, toplumsal düzenin yıkımına ve şiddet davranışının gelişimine davetiye çıkaran gelişmeler olarak kaydetmek mümkündür. Tüm bu gelişmelerin sosyokültürel ve kurumsal yapının zayıflamasını getirdiği ve bunun da sosyal kontrol kuramının suçluluğa ilişkin öncüllerini haklı kıldığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle toplumdaki sosyal sermayenin ve enformel denetim unsurlarının zayıflaması ile suç arasında bir ilişki kuran sosyal kontrol kuramı, 1960'lı yıllardan itibaren artan suç oranının azalmasında elverişli açıklama çerçevesini sunduğu gibi 1990'lı yıllardan sonra gerçekleşen suç oranlarının düşmesinde de açıklayıcı olabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü formel ve enformel denetim ve gözetimin arttığı, suç ve şiddeti övmenin destek görmediği, kurumsal bağlılıkların öne çıktığı ve illegalitenin cezalandırıldığı şeklindeki gelişmeler toplumsal düzenin yeniden tesisine katkı sağlamıştır. Bu gelişmelerin de suç oranlarının azalmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca şiddet inisiyatifinin tekrar devlet tekeline alınması, sosyal düzen ve hiyerarşik yapının önemsenmesi, bireysel öz kontrolün gelişmesi, bireyin her istediğini yapma yerine denetimli kişiliklerin gelişmesi, ahlaki ve kibar/nazik değerlerin tekrar önemsenmeye başlaması gibi gelişmeler uygarlaşma sürecinin kaldığı yerden tekrar devam ettiği şeklinde yorumlanmaktadır.

4 - Günümüzde boşanma oranlarındaki artış devam etmekte, evlenmeye sıcak bakılmamakta, homoseksüel evliliklerin tercih edilme oranı artmakta, kiliseye gitme oranı düşmekte ve dinin, gündelik yaşamda önemsenme eğilimi giderek azalmaktadır.

Toplumsal ve kurumsal bağın zayıflığı veya yokluğu, bireyin kendi arzularının peşinde sürüklenmesini getirecektir. Bireysel arzular bazen toplumsal düzenlemeler ile çatışmakta veya çelişmektedir. Bireyin bu nedenle kişisel arzusunu tatmin etme çabası bazen suç eylemlerini gerçekleştirme şeklinde (uyuşturucu kullanma, siber suçlar işleme, cinsel suçlar işleme gibi) sonuçlanabilmektedir.

Kişisel kanaatim, suç ve şiddet olaylarının azalması veya artmasının önemli ölçüde sosyal kontrol mekanizması ile ilintili bir süreç olduğudur. Bu nedenle sosyal kontrol teorisinin uygarlaşma süreci tezinden daha kapsamlı ve tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Sosyal sermaye, sosyal değerler ve sosyal kurumlar, enformel ve formel denetim unsurları ile suç oranları arasında bir ilişki olduğu da, ayrıca bir gerçektir. Bu nedenle bu unsurlarda bir azalma, suç ve şiddete yol açarken, bağlılık düzeyinde bir güçlendirme de suç ve şiddet eylemlerine karşı koruyucu bir işlev görmektedir.

Bir sosyal kontrol perspektifi olan sınırlama veya engelleme yaklaşımı da bireyin iç ve dış koşullardan kaynaklı maruz kaldığı itme ve çekmelerin, suç işleme üzerinde yeteri kadar güçlü olduğunu varsaymaktadır. Eğer birey bunlara karşı koyabilecek düzeyde güçlü bir sosyal kontrole sahip değilse, muhtemelen daha kolay suç işlemek durumunda kalacaktır. Bu nedenle içsel ve dışsal kontrolün güçlü olması, bireydeki suç motivasyonunu engelleyecektir. Reckless'in içsel ve dışsal denetim olarak ifade ettiği bu husus, Elias ve Pinker tarafından dile getirilen "denetimli kişilik" gerçekliğiyle benzer yanlar taşımaktadır. Denetim mekanizmaları bireyi suçtan alıkoyan direnç bloklarıdır. İçsel kontrol, bireyin içsel olarak dirençli bir kişilik geliştirmesini sağlarken, dışsal kontrol ise sosyal kurumların bireylerin davranışını belirleme, engelleme ve sevk etme düzeyindeki etkisini ifade etmektedir.

Hiç kuşkusuz Elias'ın uygarlık süreci yaklaşımının, kontrol teorisinin varsayımları ile benzeşen ve farklılaşan yönleri bulunmaktadır. Uygarlık süreci yaklaşımı sadece toplumsal ve bireysel denetim unsurlarının gelişimi ile sınırlı bir yaklaşım olmaktan öte aynı zamanda bireyleri tarihsel süreç içerisinde suç ve şiddet eylemlerinden uzaklaştıran yeni bir kültürel yapının geliştiğine de vurgu yapmaktadır. Şiddetin birey ve gruplardan alınıp merkezi devletin tekeline alınması bu kapsamda sosyal kontrol teorisinin varsayımları ile açıklanamaz. Ancak sosyal kontrol kuramı, sosyokültürel değer ve kurumlar ile sosyal sermaye bağlamında öngördüğü içsel ve dışsal kontrolün, bireyleri toplumsal değer ve kurumlara meydan okuyan, karşı çıkan, onları isyankâr ve tahripkâr kılan sosyal ve kültürel yönelimlerden uzak tutması açısından suçlu bir kültürün gelişimini engelleyici argümanlar içermektedir.

Suç, önemli ölçüde toplumsal sermayenin yokluğu veya zayıflaması durumunda da ortaya çıkmaktadır. Çünkü sosyal sermayenin zayıflaması, aynı zamanda sosyal denetimin de zayıflaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle, 1960'larda gelişen yeni toplumsal eğilimler toplumsal sermayeyi önemli ölçüde tahrip edici bir nitelik taşıdığı için bu durum suç oranlarının artması üzerinde etkili olmuştur. Aynı şekilde 1990'lı yıllardan sonra, sosyal sermaye, sosyal denetim, bireysel ve kurumsal sorumluluk, toplumsal uyum, sosyal ve siyasal düzen gibi gelişmeler açısından sürecin kısmen tersine dönmüş olduğu ve düzensiz, tahripkâr, isyankâr, anarşist, devrimci, yerleşik değer ve kurumları tümenden yok sayan eğilimlerin kısmen azaldığı ve kaotik ortamın geçmişe kıyasla azaldığı, bunlardan dolayı suç oranlarının da düşme eğilimi içerisine girdiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak 1990'larda çok sayıda gelişmiş ülkelerde suç oranlarında gerçekleşen azalmanın nedenini, kısmen sosyal kontrol kuramı ile uygarlık süreci tezinin varsayımları çerçevesinde açıklamak mümkündür. Çünkü 90'lı yıllardan sonra gerçekleşen suç oranlarındaki düşmenin nedeni, geçmiş dönemlere kıyasla sadece sosyokültürel değerlerdeki toparlanma, öz denetimli bireyin gelişmesi, kurumsal yapının güçlenmesi ve suç karşıtı yeni bir kültürel alanın gelişmesi ile sınırlı değildir. Suç önleme kapsamında geliştirilen yeni suç önleyici yaklaşımların ve yeni polislik modellerinin uygulanmasının, polis sayısındaki ve hapis cezalarındaki artışların, ekonomik gelişmelerin ve demografik dönüşümlerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle burada gelişmiş batı ülkelerinde suç oranlarının düşme eğilimi içerisine girmesinin sadece uygarlık süreci tezi ve sosyal kontrol, sosyal sermaye, sosyal destek gibi yaklaşımlar ile açıklama gibi bir iddia söz konusu değildir. Ancak suç oranlarının artması ve azalması üzerinde bu değişkenlerin son derece etkili olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adler, Freda - Mueller, Gerhard O.W. - Laufer, William S. *Criminology*. USA: McGraw-Hill, 1995.
- Barlow, Hugh. *Introduction to Criminology*, USA: Harper Collins, 1993.
- Blumstein, Alfred. - Wallman, Joel. *The Crime Drop in America*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Blumstein, Alfred. "The Crime Drop in America: An Exploration of Some Recent Crime Trends", *Journal of Scandinavian Studies in Criminology and Crime Prevention*, 7/1 (2006), 17-35
- Bohm, Robert M. *A Perimeter on Crime and Delinquency*, USA: Wadsworth Pub.,1997.
- Cullen, Francis T. "Social Support and Crime". *Criminological Theory: Past to Present: Essential Readings*. ed. Francis T. Cullen - Robert Agnew. Los Angeles CA: Roxbury Publishing Company, 2003.
- Dolu Osman, *Suç Teorileri: Teori, Araştırma ve Uygulamada Kriminoloji*, Ankara: Seçkin Yay., 2010.
- Eisner, Manuel. "Modernization, Self- Control and Lethal Violence. The Long-Term Dynamics of European Homicide Rates in Theoretical Perspective", *British Journal of Criminology*. 41/4 (2001), 618-638
- Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. Cilt 1, çev. Ender Atışman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. Cilt 2, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Gottfredson, Michael R. - Hirschi, Travis. "Criminality and Low Self-Control", *New Perspectives in Criminology*. ed. John E. Conklin, USA: Allyn and Bacon, 1996.
- Farrell, Graham. "Five Tests for a Theory of the Crime Drop." *Crime Science*. 2/5, (2013), 1–8
- Finkelhor, David - Jones, Lisa M. Why Have Child Maltreatment and Child Victimization Declined? *Journal of Social Issues*, 62, (2006), 685–716
- Fukuyama, Francis. *Büyük Çözümle: İnsanın Doğası Ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşması*, çev. Zeynep Avcı - Aslı T. Aydemir. İstanbul: Sabah Kitapları Yay, 1999.
- Hagan, Frank E. John, *Introduction to Criminology*, Chicago: Nelson- Hall, 1991.
- Heiland, Hans-Günther - Sheley, Louise. *Crime and Control in Comparative Perspectives*, Ed. Hans-Günther Heiland - Louise I. Shelly ve Hisao Katoh. Berlin: De Greytur, 1991.
- Hirschi, Travis. *Causes of Delinquency*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Knepper, Paul. "An International Crime Decline: Lessons for Social Welfare Crime Policy?" *Social Policy & Administration*, 46/4, (2012), 359–376
- Kızmaz, Zahir. Gelişmekte Olan Ülkelerde Suç: Suç Oranlarının Artışı Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme, *Mukaddime*, 5, (2012) 51-74
- Kızmaz, Zahir, "Modernleşme ve Suç: Kuramsal Açından Bir Bakış" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23/1, (2013), 229-240
- LaFree, Gary - Drass, Kriss A. "Counting Crime Booms Among Nations: Evidence for Homicide Victimization Rates, 1956 to 1998". *Criminology* 40 (2002), 769-99.
- Lafree, Gary D. - Tseloni, Andromachi. "Democracy and Crime: A Multilevel Analysis of Homicide Trends in Forty-Four Countries 1950-2000". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. (2006), 605,25-49
- Levitt, Steven D. (2004). "Understanding Why Crime Fell in The 1990s: Four Factors That Explain the Decline and Six That Do Not". *The Journal of Economic Perspectives*, 18/1 (2004), 163–190.
- Lind, Dara - Lopez, German. "16 Theories for Why Crime Plummeted in the US", (15.01.2021), <https://www.vox.com/2015/2/13/8032231/crime-drop>
- Liska, Allen E. *Perspectives on Deviance*, USA: Prentice-Hall,1987.
- Marowitz, Leonard A. "Why Did the Crime Rate Decrease Through 1999? (And Why Might It Decrease or Increase in 2000 and Beyond)?" Criminal Justice Statistics Center: California Department of Justice,2000.
- Mishra, Sandeep - Lalumière, Martin. "Is the Crime Drop of the 1990s in Canada and the USA Associated with a General Decline in Risky and Health-Related Behaviour?" *Social Science and Medicine*, 68 (2009), 39–48.
- Pinker, Steven. *Doğamızın İyilik Melekleri-Şiddet Neden Azaldı*, (çev: İlkey Alptekin Demir), İstanbul: Alfa yayıncılık, 2019.
- Reckless Walter C. (2003), "Containment Theory", *Criminological Theory: Past to Present: Essential Readings*. ed. Francis T. Cullen – Robert Agnew, Los Angeles: Roxbury Publishing Company, (2003).
- Rosenfeld, Richard ve Messner, Seteven F. (2009). The Crime Drop in Comparative Perspective: The Impact of the Economy and Imprisonment On American and European Burglary Rates. *The British Journal of Sociology*, 60 /3 (2009), 445–471.
- Roeder, Oliver- Eisen, Lauren Broke – Bowling, Julia. *What Caused the Crime Decline?* Brennan Center for Justice at New York University School of Law, 2015.
- Siegel, Larry J. *Criminology*, St. Paul: West Pub. Company, 1989.

Siegel, Larry J. *Criminology: Theories, Patterns, and Typologies*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 2001.

Tonry, Michael. "Why Crime Rates Are Falling Throughout the Western World" *Crime & Justice*. 1 (2014),1-63

van Dijk, Jan, - Tseloni, Andromachi. "Global Overview: International Trends in Victimization and Recorded Crime." *The International Crime Drop: New Directions in Research*, ed. Jan van Dijk - Andromachi Tseloni - Graham Farrell. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2012

Williams, Frank P. - McShane, Marilyn D. *Criminological Theory*. Upper Saddle River: PrenticeHall, 1999.

Zimring, Franklin E. *The Great American Crime Decline*, Oxford University Press, Oxford: 2006.

EXTENDED ABSTRACT

In most of the developed western countries, especially between 1960 and 1990, serious increases in crime rates were observed. However, after the 1990s, surprisingly, significant decreases in crime rates were observed in many developed western countries. This article focuses on the reasons for the increase and decrease in crime rates, which started to increase in developed western countries since the 1960s and started to decline after the 1990s. The main problematic of the study is to identify and explain the factors that triggered the increase in crime rates in the 1960s and whose effect decreased in the 1990s. In this context, it is aimed to deal with the dynamics that are assumed to be effective on the change in crime rates in developed countries within the framework of social control theory and civilization process approaches. In a sense, the effect of factors such as socio-cultural values, social control, individual and cultural orientation, sensibility of individual and social responsibility, social capital and institutional commitment on the increase and decrease in crime rates has been tried to be analyzed.

In the article, the views of Nobert Elias and Steven Pinker, who explain the change in crime rates with the civilization process, will be heavily referenced. While Pinker explains the increase in crime between the years 1960-1990 with developments in the direction of moving away from civilization, he also explains the declines after the 90s with the “re-civilization process”. Likewise, Pinker explained the reason for the increased crime rates between 1960 and 1990; it is dealt with on the basis of the development of “countercultural forms” that destroy social life, normative and institutional structure. According to him, the questioning of the established order in this period; the rise of tendencies and movements against authority, order and hierarchy; the development of ideological, revolutionary and anarchist cultures and movements aimed at social stability, order and social capital; the mockery of adherence to traditional institutions and social values; targeting institutions such as family, marriage and religion for attack; encouraging opposition to societal and institutional loyalties; glorifying illegality or heroizing criminals, such as crime and violence; the development of vagrancy, hippie, graffiti, idleness, straying, destructiveness, and attitudes/behaviors that disturb individuals and that these behaviors are not seen as acts that disrupt public order; the development of the idea of doing what one wants, the strengthening of the tendency to earn money easily; encouraging the tendency of promiscuous sexual intercourse instead of marriage and family institution with the thought of sexual revolution; contempt and ridicule of moral values; developments such as encouraging drug use and exalting the questioning of established values and institutions as a revolutionary attitude contributed to the formation of a favorable basis for the increase in criminal and violent behavior.

Likewise, the decline of revolutionary and anarchist movements that questioned and attempted to destroy social institutions and authorities after the 1990s, in other words, the beginning of the cultural process that ensures social stability and encourages an adaptive structure towards social values, has been effective in reducing crime rates by providing the development of order in the social and individual sphere. For this reason, it is possible to say that social control theory, which establishes a relationship between the weakening of social capital and informal control elements in society and crime, offers a convenient explanation framework for the decrease in the crime rate that has increased since the 1960s, as well as the decrease in crime rates after the 1990s. Because, after the 90s, developments such as the increase in both formal and informal control and surveillance, the less support for praising events within the scope of crime and violence, the prominence of institutional loyalties and the strengthening of the tendency to punish illegality have ensured the re-establishment of the social order. These developments are thought to be effective in reducing crime rates. In addition, developments such as the monopolization of violence by the state, the increasing importance of social order and hierarchical structure, the development of individual self-control, the development of controlled personalities instead of doing whatever the individual wants, and the re-emphasis of moral and polite values are interpreted as the civilization process continuing from where it left off.

Crime occurs in advanced modern societies with a significant decrease in social capital and social support, weakening of commitment to institutional structures, and absence or weakening of formal and informal control. For this reason, social tendencies that questioned order and stability and developed as counter-cultural forms in the 1960s had devastating effects on individual and social capital and control, and this situation was effective in increasing crime rates. Likewise, after the 1990s, the process was partially reversed in terms of developments such as social capital, social control, individual and institution responsibility, social cohesion, social and political order. Therefore, it is thought that crime rates tend to decrease due to the partial decrease in the past tendencies targeting irregular, destructive, rebellious, anarchist, revolutionary, established values and institutions.

As a result, it is possible to explain the reason for the decrease in crime rates in many developed countries in the 1990s within the framework of the assumptions of the social control theory and the civilization process thesis. However, it is not possible to limit the reason for the decrease and increase in crime rates only with the changes in socio-cultural values and institutions. It is possible to say that many factors such as the implementation of new policing models and new crime prevention approaches developed within the scope of crime prevention, the increase in the number of police officers and increased incarceration rates, economic developments and demographic transformations are also effective in the decrease in crime rates. For this reason, there is no claim to explain the tendency of crime rates to decrease in developed western countries only with the civilization process thesis and approaches such as social control, social capital and social support. It has been emphasized that these variables are quite effective in the increase and decrease in crime rates.

ŞEYH ÂZERÎ'NİN FARŞÇA URÛCIYYE'Sİ VE TÛRK EDEBİYATINDAKİ DEVRİYYELER İLE KISA BİR MUKAYESESİ

Nusret Gedik

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
nusret.gedik@marmara.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0002-5105-7854>.

Muzaffer Kılıç

Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
muzafferkilic@klu.edu.tr • <https://orcid.org/0000-0002-3861-9090>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

02/01/2021

Accepted / Kabul Tarihi

24/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.852376>

ŞEYH ÂZERÎ'NİN FARSÇA URÛCIYYE'Sİ VE TÜRK EDEBİYATINDAKİ DEVRİYYELER İLE KISA BİR MUKAYESESİ

ÖZ

Tasavvuf edebiyatı nazım türlerinden olan devriyyeler, “Devir Nazariyesi”nin bir yansıması olarak varlığı ilgilendirmesi, İslâmî felsefe ile iç içe olması, insanın yaratılışı ve dünyadaki varlık amacına farklı tasavvurlar getirmesi açısından mutasavvıf şairlerin kalem oynattıkları bir tür olagelmıştır. İslâm dünyasında özellikle Türk edebiyatında pek çok örnek vücuda getirilerek ‘tür’ niteliği kazanan devriyyeler, Fars edebiyatında tam anlamıyla tür niteliğini kazanamamıştır. Bununla birlikte Fars şiirinde Mevlânâ (ö. 672/1273) başta olmak üzere İbn Yemîn (ö. 769/1368) ve Feyzî-i Hindî (ö. 1004/1595) gibi şairlerin devriyye olarak vasıflandırılacak şiirler kaleme aldığı görülür. Bu makalenin konusu da Şeyh Âzerî-i İsferâyînî (ö. 866/1462)'nin devriyye türüne giren ve münferit bir eser olarak da değerlendirilecek şekilde nüshaları bulunan Urûciyye başlıklı kasidesidir. Bu çalışmada öncelikle şair ve Urûciyye kasidesinin metni tanıtılarak muhteva hususiyetleri açısından Türk edebiyatındaki örneklerle kısaca kıyaslanacaktır. Akabinde Türkiye ve İran kütüphanelerinde tespit edilen münferit nüshalar ile divanındaki metin tenkitli neşir olarak sunulacak beyitlerin Türkçe çevirisi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fars Türk Edebiyatı Müsterekleri, Âzerî, Tasavvuf, Devir Nazariyesi, Devriyye.

SHEIKH AZERİ'S PERSIAN URUCIYYE AND ITS BRIEF COMPARISON TO DAWRIYYES IN TURKISH LITERATURE

ABSTRACT

Dawriyyes which are one of literature of mysticism has attracted the pens of the mystic poets, for its relation existence itself, as it reflected “Cycle Theory” being intertwined with Islamic philosophy, bringing different imaginations to the creation of man and the purpose of existence in the world. While there are many examples of dawriyye in the three great Islamic literatures, especially in the Turkish literature, there are some dawriyye samples might be also seen in the Persian literature, even though these samples could not be altogether considered as dawriyye. The Persian poems which could be named as dawriyye are chiefly composed by poems Mawlana (d. 1273), Ibn Yemin (d. 1368) and Feyzi Hindi (d. 1595). This study deals with the eulogy of Sheikh Azeri Isferayini's that named Uruciyye, which might be considered as a dawriyye. In this study, first the author's life and the works of the poet will be briefly presented and his text will be introduced. Then contents of the work will be evaluated and compared with the other examples within the Turkish literature. Finally, the critical comparison of the text with the separate copies in the libraries and its Turkish translation will be presented.

Keywords: Persian-Turkish Literature Commons, Azeri, Islamic Mysticism, “Cycle Theory”, Dawriyye.

GİRİŞ

Farsların İslam'a girişiyle beraber başlayan medeniyet dönüşümü, başta edebiyat olmak üzere kültür ve medeniyetin hemen her sahasını etkilemiştir. İslamiyet'in dil ve düşünce ikliminden etkilenen Fars şairler, kaleme aldığı eserlerle tasavvufî edebiyatın etki sahasını oldukça genişletmiş, bu manada Türk edebiyatını da etkilemiştir.

Esas itibarıyla ontolojinin konusu olan “devir” meselesi, bu yapıyla hem sûfilerin hem de şairlerin ilgi alanına girmektedir. Şairlerin tasavvufî düşünce ve tecrübelerini içeren şiirler, zamanla tasavvufu şiirin konularından biri haline dönüştürmüştür. Fars edebiyatında Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), İbn Yemîn (ö. 769/1368), Feyzî-i Hindî (ö. 1004/1595) başta olmak üzere kimi şairler ‘devir’e müteallik sözler söylemiş, devriyyeler kaleme almışlarsa da bu gelişme Türk edebiyatındaki gibi yoğun olmamıştır. Dolayısıyla Fars edebiyatında “devriyye” nazım türü olarak Türk edebiyatındaki gibi bir gelişim gösterememiştir. Devriyyelere dair yapılan çalışmalarda bu türün, Türk edebiyatında İslâm medeniyet dairesindeki Arap ve Fars edebiyatlarından daha fazla işlendiği görülmektedir.¹ Bununla beraber Fars edebiyatında, devriyye olarak adlandırılabilir kâmil örneklerle rastlanması, aşağıdaki Âzerî-i İsferyânî'nin devriyye örneğinde de görüleceği üzere, oldukça edebî ve derinlikli numunelerin varlığını gözler önüne sermektedir.

Arapça değişim ve dönüşüm gibi manalara gelen ‘devr’ kelimesinin sözlüklerde pek çok anlamı² olmakla birlikte ıstılahî manaları onun barındırdığı muhteviyatın ve işlendiği bağlamın boyutlarını ortaya koyar. Kelâm ilminde mümkün iki varlıktan her birinin ötekinin varlığına delil olması şeklinde tanımlanırken³ edebî ve tasavvufî olarak devriyye şeklinde türeyerek ontolojik manada varlığın Tanrı'dan çıkıp Tanrı'ya dönmesi felsefesine göre bu devir safhalarını anlatan tasavvufî şiir, ruhun âlemi dolaşmasını konu edinen şiir; hilkate yani mebde ve meada dair şiirler gibi ıstılahî olarak kelime köküyle irtibatlı olsa dahi çok farklı kavramsal bir karşılık kazanmıştır.⁴

Tasavvufî düşüncenin temelinde yer alan vahdet-i vücûd telakkisinde Allah, “Vücûd-ı Mutlak”tır. Bu düşünceye göre âlemdeki mevcudatta Yaratıcının isim ve sıfatları farklı şekillerde tecelli etmektedir. “Su nasıl boğar, ateş yakarsa Mutlak varlığın zatının gereği de zuhur etmek, görünmek, yani ortaya çıkmaktır”.⁵ Mutasavvıfların bu durumu temellendirmek için kullandıkları ve devriyyelerde hemen sıklıkla geçen unsur ise “*Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbebtü en u'rafe fe halaktü'l-halka li u'refe*”⁶ hadis-i kudsisidir.

Sûfilere göre yeryüzündeki bütün varlıklar Hakk'ın sadece bir sıfatına sahipken insan, “eşref-i mahlûkât” olarak vafedildiği için bütün isim ve sıfatlarına haizdir. Yani bir bakıma Hakk'ın zâtına

¹ Nusret Gedik, *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye*, (İstanbul: H Yayınları 2018).

² “Devr (çoğ. edvâr): dönme; bir şeyin kendi etrafında hareket etmesi; bir şeyin etrafından dolaşma; bir şeyi başkasına teslim etme; nakil, aktarma; seyahat; bazı tarikatlara mensup dervişlerin dönerek ettikleri zikir ve semâ; bir şeyin bir kaptan diğerine nakli” gibi manalara gelir.” Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 623; Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, (Beirut Lebanon: Librairie du Liban Publishing, 1968), 931; Ahterî Mustafa Efendi, *Ahterî-i Kebîr*, (Ankara: TDK Yayınları), 2009, 163.

³ “Mümkün iki varlıktan her birinin ötekinin var olması için illet teşkil etmesi: A'nın var edici illetinin B, B'nin var edici illetinin A olması gibi.” Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları 2015), 71.

⁴ Sözlüklerde yer alan farklı manaları: “devir ve devrân ile ilgili; zaman zaman; geceleri dolaşan kol takımı, gezici karakol; bülbül, karatavuk, sığırcık ve benzeri kuşların mensup olduğu sınıf.” Mustafa Uzun, “Devr, devir”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları 1977), 280; , Mehmet Zeki Pakalın , *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1983), 442; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2004), s. 115.

⁵ Abdullah Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 575.

⁶ Ahmet Serdaroğlu, *Usûl-i Hadîs ve Mevzuât-ı Aliyyü'l-Kârî Tercemesi*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966), 92. “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi diledim. Onun için bu halkı ve âlemleri yarattım.” manasına gelen bu ibare muteber hadis kitaplarında bulunmamakla birlikte tasavvufî Türk edebiyatının temel düstûru olmuştur. Hadis'in meâlî Kur'ân-ı Kerim'de geçen “İns ve cinni beni bilmeleri için yarattım (Zâriyât 51/56)” âyet-i kerimesinden alınmıştır.

mazhardır. Lâkin bu durum gerçekleşirken de Hakk'ın sıfatları insan şeklinde tecellî etmeden önce kainattaki bütün varlıklardan süzülüp geçerek insana erişir. İnsan, bu surette bulunmadan “ata belinde ve ana rahminde” bir parça sudan ibarettir. O hâlde insan maddî olarak bu dünyaya gelmeden önce âlemde dağınık bir hâlde durmakta, her bir parçası ayrı bir varlıkta bulunmaktadır. Varlığın maden-bitki-hayvandan sonra insan mertebesine ulaşması, insanı meydana getiren her bir zerrenin bu unsurlarda bulunduğu işaretlerdir. Toprakta beslenen bitki, bitkiyle beslenen hayvan ve hayvanla beslenen insanda varlık devir hâlinde devam etmektedir. Varlığın her bir parçasının insanda toplanmasından mühlhem insan “küçük âlem” olarak tanımlanmıştır.⁷ Bu durumu Kırmılı Selîm Dîvâne *Burhânü'l Ârifîn ve Necâtü'l-Gâfilîn*⁸ adlı eserinde anlatarak erenlerin “maden” olarak adlandırdığı şeyin aslında toprak olduğunu söyler. İsrâ suresi 17/85 “Sana sorarlar de ki o Rabbimin emrindedir” âyet-i kerimesinden yola çıkan müellif bu âyette bahsedilen ruhun insanı gezdiren ruh değil, Hakk'ın emri olan ruh olduğunu belirtir. Mezkur ruhun, Allah'ın emri ile toprağa geldiğini ardından bitki ve hayvana devrettiğini belirten Selîm Dîvâne, daha sonra bu ruhun cinsel ilişki sonrası ana rahmine düşüp cenin olduğunu belirterek açıklar ve Hicr 15/29 “Ve ben ona ruhumdan üfledim” âyetini de delil gösterir.⁹

Konunun farklı açıklaması ve daha çok devriyye metinlerinde karşımıza çıkan tanımı ise şöyle yapılmaktadır: “Başlangıçta ‘Mutlak Varlık’tan ayrılan ilahî nur, sırasıyla akl-ı küll (taayün-i evvel), ukûl-i tis’a (dokuz akıl), nüfûs-ı tis’a (dokuz nefis), tabâyi-i erbaa (dört mizac), anâsır-ı erbaa (toprak, su, hava, ateş) ve oradan da toprağa kadar inmiştir. İşte bu merâtib mebde (başlangıç) mertebesidir. Akl-ı küll yaratıcı kudretin aktif kâbiliyeti olup nefis-i küll denilen pasif kâbiliyeti meydana getirmiştir. Akl-ı küll ve nefis-i külden eflâk-ı tis’a (dokuz gök), tabâyi-i erbaa ve anâsır-ı erbaa meydana gelmiştir. Eflâk-ı tis’a ve anâsır-ı erbaanın birleşmesinden cansızlar, bitkiler ve hayvanlar meydana gelmiştir. Bu oluş içerisinde insan en son ve en mükemmel varlık olduğundan en yüce mertebede yer almaktadır. Bu nedenle insan en son durak kabul edilmiştir. Bütün bu mertebelerden sonra toprağa inmiş olan ilahî nur, aynı sırayı takip ederek topraktan yani madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana ve insandan da insan-ı kâmile geçmek suretiyle ilk geldiği yere yani Mutlak Varlık’a ulaşır. Bu ikinci devreye mead, suûd denilmektedir.”¹⁰ “Vücûd-ı Mutlak’tan ayrılan ilahî nur, sırasıyla akl-ı kül’den ‘ukûl-i tis’a’ya, nüfûs-ı tis’a’ya, tabâyi-i erbaa’ya ve tâ toprağa kadar anâsır-ı erbaa’ya geçer ki, mebde veya kavs-i nüzûl budur; bunu müteâkıp aynı nur topraktan madene, ondan nebâta ondan hayvana, ondan insan ve insan-ı kâmile geçerek aslına rücû eyler ki bu ikinci devre de mead veyahut kavs-i suûd derler.”¹¹

Devir nazariyesinin yukarıda belirtilen iki açıklaması arasında aslında farklılık mevcuttur. Zira ilk izah daha çok realist bir bakış açısıyla konuyu basite indirgeyen bir tavır sergilerken –bu açıklama tarzı daha çok bu meseleye dıştan ve basit gözle bakanlar için geliştirilmiş olmalıdır- ikinci izah ise ontolojik ve felsefî bir tavır göstermektedir. İkinci açıklamada ifade edilen husus daha çok ilahî nurun devranı olup insanın moleküler olarak âlemde dağınık oldupu meselesine değinilmez. Manzum devriyye metinleri de daha çok bu izahı benimser.

Tespitlerimize göre “devriyye” adı altında bir tür olmasa da yukarıda serdedilen görüşleri muhtevî metinler, yani devriyyeler şairlerce Fars edebiyatında da kaleme alınmıştır. İşte tam bu noktada Fars edebiyatında devriyyelere dair verilen örnekler çok önemli olmaktadır. Zira bu örneklerin çoğalması

⁷ Nusret Gedik, Konevî Düşüncesinin Türk Edebiyatına Yansımaları Olarak Devriyye Nazım Türü, *III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, (19-20 Ekim 2018 Konya 2018), 458.

⁸ Eserde ayrıca devriyye metinlerinin anlaşılmasına –daha doğru bir ifade ile anlaşılmasına- yönelik çok önemli tespitler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Tatcı, Halil Çeltik, Kırmılı Selîm Dîvâne, *Âriflerin Delili Müşkillerin Anahtarı*, (Ankara Akçağ Yayınları, 2004) 79-90.

⁹ Yine meselâ sûfî Necmeddîn-i Dâye'nin meşhur eseri *Mirsâdü'l-İbâd*'ında benzer görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Necmeddîn-i Dâye, *Tasavvuf Yolu, Mirsâdü'l-İbâd*, Çev. Halil Baltacı, (İstanbul: İFAV Yayınları 2013).

¹⁰ Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Su'ullah-ı Gaybî'nin Devriyyesi” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 12, (Ankara 2000), 218.

¹¹ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 12. Baskı, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 298.

Türk edebiyatında olduğu gibi Fars edebiyatında da adı konulmasa dahi devriyye türünün tespitini sağlayacaktır. Bir diğer noktada ise iki kültür ve edebiyat arasında tür özelinde yer alan eserlerde karşılaştırma yapma olanağı ortaya çıkacaktır. İşte bu sebeple başta Âzerî'nin eseri olmak üzere tespit edilecek diğer manzumeler de ayrıca önem arz etmektedir. Aşağıda metnini verip, Türk edebiyatındaki örnekler ile benzer veyahut farklı yönlerini kısaca göstermeye çalışacağımız Şeyh Âzerî'nin “Urûciyye”si de aslında bir devriyyedir. Manzume devir nazariyesinin kavsi urûc diğer adı ile kavsi suûd kısmına dair bir metindir.

1. Şeyh Âzerî'nin Hayatı ve Eserleri

Tespitlerimize göre Âzerî'den bahseden eserlerden ilki Devletşâh-ı Semerkandî'nin *Tezkiretü's-Şuarâ*'sıdır. Devletşâh, onun biyografisine dair bilgiler vermekle birlikte çeşitli vesilelerle eserlerinden alıntılar yaparak ondan bahseder. Şair hakkında ikinci kaynak ise Muhammed Kasım Hinduşâh-ı Esterâbâdî'nin *Târîh-i Ferîşte*'sidir. Müellif, Behmenî şahları ile ilgili bilgiler verirken Âzerî'nin *Behmen-nâme* adlı eseri dolayısıyla ondan bahseder. Bu iki müelliften sonra Şeyh Âzerî hakkında yazılanlar genellikle ya bu iki eserden alıntılanmış bilgiler yahut da Âzerî'nin mevcut eserlerinden elde edilen bilgilerden ibaret hükümlerdir.¹²

Kaynaklarda Âzerî'nin ailesi hakkında da kısa bilgiler bulunmakta olup babasının adı İsmail Paşa Bağdâdî'nin *Hediyyetü'l-Ârifîn*'inde Ali bin Mâlik et-Tûsî¹³, Hidayet mahlaslı Muhammed Hâdî Rızâkâli Hân'ın *Tezkire-i Riyâzû'l-Ârifîn*'inde ise Abdülmelik Beyhakî et-Tûsî olarak geçmektedir.¹⁴ Babasının Beyhak Serbedarlarından olması hasebiyle Âzerî'nin nisbesi de bazı kaynaklarda Beyhak olarak zikredilmiştir.¹⁵

Âzerî'nin adı ise Hamza olup lakabı Nûreddin'dir.¹⁶ Bazı kaynaklarda lakabının Fahrüddin olduğu¹⁷ zikredilse de Âzerî kendi hal tercümesinde nisbesinin Ali bin Hamza bin Ali Melik bin Hasan Tûsî el-Beyhakî olduğunu, İsferyân'de doğduğunu ve mahlasının Âzerî olduğunu bildirmiştir. İsferyân'de doğmasına rağmen bir süre Tûs'ta yaşaması dolayısı ile Tûsî olarak şöhret bulmuştur. Mahlasının Âzerî olma sebebi, 784/1382 yılı Âzer (Şemsi 9. ay) ayında doğmasına dayandırılmaktadır.¹⁸

Şair, Muhyiddin Tûsî el-Gazzâlî'den Kur'an ve Hadis dersi almış, onun vefatından sonra Şah Nimetullah Velî'ye yönelmiş ve bir süre hizmetinde bulunmuştur. Ardından icazet alarak onun halifesi olmuştur. Yaya olarak iki defa hacca gittiği ve bir yıl Beytullah'ta kaldığı bilinen Âzerî'nin Kâbe tarihi ve hacın edep ve erkanını içeren *Sayü's-Safâ* adlı eserini orada yazdığı bilinmektedir.¹⁹ Gençlik yıllarında şiire ilgi duyan Âzerî, belli bir süre sonra dini ilimlere yönelerek üstadı Muhyiddîn-i Tûsî ile birlikte hacca gitmiştir. Hac ziyaretinden sonra Hindistan'a gitmiş, orada Ahmed Şah-ı Behmenî'nin sarayında yüksek makamlara gelmiş hatta Melikü's-Şuara payesine erişmiştir. Ahmed

¹² Kiânî, Muhsin - Restâhîz, Seyyid Abbas, *Dîvân-ı Âzerî İsferyânî: Nûreddîn Hamza bin Ali Melik Tûsî İsferyânî*, Merkez-i Pejûheş Kitâbhâne Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, (Tahran 1390), 30.

¹³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l Müellifin ve Asarü'l-Musannifin*, C. I., Daru ihyai't-Turasil Arabi, Beyrut, (Maarif Vekalet Matbaası, MEB Yay. Ofset, İstanbul 1951), 337.

¹⁴ Muhammed Hâdî Rızâkâli Hân Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzû'l-Ârifîn*, C. I, Haz. Mihrali Gurgânî, (Tahran, 1344), 49.

¹⁵ Devletşâh, *Şair Tezkireleri (Tezkiretü's-Şuarâ)*, Çev. Necati Lugal, (İstanbul Pinhan Yayınları, 2011), 497.

¹⁶ Şüşterî, Kadî Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, C. II., İntişârât-ı İslâmiyye, (Tahran 1377), 125; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l Müellifin ve Asarü'l-Musannifin*, C. I., Daru ihyai't-Turasil Arabi, Beyrut, (Maarif Vekalet Matbaası, İstanbul: MEB. Yayınları, Ofset 1951), C. II, 49.

¹⁷ Kiânî, Muhsin - Restâhîz, Seyyid Abbas, *Dîvân-ı Âzerî İsferyânî: Nûreddîn Hamza bin Ali Melik Tûsî İsferyânî*, Merkez-i Pejûheş Kitâbhâne Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, (Tahran 1390), 30-31; Fethullah Müctebâyî, “Âzerî-i Tûsî”, *Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg İslâmî*, C. I, Merkez-i Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg İslâmî, (Tahran 1367), 266;

¹⁸ Kiânî ve Restâhîz, *a.g.e.*, 31; Müctebâyî, *a.g.e.*, 266.

¹⁹ Devletşâh, *a.g.e.*, 498.

Şah'ın isteği üzerine onun döneminde yaşanan hadiseleri manzum bir şekilde kaleme alarak *Behmen-nâme* adıyla kendisine takdim etmiştir. Şair bir süre sonra İsferyân'a dönmüş, döndükten sonra *Behmen-nâme*'yi Hümâyün Şah zamanına kadar yazmaya devam etmiştir. Her yıl kaleme aldığı beyitleri Deken'e göndererek eserini tamamlamıştır.²⁰ 866/1462 senesinde vefat eden Âzerî'nin kabri İsferyân'dadır.²¹

Âzerî'nin kaynaklarda adı geçen pek çok eseri vardır. Ancak bunlardan bazılarının herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır. Bugün mevcut olan eserleri şunlardır: *Târîhi'l-Mekketi'l-Mükerrreme*, *Dîvan-ı Eş'âr*, *Behmen-nâme*, *Cevâhirü'l-Esrâr* (4 eserden oluşan bir mecmuadır) *Acâyibü'l-Garâyib*, *Risale-i Tasavvuf*. Adı geçen ancak elde dilemeyen eserleri ise şunlardır: *Mesnevî-i Mirât*, *Sa'yü's-Safâ fi'l-Menâsik*, *Tuğrâ-yı Humâyûn*, *Mesnevî-i İmâmiyye* ve *Mesnevî-i Semerât*.²²

1.2. Urûciyye-i Şeyh Âzerî

Şeyh Âzerî'nin devir nazariyesini konu alan *Urûciyye*²³ isimli kasidesi, yazma eser kütüphanelerinde müstakil nüshalarına da rastlanan manzumelerinden biridir. Yükselme ve yukarı çıkma manasındaki 'urûc', devir nazariyesine göre Hak'tan ayrılan ilahî nurun iniş safhalarını tamamlamasının ardından Hakk'a doğru yükselmesi manasına gelen bir ıstılahtır.

Devriyyeler, Niyâzi-i Mısrî'nin ünlü eseri "*Risâle-i Devriyye*"sinde çizilerek gösterildiği üzere (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Ef. Böl. No 3221, 19^a, 20^b) daireye teşmil edilerek anlatılır. Bu dairenin tam ortasından hayâli bir çizginin geçtiği farz edilir ve ilâhî varlığın mebd'e'den yani Hakk'tan başlayarak çizdiği 180 derecelik yola, nüzûl kavsi yani 'iniş kavsi' denir. Diğer 180 derecelik kavş de urûc kavsi yani 'çıkış kavsi'dir. Devriyyeler işte bu iniş ve çıkış bahsinden hangisini anlattıklarına göre kendi içerisinde iki alt türe ayrılmaktadır: Arşîyye ve ferşîyye. Devir safhalarından kavş-i nüzûlü anlatanlara ferşîyye, kavş-i urûcu anlatanlara ise arşîyye adı verilmektedir. Şeyh Âzerî'nin manzum eseri aslında devriyyenin alt türlerinden olan arşîyye türünde bir eserdir.

Yukarıda hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalıştığımız Şeyh Âzerî'nin *Urûciyye*'sinin *Dîvân*'ındaki metni dışında hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Şairin *Urûciyye* adını verdiği manzumesi, devir nazariyesini işleyen bir şiirdir. Anlaşıldığı kadarıyla devriyye, tür olarak Fars edebiyatında adı anılmasa dahi az da olsa numunelerine rastlanan edebî bir türdür. Mevlânâ, İbn Yemîn gibi şairlerin manzumeleri yanında Âzerî'nin mezkûr kasidesi de bunu doğrulamaktadır. Çeşitli kütüphanelerde müstakil bir manzume olarak rastlanan bu Farsça manzumenin, Türk edebiyatında devriyye olarak adlandırılan manzumelerle olan benzer/farklı yönleri bulunmaktadır. *Urûciyye*'nin bu minvalde tespit ve nesre çevirisi ile birlikte iki edebiyat arasındaki etkileşimi tür özelinde izlemek Türk edebiyatı araştırmacıları için de mümkün olacaktır. Fars edebiyatındaki devriyye örneklerini arttırmak da Fars edebiyatı özelinde ayrıca bir gelişme olarak kaydedilebilir.²⁴

Dîvân ile diğer müstakil yazmalar kıyaslanarak aşağıda sunulduğu üzere *Urûciyye*, kaside nazım şekli ile kaleme alınmış olup 182 beyitten müteşekkildir. Eser her ne kadar kaside nazım şekli ile yazılmışsa da klasik kaside tertibine de uymaz. Kasideler, genellikle birini övmek için yazılan; nesib veya teşbib ile başlayıp girizgâh, medhiyye, fahriyye vb. bölümler içeren bir nazım şeklidir. Fakat, *Urûciyye* örneğinde olduğu gibi özellikle tasavvufî şiirlerde bu bölümlere rastlanmaz. Benzer şekilde Türk edebiyatındaki devriyye türünün en kâmil örneklerinden sayılan Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi'nin

²⁰Ferişte, Muhammed Kasım Hinduşâh-ı Esterâbâdî *Târîh-i Ferište*, (Calcutta Hindistan 1832), 617-629; Şûşterî, *a.g.e.*, C. II, 125.

²¹Ferişte, *a.g.e.*, 629; Müctebâyî, *a.g.e.*, 266, Şûşterî, *a.g.e.*, 126, Devletşâh, *a.g.e.*, 503.

²²Kiânî ve Restâhîz, *a.g.e.*, 53-66.

²³Kiânî ve Restâhîz, *a.g.e.*, 42-50.

²⁴Yine bu konuda çalışmamızı yaparken kütüphane taramalarımızda rastladığımız Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü 05301 numaralı yazmada Halimî b. Muhammed eş-Şirvanî adına kayıtlı Farsça *Kasîde-i Devr ü Teselsül* adlı bir eser devriyye örneği olarak zikredilebilir.

Dil-i Dâna'sı ve onun müridi Sunullah Gaybî'nin *Keşfü'l-Gitâ*'sı da bu tarzdadır.²⁵ Şairlerin bu tutumlarında şiirin şekil hususlarından ziyade verilmesi amaçlanan mesaja odaklanması büyük bir etkidir.

Âzerî'nin *Urûciyye* adlı manzumesi hem divan neşrinde hem tespit edilen nüshalarında "urûciyye" şeklinde isimlendirilmiştir. *Dîvân* neşri 1073/1663 yılında istinsah edilen Tahran Melik Milli Kütüphanesi 5938 numaralı nüsha esas alınarak yayımlanmıştır.²⁶ Bu nüshanın dışında kasidenin münferit olarak yer aldığı mecmualar da bulunmaktadır. Bunlardan ilki Tahran, Kitâb-hâne-i Merkezî ve Merkez-i İsnâd-i Danişgâh-i Tahrân No. 571'de yer alan mecmua içerisinde "Urûciyye" başlığı ile kaydedilmiştir ve 34-39. varaklar arasında yer almaktadır. Nestalik hatla kaleme alınan mecmuanın 986/1578-79 yılında istinsah edildiği son varaktaki kayıttan anlaşılmaktadır. İkinci olarak Tahran, Kitâbhane-i Meclis-i Şûra-yı Milli, No: 329'da yer Arapça-Farsça bir mecmua içerisinde "Urûc-ı Dil/Urûciyye" başlığı ile kaydedilmiş olup yazmanın 356-359. sayfalar arasında mezkûr metin yer almaktadır. Bu mecmua da 1089/1678-79 yılında Muhammed Rıza adlı bir müstensih tarafından kaleme alınmıştır. *Urûciyye*'nin bir diğer nüshası ise İstanbul, Beyazıt Devlet Kütüphanesi No: 3625'te kayıtlıdır. Bu nüsha 25 varaktan müteşekkil müstakil bir nüsha olup her sayfası 3/4 beyit hâlinde talik hatla kaleme alınmıştır.

Urûciyye'nin tespit edebildiğimiz yazma sayısı *Dîvân* neşri ile birlikte dördüttür. Bunlardan Kitâbhane-i Meclis-i Şûra-yı Milli, No: 329'da bulunan nüshada pek çok beytin eksik olması sebebiyle metin tesisinde bu nüsha tarafımızdan edisyon kritikte değerlendirilmemiştir.

Urûciyye'nin şekil açısından dikkat çeken yönlerinden biri kafiye'nin 1-89 beyitlerinde "er", 90. beyitten itibaren bir elif eklenerek "âr" olarak devam etmesidir. Tertip olarak mukaddime şeklinde kaleme alınan kasidenin ilk 7 beytinde beraat-i istihlal'in çarpıcı bir numunesi olarak insanın yükseliş için dünyaya gelişi güneşin batışı ile tasvir edilmiştir. Ardından gelen 11 beyit ise şairin varlık, zaman, mekân, felekler vb. unsurlara yönelik felsefi sorularını havidir. Bu beyitlerden konuya giriş için hazırlık yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira devir nazariyesi öncelikle varlıkla ilgili olup, felsefi manada zaman ve mekân kavramlarıyla yakından ilgilidir. Hâl böyle olunca şair konuya uygun olarak hem okuyucuyu konuya hazırlamış hem de kendi fikrî tahassüslerini eserinde söz konusu etmiştir. Şair, bu düşüncelerinin sonunda:

Der-în tefekkur-i heyret zi-pây uftâdem
Be-âb-i fekr furû refte ser çu nîlüfer
Zi-fikr-i 'âlem-i maḥsûs çun şodem ğâyib
Ḥicâb-i 'âlem-i şüret be-şod zi-pîş-i nâzer
Çu zeng-i fikr zi-âyine-i ḥired ber-ḥ'âst
Der ū mu'âyene didem 'acâyibât-i şuver (b. 17-19)

beyitleriyle içinde bulunduğu hâli; hayrete daldığında elden ayaktan düştüğünü, gözünden suret âleminin örtüsünün kalktığını ve akıl aynasındaki fikir pasının silinmesiyle orada şaşırtıcı şeyler gördüğünü belirterek konuyu kendi gördüğü bir rüyaya getirmektedir.

Devriyyenin 20. beytinden 162. beytine kadar olan kısımda ise şairin rüya âleminde başından geçenlerin söz konusu edildiği bölümdür. Bu bölüm, kasidede devir nazariyesinin işlendiği, yani aslında manzumenin türünü belirleyen beyitlerin yer aldığı kısımdır. Şair, devriyye türünün karakteristik özelliği gereği anlatılanları kendisine teşmil ederek okuyucuya sunmuştur. Bu durum Türk edebiyatındaki numunelerde de oldukça sık kullanılan bir yöntemdir. Mutasavvıf şairler

²⁵ Her iki eser de kaside nazım şekli yazılmış olup, klasik kaside tertibi bu eserlerde de görülmez. Farklı örnekler için bkz: Nusret Gedik, *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye*, (İstanbul: H Yayınları, 2018), 350, 417.

²⁶ Kiânî ve Restâhîz, a.g.e. 85.

kendileri doğrudan ifade edemedikleri ifadeleri, şerî yönden sıkıntılı olduğunu düşündükleri –en azından zahiren okuyucunun sıkıntılı bulacağını düşündükleri- bazı sözleri Hakk'a teşmil edip, ya Hak dilinden ya da rüya/keşf hâlindeyken söylenilmiş sözler olarak niteleyerek manzumelerini kaleme alırlar.²⁷ Fakat genel olarak tahkiyevî bir metotla işlenen bu bölümün Türkçe manzumelerden farkı; mecaz ve metaforların bol olduğu bir anlatımla sunulmuş olmasıdır.

Zi-rüy-i vâkı'ā dîdem ki gunbedî-st bulend
Der ü çehâr zen âvîhte be yek diğeri (b. 20)

beytiyle başlayan bu bölümde şair, tamamı rüya âleminde geçecek olan bir takım olayları tahkiyevî bir şekilde şöyle anlatır:

Şair, rüyasında yüksek bir kubbe ve orada birbirine asılmış dört kadın görür. Bu dört kadından üç çocuk doğar ve hepsi erkektir. Bu üç çocuk dört korkunç kement ile bağlıdır ve kementler bu dört kadının elindedir. Âzerî, bu durumu görüp korkuya kapılınca kendisi de çaresiz bir halde kementlere düşer. Bu dört kadının her biri kementle yakaladıkları şairin bir şeyini zorla alır. Zor durumda bulunan şair, can korkusuyla Allah'a yakarır. Bu dua sonucu parlak yüzlü, kutlu düşünceli bir genç ortaya çıkar. Gencin tavsiyeleri sonucunda şair, kendisini yüce âleme çıkaracak kemende ellerini atarak yeryüzü kubbesinin çatısına çıkar. Burada yedi yeşil kubbeyi yukarıdan görür. Yedi tabakanın içerisinde ise yedi atlı vardır. Hepsi gözlerini on iki pencereye dikmiştir. O on iki pencereden bu yedi savaşçının başlarına hediyeler dökülmektedir. Bu yedi kişi de o hediyeleri yaya giden kadınlara sunarak onlarla nikahlanırlar. Sonra kadınlar hamile kalırlar. Her ne kadar rüya âleminde bunlar gerçekleşiyor olsa da bu durum şairin hoşuna gitmez ve çok bunalır. Tam bu sırada o latif yüzlü genç tekrar ortaya çıkar ve şaire: “Senin yerin bu gördüğün adamlar ve kadınların yanı değildir. Beklersen muradına eremezsin, kalk yola koyul!” diyerek ihtarda bulunur. Ona bir yolu gösterir ve bu yoldan sakınmasını ayrıca söyler. Şair basamak basamak kürsüye doğru giden yolda yükselirken her katta kendisinden bir hediye alır gibi bir şey koparılır. Sonunda ise yağmaya uğramış hâlde kanatsız bir güvercin gibi kubbenin zirvesindedir artık. Burada gönlü kırmızı bir gül misali açılır. O ziyaretgahta suret ve bedenden yoksun ruh gibi parlak bir nur sureti ile karşılaşır. Kulağı yoktur ama duyuyor, dili yok ama konuşuyor. Şair o varlığa selam verir ve karşılık olarak selamı alınca (b. 21-57),

Hudây rā ki ciger-süz kışşāi dārem
Demî zi-rüy-i kerem sūy-i hāl-i men be-niger
Çe būd in heme naqş-i 'aceb ki men dîdem
Ki hiç gūne ne-dārem zi-hāl-i h'ış haber
Be-gūy k'in çe maqām-est u in çe gunbed būd
Çe būd in heme işkāl u şūret-i bî-mer
V'ez ān kemend u cevān u dirāht porsîdem
Zi-çār māder u ān her se tîfl u heft peder (b. 63-66)

diyerek, başından geçen hâlleri, kendinden habersizken gördüğü bütün bu acayip hadiseleri, tüm bu makam ve kubbe ile sayısız suretleri ona sorar. Yine rüyada gördüğü; kement, genç, ağaç, dört anne, üç çocuk ve yedi babayı sual eder ve şu cevabı alır:

Be-guft in ki tu bîni burūn zi-eflāk-est
Tu ez derūn-i felek mî-resî zi-ḥadd-i beşer

²⁷ Daha fazla örnek için bkz: Nusret Gedik, *a.g.e.* 223, 227, 287, 302, 399, 445 vd.

Çehâr zen ki der ũ didi ân 'anâşır bŭd
Ki mî şodend mevâlid râ heme mâder
Kemend-hâ ki tu der dest-i ân zenân didi
Zi-rŭy-i hikmet u dâniş çehâr tab'-i şemer
Be-heft rucce-i gunbed ki bŭd heft suvâr
Nişân-i heft felek bŭd u şekl-i heft âhter
Pes ez devâzde manzer devâzdeh burc'end
Ki gerd-i 'âlem-i terkîb kerde'end maķer
Cevân-i hŭş ki tu-râ reh-numŭd 'aql-i tu bŭd
Ki ũst der heme aĥvâl merd râ rehber (b. 67-72)

Şairin gördüğü şeyler gökyüzünün dışındadır ve bir insanın gelebileceği son sınır hakkındadır. Gördüğü şeylerden dört kadının dört unsur; kadınların ellerindeki kementlerinse hikmet ve ilim donanmış dört fitrat olduğu söylenir. Ayrıca yedi yıldız şeklindeki yedi feleği gösteren yedi kubbenin ipi de yedi atlıdır. On iki pencere ise katman katman olan âlemin yuvarlağındaki on iki burçtur. Şaire yol gösteren latif genç ise akıldır. İnsanın bütün rehberi odur.

Başından geçenlerin anlatılmadan bu varlık tarafından kendisine söylenilmesine hayli şaşırın Âzerî, hayretle bu varlığın adını ve dinini sorar. İsmi Allah'ın halifesi olduğunu söylemesiyle bu varlığı Hz. Âdem sanan Âzerî'ye karşı, “Âdem yeryüzünün halifesidir. Ben bütün âlemlerin en büyük halifesiyim” cevabı verilir. Daha sonra ise o meçhul varlık kendisini şöyle tanımlar:

Rasŭl u 'aql-i kull u nŭr-i rŭh u 'arş-i 'azîm
Nebiyy u cennet u ervâh u ravzatu'l-maķher
'İmâd-i 'âlem u Beytu'l-'Atîķ u Beytullâh
Kitâb-i a'zam u levh-i kaķâ vu kilik-i ķader (b. 80-81)

“Resul, akl-ı küll (akl-ı evvel), Allah'ın nuru ve arş-ı a'zâm; Nebi, cennet, ruhlar, tecelli-gâh, Âlemin sütünü, Beytül-atîk ve Beytullâh (Kabe); Kur'an-ı Kerim, kaza levhası ve kader kalemi...”

Âzerî konuştuğu varlığın Akl-ı Küll²⁸ olduğunu kavradıktan sonra sorularına devam eder. Şairin soruları devir nazariyesi mucibince urûc ve nüzûl bahislerini içermektedir (b. 83-86). Akl-ı Küll, şaire felekler bahsinden söz açarak birinci felekten dokuzuncu semaya kadar her katmanda kimlerin ikamet ettiğini anlatır (b. 97-102). Dokuzuncu felek Ruh-ı Azam'ın mabedidir ve Hz. Muhammed'in makamıdır. Hz. Peygamberin adı anılınca şairin gönlü gül gibi açılır. Akl-ı Küll'den kendisini Hz. Peygamber'e eriştirmesini diler (b. 106). Akl-ı Küll ise gülererek şöyle der:

Be-ĥande guft menem nŭr-i pāk-i seyyid-i tu
Menem ĥulâşe-i in nuh-serâçe-i devvâr
Burŭn-i 'arş u derŭn-i cumle cāy-gâh-i men-est
Tu nŭr-i seyyid-i ĥod râ be-ġayr-i men me-şumâr

²⁸ Akl-ı Küll hk. daha fazla bilgi için bkz. Hüseyin Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 11-13.

Dilem zi-nür-i Nebî râhet-i tamâm be-yâft
Çenân ki ez dem-i 'İsî şabî'at-i bîmâr (b. 108-110)

“*Senin seyyidinin pak nuru benim. Bu dönen dokuz sarayın hülasası benim.*’ *Arşın alası ve yeryüzünün içi benim meskenimdir. Sen kendi serverinin nurunu dahi benden başka bir şey sanma!*’ *Gönlüm tıpkı Hz. İsa'nın nefesiyle iyileşen bir hasta gibi Hz. Peygamberin nuruyla tam anlamıyla huzura kavuştu*” der.

Beyitten de anlaşılmalıdır ki Akl-ı Küll'ün diğer adı da vahdet-i vücûd felsefesinin ana ıstılahlarından olan “Nûr-ı Muhammedî”dir.²⁹ Şairin muhatabı aynı zamanda Hz. Peygamber'in pak nurudur.

Şair, Nûr-ı Muhammedî ile musahabeye devam ederken ondan Allah'ın doğru yolunu kendisine göstermesini ister (b. 112). Cevap olarak ise “Allah'ın yakın fakat şairin perdesinin Allah'a uzak olduğu” yanıtını alır (b. 114). Yokluk denizinin suları ile çevrili yokluk toprağı ile inşa edilmiş bir hisar ve o hisarın kapısında “*limenü'l-mülkü vâhidi'l-kahhâr*”³⁰ kitabesini gösteren Hz. Peygamber, bu hisarın Allah'ın birliği olduğunu ve düşmanların yüzüne kapalı olduğunu söyler. Şair yalvararak Hz. Peygamber'den bu hisarın anahtarının sadıklardan hangisinde olduğunu sorar (b. 123). Hz. Muhammed cevaben;

Cevâb dâd be-guftâ kelîd şer'î men-est
Velîk izn-i guşâden zi-fâ'il-i muhtâr (b. 125)

“*Anahtar benim şeriatimdir. Ancak açma izni Allah'tandır.*” diye cevap verir. Ardından bu hisara nasıl girileceğini söyler:

Tu ez nuhust der-i nîstî u 'acz bekûb
Ki cuz be-'acz neşâyed zeden der-i cebbâr (b. 126)

“*Sen ilk önce yokluk ve acziyet kapısını çal! Çünkü acz (ve hiçlik) dışında Cebbar (olan Allah)'ın kapısını çalmak yaraşmaz.*” denilerek şaire yol gösterilir.

Devriyyenin bundan sonraki kısmında şair, hakikati bulmak uğruna pergel gibi bütün kâinatı devredip dolandığını anlatır (b. 137). Dua ve yalvarma hâlinde iken gaipten ansızın “Başını kaldır” nidâsını işitir. Âzerî gözünü açınca yukarıda bahsedilen kapının açıldığını ve burada muhacir ile ensarın ayakta beklediklerini görür (b. 138-141). Onların önünde “Aşk” adında bir çavuş durmakta ve “Akl”ı dar ağacına çekmektedir. Hz. Peygamber Aşk Burak'ına işaret edip esirin -yani Âzerî'nin- “Celâl olan Allah'ın sarayına” götürülmesini ister (b. 142-143). Hz. Peygamber şairi aşka ısmarlayıp ona “Kendinden geç, ama kendini kapının dışında bırakma.” diye nasihat eder. Aşk Burak'ı, şairi kendi varlık âleminde alıp hızlıca başka bir âleme götürür (b. 145). Lâkin burası bilinenin dışında farklı bir âlemdir:

Der'û ne nâm-i ezel bûd u ne nişân-i ebed
Der'û ne zûlmet-i leyl u der'û ne nûr-i nehâr
'Asel be-şâ'm-i yekî geşte bûd bā sirke
Be-nâzukî şode yek-reng ender u gul u hâr

²⁹ Nûr-ı Muhammedî hk. daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat-ı Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15: 179-180.

³⁰ “O gün onlar ortaya çıkarlar. Onların hiçbir şeyi Allah'a gizli kalmaz. Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah'ındır”, Kur'an-ı Kerim, Mu'min Suresi 40/16.

Şode be-şulh-i Ebū Cehl bā Rasūlullāh
Meyān-i Mūsa vu Fir'avn hem ne-būd inkār
Ne-būd der dil-i Ādem 'adāvet-i īblīs
Ne-dīde hātır-i Nemrūd ez Ḥalīl āzār
Der'ū be-ḳadr-i yekī būd tāt der 'isyān
Der'ū be-faẓl çe tesbīh-dār u çe zunnār (b. 147-151)

Bu âlemde sirke ile bal aynı lezzette, gül ve diken aynı zarafettedir. Ebu Cehl ile Hz. Peygamber barışmış, Hz. Musa ile Firavun arasında da inkâr bulunmamaktadır. Hz. Âdem'in kalbinde şeytanın düşmanlığından eser yoktur. Nemrut'un gönlü de Hz. İbrahim'den incinmemiştir. Burada ibadet ile isyan, tespih ile zünnar arasında fark yoktur.

Şairin bahsettiği âlem vahdet âlemidir. Vahdet-i vücûd felsefesinin temel dayanağı olan birlik fikri Allah'tan başka varlık olamayacağını ve Hakk'a vasil olunca bütün ikiliklerin ortadan kalkacağını öngörür. Manzumeye göre şair devrini tamamlayıp bu makama ulaştığı için artık burada ikilik bulunmamakta ve her şey vahdet hâlinde tecellî etmektedir.

Şair, macerasına devam ederken yine başka bir âleme sürülür ve burada gözlerin idrak edebileceğinden öte bir nur âlemi görür:

Be-çeşm-i bî-ḥodī ez nūr-i 'ālemī dīdem
Verāy-i derk u başar u huve yudriku'l-ebşār
Ne 'ālemi ki bud ez nūr-i pāk-i deryāyī
Ne fevḳ u taht-i mer ū rā vu ne yemīn u yesār
Der ān muḥīṭ be-dīdem ḥiyāl-i 'ālem rā
Ki buved şekl-i ḥabābī zi'āb-i deryā bār
Be-sūht āteş-i tevḥīd ism u resm-i me-rā
Be-reft ez nazerem naḳş-i şūret-i aḡyār
Çu men ne-māndem u dīdem ki cumle men būdem
Hemān ḥicāb-i ṭaleb būd māni'-i dīdār
Kesī ki dīd der āyīne ḥıṣṣen rā dīd
Gumān-est āyine dīden ḥikāyet-i duşvār (b. 156-161)

Şair öyle bir âlemedir ki burada ne alt ne üst ne sağ ne de sol vardır. Bu vahdet âleminde birlik ateşi onun cismini yakar ve düşmanlarının suretleri gözünün önünden geçer. Âzerî, “yok” olunca görür ki aslında görünenlerin hepsi kendisidir. Sadece nefsinde bulunan arzu örtüsü görmesine engeldir. “Kim ne gördüyse kendi aynasından gördü. Sanırım aynayı görmek en zor mesele” diyerek tecrübe ettiği olaylara dair görüşünü aktaran şair, artık söze takatının kalmadığını ifade ederek,

Çu seyr-i dāyire-i men be-intihā be-resīd
Şodem zi-ḥāb-i sulūk u 'urūc-i ḥod bīdār (b. 163)

beytiyle rüyadan uyandığını belirtir. Devriyyenin bundan sonraki beyitleri ise şairin vahdet âleminde edindiği tecrübeler ile ilgili beyitler olup bu yolda olanlara da verilen tavsiyeler niteliği taşımaktadır (b. 167-172). Daha sonra ise manzume dua bölümü ile hitama ermektedir.

Âzerî'nin devriyyesi, muhtevâsından anlaşıldığı ve dahi yukarıda da bahsedildiği üzere devriyyelerin "urûc" kısmını ilgilendirmektedir. Metinde şair bir rüya gibi insanın bu dünyadaki macerasını anlatmaktadır.

Sadreddin Konevî'nin:

"... Bu yardımın kendisine ulaştığı insan sülûk ve uruç ederek, akıl ve nefisler ile birleşen/ittihat; kendi aslî mertebesi olan "berzâhlık" ile birleşmek için onları kendi zâtî ve aslî münâsebeti ile aşan kimselerden olabilir. Bu durumda, söz konusu insana ulaşan yardım, kesret içinde kesretin ve kesret sûretinin en ileri derecelerine vardıktan sonra, onunla yani bu kesretin birliğiyle/ahadiyet-i kesret berzâhlığa ulaşır. Bu berzâhlığın özelliklerinden birisi, ahadiyetten sonra gelen vâhidîyettir. Böylelikle İlk Akıl'a ulaşan feyzin kendisinden taayyün ettiği makâma ulaşmasıyla "dâire" tamamlanır. Bu bir sırdır ki, bunu bilmeyen ve müşâhede etmeyen kimse Allah Teâlâ'nın "Emrin bütünü ona döner"³¹ âyetinin hakikatini anlayamaz.³²

ifadeleri aslında vahdet-i vücûd nazariyesini kabul eden pek çok sûfî tarafından benzer bir şekilde tekrarlanmaktadır. Bu düşünceye göre varlığın hareketi döngüseldir. Şeyh Âzerî de eserin yukarıda verdiğimiz 126. beytinde aslında bunu söylemektedir. Arızî olan hiçbir zaman "asıl"a karşı koyamaz. Hal böyle olunca da sonda olan baştağının hükmüne sahiptir ve son başlangıca dönmektedir.

2. Urûciyye'nin Türk Edebiyatındaki Devriyyeler ile Kısa Bir Mukayesesi

Şeyh Âzerî'nin *Urûciyye* adını taşıyan kasidesi, türün bütün hususiyetlerini taşıyan kâmil bir devriyye örneğidir. Tür özelinde yapılan son çalışmalara göre Türk edebiyatında başlangıçtan XX. yy.'ın sonuna kadar tespit edilebilen manzum devriyye sayısı 172'dir.³³ *Urûciyye*'nin bu kadar devriyye örneği ile karşılaştırılması bu çalışmanın da sınırlarını aşmaktadır. Türk edebiyatının devriyyelerinden mukayese imkanı veren birkaç manzume vardır ki bunlardan Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi (ö. 1065/1655)'nin *Dil-i Dâna* adlı kasidesi, müridi Sunullah Gaybî (ö. 1086?/1676?)'nin *Keşfü'l-Gitâ* adlı manzumesi, devriyye edebiyatındaki yeri ve önemine binaen Niyâzî-i Mısri (ö. 1105/1694)'nin devriyyeleri ile Vuslatî (ö. 1182/1718)'nin *Devre-i Arşîyye*'si karşılaştırmaya konu olacaktır.³⁴

Devriyyeler, bir düşünce ekseninde oluşan edebî türlerden olduğu için manzumeler arasında fikrî bir farklılık bulunmamaktadır. Bu durum *Urûciyye* için de geçerlidir. Şeyh Âzerî'nin eseri ile bahse konu olan diğer devriyyeler arasında fikrî manada bir farklılık yoktur. En dikkat çeken fark fikrin, yani devir nazariyesinin manzumede işleniş biçimidir. Türk edebiyatında tespit edilebilen devriyyeler ile Âzerî'nin *Urûciyye*'sindeki söyleyiş tarzı birbirinden tamamen farklıdır. Türk edebiyatındaki devriyyelerde şairler daha çok fikrî mülâhazalarla beraber ıstılah açıklamalarıyla devir nazariyesini okuyucuya manzum bir şekilde anlatma amacındadır. Oysa Âzerî'nin *Urûciyye*'si ise devriyyelerde yer alan ıstılahları kişileştirip benzetme ve metaforlardan bolca yararlanarak edebiyatın sadece şekli özellikleri haricinde diğer dinamiklerini de ustaca kullandığı tabiri caize kompleks bir yapı arz etmektedir. Bu durumu hemen bütün devriyyelerde karşımıza çıkan "dört unsur" ıstılahı üzerinden şöyle açıklayabiliriz: Çâr anâsır, çâr unsur, dört unsur vb. şeklinde metinlerde geçen ıstılah, *Dil-i Dâna*'da tecellî fikrine dayandırılarak Allah'ın isimlerinin sureti olarak açıklamakta ve bu âlemin

³¹ "Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah'a mahsustur. Bütün işler O'na döndürülür. Öyle ise O'na kulluk et ve O'na tevekkül et. Rabbin yaptıklarınızdan habersiz değildir.", [Hud 11/123.]

³² Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî, Fusûsu'l-Hikem'in Sırları (El-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs)*, (İstanbul İz Yayınları, 2012), 21.

³³ Nusret Gedik, a.g.e., 149.

³⁴ Bu şairlerden verilecek şiir ve beyit örneklerinin numaralandırılmasında şu kaynak esas alınacaktır. Nusret Gedik, *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye*, (İstanbul: H Yayınları, 2018).

dört unsurdan oluştuğunu belirtmektedir. Devriyyenin ana fikri gereği feleklerden geçen ilahî nur Allah'ın tecellisi olarak dört unsuru izhâr eylemiş ondan da âlem vücûda gelmiştir:

Güher kân eylemez kânın güherdür cevher-i zâtı
Güher kândan olur hâsıl 'anâsırdan olur kimyâ

Buna kâ'il durur 'âlem güher kân ile kâ'imdür
Nitekim çâr 'unsurdan görüldü sûret-i esmâ

Bu 'âlem kim görürsün çâr 'unsurdan mürekkebdür
Ne kalur çâr 'unsur gitse izhâr ile bî-pervâ (K. 1/69-71)

Yine Sunullah Gaybî, *Keşfü'l-Gitâ*'sında ilahî nurun arşdan feleklere, feleklerden de dört unsura nüzûl ettiğini belirtir:

'Âlem-i ulvî ki 'arşdur anı menzil eyledi
Bulmadı anda murâdın eyleye zevk u safâ

Geçdi 'arşdan çıkdı kürsîye bu kez menzil bula
Anda dahi bulmadı kendin aradı câ-be-câ

Geldi heft eflâke çıkdı anı dahi seyr idüp
Anda da bulmadı kendin nice olsun dil-güşâ

'Unsuriyâtda bu kez geldi yüzini tutdı ol
Anda dahi yüzini göstermedi ol dil-rübâ (K. 1/14-17)

Kaleme aldığı manzum yahut mensur devriyyeler ile bu vadide mühim bir yer işgal eden Niyâzî-i Mısırî'de dört unsuru, aslında Hak ile beraber olan varlığını yok eden bir hâl olarak ifade eder:

Dört yanumda nâr u bâd u âb u hâk ide hüçûm
Benliğüm anlar alup bu varlığım talan ola (G. 4/4)

Vuslatî'de *Arşîyye*'sinde kendi nefsi henüz var olmadan yani dört unsura bürünmeden önce Hakk'a karşı muhalif herhangi bir fiilin olamayacağından bahis açar:

Hakka bir dürlü muhâlif fi'li etmezdim kabûl
'Unsuriyyet içre hâsıl nefsi-i gaddâr olmadan (K. 1/36)

Görüldüğü gibi bu beyit örneklerini çoğaltmak mümkün olmakla birlikte hemen hepsi, şairlerin kendi fikrî mülâhazalarının bir nevi açıklamasıdır. Fakat *Urûciyye*'de şair kasidesinde rüyada dört kadın gördüğünden söz açar:

Zi-rüy-i vâkı 'a dîdem ki gunbedî-st bulend
Der ü çehâr zen âvîhte be yek dîger (b. 20)

Manzumenin ilerleyen safhalarında 67. beyitte bu dört kadının ne olduğu "Akl-ı Küll" tarafından şaire açıklanır:

Çehâr zen ki der ü dîdi ân 'anâşır bûd
Ki mî şodend mevâlîd râ heme mâder

Dört unsurun, dört kadına yahut herhangi bir unsura teşbih ile anlatılması Türk edebiyatındaki devriyyelerde görülmez. Hakeza yine dört kadının elinde yer alan kementler de unsurların insanı ele geçirmesini, hevâ ve hevese tâbi olmasını sağlayan birer metafordur. Dört unsur nasıl insanı varlık sahasına çıkarırsa aslında ondan bir takım ilahî varlıkları da almaktadır. Devir nazariyesinde "Varlık" dört unsura yaklaştığı sürece ilahî yönünden bir şeyler kaybedecektir. *Urûciyye*'de geçen ve şairin "şeker kervanına üşüşen aç hırsızlar gibi çaldılar" diyerek anlatmak istediği durum tam da budur:

Zi-men be-zür rubûdend her yekî çîzî
Çu duzd-i gursine k'ufted be-kârvân-i şeker (b. 29)

Şair, fikrî bir meseleye edebî bir veche kazandırmıştır. Diğer yandan Türk edebiyatındaki devriyyelerdeki genel tavrı ifade eden Niyâzî Mısrî ve Vuslatî örneğinde olduğu gibi aynı mevzu ve motif sadece izah ile aktarılır. Âzerî, kasidesinde devir safhalarını kendi başından geçmiş gibi –ki bu durum Türk edebiyatı örnekleri ile benzerlik gösterir- anlatır. Ancak aslında bütün bir varlığın başından geçen macerayı çeşitli metaforlarla ele alarak eserini edebî olarak oldukça kuvvetli hâle getirmiştir.

Devir nazariyesine göre dört unsurdan mevâlid-i selâse, yani hayvan, bitki ve insan meydana gelmektedir. *Urûciyye* şairi bu durumu yedi gencin (felekler) dört kadını (dört unsur) nikahlayarak onlardan üç çocuk meydana gelmesi şeklinde, bir düğün metaforu ile anlatması (bkz. b. 40-43) manzumenin edebî işlenmişliğinin dikkat çeken yönleridir. *Urûciyye*'nin diğer ıstılahlarından olan yedi genç (yedi felek), on iki pencere (on iki burç), şaire yol gösteren latif genç (Akl-ı Küll, Nûr-ı Muhammedî) vb. edebî bir dairede, fikrî temayüllerden zahiren uzak, okuyucusuna açıklama yapmaya çalışmayan bir üslupta kaleme alınmıştır.

Yukarıda bahis konusu edilen devriyyeler ile *Urûciyye*'nin bir diğer farkı da kasidenin tahkiyevî üslubudur. Türk edebiyatındaki devriyyelerde tahkiyevî üslup, bir olay üzerine inşâ edilerek anlatıldığı mütemadiyen görülmemektedir. Tespitlere göre sadece XIX. Şairlerinden Kabûlî (ö. 1144/1829)'nin devriyyelerinde yer yer tahkiyevî üslup³⁵ görülmektedir.

Âzerî'nin *Urûciyye*'sinin Türk edebiyatındaki devriyyeler ile başat ortak yönü ise, “ben” dilli yani şairin merkezde olduğu anlatım üslubudur. *Dil-i Dâna*, *Keşfü'l-Gitâ*, *Devriyye-i Arşıyye* ve Niyâzî-i Mısrî'nin devriyyeleri³⁶ örnekleri genel anlamda Türk edebiyatındaki devriyyelerdeki üslup özelliklerini yansıtmaktadır ki mezkûr manzumeler “ben” dilinin kullanıldığı numunelerdir. Şair, çok basit bir anlatımla söylediklerinin aslında kendisine keşf hâlinde yazdırıldığını, rüyada iletildiğini yahut Rabbanî bir ilham ile Hakk'ın sözlerini sıraladığını belirtmektedir. Hâliyle “ben” dili bu tür manzumeler için aslında gerekli de bir üslup özelliğidir.

³⁵ Bkz. Nusret Gedik, *a.g.e.*, 590-612. Kabûlî de manzumesinde tahkiyevî bir şekilde Hz. Mûsâ'nın Hakk ile görüşmesinden bahsederek devir meselesine değinmektedir.

³⁶ Bkz. Nusret Gedik, *a.g.e.*, 350-369, 417-423, 485-489, 445-450.

Sonuç

Devir nazariyesi ve devriyyeler, tasavvufî edebiyatın en girift meselelerinden olması sebebiyle günümüze dek üzerinde en az çalışılan türlerinden olmuştur. Bununla birlikte Türk edebiyatındaki numuneleri ile ilgili pek çok metin, muhteva ve değerlendirme çalışmaları da bulunmaktadır. Ancak İslâm coğrafyasındaki diğer dil ve kültürlerdeki yankıları ile ilgili yeterli mukayese ve tetkik bulunmamaktadır. Bu makale, Türk edebiyatındaki örneklerden hem muhteva ve hem de edebî bakımından çok daha derin ve/veya ileri düzeyde kaleme alınmış bir örnek olan Âzerî İsfêrâyînî'nin Farsça *Urûciyye*'sinin metni ve mukayeseli değerlendirmesini içermektedir. Bu kaside, İbn Yemîn, Feyzî-i Hindî ve Mevlânâ'nın aynı türdeki Farsça numunelerine bir örnek daha eklemesi sebebiyle literatüre katkı sağlamaktadır.

Devriyye bahsinde sadece Türkçe numunelerden yola çıkılarak yapılan değerlendirmelerde bu metinlerin şiir formunda olsa dahi tasavvufî bir inanışın aslında bir nevi izahının nazmen yapıldığı görülmektedir. Bu durum mutasavvıf şairlerin didaktik tavrından kaynaklanıyor olsa da Fars edebiyatındaki *Urûciyye* özelinde bakıldığında Türk edebiyatı numunelerinden çok daha eski bir tarihte oldukça işlenmiş bir metnin varlığına dikkat çekerek Türk edebiyatındaki numunelerde nadir görülen sembolik anlatım gösterilmeye çalışılmıştır. Mevcut literatüre kazandırılan her bir örneğin şimdiye kadarki birikimin tasavvufî-felsefî boyutu kadar edebî işlenmişlik bakımından da gözden geçirilmesine vesile olacağı düşünülmektedir. Böylece türlerin farklı milletlerde ve şairlerde hangi düşünce ile vücuda getirildiği görülerek edebî irtibattan düşünce tarihine etkileşimin boyutu ve tarihsel sürecine takibine zemin hazırlanacaktır.

XIV. yy. Fars şairlerinden Şeyh Âzerî'nin *Urûciyye*'si de bu zeminde üretilen oldukça değerli bir örnektir. Tecrübenin hikâye şeklinde sanatlı ve sembolik bir şekilde sunulduğu bu manzume Türk edebiyatındaki örneklerden oldukça farklıdır. Eserdeki edebî üslup onu emsallerinden daha farklı bir konuma taşımaktadır. Belki ileride yapılacak araştırmalar ve tespit edilecek metinler ile bu hüküm de geliştirilip değiştirilebilir. Devriyye türünün Fars edebiyatındaki seyri ve gelişimi hakkında daha fazla söz söyleyebilmek ve külli bir değerlendirme yapabilmek için daha çok metin tespit edilmesi gerekmektedir. Henüz eldeki numuneler yeterli olmasa ve mevcut örnekler üzerinden iki kültürün tasavvufî düşüncesinin aynı köklerden beslendiği görülse de devriyye türünün gelişiminde birbirinden farklı yanlarının olduğu da görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahterî Mustafa Efendi. *Ahterî-i Kebîr*, Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Baltacı, Halil. Necmeddîn-i Dâye, *Tasavvuf Yolu Mirsâdü'l-İbâd*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Demirci, Mehmet. Hakikat-ı Muhammediyye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15: 179-180, 1997.
- Demirli, Ekrem. Sadreddin Konevî, *Fusûsul Hikem'in Sırları (el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemî'l-Fusûs)*, İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Devletşah. *Şair Tezkireleri (Tezkiretü'ş-Şuarâ)*, Çev. Necati Lugal, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Ferişte, Muhammed Kasım Hinduşâh-ı Esterâbâdî. *Târîh-i Ferište*, 2 C., Calcutta Hindistan 1832.
- Fethullah Müctebâyî. “Âzerî-i Tûsî”, *Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg İslâmî*, C. 1, Merkez-i Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg İslâmî, Tahran, 1367.
- Gedik, Nusret. *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye*, İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Gedik, Nusret. Konevî Düşüncesinin Türk Edebiyatına Yansımaları Olarak Devriyye Nazım Türü, III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri Kitabı, 19-20 Ekim 2018 Konya (2018): 454-477.
- Güzel, Abdurrahman. “Niyâzi-i Mısırî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri (Risâle-i Devriyye)”, *Türk Kültürü Araştırmaları (Faruk Kadri Timurtaş'a Armağan)*, C. 17-21, S. 1-2, (1979/1983): 121-139.
- Hidâyet, Muhammed Hâdî Rızâkâli Hân. *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn*, C. 1, Hzl. Mihrali Gurgânî, Tahran, 1344.
- İsmail Paşa el-Bağdadi. *Hediyetü'l-Ârifîn: Esmâü'l Müellifin ve Asarü'l-Musannifin*, Daru ihyai't-Turasil Arabi, Beyrut, (Maarif Vekalet Matbaası, İstanbul: MEB Yayınları, Ofset, 1951).
- Kemikli, Bilal. “Tasavvuf Edebiyatında Hulul ve İttihâda Dair Bir Risâle: Risâle-i Redd-i Hulul ve İttihâd”, *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, S. 5, (2001): 111-116.
- Kiânî, Muhsin-Restâhîz, Seyyid Abbas. *Dîvân-ı Âzerî İşferâyinî: Nüreddîn Hamza bin Ali Melik Tûsî İşferâyinî*, Merkez-i Pejûheş Kitâbhâne Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Tahran 1390.
- Konuk, Hüseyin Avni. *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, C. I, İstanbul: İfav Yayınları, 1999.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara Akçay Yayınları, 2012.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*, Beirut Lebanon: Librairie du Liban Publishing, 1968.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yay., 1983.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yay., 2004.
- Serdaroğlu, Ahmet. *Usûl-i Hadîs ve Mevzuât-ı Aliyyü'l-Kâri Tercemesi*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Şüşterî, Kadı Nurullah. *Mecâlisü'l-Mü'minin*, 2 C., İntişârât-ı İslâmiyye, Tahran, 1377.
- Tatçı, Mustafa; Çeltik Halil. Kırımlı Selîm Dîvâne, *Âriflerin Delili Müşkillerin Anahtarı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yay., 2015.
- Uçman, Abdullah. “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Uzun, Mustafa “Devr, devir”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

METİN

‘Urûciye-i Şeyh Âzerî*

Mefā'ilün fe'ilātün mefā'ilün fe'ilün

Müctes + - + - / + + - - / + - + - / + + -

1. Nemāz-i şām-geh ez gerdiş-i kaçā vu kader
Zi-bām-i çerh der uftād husrev-i hāver
2. Livā-yi Murtazevī reft der-i memālik-i Rūm
Zi-ḥadd-i Şām ber-āmed ṭalāye-i ‘Anter
3. Be-āb-i Nīl furū reft nār-i İbrāhīm
Zi-ḥāk-i reng-i hevā kerde tūde-i Āzer
4. Zi-sūy-i Mekke ber-āmed mezelle-i ‘Abbās
Zi-taḥt-i Rūm der uftād tāc-i İskender
5. Çu kaçnus-i felek ez āteş-i vedā^c be-sūḥt
Be berr u baḥr perākende geşt ḥākister
6. Bezed kullāb-i kevākib zamāne ber gerdūn
Be-sūḥt dest-i felek ‘ūd-i şām der micmer
7. Çu ḥeyl-i il-keşi-i rüz rā şikest uftād
Fuzūd yāgi-i şeb rā zi-şābite leşker
8. Men ez ta‘accub-i ān baḥr-i bī-kerān çu ḥabāb
Şikeste ḥord u fikende der āb-i baḥr siper
9. Derūn-i keştī-i ḥeyret nişeste der gārḳ-ab
Fekende der tek-i deryā-yi bī-ḥodī lenger

* Tahran, Kitāb-hāne-i Merkezî ve Merkez-i İsnād-i Danişgāh-i Tehrān No: 571 D. İlahiyāt (T); Türkiye Beyazıt Devlet Kütüphanesi No: 3625 (İ.); Tahran, Kitābhāne-i Melik Millî No: 5938 (Kiānî-Restahîz 1390: 42-50) (M.).

1 Kaza ve kaderin devriyle akşam namazı (vaktinde) doğunun padişahı (olan güneş) feleğin çatısından battı.

2 Murtazevî (Hz. Ali'nin) sancağı Rum ülkelerinin eşğine vardı, Şam sınırından Antere'nin ordusu geldi. [der: tā M.]

3 Hz. İbrahim'in ateşi Nil nehrine battı. Âzer'in kavmi hile toprağıyla karıldı. [kerde: kerd T.; tūde: dūde İ, M.]

4 Abbas'ın çadırı Mekke tarafından yükselince Rum tahtında İskender'in tacı battı.

5 Felek ankası gibi ayrılık ateşiyle yanıp külü bütün dünyaya saçıldı.

6 Felek micmerde karanlık udunu yakarken, zamane de kanca (misali) yıldızlarını döneke feleğe geçirir. [der: ber İ.]

7 Gün tayfasının ordularını hezimete uğratmak için gece asileri, sabit yıldız ordusunu artırdı. [-İ; rüz: dūr T.]

8 Ben o hudutsuz denizin hayretiyle bir kabarcığı gibi denizin suyuna batmış, teslim olmuşum. [ḥord: ḥod T. M.; baḥr: fikr İ.]

9 Hayret gemisinin içi suyla dolup batmış. Sen kendinden geçmiş bir halde denizin dibine demir atmışsın. [der tek: direng İ.; deryāyi: der-pāyi İ.]

10. Ki kî-st kâbil-i in bār-hâne-i nuh-i tu
Ki çist hâşil-i in kâr-hâne-i şeş-der
11. Şalib-i rev-zen-i in kuhne deyr-i dîrîne
Be-gerd [u] hâk çerâ mî revend zîr u zeber
12. Çu mâhiyân be-muhtî-i felek çe mî cüyend
Be-gerd-i 'âlem-i kuds ez çe mî-konend sefer
13. Kucâ-st şâni'-i eflâk u kîst mebdê'-i hâk
Çe bûd hâşiyet-i baħr çîst hikmet-i ber
14. Çerâ-st in meh u sâl u kerâ-st in şeb u rûz
Çehâ-st in heme encum kucâst in meh u her
15. Der-in serâçe kiyânend kîst der bîrûn
Kucâst şâhib-i in kâr-hâne vu kişver
16. Der-in serâ be-çe kâr âmedim mâ zi-vağan
Kuca-st menzil u me'vâ vu cây-i âbeş-her
17. Der-in tefekkur-i heyret zi-pây uftâdem
Be-âb-i fekr furû refte ser çu nîlüfer
18. Zi-fikr-i 'âlem-i maħsûs çun şodem gâyb
Hicâb-i 'âlem-i şûret be-şod zi-pîş-i nazêr
19. Çu zeng-i fikr zi-âyine-i hîred ber-h'âst
Der û mu'âyene dîdem 'acâyibât-i şuver

10 Senin dokuz (katlı) bu ticarethaneni işleten kimdir; bu altı kapılı dünyanın neticesi nedir? [bār-hâne-i nuh-i tu: kâr-hâne-i nuh-i tu T.: bār-câme-i nuh tuyî î; hâşil: hâmil î.]

11 Antik dünyanın bu eski penceresin haç (şekilli korkuluğu) niçin toz toprak içinde ve haraptır? [rev-zen: reh-zen T.]

12 [Onlar] balıklar gibi felek okyanusunda ne arar, niçin âlem-i kudsün etrafında gezinirler? [-î.; sefer: maħar T.]

13 Feleklerin sanatkarı nerede, yeryüzünün yaratıcısı kim? Denizin varlık sebebi neydi, karanın hikmeti ne? [mebdê': mebdê' î., M.; çe bûd:ki çîst î.]

14 Bu ay ve yıl ne için, bu gece gündüz kim içindir? Nedir bütün bu yıldızlar, nerededir bu ay ve güneş? [kerâ-st: ku est T. hûr kafiye gereği her okunmuştur.]

15 Bu küçük saraydakiler kim, dışarıdaki kim? Bu dünya ve ülkenin sahibi nerede? [-î.; der: ber M.]

16 Vatanımızdan bu küçük saraya hangi iş için geldik? Meskenimiz ve ikamet yerimiz neresidir? [me'vâ vu: mārâ çe T.; âbeş-her: âteş-her î.]

17 Hayret düşüncesine dalmaktan (elden) ayaktan düştüm. Nilüfer gibi başım fikir deryasında daldı. [u mā rā çe cây-i âbeş: mā' u cây-i âteş î. hûr kafiye gereği her okunmuştur.]

18 Bu âlemin düşüncesinde kaybolunca gözümden suret âleminin örtüsü kalktı.

19 Akıl aynasında fikir pasının silinmesiyle onda şaşırtıcı şekiller gördüm. [ber-h'âst: ber-h'âst T.]

20. Zi-rûy-i vâkı'a dîdem ki gunbedî-st bulend
Der ū çehâr zen-i âvîhte be yek dîger
21. Zi-çâr baṭn se ferzend rā be-zādendî
Heme peser ki ne-būdî der ān miyān duḡter
22. Be-dest-i çâr zen-i bā-nehîb çâr-kemend
Ser-i kemend der-a'zā-yı cism-i ān se peser
23. Du sūy-i esfel u du rû-be-cānib-i bālā
Bed-ān kemend keşîdî vücud-i ān se guher
24. Zi-hem be zūr-i kemend ānçenān be-kendendî
K'ez ān se ṭifl nemāndî be-hîç gūne eşer
25. Men ez şalābet-i ān çâr zen be-tersîdem
Şodem zi-heyret-i ān kışşa 'āciz u muḡter
26. Ki nā-gehān be-kemend-i zenān der uftādem
Zemān zemān be-keşîdendem ān zenān be-ḡaşer
27. Ne-ḡāndei ki du zen ḡeyf kerd ber merdî
Be-çâr zen çe-tevān kerd ḡāşşa çâr ester
28. Çehār ehremen u çâr dīv u çâr ef'î
Çehār zen ki mişl būd çun çehār ejder
29. Zi-men be-zūr rubūdend her yekî çîzî
Çu duzd-i gursine k'ufted be-kārvān-i şeker
30. Merā ne pāy-gurîz u ne zūr-i dest-āvîz
Ne cāygāh-i neşest u ne reh-guzār-i mefer

-
- 20 Rüyamda yüksek bir kubbe ve orada birbirine asılmış dört kadın gördüm. [-î.; be yek: zi-yek T.]
 - 21 Dört rahimden üç çocuk doğdu. Aralarında kız yok, hepsi oğlandı. [zi-çâr:be-çâr İ.]
 - 22 O dört korkutucu kadının elinde dört kement ve onların ucunda da o üç çocuğun uzvuna bağlıydı.
 - 23 O üç incinin(oğlanın) vücudu, ikisi aşağı ikisi yukarıya doğru olan o kementlere çekilmiş. [esfel u: esfel İ.; keşîdî: keşîde İ.; bālā: 'ulvî İ.; a'lā M.]
 - 24 Kemendin gücüyle birbirinden öylesine ayrılmışlardı ki o üç çocuktan geriye hiçbir şey kalmamıştı.
 - 25 Ben o dört kadının metanetinden korkup o hikâyenin şaşkınlığıyla aciz ve çaresiz kaldım.
 - 26 Ansızın kadınların kemendine düştüm. O kadınlar ara ara beni savaşa çekerdi. [-î.; zemān zemān: zi-tāk zi-tāk T.]
 - 27 İki kadının bir adamı acınacak hale getirdiğini okumadın mı (bilmiyor musun)? Dört inatçı katır gibi (olan) dört kadına ne yapılabilir?
 - 28 Dört iblis, dört ifrit, dört yılan ve dört ejdere benzer dört kadın...
 - 29 Şeker kervanına üşüşen aç hırsızlar gibi her biri benden bir şeyi zorla çaldılar.
 - 30 Benim ne kaçacak yerim ne tutunacak bir kuvvetim, ne oturacak bir yerim ne de kaçacak bir yolum var. [mefer: maḡar T. M.]

31. Zi-havl-i cān be-Ḥudāvend-i ḥod be-nālīdem
Ki ūst der heme aḥvāl merd rā rehber
32. Der īn budem ki cevānī-i laṭīf peydā şod
Şigifte çehre vu ferḥunde-rāy u ʿālem fer
33. Çe guft guft me-ters u be-gīr ān du kemend
Ki mī keşed suy-i bālā vu z'īn maḥal be-guzer
34. Zedem çu merd-i resen-bāz dest-hā be-kemend
Bed-ān kemend be-reftem be-bām-i gunbed-i ber
35. Çu ez derūn be-kemend āmedem burūn dīdem
Ferāz-i bām-zede heft kḥubbe-i aḥzer
36. Derūn-i heft ṭabaḳ īstāde heft suvār
Nihāde çeşm-i heme ber devāz-deh manzer
37. Benā-yı gunbed u şerḥā nihād her ṭabaḳeş
Zi-ʿaḳl eger şeneved vehm-i ki koned bāver
38. Fezā-yı vusʿateş ez her ḥiyāl bīrūn būd
Hevā-yı rifʿateş ez ʿālem-i ḥired ber-ter
39. Derūn-i kūçe vu kūyeş hezār āyine-dār
Be-gerd-i bām u dereş şad hezār şayḳal-ger
40. Ez ān devāz-de manzer ʿaṭiyyehā mī-rīḥt
Mudām ber ser-i īn heft merd-i ceng-āver
41. Be-resm-i şirket-i her heft ʿaḳd mī kerdend
Bedān ʿaṭiyye zenān-i piyāde rā yek-ser

31 Can korkusuyla Allah'ıma yakardım ki O, her durumda insanın rehberidir. [ḥod: cān T.; merd: ḥalḳ M.]

32 Böyleyken parlak yüzlü, kutlu düşünceli ve âlemi aydınlatan latif bir genç ortaya çıktı.

33 Ne (var)? dedi. "Korkma, seni yukarı çekecek o iki kemendi tut ve buradan geç/kurtul!" dedi. [me-ters u be-gīr: be-gīr u me-ters T.]

34 Bir ip cambazı gibi kemende ellerimi attım. O kementle yeryüzü kubbesinin çatısına çıktım. [ber: der T.]

35 Sanki kementle içeriden dışarı çıkıp yukarıdan yedi yeşil kubbenin çatısını gördüm. [heft: heşt İ.; aḥzer: aḥter M.]

36 Yedi tabakanın içinde duran yedi atlı, hep birlikte gözlerini on iki pencereye dikmişlerdi. [devāz-deh: devānz-deh İ.]

37 Kubbenin esasını ve her tabakasını akılla şerh edip işitseler (bile) kimin akılı alabilir? [gunbed u şerḥā nihād: gunbed şerḥī vu nihāde M. şerḥī: şerḥ İ. eger: ger İ. u hem: ṭabʿ T.]

38 Arzının sahası hiçbir hayale sığmaz, yücelik göğü akıl âleminden daha yüksek. [her ḥiyāl bīrūn būd: ḥayyez-i ḥiyāl efzūn İ.]

39 Onun cadde ve mahallesinde binlerce ayna tutucu, kapı ve bacasında yüzlerce parlatıcı var.

40 O on iki pencereden sürekli bu yedi savaşçı yiğidin başlarına hediyeler dökülüyordu.

41 Her yedisinin de katıldığı bir törenle o hediyeleri yaya giden kadınlara (sunup) nikahlanıyorlardı.

42. Bed-ân velîme-i bî-mehr u 'ağd-i nâ-meşrû^c
Çehâr zen şode hâmil zi-važ^c-i heft şüher
43. Berây-i çâr salîte miyân-i heft salî^t
Mudâm guft u şunûd u mudâm şîve vu şer
44. Gehî munâzir-işân âştî vu gâhî ceng
Gehî mu'âmele-şân nef^c buved u gahî zer
45. Budend cumle be-kâr-i hûd ân-çenân meşgul
Ki ne mecâl-i suhen bûd-işân ne-h^vâb u ne her
46. Merâ zi-şoḥbet-i ân kavm nîz dil be'grift
Şodem zi-ḥarfet-işân tîre-ṭab^c u haste-ciger
47. Hemân cevân-i nikû-çehre bâz peydâ şod
Be-guft mânde çerâyi çu merkeb-i lâger
48. Ne cây-i tu-st ez'in merdumân ki mî-bînî
Be-kâm-i hûd ne-resî hîz u rûzgâr me-ber
49. Be-men numûd dirâhtî vu ber-diraht rehî
Be-pâye pâye şode hem-çu pâye-i minber
50. Ber ân dirâht be-guftâ berây-i in menzil
Ez in maḳâm ḥazer kon ki hest cây-i ḥazer
51. Men ez ḥadiş-i cevân u nehîb-i ân menzîl
Bedân dirâht devîdem be-cumle çun şarşar
52. Be-her ṭabaḳ ki be-bâlâ şodem ez ân gunbed
Budî ṭabaḳ ṭabaḳ-i û zi-yek-diger hōş-ter

42 O samimiyetsiz ve uygunsuz törenle dört kadın yedi adamdan hamile kalır. [velîme: [ve]lîme T.; şode: şodi İ.]

43 Yedi boşboğaz adamın arasında dört erkek düşkünün kadınlara ilgili sürekli dedikodular edilip kötü planlar yapıldı. [çâr: heft T., M.; mudâm: muḳîm İ.; şunûd: şenîd T., M.; mudâm şîve: hemîşe fetne T., M.]

44 Konuşmalarında bazen uzlaşıp bazen çatıştılar. Uzlaşmalarında bazen fayda (bulup) bazen de zarar (gördüler.) [munâzir-işân: munâzîre-şân M.]

45 Hepsi kendi işiyle öylesine meşguldü ki ne konuşmaya ne uykuya ne de yemek yemeye takatleri vardı.

46 Bu insanların sohbet ve sözlerinden sıkıldım, içim karardı ve bunaldım.

47 Yine o gün yüzlü genç ortaya çıkıp “Niçin zayıf bir eşek gibi kaldın?” dedi.

48 Senin yerin bu gördüğün adamların (yanı) değildir. Beklersen muradına eremezsin. Kalk, yola koyul! [mî-bînî: bînî T.; hûd: dil T., M.]

49 Bana bir ağaç ve üzerinde bir yol gösterdi. Basamak basamak kürsü seviyesine çıktı.

50 “O ağacın üzerindeki bu yoldan, korkutucu bir yer olan bu makamdan sakın!” dedi.

[berây: berây ez İ., berâ-ber M.; ez in maḳâm ḥazer kon ki hest cây-i ḥazer: bedân dirâht devîdem be-cumle çun şarşar M.]

51 Ben de gencin sözleri ve o yolun korkusuyla tıpkı bir fırtına gibi o ağaca koştum. [-M.]

52 O kubbenin katlarına çıktığımda bu tabakaların herbiri diğerinden daha güzeldi. [ân: in T.; budî: bedîn T.]

53. Zi-men be-her ʔabaķı tuħfei rubūdendi
Ki buved ber ser u pāy-i men ez zer u zīver
54. Bed-īn şıfat şodem el-ķaşş be-bām-i ān gunbed
Zi-renc u ğāret-i reh çun kebūteri bī-per
55. Ber ān fezā-yi revān-baħş çun burūn reftem
Şıgıfte şod dilem ez şevķ çun gul-i āħmer
56. Zi-nūr-i pāk der ān buķ^{ca} şūreti dīdem
Velī çu rūħ-i munezzeh zi-şūret u peyker
57. Verā-yı bīneş-i ebşār ʔālemī dīdem
Hevā-yı cennet-i ū rūħ-baħş u cān-perver
- ^{58.} Ne-dāşt ğuş ki bī-ğuş mī-şenīd suħen
Zebān nedāşt velī bī-zebān suħen-guster
59. Be-ĝāh guft zebān u geh şenev heme ğuş
Be-būy-i cumle meşām u be-dīde cumle başer
- ^{60.} Revān selām çu kerdem cevāb dād u girift
Be-şad nevāzeş u taħsīn u porsişem der-ber
61. Pes ez muvāşalatem guft ki **Âzerī** çu nī
Zi-ħeyr u menfa^{ca}at u cevr-i ħaşm u def^c-i zarar
- ^{62.} Men ez telaţţuf-i ū zinde geştem u guftem
Ki ey kemāl-i tu bīrūn zi-^caķl-i dāniş-ver
63. Ĥudāy rā ki ciger-sūz ķişşāī dārem
Demī zi-rūy-i kerem sūy-i ħāl-i men be-niger
64. Çe būd īn heme naķş-i ^caceb ki mī-dīdem
Ki ħiç ğüne ne-dārem zi-ħāl-i ħ^viş ħaber

53 Her katta baştan ayaĝa neyim varsa benden bir hediyeymişçesine çaldılar.

54 Kısacası yolun zahmet ve yağmasıyla kanatsız bir güvercin misali o kubbenin zirvesine çıktım. [renc u: renc İ.]

55 O cana can katan ferahlıktan dışarı çıktım. Gönlüm aşkla kırmızı bir gül gibi açıldı. [berān: ez ān T., berān M.; burūn: furū M.]

56 O ziyaretgahta suret ve bedenden yoksun ruh gibi, parlak bir nur sureti gördüm.

57 Gözün görüp görebileceği (öyle) âlem gördüm ki cennet misali fezası ruhu besleyip ferahlık vermektedir. [-T., -İ.]

58 Kulağı yok ama kulaksız da duyuyor, dili yok ama dilsiz de konuşuyordu.

60 Sinemdeki sonsuz muhabbet ve güzellik ve sorularla hafifçe selam eder gibi oldum, ve karşılık verip selamımı aldı.

61 Ona kavuştuktan sonra dedi ki: “Âzerî! Niçin hayır ve menfaatten, düşmanın zulmünden ve zararı def etmekten (azade) değilsin?” [ħeyr u: cerr-i İ., cezb-i M.; u cevr-i: zi cevr-i İ., u cevr u M.]

62 Onun nezaketiyle canlanıp dedim ki: “Ey alimlerin ilminden ötesini (bile) kemal sahibi!” [^caķl-i: aķl u -İ.]

63 “Cigerimi daĝlayan bir sıkıntım var. Allah’ım! Bir an muhabbetle halime bak!” [ķişşāī: ķişşā-hā M.]

64 “Kendi halimden öylesine habersizim ki gördüğüm bu bütün bu acayip hadiseler de neydi?” [mī: men T.]

65. Be-gūy k'in çe maḳām-est u in çe gunbed būd
Çe būd in heme işkāl u şüret-i bī-mer
66. V'ez ān kemend u cevān u dirāht porsīdem
Zi-çār māder u ān her se tıfl u heft peder
67. Be-guft in ki tu bīnī burūn zi-eflāk-est
Tu ez derūn-i felek mī-resī zi-ḥadd-i beşer
68. Çehār zen ki der ū didi ān 'anāşır būd
Ki mī-şodend mevālīd rā heme māder
69. Kemend-hā ki tu der dest-i ān zenān didī
Zi-rūy-i ḥikmet u dāniş çehār ṭab⁶-i şemer
70. Be-heft rucce-i gunbed ki būd heft suvār
Nişān-i heft felek būd u şekl-i heft āḥter
71. Pes ez devāzde manzer devāzdeh burc'end
Ki gerd-i 'ālem-i terkīb kerde'end maḳer
72. Cevān-i ḥūş ki tu-rā reh-numūd 'aql-i tu būd
Ki ūst der heme aḥvāl merd rā rehber
73. Heme veḳāyī⁶-i men bīş ez ān ki ber gūyem
Çenān ki būd yek-ā-yek heme be-guft ezber
74. Pes ez du⁶-yi ferāvān ki kerdemeş guftem
Ki çīst nām-i şerīfet be-gūy ey server
75. Cevāb dād ki nāmem ḥalīfetullāh est
Menem kitāb-i heme kāyināt rā maşdar

65. “Bu hangi makam, bu ne tür bir kubbe, bütün bu sayısız şekil ve suretler neydi?” [k'in: in M.; in heme: ān heme M.]
66. Ve o kement, genç, ağaç, dört anne, üç çocuk ve yedi babayı sordum. [tıfl u: tıfl ı İ.]
67. Dedi ki: “Bu gördüklerin gökyüzünün dışındandır. Sen yeryüzünden insanın gelebileceği son sımra ulaştın.”[bīnī: didi M.; zi-eflāk: eflāk İ., M.]
68. Orada gördüğün dört kadın, bütün doğmuşların annesi olan anasırdı (ateş, su, hava ve toprak).[şodend: şevend İ., M.]
69. O kadınların elinde gördüğün kementler, hikmet ve ilimden dört bilgin kişidir. [çehār: tu çār T.]
70. Yedi yıldız şeklinde yedi feleği gösteren yedi kubbenin ipi, o yedi atlıdaydı. [rucce: raḥne T., M.; būd u: būd T.]
71. On iki pencereden sonrası katman katman olan âlem yuvarlağının üzerindeki on iki burçtur. [ez; ān İ., M.]
72. Sana yol gösteren güzel genç, senin aklındı. İnsanın bütün hallerinin rehberi odur. [reh-numūd: rū-numūd T.]
73. Başımdan geçenleri ona söylemeden önce o her şeyi bir bir olduğu gibi ezberden anlattı. [bīş: pīş M.; ber: men M.; ezber: zeber İ.]
74. “Ey Üstad, ettiğim onca duadan sonra senin mübarek adın nedir, söyle!” dedim. [şerīfet: şerī'at İ.]
75. “İsmim Allah'ın halifesi, bütün kâinat kitabının menşei benim” dedi.

76. Suâl kerdem u guftem hâlîfe Âdem bûd
Bedîn şemâyl u ahlâk âdemî tu meger
77. Cevâb dâd ki âdem hâlîfe-i arz est
Merâst ber heme 'âlem hîlâfet-i ekber
78. Merâ be-'orf-i şerî'at ferîşte mî h'ânend
Hekîm-i 'illet-i eşyâ şumured u cevher
79. Be-iştîlâh yekî âdem-i kebîrem h'ând
Be-i'tibâr-i diger h'ândeend peygamber
80. Rasûl u 'aql-i kull u nûr-i rûh u 'arş-i 'azîm
Nebiyy u cennet u ervâh u ravzatu'l-mazher
81. 'Îmâd-i 'âlem u Beytu'l-'Atîk u Beytullâh
Kitâb-i a'zam u levh-i kâzâ vu kilik-i kader
82. Menem ki Mescid-i Akşâ vu Beyt-i Ma'mûrem
Menem ki geh kalemem h'ândeend u geh defter
83. Emîn u durre-i beyzâ vu leyletu'l-cum'e
Men in kesem ki tu-râ guftem ey huçeste peser
84. Be-guftemeş ki çehâ bûd ân ki ber bûdend
Be-vaqt âmeden ez men muvekkilân-i kamer
85. Be-guft rûh be-'azm-i ticâret-i dunyâ
Ez in maqâm çu bended berây-i kesb kemer
86. Zi-her maqâm metâ'î berây-i kesb-i kemâl
Bord be-vâm ez ân memleket çu reft be-der

76. “Halife Hz. Âdem'di” dedim ve “Yoksa sen bu şemail ve ahlakla insan mısın?” (diye) sordum.

77. Dedi ki: “Âdem yeryüzünün halifesidir. Ben bütün âlemlerin en büyük halifesiyim.”

78. “Beni şeriat uyarınca melek sayarlar. (Sen de), (Hz. Âdem ve Hz. Muhammed'i) eşya ve cevherin sebebi/özü say!”
[‘orf-i: ‘orf u M.; mî h'ânend: mî güyend İ., M.]

79. Birinin tabiriyle en büyük insan, diğer bir deyişle peygamber saydılar. [h'ând: guft M.; h'ândeend: gufteend M.]

80. Resul, akl-ı küll (akl-ı evvel), Allah'ın nuru ve arş-ı a'zâm; Nebi, cennet, ruhlar, tecelli-gâh...[kull u: bûd T.; rûh u: rûh-i İ.; nûr-i rûh u: rûh u nûr-i M.; ervâh u: ervâh M.; mazher: muzmer T., muṭahhar M.]

81. “Âlemin sütünü, Beytül-atîk ve Beytullâh (Kâbe); Kur'an-ı Kerim, kaza levhası ve kader kalemi...” [‘Îmâd-i: ‘îmâ vu İ.; benâ-yi M.; M. nüshasında 80 ve 81. beytin 2. mısraları birbirine yazılmıştır.]

82. “Mescid-i Aksa ve Beyt-i Mamur (Kâbe) benim! Gah kalem gah defterim...” [beytullâh: ma'mûrem M.]

83. “Güvenilen, (en) parlak inci ve cuma gecesi... Ey saadetli oğul! Ben sana dediğim bu kişiyim.” [Emîn u: Emîn-i İ.; peser: seyer M.]

84. Ona dedim ki: “Kamer muhafızları benim için geldiğinde kucağındakiler nelerdi.” [kamer: maṭar M.]

85. Dedi ki: “Ruh, dünya ticaretine azmedip kazanmak için bu makamda hazırlanır.”

86. Her makamda yükselip o memleketten dışarı çıkmak için birer ticaret malı borç aldılar.

87. Kesî rucu^c be-sermāye çünki āmed bāz
Hukūk-i hōd talebendeş burūn zi-ḥaḳḳ-i nāzer
88. Nemānd kâfiye-i şî'r rā diger ḥusnī
Ki çeşm-i kâfiye şod kūr u gūş-i ma'ni ker
89. Benā-yı kâfiye rā yek elif ziyāde konem
Be-şārt-i ān ki ne-girend ḥurde ehl-i huner
90. Su'āl kerdem ez ān nūr-i perde-i esrār
Ki ey be-zāt-i tu āverde kāyināt ikrār
91. Be-gū ki rūḥ be-^cazm-i ticāret-i dunyā
Pes ez mufareket-i ten kucā konend ḳarār
92. Cevāb dād ki her kū ne-kerd kesb-i kemāl
Derin serāy çu rūḥ-i ḥabīse-i kuffār
93. Pes ez mufāreket-i ten zi-cins-i ḥayvāneş
Derūn-i maḥkeme-i ḳudsiyān ne-yābed bār
94. Be rūy-i ū ne-guşāyed der-i ḥazāyir-i ḳuds
Furū keşend çu ḥayvān be-esfeleş esfār
95. V'eger çenān ki be-īmān-i kemāl ḥāşil kerd
Be-sūy-i ^cālem-i ^culvīş ber keşend mehār
96. Pes ez mufāreket-i ten reved be-^cālem-i ḳuds
Resed zi-^cālem-i zulmet be-^cālem-i envār

87. Birisi sermayesine yönelip kendi ücretini vaat edilen göz hakkından fazlasına tamah etti. [kesî: geh-i İ., M.; çünki: çünek İ. āmed bāz: bāz āyed İ., M.; hōd talebendeş: mī talebendeş İ.]
88. Kafiyesinin gözü kör, manasının kulağı sağır olan şiirin artık güzelliği kalmadı.
89. Hüner sahiplerinin ayıplamaları şartıyla kafiye binasına bir elif ekleyeyim. [huner: nāzer İ.; *Bu beytten itibaren kafiye değişmektedir.*]
90. O sırlar perdesinin nurunu sordum: “Ey kâinatın zatını tasdik ettiği, kimsin?” [perde-i esrār: dide-i ebrār M.]
91. “Dünya nimetlerine yönelen ruhların, tenden ayrıldıktan sonra nerede karar kılacaklarını söyle!” [rūḥ be-^cazm-i ticāret-i dunyā: rūḥ-i ḥalāyık zi-bend dünyi-i dün M.]
92. Dedi ki: “Bu sarayda herkes kafirlerin alçak ruhları gibi kemale erişmedi.”
93. Ten hayvan cinsinden ayrıldıktan sonra mukaddeslerin mahkemesinde huzura çıkmaya ruhsat alamaz. [zi-cins-i ḥayvāneş be-cins-i ḥayvānest T., M.; neyābed: nedāred M.]
94. Cennet kapıları onlara açılmaz, hayvan gibi yularlarından aşağıya doğru çekilirler. [ne-guşāyed: ne-guşāyend M.; ḥazāyir: ḥazāyir İ.; keşend: konend T.: esfār: efsār İ., M.]
95. Aksine yüce bir imana erişenler ise dizginlerinden yüceler âlemine çekilirler. [V'eger: eger M.; keşend: keşed İ.]
96. Bedenlerinden ayrıldıktan sonra cennete gidip, karanlıklar âleminden nurlar âlemine ulaşır.

97. Be-guftermeş heme yek cā revend guftā niy
Be-ķadr-i fażl fezāyed merātib u miķdār
98. Çenān ki şuvme'e-i rūḥ-i mu'minān yekser
Nuḥustumīn felek-est ez rivāyet-i aḥbār
99. Duvum felek zi-felekhā maķām-i 'ubbād est
Siyum menāzil-i zuhhād āmed ey huşyār
100. Fezā-yı çarḥ-i çehārum nişīmen-i 'urefāst
Çu pencumīn ki būd cāy-i evliyā-yı kibār
101. Çu ḥalvet-i şeşumin rūḥ-i enbiyā be'grift
Berāy-i rūḥ-i rasul geşt heftumīn ṭeyyār
102. Derūn-i ḥalvet-i heştum heme ulu'l-'azmend
Ki nīst hem-reh-i iṣān kesī der'in muzmār
103. Nuhum ki suvme'e-i Rūḥ-i A'zam est āmed
Maķām-i seyyid-i kevneyn Aḥmed-i Muḥtār
104. Çu nām-i seyyid-i kevneyn ber zebān āverd
Şigifte şod dilem ez zevķ hem-çu gul zi-behār
105. Be-şad hezār zebāneş sutūdem u guftem
Ki ey vucūd-i şerīf-i tu ḥayretu'l-eḥyār
106. Be-ḥaķķ-i ān ki tu rā in kemāl u fażl bedād
Be-zāt-i pāk-i Ḥudāvend-i 'ālemü's-settār
107. Ki bende rā be-Muḥammed rasūl-i ḥod be-resān
Ki tā şevem zi-tu der her du kevn minnet-dār

-
97. Ona herkesin aynı yere gidip gitmediğini sordum. Dedi ki: "Hayır! Faziletleri nispetinde mertebe ve kıymetleri artar." [niy: ne M.; fażl: kesb M.]
 98. Öyle ki rivayetlere göre mümin ruhlarının mabedi büsbütün birinci felektir. [yekser: ekser İ.; revāyet: revāyet u T.]
 99. Ey akıl sahibi! Feleklerden ikincisi âbidlerin makamıdır. Üçüncüsü zahitlerin menzilleridir. [duvum: duvīm M.]
 100. Dördüncü feleğin seması âriflerin evidir. Beşinci felek ise büyük evliyaların yeridir. [evliyā: enbiyā T.]
 101. Altıncı sema nebilerin ruhu için ayrıldı. Peygamberlerin ruhu için yedinci (felek) süslendi.
 102. Bütün irade sahipleri sekizinci semanın içindedirler. Onların dostlarında gizli saklı hiçbir şey yoktur. [heme: felek İ.; hem-reh-i iṣān: hem berāyişān İ.; M.]
 103. Dokuzuncusu Ruh-ı A'zam'ın (Allah/Cebrail) mabedidir. Orası iki cihanın serveri, Hz. Muhammed'in makamıdır.
 104. İki cihan serverinin adını anınca gönüm zevkten bahar gülü gibi açıldı. [zevķ: şevķ İ., M.; zi-behār: be-behār İ., M.]
 105. Onu yüz bin dille methederek dedim ki: "Ey mübarek varlığı hayırların en hayırlısı olan!" [ḥayretu'l: ḥayr ez İ., ḥayru'l M.]
 106. Gizli âlemlerin Rabbi olan Allah'ın pak zatından sana hakkıyla kemal ve fazilet verdi.
 107. Beni resûlün Hz. Muhammed'e erıştır ki sana iki cihanda minnettâr olayım. [minnet-dār: ber-ḥurdār T.]

108. Be-ḥande guft menem nūr-i pāk-i seyyid-i tu
Menem ḥulāşe-i in nuh-serāçe-i devvār
109. Burūn-i ‘arş u derūn-i cumle cāy-gāh-i men-est
Tu nūr-i seyyid-i ḥod rā be-ğayr-i men me-şumār
110. Dilem zi-nūr-i Nebī rāḥet-i tamām be-yāft
Çenān ki ez dem-i ‘İsī ṭabī‘at-i bīmār
111. Çu reh be-ḥazret-i şadr-i şerī‘atem dādend
Şodem zi-ma‘rifet-i sırr-i şer‘ ber-ḥürdār
112. Pes ez du‘ā-yı ferāvān ki kerdemeş guftem
Ki ey be-zāt-i tu averde kāyināt ikrār
113. Çu bendegān-i Ḥudāvend rā tuyī rehber
Merā rehī be-numā cānib-i Ḥudāvendigār
114. Be-yek naẓer çu tevānī me-dār kārem sāht
Ḥudāy rā çu tevānī naẓer dirīg me-dār
115. Cevāb dād u be-guftā Ḥudāy nezdik-est
Ḥicāb-i tu-st ki dūr est ez Ḥudā bisyār
116. Ḥicāb-i ḥ‘iş tuyī guft u pes işāre kerd
Be-‘ālemī ki ne pāyānş dīdem u ne kinār
117. Zi-āb-i baḥr-i ‘adem gerd-i ū zede ḥandaḳ
Be-ḥāk-i nīsti ez gerd-i ū keşide ḥişār
118. Ḥişāri ez reviş-i ‘aql u fehm bīrūn būd
Ber ān ḥişāri derī ez celāliyet ber-bār

108. Gülerек dedi ki: “Senin seyyidinin pak nuru benim. Bu dönen dokuz sarayın hülasası benim.” [nuh -i.]

109. “Arşın alası ve yeryüzünün içi benim meskenimdir. Kendi serverinin nurunu dahi benden başkası sanma!” [burūn-i: burūn zi M.]

110. Gönlüm tıpkı Hz. İsa'nın nefesiyle iyileşen bir hasta gibi Hz. Peygamberin nuruyla tam anlamıyla huzura kavuştum. [nūr: rūḥ M.]

111. Dinimin serveri Hz. Muhammed'e vasil olup şeriat sırrının marifetinden nasiplendim. [sırr: mīr M.]

112. Onun için çokça dua ettikten sonra dedim ki: “Ey zatıyla kâinatı dile getiren!” [kāyināt ikrār: âdem istizhār İ.]

113. Sen Allah'ın kullarının rehberisin, Bana Allah yolunu (doğru yolu) göster. [Ḥudāvendigār: Ḥudā zinhār T., M.; T.'de 113-150. beyitler karışık tertip üzeredir.]

114. Bir bakışla derdime derman olabilisin, Allah için nazarını esirgeme! [-i.]

115. Cevaben dedi ki: “Allah yakındır. (Ancak) senin perden Allah'tan çok uzaktır.” [dād u: dād T.]

116. “Sen kendinin örtüsüsün.” deyip sonra bir âlemi işâret etti ki ne ucu var ne de bucağı. [işâre: işâret İ.]

117. Yokluk denizinin sularıyla etrafına hendek kazıp, yokluk toprağıyla hisar inşa edilmiş. [nīsti: ‘āsī İ.; ez gerd: ber gerd M.]

118. Öyle bir hisar ki akıl ve anlayıştan öteydi. O hisarın üzerinde celali gibi yüce bir kapı vardı. [u fehm bīrūn būd: u vehm-i fehm bārūn İ., u vehm u fehm bīrūn M.]

119. Be-kill-i ‘aql nevişte ferâz-i şerfe-i der
Kitâbe-i limenü’l-mülkü vâhidü’l-kaḥhâr
120. Ne der şanâ‘at-i ü bûde ḥâcet-i ustâd
Ne der ‘imâret-i ü refte şan‘at-i mi‘mâr
121. Ḥarîm-i ḥurmeteş imen zi-fitne-i evhâm
Binâ-yı rif‘ateş a‘lâ zi-leşker-i efkâr
122. Ne ‘aql-i hiç nebî râ der ân nubuvvet-i râh
Ne fikr-i hiç velî râ der ân velâyet-bâr
123. Hişâr-i memleket vâhidîyyet-i Ḥaḥḥ est
Ki beste end nebî guft ber-ruḥ-i aḡyâr
124. Be-şad niyâz be-guftîm yâ Nebîyullâh
Kelîd-i in der-i ‘âlî kerâ-st ez ebrâr
125. Cevâb dâd be-guftâ kelîd şer‘-i men-est
Velîk izn-i guşâden zi-fâ‘il-i muḥtâr
126. Tu ez nuḥust der-i nîstî u ‘acz be-kûb
Ki cuz be-‘acz ne-şâyed zeden der-i cebbâr
127. Şefâ‘atî kon u ân-geh me-râ şefâ‘at-ber
Ki tâ derî be’guşâyed cemâl-i ḥazret-i yâr
128. Be-sûy-i ḥazret-i ân âstân nihâdem rûy
Çenân ki merdum-i muflis be-cânib-i bâzâr

119. Akıl kalemiyle kapının en yüksek yerine “limenü’l-mülk vâhidü’l-kaḥhâr” kitabesi yazılmış.

[“Bugün mülk kimindir?” (diye sorulur. Cevaben): “Tek ve kahhar olan Allah’ındır.” (denir). Mümin 40/16.]

120. Onun hünerinde üstada ihtiyaç duyulmadığı gibi onun yapısını kimse mimârîde geçememiştir. [şanâ‘at: terettub î.]

121. Onun şerefli hanesi, evham fitnesinden emindi. Yüce binası da düşünce askerinin (erişimeyeceği kadar) yüksekti.

122. Hiçbir peygamberin akli onun peygamberliğinin nübüvvetini kavrayamaz, hiçbir evliyanın fikri onun velayetin yükünü taşıyamaz. [ân: u î.; bâr: yâr î.]

123. Hz Peygamber dedi ki: Bu memleketin hisarı Allah’ın birliğidir ve düşmanların yüzüne kapanmıştır. *Vezin aksamaktadır.*

124. Yüzlerce defa yalvararak dedim ki: “Ey Allah’ın peygamberi! Bu yüce dergahın anahtarı sadıklardan hangisidir?” [guftîm: guftem î., M.; kerâ guvâ î.]

125. Cevaben dedi ki: “Anahtar benim şeriatimdir. Ancak açma izni Allah’tandır.” [izn: z’ân T; dâd: dâd u î.]

126. “Sen ilk önce yokluk ve acizyet kapısını çal! Çünkü acz (ve hiçlik) dışında Cebbar (olan Allah)’ın kapısını çalmak yaraşmaz.” *Vezin aksamaktadır.*

127. “(Ey) Şefaate edici! Bize şefaate eriştir ki yüce sevgilinin cemaline erişelim.” [cemâl-i ḥazret-i yâr: zi-ḳâdir-i ḡaffâr î.]

128. İflas eden halkın ticarete yönelmesi gibi ben de o hazretin dergahına yöneldim.

129. Nihāde-rūy ber ān āstān be-mālīdem
Be-ḥāzret-i meliku'l-mulk u īzed-i dādār
130. Be-ḥāndeem zi-dileş k'ey mufetteḥu'l-ebvāb
Tuyī musebbib-i esbāb-i ḥalk der heme kār
131. Tuyī ki hest tu rā salṭanat be-istiḥkāk
Tuyī ki hest tu rā memleket be-istimrār
132. Bed-ān nefes ki ber āmed zi-nefs u rūḥ ne-buved
Henūz ez nefes-i kull-i kāyināt āşār
133. Be-ebr-i feyz ki der baḥr-i bī-niyāzī kerd
Leāli-i keremet rā be-kāyināt nişār
134. Be-āstāne-i dergāh-i bī-niyāzi-i tu
K'ez ān neẓāre bi-y'uftād 'aql rā destār
135. Be-şāyimān serā-perde-i şavāmi'-i ḳuds
Ki cuz be-āb-i tecellī ne-kerdeend iftār
136. Be-ṭāyirān-i resālet ki şāh-bāzānend
Ki her kudām dil-i 'ālemī konend şikār
137. Be-sālikān-i ṭarīkat ki der ṭaleb geştend
Be-gerd-i dāyire-i kāyināt çun pergār
138. Be pīşvā-yi risālet Muḥammed-i 'Arabī
Ki ūst ḳāfile-i kāyināt rā sālār
139. Be-zāt-i pāk-i tu k'in der be-rūy-i men be-guşā
Me-rā çu sāye burūn ār ez pes-i dīvār

129. Kainatın sahibi, adil ve eşsiz olan Allah'ın dergahına yüzümü dönüp yakardım. [nālīdem: mālīdem T.; mulk u: mulk İ., T.]

130. Gönülden ona seslendim: "Ey Kapılar açıcı! Sen bütün işlerde sebeplerin sebebisin." [be-ḥānde'em zi-dileş: be-ḥāndem ez-dil-i ḥod İ., be-ḥāndem ez-dil u cān M.]

131. "Saltanatının adaleti sensin, memleketin sürekliliği sendendir."

132. İşte o an kainatın zerresinden herhangi bir iz yokken nefes ve ruhtan yaratıldılar.

133. (Allah) Minnetsizlik/cömertlik denizinden taşan bulutlarından senin için kerem incilerini saçtı.

134. Senin minnetsizlik dergahının eşiğini izleyenlerin (gözlerine) akıl perdesi düşer. [k'ez: ki İ.; bi-y'uftād 'aql: bi-y'ufted 'uḳūl İ., M.]

135. Oruçlulara kudsi mabedlerinin çatısı altında tecelli suyundan başka bir iftar verilmedi. [-M.]

136. Doğanlar (gibi olan) peygamberlik kuşlarının her biri bir âlemin gönlünü avlar. [ki her kudām dil: gehā be-dām-i dilā İ.]

137. Tarikat yolcuları aradıklarını bulma uğruna pergel gibi bütün kainatı devr edip dolandılar.

138. Peygamberlerin serveri Hz. Muhammed-i Arabî, kainat kafilesinin kumandanı...

139. Pak zatınla bu kapıyı yüzüme açıp gölgenin duvarı aşması gibi beni dışarı çıkar! [Be-guşā: bu'gşāy İ.]

140. Henüz der varaçe-i nuşhe-i du‘ā bûdem
Ki bāng zed zi-każā Hâtifi ki ser ber-dār
141. Hemān ki çeşm guşādem guşāde dîdem der
Sitāde bûd ki-ez-în muhācir u enşār
142. Sitāde bûd bereş çāvuşî u nāmeş ‘eşğ
Çu şaḥnei ki keşed duzd-i ‘aql rā ber-dār
143. Rasûl kerd işāret revān be-refref-i ‘eşğ
Ki bende rā be-serāperde-i celāl der-ār
144. Me-rā be-‘eşğ-i ilāhî siporde v‘ān-geh guft
Der-āy bî-ḥod u ḥod rā burūn-i der me‘gzār
145. Merā zi-hesti-i ḥud der rubūd refref-i ‘eşğ
Çu der rubūd der āmed be-‘ālemî ḥūn-ḥ‘ār
146. Be-çeşm-i ser çu şudem ‘ālemî diger dîdem
Heme be-nağş u nigār u burūn zi-nağş u nigār
147. Der’ū ne nām-i ezel bûd u ne nişān-i ebed
Der’ū ne zulmet-i leyl u der’ū ne nūr-i nehār
148. ‘Asel be-ṭa‘m yekî geşte bûd bā sirke
Be-nāzukî şode yek-reng ender u gul u ḥār
149. Şode be-şulḥ-i Ebū Cehl bā Rasûlullāh
Miyān-i Mûsa vu Fir‘avn hem ne-bûd inkār
150. Ne-bûd der dil-i Ādem ‘adāvet-i İblis
Ne-dîde ḥātır-i Nemrūd ez Ḥalil āzār

140. Tam dua ve niyaz halindeyken gaypta bir ses ansızın haykırdı: “Başını kaldır!” [varaçe: varaç M.; każā: kaḫā M.; hâtifi: hâtif İ.]
141. Hemen gözümü açtım ve kapıyı açılmış gördüm. Burada Muhacir ve Ensar ayakta beklemekteydiler. [muhācir: der muhācir M.; hemān: hemān İ., M.]
142. Onların önünde ‘Aşk’ adında bir çavuş duruyordu. Memur gibi akıl hırsızını dar ağacına çekmekteydi. [bereş: be der M.; duzd-i ‘aql: ‘aql-i zerre İ., ‘aql duzd T.]
143. Peygamber sessizce Aşk Burak’ına işaret edip “bu esiri Celâl olan Allah’ın sarayına götür.” (dedi).
144. Beni ilahi aşka ismarlayıp dedi ki: “Kendinden geç, ama kendini kapının dışında bırakma.” [sipurde: sipurd T. M.; burūn der me‘gzār: derūn-i der bu‘gzār İ., M.]
145. Aşk Burak’ı beni bu leş yiyici/kan dökücü dünyamdan alıp hızla başka bir âleme getirip bıraktı.
146. Gözüme farklı bir âlem göründü. Her şey bilinenin ötesinde şekil ve desenlere (sâhipti). [diger: ‘aceb İ., M.; burūn: bārūn İ.]
147. Orada ne ezel ismi ne de ebedin cismi var; Orada ne gecenin karanlığı ne de gündüzün aydınlığı var.
148. Lezzette bal ile sirke, zerafette ise gül ve diken bir sayılmıştı.
149. Ebu Cehl ile Hz. Peygamber barışmış, Hz. Musa ile Firavun arasında (da) inkâr yoktu.
150. Hz. Âdem’in kalbinde Şeytan düşmanlığı yoktu. Nemrut gönlü de Hz. Halil İbrahim’den incinmemişti. [ne-dîde: ne-dîd M.]

151. Der'û be-ķadr-i yekî bûd tâ'at u 'iŝyân
Der'û be-faẓl çe tesbîh-dâr u çe zunnâr
152. Men ez 'acâyib-i ân der tefekkur uftâdem
Zi-rûy-i 'aql be-kerdem zi-'eŝķ istiġfâr
153. Ki in çe memleket-est u kudâm iķlîm-est
Der'û çe kufr u çe îmân der'û çe faķr u çe 'âr
154. Be-rând âķir ez âncâ be-'âlemî ki ne-mând
Der ân diyâr ez ân naķŝ-hâ diger deyyâr
155. Ki tâ resîd be-ser-ħadd-i 'âlem-i lâhût
Girifte bûd me-râ hem çu murġ der menķâr
156. Be-çeşm-i bî-ħodî ez nûr-i 'âlemî dîdem
Verây-i derk u başar u *huve yudriku'l-ebŝâr*
157. Ne 'âlemi ki bud ez nûr-i pâk-i deryâyî
Ne fevķ u taķt-i mer ū râ vu ne yemîn u yesâr
158. Der ân muķîķ be-dîdem ħiyâl-i 'âlem râ
Ki buved şekl-i ħabâbî zi'âb-i deryâ bâr
159. Be-sûķt âteş-i tevĥîd ism u resm-i merâ
Be-reft ez naẓerem naķŝ-i şûret-i aġyâr
160. Çu men ne-mândem u dîdem ki cumle men bûdem
Hemân ħicâb-i ŧaleb bûd mâni'-i dîdâr

151. Orada değer bakımından ibadette isyan, fazilette ise tespih (çekenle) zünnar bağlayan birdi. [u 'iŝyân: der 'iŝyân İ., T.]
152. Ben on kapının garipliklerinden düşünceye dalıp akıl yüzünden aŝktan af diledim. [ân der-tefekkur: ū der ta'accub İ., M.; istiġfâr: istifsâr T., M.]
153. Burası nasıl bir memleket, nasıl bir iklim ki orada ne küfür ne iman ne övünç ne de utanç var. [ki in çe memleket-est u kudâm iķlîm est: cevâb dâd ki ân hest 'âlem-i ceberût İ.; Der'û çe kufr u çe îmân der'û çe faķr u çe 'âr: be-gû ki ķist hemî nâm-i in mezâr u diyâr M. faķr İ.]
154. Sonunda diğer diyarlarda bulunmayan nakıŝların olduğu o diyardan başka bir âleme sürdü. [Be-rând: Ber âmed M.; âķir: ķiŝŝa T., el-ķaŝŝ M.; naķŝ-hâ diger: ħuķķe-hâ meger M.]
155. Lahut âleminin son sınırına varana kadar sanki bir kuŝun gagasındaymıŝım gibi beni tuttu.
156. Mest gözlerimle aklın ve gözlerin idrak edebileceğinden çok öte bir nur âlemi gördüm. [*huve yudriku'l-ebŝâr*: En'âm Sûresi 103. âyet. [= Gözler onu idrak eder.] [nûr-i 'âlemî: 'âlem-i diğer T.; derk: fehm İ.; *Vezin aksamaktadır.*]
157. Senin deryanın pak nurundan olan o âlemin ne altı ne üstü, ne sağı ne de solu vardı. [ne 'âlemi; zi-'âlem T.; taķt-i mer ū râ vu: taķt u ne pâŝ u pes İ.]
158. O okyanusta öyle bir hayal âlemi gördüm ki deniz suyunu yüklenmiŝ bir kabarcık ŝeklindeydi.
159. Tevhid ateşi benim ismimi cismimi yaktı ve düşmanların suretleri gözümün önünden geçti.
160. Ben yok olunca gördüm ki hepsi ben idim. İşte o örtü misali arzular yüzünü görmeme engeldi.

161. Kesî ki dîd der âyîne h^vîştên rā dîd
Gumân-est âyine diden hikâyet-i duşvâr
162. Be-çeşm-i h^vîş der âyîne rûy-i h^od didem
Tu fehm kon ki digêr nîst tâkat-i guftâr
163. Çu seyr-i dâyire-i men be-intihâ be-resîd
Şodem zi-h^vâb-i sulûk u 'urûc-i h^od bîdâr
164. Derûn-i 'âlem-i nâsût yâftem h^od rā
Çu baħr-i nûr-i dirahşân miyâne-i şeb-i târ
165. Hemân maķâm u hemân gunbed u hemân menzil
Çu kûh ber-kemer-i h^od nişeste h^uş be-veķâr
166. Be-ğayr-i bende ne lâhût buved u ne ceberût
Ne gunbed u ne kemend-i piyâde vu ne suvâr
167. Derûn-i gunbed-i dil dîde bûdem in heme rā
Be-perde-hâş yek-â-yek guzeşte der eţvâr
168. Tu ân hikâyet-i cām-i cihân-numā be'şnev
Ki der miyâne-i baħr-est ber-ferâz-i menâr
169. Menâr-i ķâmet-i h^od dān cām-i Cem dil-i tu-st
Ki şod muķâbil-i deryâ-yı ğayb âyine-dâr
170. Konî muşâhede-i kull-i kāyināt der ū
Be-şayķal er be-zudâyî zi-rûy-i dil zengâr
171. Be-ğayr-i zât-i H^udâ her çe hest pendâr-est
Tu ez muşâhedeî mānde der pes-i dîvâr

161. Kim ne gördüyse kendi aynasından gördü. Sanırım aynayı görmek en zor mesele. [-î.; h^vîştên rā dîd: h^vîşt rā dîden M.; gumân-est: ki hest M.]
162. Kendi gözümle aynada kendi yüzümü gördüm. Artık söze takat kalmadığımı sen anla! [rûy-i h^od: h^vîşt rā M.; tâkat: hâcet M.]
163. Benim devriyem burada sona erdiği gibi kendi seyir ve miraç uykumdan uyandım. [sulûk u: sulûk T.; h^od: dil M.]
164. Kapkaranlık gecenin ortasında parlak bir nur denizi gibi madde âleminin içinde kendimi buldum. [dirahşân: direfşân İ.]
165. Dağın kendi zeminine/sahasına oturması gibi şu makam, kubbe ve hane, vakarlı bir şekilde yerleşmiş.
166. Bu kulundan başka ne madde ne mana âlemi, ne gök kubbe, ne kement ne yaya ne de atlı vardı. [gunbed u: gunbed İ.; kemend-i: kemend u İ.]
167. Gönül kubbesinin derinliklerinde; onun perdelelerinden suretlerin bir bir geçtiğini görmüştüm.
168. Sen o cihanı gösteren kadehin hikayesini dinle! Yükselen minare denizin ortasındadır. [be'şnev: şinev İ.]
169. Gayb denizinin karşısına ayna tutup minareyi kendi boyun, Cem'in kadehini de gönlün bil.
170. Eğer gönlündeki pasları cilalayarak yok edersen oradan bütün kâinatı izleyebilirsiniz. [dil: ū İ.]
171. Senin duvarın arkasındayken gördüklerin içinde Allah'ın zâtından ötesi hayaldir. [mānde: zât İ., M.; dîvâr: bî-zâr İ., pendâr M.]

172. Be-küş u âyine-i dil zi-nâkş-i ğeyr be-şüy
Ki tâ der'û be-numayed cemâl-i ħazret-i yâr
173. Bed-ân ki 'âlem-i ecsâm ħâne-i ħağ-est
Tu sağf-i ü felek u şağn-i ü zemîn pendâr
174. Buved ħazâyin-i in ħâne cumle deryâ-hâ
Mizâc-i mağbağ u gencîne-hâ-yi ü kühsâr
175. Ferište-g-ân heme çün ħâdimân-i in ħâne
Çerâğ u meş'ale-i ü kevâkib-i seyyâr
176. Nebât u hem ħeyevân kâse-hâ-yı pur-ni'met
Tu mihmân u heme kâyinât ħidmet-kâr
177. Tu mihmân-i 'azizî vu ħâne ħâne-i tu-st
Derûn-i ħâne heme pur-vazîfe vu idrâr
178. 'Ale'l-ħuşuş ki hem-sâye-i Ĥudâvendî
Çu sâye ez pey-i hem-sâye bâş der-reftâr
179. Ĥudây râ çu tu hem-sâyeî vu hem-ħâne
Me-bâş sâye zi-hem-sâyegân-i bed-kirdâr
180. Be-küş der-ħur-i in mihmân u in ħâne
Be-'izzet u be-edeb ânçe guftemet zinhâr
181. Buzurgvâr-i Ĥudâyâ çu mihmân-i tu'im
Vežâyif-i keremet mî-resed be-mâ hem-vâr
182. Tu nîz ħâtır-i mihmân-i ħ'îş râ me'sken
Be-luğf-i ħod ħağ-i hem-sâyegî furû me'gzâr

172. Çabala ve gönül aynanı (Allah'tan) başka suretlerden temizle ki orada Hazret-i Allah'ın cemali görünsün!
173. Bil ki suretler âlemi Allah'ın evidir. Sen onun çatısını felek, onun zeminini de yeryüzü say! [pendâr: engâr M.]
174. Bütün denizler bu evin hazineleri, dağlar da mutfak ve hazinelerinin imtizacı oldu. [mağbağ u gencîne-hâ: mağbağ u genc-hâ T.]
175. Meleklerin tamamı bu evin hizmetkarları, onun meşale ve çıraları da gezen yıldızlardır.
176. Bitki ve hayvanlar, nimetlerle dolu kaseler gibidir; sen misafirsin, bütün kâinat da hizmetçidir. [u hem: çün T., M.]
177. Sen aziz bir misafir, (bu dünya) evi ise senin evin. Herkes evin içinde kendi vazifesindeydi.
178. Sen özellikle Allah'ın komşususun; hal ve hareketlerinde komşunun gölgesi gibi ol. [ħuşuş: ħuş- î.; vey -î.]
179. Allah için sen komşu gibi bir ev sahibisin. Kötü tavırlı komşuların gölgesi olma! [tu hem-sâyeî vu: tuyî mihmân u M. hem-ħâne: hem-sâye î.; zi-hem: hem T.]
180. Bu hanede layıkıyla misafir olmaya çalış; tıpkı sana dediğim gibi izzet ve edeple çalış. [mihmân u: mihmân-ı M.; be-edeb ânçe: u edeb ey ħ'âce î.]
181. Ey yüce Allahım! Biz senin misafirleriniz ve bize daima kereminle rızığımızı gönder.
182. Sen de kendi misafirinin gönlünü incitme; lütfunla komşuluk hakkını yerde bırakma! [ħ'îş râ: ħ'îşten M.]

EXTENDED ABSTRACT

According to the theory of “devir” (cycle) which explains the journey of creatures originating from God and returning to Him, divine light after being separated from the absolute returns to its origin by passing through different stages named “descent” and “ascent.” Using the theory of emanation, Muslim scholars try to explain the concept of creation and how creation overflowed from God. They argued that creatures become manifest through different stages and developed the theory of intellects as a result. Those who believed in the unity of existence turned the causality of emergence into occasionalism and in this way tried to explain the relationship among creatures-universe-God based on the belief that God manifests Himself. They inherited the idea that this manifestation takes place in different stages from philosophers, but they were careful enough to leave the relationship among the stages undetermined by using philosophical terms, possibly because this complicated subject is easy to be misunderstood. Therefore, the theory of cycle explains the mentioned two theories (former takes the latter as a reference point) by looking at the relationship among the stages with the effect of theory of perfection. Hence, the sources of this theory are the theory of emanation, the theory of Islamic perfection and the philosophy of unity of being.

The genre of the works describing the journey of the Divine Being is called *dawriyye* in literature. *Dawriyye* is a genre that Sufi poets have adopted as well because it talks about the beginning and the end of the cycle. It aims to mirror the theory of cycle in Sufism and with being closely related to Islamic philosophy, it brings unique perspectives to the creation of mankind and his place in the world. Starting from Hodja Ahmed Yesevi in XIIth century, poets such as Mawlana (d. 672/17th December 1273), Yunus Emre (d. 720/1321), Aşık Pasha (d. 733/1332), Nesimi (d. 807/1405?), Hüsni (d. XVI. c.?), Oğlan Sheikh İbrahim Efendi (d. 1065/1st March 1655), Sunullah Gaybi (d. 1087/after 1676), Niyazi-i Mısri (d.1105/ 17th March 1694), Üsküdarlı Haşim Baba (d. 1197/1783), Vuslati (d. 1182/1768), Kabuli (d. 1244/1829), Rıza Tefvik (d. 31st December 1949) and Neyzen Tefvik (d. 27.01.1953) delivered accomplished examples of *dawriyye* in almost every period of Turkish literature history categorized as classical, folk and new Turkish literature. When it comes to prose, in XVth century Kaygusuz Abdal's (d. 845/1444) *Budalaname*; at the end of XVIth century and beginning of XVIIth century Sinan Ümmi's (d. 1067/1657) *Kutbü'l-Me'ani*; in the XVIIth century Niyazi-i Mısri's (d. 1105/1694) *Risale-i Devriyye* and *Devretü'l-Arşıyye* in Arabic and Resmi Giridi Ali Baba's (d. 1204/1789) '*Uyûnü'l-Hidâye*' are one of the most important examples of this genre.

Many examples of the genre of *dawriyye* can be found in Turkish literature in the context of Islamic civilization and it has been observed that, in the other literary traditions of Islamic geography, it is not as developed as it is in Turkish literature. Until now studies haven't detected any examples of this genre in Arabic literature and it has been found out that it has not matured in Iranian literature. Besides, in Iranian literature Mawlana (d. 672/1273), Ibn Yemin (d. 769/1368) and Feyzi-i Hindi (d. 1004/1595) are known to have written poems that can be qualified as *dawriyye*. These poems were not named as such by their writers. This shows that it is not called a genre back then. If it had developed as a literary genre, both the poets should have named their works such and related works should have been named as *dawriyye* in the historical and literary sources. Nevertheless when we examine the mentioned works, it is clear that their context belongs to the genre of poetic *dawriyye* and this proves our argument above. However, contrary to the studies conducted until now, the topic of this article which is the poem called *Urûciyye* has an importance regarding its theme of “ascension”, being one of the concepts of cycle, though it is not officially named as *dawriyye*.

Sheikh Azeri's qasidah named as *Uruciyye* which treats the subject of the theory of cycle, is one of the poems that can be found as individual copies in the manuscript libraries. *Uruc*, which means 'ascension' and 'rising' is a term meaning the divine light parting from God, completing its phases of descent and ascending back to God. Sheikh Azeri-i Isferayini's (d. 866/1462) qasidah entitled

Uruciyye belongs to the genre of *dawriyye* and has copies which makes it possible to evaluate it as a separate work by itself. This work proves that there are prominent examples of the *dawriyye* genre in Iranian literature. Sheikh Azeri (from XIV. century) and his works are frequently referred to in the Iranian sources. It is significant for the development of the genre of *dawriyye* in Iranian literature that Sheikh Azeri, being a prolific writer in different fields of literature, wrote in the genre of poetic *dawriyye* as well. In this study, firstly the poet is introduced in the light of historical sources and then *Uruciyye* qasidah is shortly compared to the other examples in Turkish literature based on their context. The qasidah which contains 182 verses has a structure that does not actually fit into the classical qasidah construction. Qasidahs are generally written for praising someone and they contain such sections as prologue, eulogy, praisal of the poet himself etc. However, especially in Sufi poems such sections do not exist as in the example of *Uruciyye* poems. Sufi poets have chosen this genre mostly for conveying a specific message. Individual copies of the poem identified in Turkish and Iranian libraries and the Turkish translation of the text in Sheikh Azeri's divan are presented within the scope of the principles of critical edition as a contribution to the field and thus intended to open the way for future comparative studies.

TEFSİR'DE ÇEŞİTLİLİK (TENEVVÜ') BAĞLAMINDA FURKÂN 77 VE MÜ'MİN 60. ÂYETLERİN YORUMU

Abdullah Temizkan

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
a_temizkan@hotmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-0860-7179>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

15/07/2021

Accepted / Kabul Tarihi

29/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.972102>

TEFSİR’DE ÇEŞİTLİLİK (TENEVVÜ’) BAĞLAMINDA FURKÂN 77 VE MÜ’MİN 60. ÂYETLERİN YORUMU

ÖZ

Kur’ân’ın bazı lafız ve ifadeleri hakikî anlamın dışında kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla bir kelime veya ifadenin bazen birden fazla açıklaması olabilmektedir. Ulûmu’l-Kur’ân literatüründe tenevvu’ olarak adlandırılan ve anlam zenginliği olarak görülen bu tür kelimelerden biri de dua kavramıdır. Bu makalede dua kelimesinin hakikî ve mecâzî kullanımları Furkân sûresinin 77 ve Mü’min sûresinin 60. âyetleri üzerinden incelenmiştir.

Furkân sûresinin 77. âyetinde geçen dua kavramının iman, ibadet, talep ve davet anlamları mevcuttur. Müfessirlerin görüşlerine dayanılarak duanın mecâzî bir kullanımla ibadet anlamının ön planda olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan Mü’min sûresinin 60. âyetinde geçen dua kelimesinin ibadet anlamı olsa bile hakikî anlamı olan tazarru’ ve niyazın daha belirgin olduğu görülmüştür. Her ne kadar bu âyetlerin tefsirinde bir görüş tercih edilse bile diğer görüşleri de benimsemenin mümkün olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu durumun tefsir geleceğimizde esaslı bir tavır olduğu belirtilmiş ve bunu tahrif olarak nitelemenin isabetsiz olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tenevvü’, Dua, Furkân 77, Mü’min 60.

INTERPRETATION OF AL-FURQAN 77 AND AL-MU’MIN 60 VERSES IN CONTEX OF DIVERSITY (TENEVVU’) IN TAFSIR

ABSTRACT

Some words and expressions of the Qur’an are used out of their real meanings. Therefore, a word or expression can sometimes have more than one explanation. One of these words, which is called tenevvu’ in the Ulumu’l-Qur’an literature and is seen as a richness of meaning, is the concept of prayer. In this article, the literal and metaphorical uses of the word “prayer” are examined through the 77th verses of surah al-Furqan and the 60th verses of surah of al-Mu’min.

The concept of “prayer” in the 77th verse of the surah of al-Furqan has the meanings of faith, worship, demand and invitation. Based on the opinions of the commentators, it has been determined that the meaning of prayer with a metaphorical use is the foreground. On the other hand, even if the word prayer in the 60th verse of surah of al-Mu’min has the meaning of worship, it has been seen that the real meaning of demand and invocation was found to be more pronounced. Although one view is preferred in the interpretation of these verses, it is emphasized that it is possible to adopt other views. It has been stated that the situation in question is a fundamental attitude in our tradition of tafsir and it has been shown that that is inaccurate to describe it as falsification.

Keywords: Tafsir, Tenevvu’, Prayer, al-Furqan 77, al-Mu’min 60.

GİRİŞ

Allah Teâlâ mesajlarını peygamberlere gönderdiği Kitap ve Suhûflar aracılığıyla insanlara iletmiştir. Söz konusu mesajlar peygamberlerin gönderildikleri kavimlerin dilleriyle ulaştırılmışlardır. Allah-Cebrail-Peygamber-ümme't şeklinde bir iletişim ağında insanın kendisine gönderilen mesajı anlayabileceği bir hitapla karşılaşması oldukça önemlidir. Zira amaç insanın ıslahı ise onu sağlayabilecek bir hitabın, muhatabın anlayabileceği bir dil ile olması elzemdir. Bütün insanlığa hitap eden Kur'ân'ın, kendisini açıklamakla yükümlü olan Hz. Peygamber'in ve dolayısıyla içinde yetiştiği kavmin diliyle indirilmesini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Kur'ân apaçık bir Arapça ile indirilen bir kitaptır. Kur'ân'ı oluşturan kelimeler, vahiy indirilmeden önce Mekke ve çevresindeki Araplar tarafından kullanılmaktaydılar. Vahiy indikten sonra onların dünyalarında yer alan bu kelimeler genelde kendi anlamlarında kullanılmasına karşın bunların bir kısmı Şari'in yüklediği yeni anlamlar ile kullanılmışlardır. Ancak şu kadarı var ki anlam değişikliğine uğrayan kelimeler dikkatli bir şekilde incelendiğinde onların temel anlamlarını kaybetmedikleri görülecektir. Binaenaleyh Kur'ân'daki kelimelerin geçirdiği evreleri bilmek, tefsiri yapılan âyetlerde yer alan kelimelerin anlamlarını belirlemede oldukça önemlidir. Nitekim Müfessirler, özellikle âyetlerin anlamlarını açıklamada anahtar konumunda olan bu kelimelerin anlam değişimlerini dikkate almışlardır. Zira Kur'ân kelimelerinin anlam daralması ve genişlemesi gibi değişimlere maruz kaldıkları da yadsınamaz bir gerçektir. Söz konusu gerçeğin dikkate alınmaması, âyeti anlamada zihin karışıklığına ve doğru anlamın tahrifine sebep olacaktır.

Kur'ân'da yer alan kelimeler kendi aslı anlamlarında kullanıldıkları gibi bir alakadan ötürü başka anlamlarda da kullanılmaktadırlar. Söz konusu kelimelerin kendi anlamları dışında kullanılmaları, aktarılan bir rivâyet veya bağlam sebebiyle olabilmektedir. Mevzubahis saikler sebebiyle bazen aynı âyetin anlamının tespitinde birden fazla yorum yapılabilmektedir. Sahabe ve tabiîn tefsirinde çok sayıda örneğin mevcut olduğu bu tür âyetlerdeki yorum farklılıkları tenevvü' yani çeşitlilik olarak değerlendirilmektedir.¹ Dolayısıyla bir âyetin birden fazla doğru anlamı açığa çıkmaktadır. Zikredilen anlamlardan herhangi biri diğerinin alternatifini olmakla birlikte onun zıddı değildir.

Bu çalışmada bir Müslümanın inanç ve amelinde müstesna bir yere sahip olan duanın yer aldığı iki âyet, yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan düşünce ekseninde değerlendirilmiştir. Başta duanın sözlük, ıstılah anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları ana hatlarıyla zikredilmiştir. Bunun yanında Kur'ân'da yer alan kullanımlarda öne çıkan anlamlara kısaca temas edilmiştir. Söz konusu anlamların öne çıkma sebepleri izah edilerek oluşan anlam çeşitliliğinin bir tahrif olmayıp zenginlik olduğu savunulmuştur. Makalenin esas konusunu oluşturan dua kavramına yüklenen anlamlar, Mü'min sûresinin 40/60 ve Furkân sûresinin 25/77. âyetleri üzerinden çok boyutlu olarak incelenmiş ve ulaşılan neticeler sonuç bölümünde verilmiştir.

1. TEFSİRDE TENEVVÜ'

Kur'ân kelimeleri ve ifadelerinin birkaç manaya gelme ihtimali, hem Kur'ân'ın lügatı ve dilsel yapısından hem de Kur'ân kelimelerinin lügavî manalarının dışında kazandıkları şer'î boyuttan kaynaklanmaktadır. Oluşan anlam çeşitliliği Kur'ân'ın i'câz boyutlarından biri olarak kabul edilmektedir. Tefsir uleması Kur'ân'ın zu'l-vücûh oluşunu Hz. Peygamber'den aktarılan birçok rivâyete dayandırmaktadır. Ebû Derdâ'dan aktarılan sahih bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kur'ân'ın birçok vücûhunu görmeden fikhî elde edemezsin."² Öte yandan Hz. Ali'ye (r.a) dayandırılan şu rivâyet de Kur'ân'ın bazı kelime ve cümlelerinin birçok anlama gelebileceğini bize göstermektedir: Hz. Ali, İbn Abbas'ı haricilere gönderirken şöyle demiştir: "Onlara git ve onlarla tartış. Sakın Kur'ân'dan onlara delil getirme. Çünkü Kur'ân zû'l-vücûhtur. Sünnetten delil getirerek onlarla tartış."³ Hz. Peygamber (as) ve Ali'den (r.a) aktarılan bu rivâyetlerde ortak nokta, Kur'ân'ın birden fazla anlama gelebilecek bir yapıda olduğudur.

1 - Celalüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn), 2011, 764.

2 - Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kufî el-Absî, *el-Kitâbu'l-Musannefi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrût: Dârü't-Tâc, 1409/1989), Men Kale: İ'lemü bi'l-Kur'ân, Hadis no: 30136.

3 - Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 302.

Sahabe ve tabiîn nesli, Kur'ân'ın bu yönünü çok iyi bildiğinden bazen bir Kur'ân kelimesi veya âyeti için zikredilen farklı vecihleri görmüş ve herhangi bir itirazda bulunmamışlardır. Aksine bu olguyu son derece doğal karşılamış ve kendileri de ileri sürülen görüşlerden birini tercih etmiş veya kendilerine ait yeni bir açıklama yapmışlardır. Onların tutumunda altı çizilmesi gereken şey şudur: Söz konusu manaların arasında anlam farklılığı dışında şer'î veya dilsel bir tezat mevcut değildir.⁴

Tefsirdeki görüş farklılıklarını inceleyen alimler bunları birtakım sebeplere dayandırmışlardır. Mevzu-bahis sebeplerin en önemlilerinden biri de tenevvü'dür. Kimi araştırmacılara göre tenevvü' tabirini ilk kez İbn Teymiyye (ö. 728/1328) kullanmıştır.⁵ İbn Teymiyye selef ulemasının, bazı âyetlerin tefsirindeki ihtilaf-larını tenevvü' ve tezat şeklinde iki kategoride ele almıştır. Ona göre tenevvü', sahabe ve tabiîn müfessirle-rinin açıkladıkları bir âyet hakkında ve birbirini nakzetsiz görüşler serdetmeleridir. Şâyet ileri sürülen görüşler birbirini nakzediyorsa bu tezat ihtilafıdır.⁶ Fatıha sûresindeki 'sırat-ı müstakîm' ifadesini örnek olarak veren İbn Teymiyye 'sırat-ı müstakîm'le ilgili yapılan İslâm, Kur'ân, Sünnet, ubudiyet yolu, Allah ve resûlüne itaat şeklindeki açıklamaları aktarır. Bunların tamamı farklı lafızlar olsa bile ortak bir anlama işaret ettiklerini söyler.⁷ Aslında zikredilen bu tefsirlerin tamamı sahihtir. Hiçbiri diğerini nakzetsizdir. Aksine bunlar anlam zenginliği ile açıklanabilecek alternatifler olarak düşünmek daha doğrudur.

Çalışmamızda Kur'ân ifadelerinin anlam çeşitliğinin varlığını ortaya koyarken, bir kelime veya ifade için zikredilen anlamların tamamının kuvvet bakımından aynı derecede olduklarını savunmuyoruz. Aksine sıralanan anlamların sıhhat bakımından sorunları olmasa bile tercih noktasında farklılık arz edebileceğini ifade ediyoruz. Ancak tercihimizin de bizim diğer görüşleri yok saymamızı gerektirmediğini de belirtmek istiyoruz. Kur'ân'ın kelime ve ifadelerinin kuvvet derecesi hususunda yapılan bir taksimatın⁸ meseleyi vu-zuha kavuşturması noktasında yararlı olduğunu düşünüyoruz.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. SÖZLÜK ANLAM

“و-ع-و” kökünden mastar olarak gelen dua kelimesi lügatte, çağırma, davet etmek, yardım dilemek, sevk etmek, nesep iddiasında bulunmak, savaş meydanında övünmek kısacası ses veya söz ile bir şeyin yönlendirilmesini istemek anlamlarına gelmektedir.⁹ Bu kökün türevleri incelendiğinde, mihverî anlamın

4 - Munâ bint Abdilaziz b. Abdillâh el-Muayzer, *İhtilâfû't-Tenevvü' fi't-Tefsîr Dirase Nazariyye Tatbikiyye*, Riyâd, Dârü'l-'A-sime, 1433/2012, 38.

5 - Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları), 2011, 118-129.

6 - Ebü'l-Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr, (by.) 1402/1982, 38.

7 - İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 41-43.

8 - Muhammed Salih Muhammed Süleyman, *İhtilâfu's-Selef beyne Tanzîr ve't-Tatbîk*, (Riyad: Merkezi Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1435/2014), 115.

9 - Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî, (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), II/221, 222; Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî, (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), II/666; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*, Muhammed Avad Murib, (Beyrût: Dârü'l-Hayâi Turâsi'l-'Arabî, 1422/2001), III/76-78; Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, Abdusselâm Muhammed Harun, (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), II/279,280; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), VI/2336, 2337; Ebû Hasan Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'A'zam fi'l-Lüga*, thk. Abdulhamid Hindavî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1421/2000), II/325; Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zamahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, (Beyrût: Dârü Sadır, 1399/1979), 189; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mukrim b. Ali Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrût: Dârü Sadır, ts.), I/288; Mecdüddîn Ebû Tahir Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhîd*, thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), I/ 1282, 1283; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezak el-Hüseyinî Murtaza ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, thk. Heyet, (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1394/1974), XXXVIII/48; Muhammed Basim Mikatî vd., *el-Kutûf min Lügati'l-Kur'ân*, (Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1428/2007), 323; Ahmed Ubeyd el-Kubeyisî, *Mevsûatü'l-Kelime ve Ahavâtuha fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife,

“bir şeyi bir mekâna veya bir işe çekmek şeklinde olduğu” görülecektir. Mesela, sütün hayvanın memesine çekilmesi veya süt sağan kimsenin sütü çekmesi (داعية) bu kabildendir. Aynı şekilde bir araya gelmek için toplulukların birbirlerini davet etmesi (تداعي), hükümdara sevk etme (دعي), yemeğe davet (دعوة), tanıklığa çağırma, imana ve dine davet gibi kelimelerin temelinde de çekme/cezbetme anlamı mevcuttur.¹⁰

TERİM ANLAM

Kulun Allah'a rağbet etmesi,¹¹ ihtiyaçlarını O'ndan dilemesi ve halini O'na arz etmesidir. Duanın terim anlamında, aciz ve muhtaç olan insanın kendisini yaratan ve durumundan haberdar olan Rabbine iltica etmesi bulunmaktadır. Zira duanın temelinde makam ve konumca aşağıda olanın kendisinden yukarıda olana başvurusu söz konusudur.¹² Dolayısıyla tazîm, acz ve talebin bir bütün halinde Allah'a sunulması şeklinde gerçekleşen ibadet, dua olarak isimlendirilmiş ve kulluğun özü olarak kabul edilmiştir.

DUANIN KUR'ÂN'DAKİ KULLANIMLARI

Kur'ân'da dua kelimesi türevleriyle birlikte 220 âyette yer almaktadır. Söz konusu âyetlerde yedi anlam öne çıkmaktadır. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Kur'ân'da geçen dua kelimesinin altı anlamda kullanıldığını belirtmiştir.¹³ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise onun zikrettiklerine ek olarak yedinci bir anlamı (azap) ekler.¹⁴ Söz konusu anlamlar ve yer aldıkları âyetler şunlardır:

1. Söz: “Azabımız onlara geldiğinde, ‘Biz gerçekten zalim kişilermişiz’ demelerinden başka bir sözleri olmadı.”¹⁵
2. İbadet: “De ki: Allah'ı bırakıp da bize fayda veya zarar veremeyecek olan şeylere mi ibadet edelim?”¹⁶
3. Nida: “Bunun üzerine, Rabbine, ‘Ben yenik düştüm, bana yardım et!’ diye nidâ etti.”¹⁷
4. Yardım isteme: “Yoksa, Onu (Muhammed) uydurdu mu diyorlar? De ki: ‘Eğer sizler doğru iseniz Allah'tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da (hep beraber) onun benzeri bir sûre getirin.’”¹⁸
5. Soru Anlamında: “Bizim adımıza Rabbine dua et (sor), bize onun ne olduğunu açıklasın” dediler.¹⁹
6. İstemek: “Azap üzerlerine çökünce, ‘Ey Musa! sana verdiği söz hürmetine, bizim için Rabbine dua et; eğer bizden azabı kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrailoğullarını seninle göndereceğiz’ dediler.”²⁰
7. Azap: “Derileri kavurup soyar. Yüz çevirip geri dönen, (servet) toplayıp yığan kimseyi (kendine) çağırır.”²¹

1438/2017), IV/488.

10 - Muhammed Hasan Cebel Cebel, *el-Mucemü'l-İştikâkî li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010), II/655.

¹¹ - İbn Sîde, *el-Muhkem*, II/325.

¹² - Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzîr fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzîr*, Thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 3. Baskı, 292.

¹³ - Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'i'l-'Azîm*, thk. Hatim Salih ed-Damîn, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011), 138-140.

¹⁴ - İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzîr*, 292.

¹⁵ - A'râf, 7/5. Ayrıca bkz. Kasas, 28/25.

¹⁶ - En'âm, 6/71.

¹⁷ - Kamer, 54/10.

¹⁸ - Yûnus, 10/38.

¹⁹ - Bakara, 2/68.

²⁰ - A'râf, 7/134.

²¹ - Meâric, 70/15-17.

Duanın Kur'ân'daki kullanımlarına dair farklı taksimat mevcuttur. Bu taksimatın temelinde duanın seslenme, çağırma anlamının yattığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Dua kelimesi için yukarıda sıraladığımız anlamlar -ibadet hariç- hakikî, ibadet anlamı ise mecâzî/şer'î bir kullanıma sahiptir. Bilindiği üzere kelâmda asıl olan hakikî anlamdır. Ancak hakikî anlamı kullanmak problem arz edince mecâza gidilir.²² Âyetlerde yer alan dua kelimesinin birtakım unsurlardan ötürü aslî anlamının dışında kullanılması, Kur'ân'da sıkça rastladığımız bir durum olup kelimelerin anlam dünyası açısından son derece doğaldır. Çünkü bir kelimenin hakikî anlamı dışında kullanılması Arapçada dolayısıyla Kur'ân'da yer alması garipsenmemelidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, duanın hakikî anlamının dışında kullanıldığı mana ile kurulan irtibatının sağlam bir dayanağının olup olmamasıdır. Bu hususta seçtiğimiz Furkân sûresi 77 ve Mü'min sûresi 60. âyetlerinin, konuyu somutlaştırmamıza yardımcı olacaklarını düşünüyoruz. Mevzubahis âyetlerdeki duanın anlamı hakkında literatürde birtakım tartışmalar mevcuttur. Makalemizde, konuyla ilgili yapılan tartışmaları da göz önünde bulundurarak tefsir usûlü açısından yöntemsel bir hatanın olup olmadığını dil, rivâyet, hitap, bağlam ve müfessirlerin yaklaşımı ışığında değerlendireceğiz.

1. ÖRNEK: FURKÂN SÛRESİ 25/77. ÂYET:

قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي نَوْلًا دَعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا

Meâlî) :Resûlüm (!De ki :Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin? (Ey inkârcılar! Resûl'ün size bildirdiklerini) kesinkes yalan saydınız; onun için azap yakanızı bırakmayacaktır!”

Âyette geçen “duanız” kelimesi müfessirler tarafında dört şekilde tefsir edilmiştir.

- “(Resûlüm!) De ki: İbadetiniz olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?”
- “(Resûlüm!) De ki: İmanınız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?”
- “(Resûlüm!) De ki: Duanız/Ona yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?”
- “(Resûlüm!) De ki: Sizi davet etmemiş olsaydı, Rabbim size ne diye değer versin?”

Tefsir kitaplarında bu âyet hakkında yapılan açıklamalara baktığımızda müfessirlerin daha çok yukarıda zikrettiğimiz dört görüşe yer verdiklerini görmekteyiz.²³ Müfessirlerin kahir ekseriyeti ibadet anlamını öne

22 - Bk. Ali Haydar Efendi (ö. 1355/1936), *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 3. Baskı, (İstanbul: 1330/1912), Madde 12 ve 61.

23 - Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ül-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdürrezzak el-Bekrî vd., (Kahire: Dârü's-Selâm, 1429/2008), VIII/6182; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Fatima Yûsuf el-Haymî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrîn, 1425/2004), II/3; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *en-Nüketü'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. er-Rahîm, (Beyrût: Darü'l-Kütüb'il-İlmiyye), ts., IV/162; Muhammed, Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Begâvî, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Heyet (Riyâd: Dârü Taybe, 1409/1989), VI/100; Zemahşerî *el-Keşşâf 'an Hakâik Gavâmidü't-Tenzîl*, (Beyrût: Dârü'l-Kitâb'il-Arabî, 1987/1407), II/576; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1432/2011), IV/223; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431/2010), III/333; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gâyib*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), XXIV/117; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtübî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006, XV/493,494; Nasiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâf, Mahmud Ahmed Atrûş, (Beyrût: Dârü'r-Reşîd, 1421/2001), II, 532; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Beyrût, Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1418/1998), II/552, 553; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebî Hayyân, thk. Mahir Habbûş, *el-Bahrü'l-Muhîd*, (Beyrût: er-Risâle al-'Alemiyye, 1436/2015), XVI/252; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dimaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1418/1998), VI/2573; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebû's-Suûd, *İrşâdü Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Beyrût: Müessesetü Tarihî'l-Arabî, 1431/2010), VI/232; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, (Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1435/2014), III/123; Mahmûd b. Abdillâh Alusî, *Ruhü'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, thk. Heyet, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010), XIX/123; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015, V/

çıkarmakla birlikte iman ve dua etme anlamlarını da eklemeyi ihmal etmemişlerdir. Nitekim ilk üç tercih âyetin irabında yer alan mastarın faile izafesi şeklindeki görüşün kapsamında değerlendirilmiştir. Diğer görüş ise mastarın mefule izafesi şeklinde gelen “Onun sizi imana veya ibadete daveti olmasaydı” şeklindedir.²⁴ Sonuç olarak müfessirlerin çoğunluğu ibadet/iman anlamını birinci, dua anlamını ikinci davet anlamını ise üçüncü tercih olarak belirlemişlerdir. Bu, dikkate alınması gereken bir durumdur. Lakin biz bu tercihlerden ziyade mezkûr müfessirlerin böyle bir sonuca ulaşmalarının dayanakları üzerinde durmak istiyoruz.²⁵

HİTAP

Müfessirler özellikle âyetteki hitabın kime yönelik olduğu konusunda tartışmışlardır. Bu durum, aynı zamanda âyetin anlamının belirlenmesine de etki etmiştir. Çünkü “(Resûlüm!) De ki: *Duanız/imanınız/ibadetiniz* olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?” ifadesinde hitap tüm insanlara olunca doğal olarak, Allah Teâlâ'nın insana verdiği değerın iman/dua/ibadet sebebiyle olduğu sonucu açığa çıkmaktadır. Âyetin ikinci kısmında zikredilen “kesinkes yalan saydınız” ifadesi ise müşriklere yöneliktir.

Âyetin her iki bölümündeki hitapların doğrudan Kureyşli müşriklere yönelik olduğu görüşünü tercih edenler duanın *Allah'ın daveti* anlamında olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre anlam şöyledir: Ey kafirler! Allah'ın size daveti olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?” Özellikle ifadenin devamında “*bu daveti kesinkes yalan saydınız*” cümlesinin yer alması, hitabın kafirlere yönelik olduğunu savunanların temel dayanağıdır.

Zemahşerî (ö. 538/1144), buradaki hitabın kime yönelik olduğu sorusunu, “mutlak olarak bütün insanlardır” şeklinde cevaplar. Devamında insanların bir kısmının mü'min diğer bir kısmının ise kâfir ve isyankâr olduğunu söyler. Ona göre, insan cinsinde bulunan ibadet ve yalanlama hasletleri sebebiyle kendilerine bu şekilde hitap edilmiştir. Zemahşerî görüşünü desteklemek için âyette yer alan (فَقَدْ كَذَّبْتُمْ) ifadesinin diğer bir kıraatte *فقد كذب الكافرون* şeklinde okunduğunu belirtmektedir.²⁶ Söz konusu kıraat şaz bir kıraat²⁷ olsa bile Zemahşerî âyette hitabın yalanlayan kişilere yani kafirlere yönelik olduğu ihtimalini ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Atıyye (ö. 541/1147) de Zâriyât sûresinin 56. âyetinde zikredildiği üzere insanın değerinin ibadet ile olduğunda da hareketle buradaki hitabın bütün insanlara yönelik olduğunu zikreder. Öte yandan hitabın özellikle Kureyşlilere yönelik olabileceği ihtimalini de ekler.²⁸

3616; Muhammed Tahir İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't- Tenvîr*, (Tunûs: Dârü Sahnûn li'n-Neşr ve't- Tevzi', ts.), XIX, 85,86; Muhammed Mütevellî eş-Şa'ravî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, (Kahire: Medya Protec, 1437/2016), XIV/432; Müsennâ Muhammed Hebyân, *Min Reva-i'l-Beyân fi Suveri'l-Kur'ân*, (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1435/2014), IX/69.

24 - İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV/223.

25 - Âyetin değerlendirmesine geçmeden önce, konumuzla ilgili olması hasebiyle Ahmet Keleş'in bu âyetin yorumu hakkında ileri sürdüğü iddialarının yer aldığı makalesine değinmek yerinde olacaktır. Keleş'in, Furkan 77 ve Mü'min 60. âyetler hakkındaki mülâhazalarını kaleme aldığı makalesindeki görüşleri özetle şöyledir: Furkan 25/77:

a) Duanın yalvarma anlamında olduğunu düşünenler Numan b. Neşir rivâyetini göz ardı etmişlerdir.

b) Âyetin iki bölümü birbirinden bağımsız değildir. Dolayısıyla ayrı olarak değerlendirilemez. Nitekim *لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ* ifadesinden sonra *صلي* şeklinde bir secâvend mevcuttur.

c) Âyette yer alan zamirlerin mercileri dil açısından dua/yalvarma anlamına engeldir.

d) Âyetteki dua davet anlamındadır. Yalvarma anlamını tercih etmek tahrifle eşdeğerdir. (Ahmet Keleş, “Kur'ân Hadis İlişkisinin Önemi Mümin: 40/60 ve Furkan: 25/77 Âyetleri Örneği, *Siyer Araştırmaları*, Sayı: 3, (Ocak-Haziran 2018), 22-24.

26 - Zemahşerî *el-Keşşâf*, III/297.

27 - Ebü'l-Feth Osman b. Cinni, *el-Muhtasab fi Tebyîni Vücûhi Şevâzî'l-Kırâât ve'l-Îzâhi anha*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülfettâh İsmail Şiblî, (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslamiyye), 1999/1420, II, 126.

28 - İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV/223.

BAĞLAM

Furkân sûresinin 77. âyetinden önce geçen âyetler “İbadurrahman/Rahman’ın kulları” tabirinden söz etmektedir. Bu grubun taşıdığı nitelikler ve alacakları mükâfatlar sıralanarak İbadurrahman kavramına ışık tutulmaktadır. Allah Teâlâ Kur’ân’daki karşıt ya da ikili anlatım üslûbunun örneklerinde olduğu gibi Furkân sûresinin 77. âyetinde de kendisine kulluk yapmaya yanaşmayan kimselere dikkat çekmiş ve bunların bir değerinin olmadığına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla âyette dua kavramı bağlamı/siyak içerisinde düşünüldüğünde ibadet anlamı öne çıkmaktadır.²⁹

Zemahşerî, Furkân sûresinin 77. âyetini bağlamı üzerinden okumaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ bu âyetten önce kulların ibadetini anlatıp onların salih amellerini sıralamış ve bundan dolayı onları övmüştür. Ardından cennette yüksek derecelere erişeceklerini vadetmiştir. Zemahşerî tüm bunların kulların ibadeti sebebiyle olduğuna dikkat çeker. O, Furkân sûresinin 77. âyetle Allah Teâlâ’nın peygambere, insanların değerinin ve itibarının ancak ibadet ile mümkün olabileceğini emrettiğini belirtir.³⁰ Beyzâvî de (ö. 685/1286) insanın şerefi ve değerinin ancak marifet ve itaat ile olabileceğini aksi takdirde insanın hayvanla eşit olacağını belirterek Zemahşerî’ye benzer bir yaklaşım sergiler.³¹

Burada dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta şudur: İbadet anlamını tercih edenler, Kur’ânî düzlemde özellikle Furkân sûresinin 77. âyeti ile Zâriyât sûresinin 56. âyeti arasında anlamsal bir ilişki kurmaktadır. Onlara göre “ibadetiniz/imanınız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?” ifadesi aslında “Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” ifadesiyle anlamsal olarak birebir örtüşmektedir.³²

ÂYETİN İÇ BÜTÜNLÜĞÜ

Müfessirler, söz konusu Furkân sûresinin 77. âyetini üç ayrı bölüm olarak değerlendirmişlerdir.

1. “(Resûlüm!) De ki: *Duanız* olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?”
2. (Ey inkârcılar! Resûl’ün size bildirdiklerini) kesinkes yalan saydınız.
3. Onun için azap yakanızı bırakmayacaktır!”

Aslında âyetteki iç bütünlüğün anlaşılması yukarıda zikrettiğimiz hitabın kimlere yönelik olduğuna bağlıdır. Zira hitap insanların tamamına olunca anlam şöyle olmaktadır. “De ki ey insanlar! *Duanız* yani kulluğunuz olmasa, Rabbim size ne diye değer versin? “Bu durumda âyetin ikinci kısmında yer alan “kesinkes yalan saydınız” ifadesi de insanlar içerisinde yer alan inkârcılara yönelik olmaktadır. Âyetin devamındaki azap ile ilgili ifadeler de bunu desteklemektedir. Dolayısıyla iki ifade arasında hitap açısından bir çelişki yoktur. Şöyle ki, inkarcılar İbadurrahman’ın aksine vahye inanmamış ve onu yalanlamışlardır. Tasdik yerine yalanlamanın dünyevî veya uhrevî bir cezasının olacağı da sonraki âyetlerde yer almıştır.

Burada âyetin bölümlere ayrılıp ayrılamayacağı veya âyetin birinci bölümünden sonra Secâvend olduğu halde âyeti bölmenin tahrif olup olmayacağı³³ kıraat ve iç bütünlük bağlamında ele almamız yerinde olacaktır.

Âyetin birinci kısmında (قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ) durak mevcuttur. Söz konusu durak Diyanet İşleri Başkanlığının yayımladığı mushaflarda (ج) harfi ile gösterilmiştir. Bu harf vakf ve vaslın caiz ancak vakfın daha evla olduğunu ifade eder. Arap ülkelerinde basılan diğer mushaflarda ise (صلي) işareti mevcuttur. Bu işaret de (ج) harfi ile aynı manayı taşımaktadır.

29 - Şa‘ravî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, XIV/432,433.

30 - Zemahşerî *el-Keşşâf*, III/297.

31 - Beyzavî, *Envârü't-Tenzil*, II, 532.

32 - Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, VI, 100; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV/223; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, II/552.

33 - Keleş, “Kur’ân Hadis İlişkisinin Önemi”, 23.

Öte yandan birçok kıraat alimi bu vakfın caiz olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Âyette yer alan durak üzerinde vakfı caiz görenlerden İbnü'l-Enbarî (ö. 328/939) vakf-ı hasen;³⁴ Nehhâs (ö. 338/953)³⁵ ve Ebû Amr ed-Danî (ö. 444/1053)³⁶ vakf-ı kâfi; Secavendî (ö. 560/1165) vakf-ı mutlak³⁷ tabirlerini kullanmışlardır. Söz konusu tabirlerden vaslın zorunlu olmadığı yani hem vakfın hem de vaslın caiz olduğu sonucu açığa çıkmaktadır.³⁸

Bu durum aynı zamanda âyetin tefsiriyle doğrudan ilişkilidir. Anlam açısından bir problemin var olması durumunda kıraat alimlerinin buna cevaz vermeleri söz konusu olamaz. Kıraat ulemasının yaptığı tercih ilmî ölçüler çerçevesindedir. Yapılan tercihin tahrif olarak nitelenmesi problemlidir bir yaklaşımdır.

DİL

Kur'ân âyetlerini anlamının yolu, onun indiği dili bilmekten geçmektedir. Çünkü bir sözün anlaşılması evvel emirde sözün kullanıldığı dilin anlaşılmasına bağlıdır. Kur'ân'ın kelime ve cümlelerinin anlamı da başta sözlükbilim olmak üzere sarf ve nahiv ilimlerinin esaslarına dayanmaktadır. Her ne kadar bir âyetin anlamının anlaşılması bazen bağlam ve rivâyet gibi âyetin dışında yer alan birtakım unsurlara bağlı olsa bile en temelde dilsel unsurların gözetilmesi esastır. Furkân sûresinin 77. âyetinde müfessirler “لولا دعائكم” ifadesini dil açısından iki şekilde tefsir etmişlerdir.

1. “لولا دعائكم اياه” Bunlardan ilki, mütebâdir yani akla ilk gelen anlamdır. Mastarın faile izafesine dab yanır. Bu durumda anlam: Sizin duanız olmasaydı yani sizin O'na) Allah (ibadetiniz olmasaydı size değer vermezdi /size neden değer versin?
2. “لولا دعائه اياكم” Mastarın mefule izafesine dayanır. Buna göre anlam: Onun sizi iman ve ibadete daveti olmasaydı yani sizin O'nun) Allah (sizi ibadete daveti olmasaydı size değer vermezdi /size neden değer versin³⁹?

Müfessirlerin çoğu birinci görüşü tercih etmiş ancak ikinci görüşü yanlış olarak nitelememişlerdir .Aynı şekilde ikinci görüşü savunanlar da birinci görüşün hatalı olduğunu söylememişlerdir .Zira Arap dili her iki ihtimale de elverişlidir .Ayrıca bu ihtimallerin olması farklı yaklaşımlara imkân vermiştir .Çeşitli anlamların açığa çıkması Kur'ân'ın mana zenginliğinin de bir göstergesidir.

Kanaatimizce Arap dili açısından birinci mana (ibadet), zahiri anlam ikinci ihtimal (davet) ise hilaf-ı zahirdir. Bir fiile ait fail veya mefulün zikredilmesi gerektiğinde fail önceliklidir. Çünkü fail cümlede temel öge iken meful ikincil bir ögedir. Dolayısıyla mastarın faile izafesi yani “لولا دعائكم اياه” şeklindeki seçeneği dil açısından daha çok tercihe şayandır. Öte yandan anlam açısından düşündüğümüzde, normal ifade ve hitapta muhataba “şu şey olmasaydı değeriniz olmazdı” denildiğinde söz konusu edilen “şey”in mütekellime ait değil, muhataba ait bir şey olması beklenir. Buna göre mütekellim olan Allah'ın daveti değil de “sizin ibadetiniz olmasaydı, değeriniz olmazdı” anlamı daha belirgin olmaktadır.

34 - Ebû Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşâr el-Enbarî, *Kitabü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Dimaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1391/1971), 811.

35 - Ebû Cafer, Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâf*, Thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrudî, (Riyad: Daru Alemlî'l-Kütüb, 1412/1992), 488.

36 - Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâhi Azze ve Celle*, Thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 420.

37 - Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Thk. Muhsin Haşim Dervîş, (Amman: Daru'l-Minhâc, 1421/2001), 308.

38 - Nihat Temel, *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 67-68, 88.

39 - İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV/223; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIV/117; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XV/493.

Âyette yer alan zamirlere gelince, hitap başlığı altında zikrettiğimiz üzere âyetin birinci bölümünde (قُلْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ) yer alan “كُم” zamiri bütün insanlara racidir. Âyetin ikinci bölümünde (مَا يَعْزُبُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ) geçen “كُم” zamiri ise kâfirlere racidir. Burada Arapça grameri açısından herhangi bir sıkıntı söz konusu değildir. Zira âyette genelden özele doğru bir geçiş diğer bir tabirle tahsis vardır. Birinci ifadede bütün insanlar (mümin-kafir) ikinci bölümde insanların bir kısmını oluşturan inkarcılar kastedilmiştir. Dolayısıyla mana şöyle olmaktadır: Sizin iman, ibadet, dua ve Allah’ın size daveti olmasaydı Rabbiniz size değer vermezdi/ size neden değer versin?

Şâyet “كُم” hitabı Mü’minlere “كُم” hitabı da kâfirlere yönelik olursa, âyetin birinci bölümü ile ikinci bölüm arasında zahiri bir çelişki ortaya çıkabilir. Ancak âyetteki vakfın cevazından hareketle iki bölüm müstakil kabul edilirse çelişki ortadan kalkar. Nitekim Kur’ân’da aynı âyetin iki farklı cümlesi olabilmektedir. Bu durumda birinci cümlede yer alan dua kelimesi aslî anlamı üzerinde kalmaktadır. Anlam ise meâlen, “Ey Mü’minler duanız olmasaydı Rabbiniz size değer vermezdi/ size neden değer versin?” şeklinde olur. Âyetin ikinci bölümü ise kâfirlere yönelik olur ve anlamı şöyle şekillenir: “Şüphesiz siz yalanladınız.” Soñ nuç olarak bu açıklamalar tekellüf gibi görünse bile dayanakları olması hasebiyle caiz görülen bir tevildir.

DEĞERLENDİRME

Furkân sûresinin 77. âyetinde geçen dua kavramı hakkında hitap, bağlam ve dil açısından yaptığımız incelemede ibadet anlamının daha çok öne çıktığı müşahede edilmiştir. Ancak tefsir ulemasının zikredip benimsediği iman, dua/yalvarma ve davet manalarının tercihinin de mümkün olduğu görülmüştür. Buradaki tercihlerin hiç birisi diğerini nakzetmemektedir. Dolayısıyla zikredilen görüşlerden herhangi birisini tercih edip diğerlerini sahih görmemek tefsir geleneğinin prensiplerine aykırıdır. Tefsirde çeşitliliğe örnek olabilecek bu âyet aynı zamanda te’vilin varlığının da bir ispatıdır. Nitekim te’vil âyetin manasını muteber anlamlardan birine döndürmek anlamındadır. Söz konusu manalar birbirini nefyetmediği sürece bunların tamamının kabulü mümkündür.

2. ÖRNEK: MÜ’MİN SÜRESİ 40/60. ÂYET:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ
“Rabbiniz buyurdu ki: “Bana dua edin ki size karşılık vereyim. Zira Bana ibadet/dua etme hususunda büyülenenler, hor ve hakir olarak cehenneme gireceklerdir.”

Müfessirler Mü’min sûresinin 60. âyetinde yer alan ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ifadesinin tefsirinde üç görüşü, öncülerini ve onların tercihlerini zikretmişlerdir. Bu görüşler şunlardır:

- İbn Abbas: Bana dua edin/talepte bulunun ki size karşılık vereyim.
- Cerîr b. Abdullah: Bana ibadet edin ki ibadetinizi kabul edeyim.
- Süddî: Beni birleyin ki günahlarınızı bağışlayayım.⁴⁰

Zikredilen bu görüşlerde daha çok dua ve ibadet anlamları öne çıkmıştır. Tefsirde çeşitlilik diğer bir tabirle fikir zenginliği olarak değerlendirdiğimiz bu yaklaşımların herhangi birisinin kabulü, âyetin doğru bir şekilde anlaşılmasında problem oluşturmamaktadır. Sözü edilen görüşlerden birisinin tek doğru olarak

40 - Taberî, *Câmi ‘ül-Beyân*, IX/7152,7153; Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, IV/355; Begâvî, *Meâlimü t-Tenzîl*, VII/156,157; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/175; İbn Atıyye, *el-Muharrerü l-Vecîz*, IV/566; Cevzî, *Zâdü l-Mesîr fi İlmi t-Tefsîr*, IV/43; Râzî, *Mefâtihu l-Ğayb*, XXVII/81,82; Kurtübî, *el-Câmi ‘ li Ahkâmi l-Kur’ân*, XVIII/375; Beyzâvî, *Envârü t- Tenzîl ve Esrârü t-Te’vil*, III, 214; Neseî, *Medârikü t-Tenzîl*, III/218; Ebû Hayyân, *el-Bahrü l-Muhît*, XVIII/444,445; İbn Kesîr, *Tefsîrü l-Kur’âni l-Azîm*, VII/3084,3085; Ebû’s-Suûd, *İrşâdü Akli’s-* VII/282; Şevkânî, *Fethü l-Kadîr*, IV/653; Alusî, *Ruhü l-Meânî*, XXIV, 96,97; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI/ 4176,4177; İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve t- Tenvîr*, XXIV,182,183; Şa’ravî, *Tefsîrü l-Kur’ân*, XVIII/238,239; Hebyân, *Min Revai l-Beyân*, XI/254,255.

dayatılması sağlıklı değildir. Dahası bir görüşün tek doğru diğerlerinin Kur'ân'ın tahrifi olarak değerlendirilmesi ilmî ölçülere aykırıdır. Kanaatimizce ileri sürülen görüşlerin arka planlarını ortaya koymak ve bundan sonra bir tercihte bulunmak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla öncelikle Mü'min sûresinin 60. âyedinde geçen duanın hangi anlamlarda kullanıldığına dair müfessirlerin zikrettikleri görüşleri karşılaştırmak suretiyle değerlendirmek yerinde olacaktır.⁴¹

HİTAP

Âyetin tamamının veya bir bölümünün kimlere hitap ettiği sorusu âyetin anlamının farklılaşmasına sebep olmaktadır. Erken dönemden itibaren müfessirler âyetteki hitap meselesini değerlendirmişlerdir. İmam Mâtürîdî konuyla ilgili dikkat çekici bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre hitap Mü'minlere olursa istiğfar (bağışlanma talebi) yani dua anlamı öne çıkmaktadır. Bu durumda anlam: “Benden bağışlanma dileyin ki ben de sizi bağışlayayım. Diğer bir tabirle bana dua edin ki duanıza icabet edeyim” şeklinde olmaktadır. Öte yandan hitap kâfirlere olursa anlam şöyle olur: Benim tevhidimi/birliğimi kabul edin veya bana kulluk/ibadet edin ki sizi bağışlayayım.⁴²

Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) hitabın kâfirlere, günahkârlara ve itaat edenlere olması durumunda anlamın şöyle şekilleneceğini söyler:

- Kâfirlere hitap: Beni birleyin ve tevhide çağrıda bana icabet edin ki geçmişte yaptıklarınızın mağfi-reti konusundaki talebinize icabet edeyim.
- Günahkârlara hitap: Tövbe ve istiğfarla bana dua edin. Tövbenin kabulünde ve suçların affında size icabet edeyim.
- İtaat edenlere hitap: İhtiyaçlarınızı benden isteyin. Dilediklerinizi size vereyim.

Hitabın muhataplarının farklılaşması âyetin ikinci kısmının anlamının da farklılaşmasına sebep olmaktadır. Bu durumda *إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي* ifadesinin manası ise şöyledir:

- Tevhidime karşı büyüklenenler ebediyen kalmak üzere ve aşağılanmış olarak cehenneme gireceklerdir.
- Hafife alarak veya helal görerek değil de günahkârlık sebebiyle Allah'a tövbe etmekten ve duadan kaçınan kimseler –Allah Teâlâ onları fazlıyla affetmezse- orada bir müddet azap görmek üzere cehenneme gireceklerdir.⁴³

BAĞLAM

Mü'min sûresinin 60. âyetinin siyakına bakıldığında Allah'ın âyetlerine karşı mücadelenin kibirden kaynaklandığı ifade edilmiştir.⁴⁴ Mü'min sûresinin 60. âyetinde ise dua etmek ve O'nun âyetlerine teslim olmak boyun eğmek olarak kabul edilmiştir.⁴⁵ Yani bir tarafta Kur'ân'a karşı mücadele varken diğer tarafta tam bir teslimiyet ve boyun eğme söz konusudur.

41 - Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Ahmet Keleş, Furkân sûresinin 77. âyetinin yanısıra, Mü'min sûresinin 60. âyetiyle ilgili yazdığı makalesinde bazı mülahazalarını serdetmiştir. O, Mü'min sûresinin 60. âyetiyle ilgili olarak ana hatlarıyla şunları ileri sürmektedir:

a) Âyetteki dua sadece ibadet manasına gelebilir. Diğer manaları benimsemek âyetin anlamını tahrif etmek demektir.

b) Âyetin manasını belirleyen Numan b. Beşir'in rivâyeti vardır.

c) Âyetin ikinci kısmında yer alan “Bana ibadette büyüklenenler” ifadesi, âyetin iç bütünlüğü veya uyumu gereği, ibadet anlamını zorunlu kılmaktadır. Bkz. Keleş, “Kur'ân Hadis İlişkisinin Önemi”, 16-22.

42 - Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV/355.

43 - Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *et-Teysîr fi'l-Teysîr*, thk. Mahir Edîb Habbûs, (Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019), XIII/132,133.

44 - Mü'min, 56.

45 - Alusî, *Ruhü'l-Meânî*, XXIV, 97.

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210), Mü’min sûresinin 60. âyetini 59. âyete bağlayarak tefsir eder. Ona göre 59. âyette kıyametin hak olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda kişi kıyamet gününde ancak Allah’a yapmış olduğu ibadetlerden yararlanabilir. Söz konusu ibadetlerin en kıymetlisi ise Allah’a yalvarma ve yakarmayı ifade eden duadır. Rabbimiz 60. âyette “Bana dua edin size icabet edeyim” şeklinde buyurmuştur.⁴⁶

RİVÂYET

Özellikle rivâyet ağırlıklı tefsirlerde duanın ibadet anlamında olduğunun tercih edilmesi Numan b. Beşir’in rivâyet ettiği şu hadise dayanmaktadır. “Resulullah’ın minberdeyken şöyle dediğini duydum: Dua ibadetin ta kendisidir. Ardından *وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ*”⁴⁷

Hz. Peygamber’in duanın ibadet olduğunu bildirmesi ve hemen ardından Mü’min sûresinin 60. âyetini okuması bazı müfessirleri âyetdeki duanın ibadet anlamında olduğu düşüncesine sevk etmiştir. İlk etapta bu rivâyetle duanın ibadet dışında bir anlamının olamayacağı düşüncesi belirmektedir. Ancak meseleye fıkıh usûlü penceresinden bakıldığında böyle bir çıkarımın yapılamayacağı aşikardır. Duanın ibadetin özü olduğu veya ibadetin kendisi olduğuna dair Hz. Peygamber’den gelen rivâyetlerden hareketle dua kelimesinin geçtiği âyetlerin tamamını ibadet anlamında düşünmek ilmî prensiplerle bağdaşmamaktadır. Çünkü bir kelimeyi evvela yer aldığı âyetin siyak ve sibakiyla değerlendirmek gerekir ki yukarıda yaptığımız izahta dua anlamı için bağlamsal bir sorunun olmadığı aksine bir uyumun olduğunu vurguladık. İkinci olarak, dua kelimesinin anlamını belirlediği düşünülen rivâyete yaklaşım şekli de âyetin manasının şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Şöyle ki, Hz. Peygamber bu sözleri ifade ettikten sonra Mü’min sûresinin 60. âyetini okumuşsa âyetin anlamı ancak “Bana ibadet edin ibadetinizi kabul edeyim” şeklindedir demek düz bir mantıkla hareket etmek anlamına gelecektir. Nitekim hadis şarihleri bu âyeti ve dua rivâyetini zikrettikten sonra söz konusu rivâyetin âyetin manasını sınırladığını düşünmemişlerdir. Aksine duanın ibadetten ibaret olmadığını vurgulamışlardır.⁴⁸

İbn Hacer el-Askalânî, Numan b. Beşir’in rivâyetini değerlendirirken cumhurun görüşlerine yer verir. Cumhura göre dua ibadetlerin en büyüklerindedir. Numan b. Beşir’in rivâyeti “Hac Arafat’tır” hadisi gibidir. Yani Arafat’ta vakfe yapmak Haccın çoğunluğu ve en büyük rüknüdür.⁴⁹ Şâyet düz bir mantıkla hareket edilirse haccın sadece Arafat’tan ibaret olduğu sonucu çıkar. Halbuki Arafat’ta vakfe yapmak haccın en önemli rüknü olsa bile haccın rükünlerinden sadece biridir. Dolayısıyla dua ibadetin bir türü ve özü olsa bile ibadet sadece duadan ibaret değildir. Öte yandan Tirmizî’nin “Dua ibadetin ilîgidir.” rivâyeti de bu görüşü desteklemektedir.⁵⁰

Mü’min sûresinin 60. âyetinin tefsirinde kimi müfessirlerin yaptığı üzere sadece rivâyeti zikredip manayı belirlemek şeklinde bir yöntemden hareketle sonuca ulaşmak doğru kabul edilirse, hakkında doğrudan veya dolaylı rivâyetlerin yer aldığı âyetlerin tefsirinde de zikredilen rivâyetlerin odaklandığı manayı kabul etmek gerekecektir. Meselâ, “Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınımdır. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde (kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yola erişebilsinler” meâlindeki Bakara sûresi 186. âyet için zikredilen sebab-i nüzüllerden bir tanesi şudur: Mü’min sûresinin 60. âyeti nazil olduktan sonra sahabeden bir grup ne zaman dua edelim? şeklindeki

46 - Râzî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, XXVII, 81.

47 - Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbakî vd., (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1395/1325), “ve min Sûreti’l-Mü’min”, 3247; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, (by.: Dârü İhyai Kütübî’l-Arabiyye, ts., Faysal İsa el-Babî el-Halebî,

“Fazlu’d-Duâ”, 3828.

48 - Ahmed b. Ali b. Hâcer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, (Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, 1379/1959), XI/94,95.

49 - İbn Hâcer, *Fethu’l-Bârî*, XI/95.

50 - Tirmizî, “Dua”, 3371.

sormuş bunun üzerine bu âyet indirilmiştir.⁵¹ Söz konusu âyetler bu rivâyet bağlamında düşünüldüğünde, Bakara sûresinin 186. âyetindeki duanın talep ve dileme manasında olduğu görülmektedir. Bununla bağlantılı olarak da Mü'min sûresinin 60. âyetindeki dua da aynı manaya gelmektedir. Sonuç olarak, böyle bir rivâyetin varlığı Mü'min sûresinin 60. âyetindeki duanın zahirî anlamı üzere olduğunu bize göstermektedir. Nitekim kelâm'da aslanan hakikî anlamdır. Tüm bu açıklamalara rağmen âyeti tek bir mana üzerinden okumak yerine muhtemel anlamlar ile birlikte okumak usûl açısından daha isabetli olacaktır.

İÇ BÜTÜNLÜK

Âyette geçen duanın ibadet anlamında olduğunu düşünen bazı müfessirler, âyetin ikinci kısmında yer alan “إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي” “Bana ibadette büyüklenenler” bölümünün, âyetin başında yer alan اَدْعُونِي emrinin anlamını belirlediğini düşünmektedirler. Örneğin Zemahşerî, Mü'min sûresinin 60. âyetinde geçen (أَدْعُونِي) ifadesini ‘bana ibadet edin’ şeklinde tefsir eder. Ona göre duanın ibadet manasındaki kullanımı Kur’ân’da çoktur. Bu âyette duanın ibadet manasına geldiğinin göstergesi âyetin devamında yer alan (أَنْ اَدْعُونِي) ifadesidir. Eğer ibadete karşı büyüklenenler varsa bunlar dua yani ibadet etmeyenlerdir. Dolayısıyla âyette yer alan ‘isticabenin’ anlamı da karşılık vermektir. Nitekim Mücahid âyeti “Bana ibadet edin karşılığını vereyim” şeklinde tefsir etmiştir.⁵²

Mü'min sûresinin 60. âyetinin tefsiri konusunda tefsir kaynaklarında yaptığımız incelemede, âyetteki duanın ibadet anlamında kullanıldığının “Bana ibadette büyüklenenler” ifadesine dayandırılması, Zemahşerî ile birlikte öne çıktığını müşahade ettik. Özellikle dirâyet ağırlıklı tefsirlerde Zemahşerî'nin ifadelerine benzeyen cümleler kullanılmıştır.⁵³ Ancak şunu da eklemekte yarar vardır: Zemahşerî duanın ibadet olduğu şeklindeki hadisi zikrettikten sonra şöyle der: “Buradaki duayı ve isticâbe kelimelerinin zahiri anlamını kastetmek caizdir. İbadet ile de dua kastedilmektedir. Çünkü dua ibadetin en faziletli bölümüdür. İbn Abbas'ın şu sözü de bunu doğrulamaktadır: En faziletli ibadet duadır.”⁵⁴ Zemahşerî tercihini duanın ibadet anlamında kullandığını zikretmesine rağmen talep ve yalvarma anlamının caiz olduğunu vurgulamıştır. Zira onun bu değerlendirmesinden Mü'min sûresinin 60. âyetindeki dua kelimesi için iki ayrı yorumun olabileceği ve birinin kabulü durumunda diğerinin âyetin anlamını tahrif ettiği sonucunun çıkmayacağını öğrenmiş olmaktadır.

Âyette geçen dua kelimesinin zahiri anlamı üzerinde olduğunu düşünen diğer müfessirler ise âyetin ikinci kısmında yer alan (أَنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي) ifadesindeki ibadet kelimesinin dua anlamında olduğunu savunmaktadırlar. Zira âyetin birinci kısmı ile ikinci kısmı arasındaki uyum bunu gerektirmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Mü'min sûresinin 60. âyetinin tefsirinde duanın ibadet manasında olduğu görüşü Zemahşerî ile öne çıkmıştır. Ancak Fahreddin er-Razî'nin, âyetteki duanın talep ve yalvarma anlamında olduğu görüşünden sonra Zemahşerî'nin yaklaşımı ikinci planda kalmıştır. Râzî, duanın Kur’ân’da ibadet manasında kullanıldığı düşüncesine hak verir. Ancak burada tercihini talep ve yalvarma anlamından yana kullanır. Ona göre dua, kişinin Allah karşısındaki zillet ve miskinliğini kabul edip kulluğunu itiraf etmesidir. Buna göre duayı terk eden, Allah'a karşı kulluğu açığa vurmada büyüklemediği için onu terk etmiş gibi olmaktadır. Râzî, âyette geçen duanın zahiri anlamının esas olduğunu diğer bir ifadeyle duanın ibadet anlamında olmadığını fıkıh usûlünün şu kaidesiyle de desteklemektedir: “Nassın zahiri, ancak bir delil (munfasıl delil) bulunduğu terkedilir.”⁵⁵

Beyzâvî, âyetin ikinci kısmında geçen “Bana ibadette büyüklenenler” ifadesine dayanarak âyette geçen duanın ibadet anlamına geldiğini belirtir. Ancak duanın zahiri anlamı üzere olduğu görüşünü zikreder.⁵⁶

51 - Maverdî, en-Nüketü'l-Uyûn, V/162.

52 - Zemahşerî *el-Keşşâf* IV/175.

53 - Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, XVIII/445; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, III/218.

54 - Zemahşerî *el-Keşşâf*, IV/175.

55 - Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII/81,82.

56 - Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, III, 214.

Duanın asıl manası üzerinde düşünülmesi durumunda mübalağa için “büyüklenme” fiilinin dua karşısında olacağını söyler. Bunun mümkün olduğunu düşünen Beyzâvî, ihsan ve kerem sahibinden talepte bulunma konusunda büyüklenmenin ibadet etmede büyüklenmekle eşdeğer olduğunu belirtir. İkinci olarak da duanın ibadet kelimesiyle ifade edilmesinin mümkün olduğunu zikreder. Zira dua ibadetin bir bölümüdür. Bu anlam bir rivâyette “Dua ibadetin özüdür.” şeklinde zikredilmiştir.⁵⁷

Beyzâvî’nin yaklaşımına benzer ifadeleri İbn Kesîr’de de (ö. 774/1373) görmekteyiz. İbn Kesîr, bu âyetin Allah Teâlâ’nın fazlı ve kereminden olduğunu söyler. Ona göre, Allah Teâlâ âyetteki emirle onları duaya çağırılmış ve duaya icabet edeceğini garanti ettiğini bildirmiştir. İbn Kesîr, ibadette büyüklenmeyi duada büyüklenme olarak tefsir etmiş bunun yanında âyetteki duanın ibadet manasına gelebileceği görüşünü de aktarmıştır.⁵⁸

Aslında ihsan ve kerem sahibinden talepte bulunma konusunda büyüklenmek ibadet etmede büyüklenmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla “bana dua etmede büyüklenenler” şeklinde bir anlam son derece uygundur. Öte yandan duanın ibadet kelimesiyle ifade edilmesi onun mahiyetiyle de ilgilidir. Çünkü dua, ibadetin bir bölümüdür. “Dua ibadetin ilîgidir” rivâyeti de bu manayı desteklemektedir.

DİL

Mü’min sûresinin 60. âyeti ile ilgili yorumlara bakıldığında hakikat-mecâz ikilisinin kullanıldığı görülmektedir. Duanın ibadet anlamında olduğunu düşünenler duayı aslî anlamı dışına çıkarmış yani mecaza başvurmuşlardır. Duanın aslî yani zahirî anlamı üzerinde olduğunu düşünenler de âyetin ikinci kısmında yer alan ibadet kelimesinin mecazî anlamda yani dua anlamında olduğunu ifade etmektedirler. Bu durumda ihtilaf lafzî olmaktadır. Çünkü kullanılan yöntem birdir. Belki de müfessirlerin her iki görüşü zikretmesi de bundan kaynaklanmaktadır. Aslında dua ve ibadet iç içe geçmiş bir vaziyettir. İbadet duayı kapsarken, dua da özel bir ibadet mesabesinde olup onunla ibadet kastedilebilmektedir.⁵⁹

Burada, âyete şer’î ve hakikî anlam noktasında yaklaşan Şevkanî’nin (ö. 1250/1834) görüşünü zikretmek yerinde olacaktır. Şevkanî *Fethü’l-Kadîr*’inde, Mü’min sûresinin 60. âyetinin tefsirinde dua ile ilgili görüşleri ibadet ve talep/tazarru anlamlarını zikreder. Tercihini ise duanın zahirî anlamından yana kullanır. Duanın hakikî ve şer’î anlamının talep olmasını da gerekçe olarak zikreder. Bunun dışındaki, kullanımların ise mecazî olduğunu belirtir. Ona göre, duanın bizzat kendisi hakikî manası itibarıyla ibadettir. Dahası o ibadetin ilîgidir. Sahih hadiste varid olduğu üzere Allah Teâlâ kullarına O’na dua etmelerini emretmiş ve onlara, dualarına icabet edeceğini vadetmiştir. O’nun vaadi haktır. O’nun katında söz değişmez. Sözüne aykırı davranmaz.⁶⁰

DEĞERLENDİRME:

Mü’min sûresinin 60. âyetindeki duanın anlamı dil, rivâyet, iç ve dış bütünlük bağlamında incelediğimizde tercihimiz duanın zahirî anlamında kullanıldığı yönündedir. Ancak bu tercih duanın ibadet anlamına gelebileceği gerçeğine de engel değildir. Nitekim müfessirlerin kahir ekseriyeti ibadet ya da talep/ tazarru anlamını tercih etseler dahi ikinci görüşün caiz olduğunu özellikle belirtmişlerdir. Tefsir tarihinin başından günümüze hiçbir müfessir zikredilen görüşlerden birini tercih ederken ikincisini reddetmemiştir. Taberî (ö. 310/923), Maverdî (ö. 450/1058), Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî, Nesefî, İbn Atıyye, İbnü’l-Cevzî, Râzî, Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî, İbn Cüzey (ö. 741/1340), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kesîr, Ebû Suûd (ö. 982/1574), Şevkânî, Alûsî (ö. 1270/1854) vd. müfessirlerin tercihleri ne olursa olsun her iki görüşün makbul olduğu kanaatindedirler.

57 - Muhammed b. Muslihuiddin Mustafa el-Kocevî, *Haşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri el-Kadî el-Beyzâvî*, (Beyrût: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye), 1999/1420), VII/340,341.

58 - İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, VII/3085.

59 - Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî, *Haşiyetü’s-Şihâb alâ Tefsiri’l-Beyzâvî*, (Beyrût: Dârü’s-Sadr, ts), VII/378,379.

60 - Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, IV/653.

Bu durum aynı âyet hakkında farklı yorumda bulunan sahabe ve tabiînin yaklaşımıyla birebir örtüşmektedir. Birbirini nakzetmenin aksine görüşlerin çeşitlenip renklenmesini ifade eden bir tür tenevvü'dür. Dolayısıyla söz konusu çeşitliliğin tahrif olarak nitelenmesi ilmî bir yaklaşım olmaktan son derece uzaktır.

SONUÇ

Hız. Peygamber sonrası Kur'ân tefsirinin en önemli özelliklerinden biri bazı lafız ve ifadelerin birden fazla anlama muhtemel bir şekilde tefsir edilmesidir. Tenevvü' yani çeşitlilik olarak adlandırılan bu durumun sahabe ve tabiîn müfessirler için bir sorun teşkil etmediği görülmektedir. Zira çok anlamlılık, anlam daralması ve genişlemesi Arap dilinin bariz özelliklerindedir.

Mü'minin hayatının vazgeçilmezlerinden olan dua Kur'ân'da aslî manasında kullanıldığı gibi anlamsal bir gereklilik sebebiyle mecâzî anlamda da kullanılmıştır. Müfessirler Mü'min sûresinin 60. âyetinde tazarrû', niyaz ve ibadet manaları zikretmiş hitap, bağlam, usûl-i fıkıh ve dil çerçevesinde tazarru ve niyaz anlamını öne çıkarmışlardır. Ancak ibadet manasını ikinci bir ihtimal olarak zikretmeyi ihmal etmemişlerdir. Yine aynı usûl ile Furkân sûresinin 77. âyetinde ise iman, ibadet, talep ve davet manalarını zikretmiş, tercihlerini daha çok ibadet anlamından yana kullanmış, diğer ihtimallerin cevazını vurgulamışlardır.

Dua örneği üzerinden düşünecek olursak Kur'ân lafızları ve ifadelerini değerlendirmede tefsir usûlünün esaslarına uyan ve birbirini nakzetmeyen görüşlerin varlığı anlamsal bir zenginlik ve çeşitlilik olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Aynı zamanda Kur'ân'ın i'câzını gösteren bu tür lafız ve ifadelerde tek anlamın dayatılması dahası müfessirler tarafından pek rağbet görmeyen görüşlerin esas alınıp diğer görüşleri benimsemenin Kur'ân'ı tahrif olarak nitelenmesi isabetsiz bir yaklaşımdır. Çünkü böyle bir yaklaşım, zü'l-vucûh olan Kur'ân'ın manalarını sınırlamaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz, Munâ, *İhtilâfî'l-Tenevvü' fi'l-Tefsîr Dirase Nazariyye Tatbikiyye*. Riyâd: Dârü'l-'Asime, 1433/2011.
- Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: y.y., 1330/1912.
- Alusî, Mahmûd b. Abdillâh, *Ruhü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*. thk. Mahir Habbûş, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010.
- Begâvî, Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Meâlimü'l-Tenzil*. thk. Heyet, Riyâd: Dârü Taybe, 1409/1989.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Sâid (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü'l-Tenzil ve Esrârü'l-Te'vil*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâf, Mahmud Ahmed Atrûş, Beyrut: Dârü'r-Reşid, 1421/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cebel, Muhammed Hasan Cebel, *el-Mucemü'l-İştikâki li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâhi Azze ve Celle*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf, thk. Mahir Habbûş, *el-Bahrü'l-Muhît*, Beyrut: er-Risâle el-'Alemiyye, 1436/2015.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşâr, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dimâşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1391/1971.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Müessetü Tarihi'l-Arabî, 1431/2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüga*. Beyrut: Dârü İhyâi Turâsi'l-'Arabî, 1422/2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâi, by.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fîruzâbâdî, Muhyiddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Kamûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Nâim el-Arkûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Hafâcî, Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Haşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Beyrut: Dârü's-Sadr, ts.
- İbn 'Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve'l-Tenvîr*. Tunûs: Dârü Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi'l-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1431/2010.
- , *Nüzhetü'l-'A'yûni'n-Nevâzîr fi İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzîr*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım 1407/1987.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-Lüga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kufî el-Absî, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Dârü't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Hâcer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Faris, Ebû Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luĝa*. Abdusselâm Muhammed Harun, by.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dârü İhyai Kütübi'l-Arabiyye, Faysal İsa el-Babî el-Halebî, by., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukrim b. Ali, *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sadr, 1414/1993.
- İbn Sîde, Ebu Hasan Ali b. İsmâil, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-'Azam*. thk. Abdulhamid Hindavî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Kahraman, Ferruh *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilaflar*. İstanbul: Raĝbet Yayınları, 2011.
- Keleş, Ahmet, "Kur'an Hadis İlişkisinin Önemi Mümin: 40/60 ve Furkân: 25/77 Âyetleri Örneği", Siyer Araştırmaları, Sayı: 3, (Ocak-Haziran 2018), 11-31.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nuketü'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. er-Rahîm, Beyrut: Darü'l-Kütüb'il-İlmiyye, ts.

- Müsennâ, Muhammed Hebyân, *Min Ravai'l-Beyân fi Suveri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l- Fikr, 1435/2014.
- Nehhâs, Ebû Cafer, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrudî, Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1412/1992.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzil*. Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 1430/2009.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edîb Habbûş, Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019.
- Rağîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Davûdî, Beyrût: Darü'l-Kalem, 1418/1997.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1426/2005.
- Secâvendî, Muhammed b. Tayfur, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. thk. Muhsin Haşim Dervîş, Amman: Daru'l-Minhâc, 1421/2001.
- Suyûtî, Celalüddîn *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrîn, 2008/1429.
- Süleyman, Muhammed Salih Muhammed, *İhtilâfu's-Selef beyne Tanzîr ve't-Tatbîk*. Riyad: Merkezu Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1435/2014.
- Süleyman, Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân 'i'l-'Azîm*. thk. Hatim Salih ed-Damîn, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432/2011.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Kâhire: Medya Protec, 143 Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocevî, *Haşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri el-Kadî el-Beyzâvî*, Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999/2016.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*. Kâhire: Dârü'l-Vefâ, 1435/2014.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Heyet, Kâhire: Dârü's-Selâm, 1429/2008.
- Temel, Nihat, *Kur'ân Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbakî vd., Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1395/1325.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezak el-Hüseyinî Murtazâ, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*. thk. Heyet, Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1394/1974.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavamidi't-Tenzil*. Beyrût: Dârü'l-Kitâb'il-'Arabî, 1407/1986.
- , *Esâsü'l-Belâga*. Beyrût: Dârü Sadr, 1430/2009.

EXTENDED ABSTRACT

Some words and expressions of Qur'an are used out of their real meanings. Therefore, a word or expression can sometimes have more than one explanation. The explanation of some verses of the Qur'an with different interpretations that do not contradict each other is called tenevvü'/diversity in the science of tafsir. This method, which is used by the Sahaba and tabi'in, is considered as the richness of meaning of the Qur'an.

In the context of the word "prayer" in the 77th verses of the surah of al-Furqan and the 60th verses of the surah of al-Mu'min, which is the subject of our article, the explanations made about these verses can be shown as examples of diversity in tafsir. The word prayer in the aforementioned verses literally means to call, to invite, to ask for help, to refer, to claim ancestry, to brag on the battlefield, in short, to ask for something to be directed with sound or words. In terms of interpretation, it is used in the sense that the servant desires Allah, asks for his needs from Him and presents his condition to Him. When the meanings of prayer, which are used in the Qur'an in the meanings of saying, shouting, asking for help, asking questions, demanding and torment, are examined, it is seen that there is the root meaning of calling and asking.

In the 77th verse of surah of al-Furqan, "Say: "What are you to My Lord without your prayer?" (Since) you have denied (My Messenger), the expected (punishment) will happen." is commanded. The commentators have interpreted the word prayer in the verse as faith, worship, demand and invitation. When the verse is evaluated in terms of address, context, internal integrity, language and usul al-fiqh, the meaning of the worship comes to fore. Because if the address in the verse is for all people, it will cover everyone, believers and unbelievers. Considering that the first part of the verse is for believers and second part is for unbelievers. It is understood that the value of human can only be possible through worship. With this approach, which is compatible with the context of the verse, the semantic integrity within the verse is also preserved. When we look the 77th verse of surah of al-Furqan in terms of Arabic language grammar, the view of the 'relation of the infinitive to perpetrator' seems to be a strong possibility. This tafsir, which is made as 'if you did not worship Allah, is actually the first meaning that comes to mind. Therefore, it is not appropriate in terms of usul al-fiqh to abandon apparent meaning unless there is a reason preventing the meaning. On the other hand, meanings other than worship were mentioned as acceptable meanings by commentators.

In the 60th verse of the surah al-Mu'min, "Your Lord said: "Call on me and I will answer you. "Those who are arrogant about worshipping Me will soon enter hell disgraced." is commanded. Even if the word prayer in the verse has the meanings of worship, its true meaning, begging and supplication, which is first meaning is more prominent. When the addressees of the verse for believers, the meaning of "Call on me and I will answer you." is revealed. In the second part of the verse, "Those who are arrogant about worshipping Me will soon enter hell disgraced." The word worship in the expression means prayer. Because the word prayer in the verse is used in the real meaning, and the word worship is used metaphorical meaning. Since prayer is the essence and most important type of worship, there is no problem in the terms of meaning. As a matter of fact, a person who turns away from praying to Allah in arrogance is also turning away from worshipping Him.

It is not correct in terms of usul al-fiqh to say that the only meaning in the verse is worship, just by looking at the narration alone. According to Nu'man b. Bahir's narration, The Prophet (pbuh) after the said, "Prayer is worship itself" he recited the 60th verse of surah of al-Mu'min. 'Therefore, the prayer in this verse only means worship. Demand meaning is not possible.' To make an inference means to act with a straight logic. As a matter of fact, according to hadith commentators, this narration is "Hajj Arafat" similar to the hadith. Hajj is not just about Arafat. However, making a foundation in Arafat is the most important part of the pilgrimage. Therefore, worship is not just prayer. It is perhaps the most important form of worship.

As a result, the existence of opinions that do not contradict each other according to the of usul al-tafsir should be seen as a richness an diversity of meaning in the interpretation of the verses. At the same time, it is an inaccurate approach to impose a single meaning in such words and expressions that shown the i'jaz of the Qur'an and the characterize the Qur'an as falsification of adopting other views based on the views that are not popular with the commentators. Because such an approach means limiting the meanings of the Qur'an, which is dhu'l-wucûh.

MEM Ū ZÎN -MESNEWIYA LI SER DIKA ŞANOYÊ-

Mehmet Emin Purçak

Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü,
epurcak@hotmail.com • <https://orcid.org/0000-0003-1875-5842>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

08/06/2021

Accepted / Kabul Tarihi

24/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.949808>

MEM Û ZÎN -MESNEWÎYA LI SER DIKA ŞANOYÊ-

KURTE

Mem û Zîn a Ehmedê Xanî di edebiyata Kurdî ya klasîk de jî û di edebiyata Kurdî ya nûjen de jî xwedî bandoreke girîng e. Ev berhem bi sedan sal e di qada edebiyata Kurdî de tê zanîn û nasîn. Ji gelek berhemên din re jî bûye ilham û çavkanî. Di vê xebatê de armanca me jî di qada xebatên şanoyê de tesbîtkirina bandora Mem û Zîn a Xanî ye. Qasî ku me tesbîtkir, di qada şanoya Kurdî de gelek şanonameyên ku di binê bandora berhema Ehmedê Xanî de hatine nivîsîn hene. Di vê qadê de şanonameyên ku em dikarin rasterast yan jî nerasterast bi xebata Xanî re têkildar bihesibînin berhemên wekî Memê Alan a Evdîrehîm Rehmî Hekarî, Mem û Zîn a Pîremêrd, Mem û Zîn a Eskerê Boyîk û Mem û Zîn a Cuma Boynukara nin. Di vê gotarê de ji metoda berawirdkirinê sûd hatiye girtin. Berhemên navborî ji aliyê bûyer, tema û motîfan ve bi hev re û bi Mem û Zîn re hatine berawirdkirin. Di nava wan de xalên hevpar û yên ji hev cuda hatine tesbîtkirin û îzehkirin. Encamê de hatiye dîtin ku Mem û Zîn a Ehmedê Xanî ji şanonameyên wekî Memê Alan a Evdîrehîm Rehmî Hekarî, Mem û Zîn a Pîremêrd, Mem û Zîn a Eskerê Boyîk û Mem û Zîn a Cuma Boynukara re bûye çavkanî. Nivîskarên hem ji aliyê naverokê ve hem jî ji aliyê tema û motîfan ve ji berhema Ehmedê Xanî sûd girtine.

Kelîmeyên Sereke: Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, mesnewî, edebiyata berawirdî, şano.

MEM Û ZÎN -TİYATRO SAHNESİNDEKİ MESNEVİ-

ÖZ

Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn isimli eserî hem klasîk Kürt edebiyatında hem de modern Kürt edebiyatında önemli bir etkiye sahiptir. Bu eser yüzlerce yıldır Kürt edebiyatı sahasında bilinmekte ve tanınmaktadır. Birçok esere kaynak olmuş ve ilham vermiştir. Bizim de bu çalışmada amacımız Kürtçe tiyatro çalışmalarında Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn isimli eserinin etkisini belirlemektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ehmedê Xanî'nin eserinin etkisiyle birçok Kürtçe tiyatro eseri yazılmıştır. Bu alanda doğrudan ya da dolaylı olarak Ehmedê Xanî'nin eseriyle ilişkili olduğunu tespit ettiğimiz eserler şunlardır: Evdîrehîm Rehmî Hekarî'nin Memê Alan'ı, Pîremêrd'in Mem û Zîn'i, Eskerê Boyîk'in Mem û Zîn'i ve Cuma Boynukara'nın Mem ile Zîn'i. Bu çalışmada karşılaştırma metodundan yararlanılmıştır. Adı geçen eserler içerik, tema ve motifler açısından birbirleriyle ve Mem û Zîn ile karşılaştırıldı. Bunlar arasında ortak ve ayrı noktalar belirlenmiş ve açıklanmıştır. Sonuç olarak Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn isimli eserinin Evdîrehîm Rehmî Hekarî'nin Memê Alan, Pîremêrd'in Mem û Zîn, Eskerê Boyîk'in Mem û Zîn ve Cuma Boynukara'nın Mem ile Zîn isimli tiyatro oyunlarına kaynak olduğu söylenebilir. Yazarlar hem içerik olarak hem de tema ve motifler açısından Ehmedê Xanî'nin eserinden yararlanmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, mesnevi, karşılaştırmalı edebiyat, tiyatro.

MEM Û ZÎN – MASNAVI ON THE THEATER STAGE

ABSTRACT

Ehmedê Xanî's work named Mem û Zîn has a significant impact on both classical Kurdish literature and modern Kurdish literature. This work has been known and recognized in the field of Kurdish literature for hundreds of years. It has been a source and inspiration for many works. Our aim in this study is to determine the effect of Ehmedê Xanî's work named Mem û Zîn in Kurdish theater studies. As far as we can determine, many Kurdish theater plays were written under the influence of Ehmedê Xanî's work. The works that we have determined to be directly or indirectly related to Ehmedê Xanî's work in this field are as follows: Evdîrehîm Rehmî Hekarî's Memê Alan, Pîremêrd's Mem û Zîn, Eskerê Boyîk's Mem û Zîn and Cuma Boynukara 's Mem and Zîn. In this study, the comparison method was used. The mentioned works were compared with each other and Mem û Zîn in terms of content, themes and motifs. Common and separate points between them were determined and explained. As a result, it can be said that Ehmedê Xanî's Mem û Zîn is a source for Evdîrehîm Rehmî Hekarî's Memê Alan, Pîremêrd's Mem û Zîn, Eskerê Boyîk's Mem û Zîn and Cuma Boynukara's Mem ile Zîn. The authors benefited from Ehmedê Xanî's work both in terms of content and themes and motifs.

Keywords: Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, masnavi, comparative literature, theatre.

DESTPÊK

Di edebiyata gerdûnî û di edebiyatên netewî de hinek berhem û hinek nivîskar bi girîngiya xwe ve zêde zêde derdikevin pêş. Di edebiyata gerdûnî de bê guman destanên wekî Gilgamiş, Îlyada û Odysseia, Aeneis, û gelekên din; nivîskarên wekî Homeros, Sokrates, Mewlana, Sadî, Fîrdewsî, Shakespeare, John Milton, Cervantes, Goethe, û gelekên din... Em dikarin bibêjin ew êdî hem ji bo edebiyatên neteweyên xwe û hem jî ji bo edebiyateke gerdûnî wekî stêrkên nemir in. Ev nivîskar û berhemên wan ji sedan nivîskaran re dibin îlham, çavkanî. Bi vî awayî atmosfereke efsanewî li dora navê wan û berhemên wan çêdibe. Ev jî îmkana xebatên navbermetnî derdixe holê. Ev berhemên giranbiha ku edî wekî klasîkên mirovahiyê tên dîtin, hinek caran dibin sedemên afirandinên mezin jî. Wekî hûtan hinek nivîskaran didin sermilên xwe (Eco, 2019) û bejna wan bala, dengê wan berz dikin.

Ger em bi vê perspektîfê edebiyata netewî ya Kurdan binirxînin, em dikarin bibêjin ew nav û berhema ku bûye efsane, Ehmedê Xanî (1061/1650-1119/1707) û *Mem û Zîn* e. Lewre Ehmedê Xanî di nava civaka Kurdan de xwedî rol û mîsyonên cuda ye. Wekî şêx û ewliyayekî jî tê dîtin, wekî lehengekî netewî, wekî siyasetmedar û feylesofekî pêşeng jî tê dîtin.¹ Di nava berhemên wî de jî em dikarin bibêjin pirtûka ku herî zêde navê wê tê zanîn û li ser xebatên kirin, *Mem û Zîn* e. Qasî ku em ji xebatên zanyar û nivîskarên wekî Îzeddîn Mûstafa Resûl (2007), Joyce Blau (1995), Ferhad Şakelî (1996), Martin van Bruinessen (1995), Ebdullah M. Varlî (2004), H. Mem (2004) û Ayhan Tek (2018) hîn dibin, ev berhem ji gelek aliyan ve hatiye nirxandin û ji qada siyasetê bigire heta sînemayê, ji romanên bigire heta baleyê, di gelek qadên cuda de ji *Mem û Zîn* a Ehmedê Xanî sîd hatiye wergirtin û ji berhemên nû re bûye îlham û çavkanî. Ev xal jî ji bo xebatên navbermetnî îmkana lêkolînên fireh dide.

Di vê xebatê de em jî dixwazin bala xwe bidin qada şanoyê û di dîroka şanoya nûjen ya Kurdî de xebatên ku *Mem û Zîn* a Xanî ji xwe re kirine çavkanî tesbît û tehlîl bikin². Ji bo vê xebatê em dê li ser van çar berhemên bisekinin: *Memê Alan* a Evdîrehim Rehmî Hekarî (2007), *Mem û Zîn* a Pîremêrd (2016), *Mem û Zîn* a Cuma Boynukara (2008) û *Mem û Zîn* a Eskerê Boyîk (1989). Ji van berhemên sê heb bi Kurmancî ne, yek jî ji Tirkî werger e. Em dê ji bo vê xebata xwe ji metoda berawirdkirinê sîd bigirin û tîkiliyên metnên navborî bi metna çavkanî ango bi *Mem û Zîn* a Xanî re berawird bikin. Di heman deme de em dixwazin van şanonameyan bi hev re jî muqayese bikin û şibandin û cudatîyên wan tesbît bikin.

1. KURTEYA MEM Û ZÎN A XANÎ

Em dikarin naveroka pirtûkê di sê beşan de dabeş bikin. Beşa yekem de tewhîd, munacat, naat, îthaf û sedemê nivîsîna berhemê cîh digirin. Beşa duyem ku ji sernava heyştê dest pê dike û çîroka eslî vedibêje. Ango çîroka *Mem û Zîn* ji vê beşê dest pê dike û heta beşa 59an diçe. Beşa sêyem jî beşa dawî ye ku ew jî ji beşa şêstem pêk tê û ev beş ji pêncî û heyşt beyt e. Li wir êdî nivîskar ji ber ku karibûye berhemê xilas bike dia dike, derbarê emrê xwe, xilaskirina berhemê agahî dide û bi vî awayî jî pirtûk diqede. Ji ber ku armanca me ji aliyê bûyer, motif û lehengan ve berawirdkirina berhemên e, em jî dê li ser serpêhatiya *Mem û Zîn* bisekinin û bûyerên di berhema Ehmedê Xanî de bi bûyerên şanonameya E. Rehmî Hekarî, Pîremêrd, Eskerê Boyîk û Cuma Boynukara ve berawird bikin.

Dema em li bûyerên berhema Xanî mîze dikin, rêza bûyerên pêk tên bi vî awayî ye:

Padîşahek li ser Kurdan hukum dike, pir navdar, dewlemend û şad e. Wekî Mîrê Bohtan tê nasîn. Navê mîr Zeynedîn e, eslê xwe dispêrin Xalid bîn Welîd. Paytextê mîrekiya wî Cizîr e. Du heb xwişkên wî hene, navê yekê Sifî ye, navê ya din Zîn e. Pesnê qehremaniya Tacdîn dide. Dibêje navê bavê wî Skender e, Erebbê re dibêjin Xedenfer. Du birayên wî hene: Navê yekê Arif e, navê yekê jî Çeko ye. Tacdîn Memê ku birayê wî yê rastî nîne, ji xwe re kiriye bira. Ji Mem pir hez dike. Tacdîn lawê wezîrê dîwana Mîr e, Mem jî lawê kâtibe dîwana Mîr e.

1 - Ji bo di vê mijarê de ji bo rexneyekê binihêre: Remezan Alan, "Di Nav Lepên Şiroveyan De Mesnewîyeke Mîstîk", *Bend-name*, 2013, *Stembo*, r.21-48.

2 - Ev xebat, wekî kurte di 2. sempozyûma Ehmedê Xanî ya ku di dîroka 22-23 Gulan 2021ê de ji aliyê Zanîngeha Van Yü-züncüyîlê ve hatibû lidarxistin de bi zarekî hatiye pêşkêşkirin.

Li welat bihar hatiye û wextê newroz e. Li gor edetên ji kal û bavan maye, dema roja Newrozê ku serê salê ye tê, zarok, ciwan, kal û pîr, xort û xama hemû kes ji malen xwe derdikevin. Diçin deşt û mêrg û zozanan. Bi taybet jî xort û xama ji bo ku ji xwe re dildarekî/ê bibînin û hilbijêrin. Di vê navberê de Tacdîn û Mem jî diçin. Ji bo ku jin ji wan re teklîfê hevaltiyê nekin, bi cilên keçan diçin qada Newrozê. Dema Mem û Tacdîn di nava şênîyê de digerin, dibinin ku mirov di nava halên balkêş de ne. Wekî ku aqilê xwe winda kirine tev digerin. Her du şaş dibin û Tacdîn sedemê vê rewşê ji kalekî dipirse û hîn dibin ku du lewendan ew kirine vî halî.

Mem û Tacdîn di demeke kurt de wan dibînin û ew jî wekî ku du ferîşteh dîtîbin mat dimînin û li hember bedewiya wan dibin evîndar û şeyda, ji ser hişê xwe diçin û dikevin erdê. Zîn û Sitî tîn ser wan û ew jî li hember bedewiya wan diheyirin û dildar dibin. Lê hem Zîn û Sitî van xortan nas nakin û hem jî ji ber ku ji ser hiş çûne, nikarin ji wan bipirsin. Ji ber vê gustîlên bi yên ciwanan re diguherînin. Ji nişkava hinekên biyanî tîn û Zîn û Sitî jî van ciwanên ku navê wan nizanin dihêlin û diçin. Dema Mem û Tacdîn tîn ser hişên xwe, dibinin ku ew keçen bedew çûne. Her du jî bi xemgîniyeke bêhempa vedigerin malen xwe.

Ji roja Newrozê şûn de her du jî pir diguherin. Evîn wana wisa diguherîne, ew hevûdu nas nakin. Rojekî ji van rojên xemgîniyê de Tacdîn di gustîla Mem de yaqûtekî ku wekî hinarê dibîne, di şeva tarî de wekî meşaleyekî ye. Li ser jî navê Zîn dinivîse. Dema ku Tacdîn deste xwe dirêjî yaqûta gustîla Mem dike, Mem jî di tiliya Tacdîn de elmasekê dibîne û li ser jî Sitî hatiye nivîsîn. Wê çaxê Mem û Tacdîn bûyera ku hatiye serê wan fehm dikin. Mem û Tacdîn ku hinekî tîn ser hişê xwe Tacdîn dibêje ev halê em têdane, halê me nîne û dixwaze Mem jî ji xeman dût bixe. Lê Mem ji Tacdîn re dibêje tu hê xam î. Ji axaftina wan diyar e ku Mem bêhtir dizane halê eşq û evîndariyê.

Halê Zîn û Sitî jî baş nîne. Dadiyeke wan heye navê wê Heyzebûn e. Dadî ku halê wan dibîne, fehm dike ku tiştine qewimîne. Dibêje ji min re rast bibêjin. Yan niha remlekî birêjim yan jî şûşe û mendala xwe datînim û çî hatiye serê we hîn dibim. Keçik li hember vê gotinê, çî hatiye serê wan vedibêjin ji Heyzebûnê re.

Dadî gustîlkan dibe, dide remildarekî û di derbarê xwediyê gustîlan de agahiyên yeqîn dixwaze. Lê nabêje yên keçen min in, dibêje yên du lawên min in. Remildarê pîr ku remlê davêje, hîn dibe ku ne yên lawan yên Zîn û Sitî ne. Dibêje te got gustîl yên lawên min in. Lê remildar dibêje, yên du lawan nînin, yên Sitî û Zîn in û behsa bûyera roja serêsalê jî dike. Dema Dadî ji remildar dixwaze nav û nişana xwediyê gustîlan bibêje, remildar dibêje “*Begzade ye yek, ji nesle mîran / Yek jî bi neseb kurê debîran*” (Yek lawê begekî ye, ji nesle mîran e/ Yek jî lawê katiban e). Ku Dadî dibêje “*Şêxê tu dizanî ev der Cizîr e / Têk da kubera û girdemîr e*” (Hemû giregir û mîrên mezin in). Pîrê remildar dibêje her mal bi mal bipirse. Li ku derê bibêjin ev nexweş e, ev ji te re delîl e. Here xwe wekî bijîşk bide nasîn. Tu dê wan her du ciwanan bibînî. Di tiliyê wam de gustîlên hene de navê Sitî û Zîn dinivîse. Dadî xwe dike halê hekîmekî û di nava kolanan de digere û xwe digihîne Mem û Tacdîn.

Dadiya ku bûye wekî hekîm dixwaze bi Mem û Tacdîn re tenê bimîne û ji wan re behsa Zîn û Sitî dike. Ji wan gustîlên wan dixwaze û dibêje bi van gustîlan vegerim cem wan û wana ji we re bikim îtaatkar. Tacdîn gustîla Sitî dide, lê Mem jî wekî Zînê bêdil e û nade. Dadî vedigere cem Zîn û Sitî, agahiyên di derbarê Mem û Tacdîn de hîn bûye bi wan re parve dike.

Dadî ji cem keçan diçe cem Mem û Tacdîn û mizgîniya xwe dide wan ku dê bikaribin keçan re bibin xwezgînî. Xwezgînî diçin ku Sitî ji Tacdîn re bixwazin û Mîr jî vê daxwazê qebûl dike û Sitî dide Tacdîn. Mîr pesnê Tacdîn û xizmetên wî ji bo mîrekiyê dide. Heft şev û heft rojan daweta wan dikin.

Tacdîn bi xizmetên xwe yên ji bo mîrekiyê di çavê Mîr de xwedî qiymeteke mezin e. Bekir hesûdiya Tacdîn dike. Tacdîn jî xirabiya wî dizane û dixwaze ku Mîr, Bekir ji xizmeta xwe derxe. Mîr re dibêje ew layiqê deriyê we nîne, hertim xirabî û fesadiyê dike. Lê Mîr dizane ku Beko yekî xirab e, dîsa jî wî ji cem xwe dût naxe. Beko ji bo ku navbera Mîr û Tacdîn xirab bike derwekî dike. Qaşo dema Mîr xwişka xwe Sitî dide Tacdîn, ji ber ku Mîr pêsne Tacdîn dide û Tacdîn jî li hember vê îtibara Mîr xwe mezin dibîne. Beko wekî ku Tacdîn gotiye vê beyte dibêje:

Roja ku Sitî te daye Tacdîn

Wî jî alî xwe dayiye Memê Zîn (Yıldırım, 2010, 262)

Mîr jî bi gotinên Bekir dixape û bi gotineke yeqîn dibêje kî dibe bira bibe, ez Zînê nadim kesekî. Zîn êdî hêviya xwe ji xwegîhandina Mem dibire. Mem û Zîn ji ber evînê dibin wekî dînan.

Mîr rojekî ferman dike ku hemû şênîyê Cizîrê amadekariyê bibînin û derkevin nêçîrê. Li ser fermana Mîr Zeynedîn bajêr vala dibe.

Lê Mem û Zîn ji ber derdên evînê li bajêr dimînin. Zîn ji ber ku bêhna wê teng dibe, xwe ji xulam û berdestên xwe vedişêre, dizîka diçe nava baxa Mîr. Mem ji ber xemên evînê ji mala xwe derdikeve. Nizane çawa hatiye, lê xwe li baxa Mîr Zeynedîn dibîne. Di wir Zîn ku Mem dibîne, dixeriqe. Ku tê ser xwe, ew û Mem şadiyê bi hev re parve dikin. Paşê ji nava baxê diçin qonaxa Mîr Zeynedîn. Di wê navberê de Mîr û giregirên pê re ji nêçîrê vedigerin, diçin qonaxê. Ku dikevin hundir, Mem dibînin. Dema Mem dibîne ku Mîr Zeynedîn dikeve hundir, ew jî ebayekê davêje ser xwe û ji cîhê xwe ranabe. Mîr dibêje ew kî ye bê îzna min ketiye qonaxa min. Mem dibêje ez bêhemdê xwe hatime vir. Min di baxa we de xezalek dît û bi evîna li hember bedewiya wê ez hatime vir. Di vê navberê de Zîn jî xwe di binê ebaya ku Mem diavêje serê xwe de vedişêre. Mîr ji gotinên wî zêde fehm nake û Tacdîn dikeve navê, dibêje Mîrê min, Mem dîn bûye, nizane çî dibêje. Tu qisûra wî bibexşîne. Mîr jî dev ji wî berdide û derbasî nava meclîsa şerab û şadiyê dibe.

Ku şênî ji Mem dûr dikevin, Tacdîn diçe cem Mem û jê dipirse ku ev çî hal e. Mem ji ebayê digire hinekî kaş dike û du guliyên Zînê derdikevin holê. Tacdîn fehm dike ku Zîn li cem Mem e, diçe agir berdide mala xwe û dike hawar û gazî. Mîr û giregir jî derdikevin ji bo alîkariyê. Bi vî awayî Mem û Zîn jî difilitin.

Di nava bajêr de gotegotên di derbarê Mem û Zîn de zêde bûne. Bekir vana digihîne Mîr û Mîr dibêje ev gotegot meseleya namûsê ye. Bekir ji bo ku evîna Mem, bi Mem bide îtirafkirin, dibêje Mem aşîqê rast e. Tu Mem vexwîne cîhekî tenha, pêra setrencê bilîze. Şertê xwe jî bi wî re bibêje. Gava te ew têk bir, jê bipirse “Rast bibêje yara te kî ye?” Mem înkâr nake evîna dilê xwe. Ew dê li hember te îtiraf bike ku evîndarê Zînê ye.

Mîr bi Mem re rûdinê li ser setrencê. Lawê Mîr ê bi navê Gurgîn e di temenê Mem de û bi Mem re hevalê sohbet û dema vala ye. Armanca Mîr fehm dike û diçe agahiyê dide Tacdîn. Çeko û Arîf jî bi wî re radibin tên cem Mîr û Mem. Mem sê caran Mîr têk dibe. Bekir dibîne ku Zîn di pencerê de ye. Dibêje divê hun cîhê xwe biguherînin. Dema cîhê Mem diguhere, Zîn tê ber Mem. Çavê Mem li pencerê ye. Mîr li ser vê şeş caran Mem têk dibe. Ji Mem evîndara wî dipirse. Mem dibêje evîndara min Zîn e. Mîr, Mem davêje zindanê. Mem dikin hucreyeke reş tarî. Mem di zindanê de rewşa xwe difikire, bi çavê mitasawîfekî li ser evînê difikire.

Di ser zindanîkirina Mem re salek derbas bûye. Tacdîn êdî nikare xwe bigire. Ji ber ku Mem daye destê Mîr pir xemgîn dibe. Tevdîra xwe digire û ji alîgirên xwe yekî temen mezin (pîr) dişîne cem Mîr. Dibêje her çiqas kirina Mem guneh be jî, lê kirina wî ji ber eşqê ye. Eşq jî wekî Mîr padîşah e. Mem di binê ferma padîşahê eşqê de ye. Mîr ev salekî zêdetir e Mem avêtiye zindanê. Em çar bira ne. Bê hev nabin. Yan bira Mem bide me yan jî bira Bekir ji me re bişîne. Ku em jî pê re hinekî xeberdin, derdên dilên xwe ji wî re vebêjin. Di çavê xelkê de qîymeta me nema, em dê ji vira koç bikin, herin Şamê.

Pîrê ku Tacdîn dişîne, digihîje cem Mîr û rewşê ji wî re vedibêje. Bekir fehm dike ku ji wî re xetereyek mezin heye. Mîr îkna dike ku li hember gotina Tacdîn mezintiyê bike û bibêje min Mem û Zîn ji bo xatirê Tacdîn berda û Zîn da Mem. Bekir bi vî awayî dixwaze xwe ji mirinê rizgar dike.

Sitî û Tacdîn, Zînê diçin cem Mem, Mem hê bêhna xwe ya dawî nedaye. Mem dibêje Mîr bi kirina xwe em li wê dinyayê ebedî zewicandin û dimire.

Di cenazeyê Mem de Tacdîn Bekir dibîne. Ji bo xirabî û neyariyên wî, wî dikuje. Li goristanê ku Mem binax dikin, dibînin laşê Bekir jî avêtine wê derê. Dema ku laşê wî nas dikin, Zîn dibêje ew bi kirinên xweyên kirêt bû sedemê veqetîna me. Lê li dinya dinê jî ji me re bû sedemê evîn û şadiyeke ebedî. Ji ber vê wî li binê nigê me binax kin.

2. BANDORA MEM Û ZÎNÊ LI SER DİKÊ

Di vê beşê de em dê li ser şanonameyên ku ji berhema Xanî sûdgirtine, bi wê re têkildar in bisekinin. Lê ji ber ku *Memê Alan* di nêrîneke sererû ve bi Memê Alan re têkildar naxûyê, em dê kurteya wê bidin. Lê şanonameyên din ji ber ku bi metna Xanî re rasterast têkildar dixûyên, me hewce nedît em kurteya wan bidin.

2.1. MEMÊ ALAN

Evdirehîm Rehmî Hekarî (1890-1958) rewşenbîrekî Kurd e. Ji alîyekî ve nivîskar, alîkî ve weşanger, û ji alîyekî ve jî alîmekî dînê îslamê ye. Di heman demê de jî Kurdekî xwedî hişmendîya welatparêziyê ye. Di nava rêxistin û tevgerên netewî de jî cîh girtiye û çalak e. Piştî qedexeya li ser Kurdî jî bi navê xwe yê fermî ango Abdurrahim Rahmi Zapsu berhemên xwe bi Tirkî dinivîse û belav dike, yên bi Kurdî dinivîse jî henin, lê vana çap nake (Tek, 2015: 9-12). Wekî tê zanîn şanonameya yekem ya Kurdî jî wî nivîsiye û cara yekem li Stenbolê di kovara *Jînê* de di hêjmarê 15. (30 Mart 1335; 24-28) û 16. (10 Nîsan 1335; 15-19) de hatiye çapkirin. Piyesek e ji du perdeyan pêk tê (Bozarslan, 1986, 674). Mijara vê şanonameyê bi kurtî ev e: Mem zavayê hefteyekê ye. Ew bi diya xwe Çavreş û maliya xwe Xezalê re dijîn. Agahî tê ku dijmin gihîştine serhedan. Li Qudusê Siltan Selehedîn li hember dijminan bajêr diparêze û Mîr bang kiriye, xeza hatiye îlankirin. Divê hemû misilmanên ku dikarin şer bikin û li ser xwe ne amadekariya xwe bikin û herin şer. Memo jî bi xîret e. Dixwaze here şer. Ji diya xwe îznê dixwaze. Diya wî daxwaza çûyîna şer ya Memo erênî dibîne. Memo bi hevsera xwe ya ku hefteyek e ji hev re ne jî daxwaza çûyîna dibêje. Xezal dibêje min jî bi xwe re bibe. Lê ji ber ev îmkan tune, ew jî dizane ku dê ev daxwaza wê pêk neyê. Li hember biryardariya Memo, Xezal dixeriqe û perdeya yekem diqede. Di perdeya duyem de em dibinin ku Xezal û Çavreş, ango hevsera Memo û diya wî bi hev re halxweş in û li benda Memo ne. Salek ji ser çûyîna wî re derbas bûye. Lê Çavreş dibêje agahî hatine ku dijmin têk çûne û leşkerên çûne şer jî dê vegezin. Mem jî dê di demeke nêzîk de vegere. Ji vê agahiyê şûn de Çavreş diçe nava gund û Xezal li malê dimîne. Di vê navberê de mêrekî serçav nixumandî tê ber dere mala Mem û li derî dixê. Xezal derî vedike lê, yê li ber derî nas nake. Ew jî dibêje ez mêvan im. Piştî ku tasek dew dide mêvan di navbera wan de diyalogên derbas dibin de Xezal hîn dibe ku ew Mem e. Dibe êvar û Çavreş vedigere malê, dibîne ku di nava nivîna bûka wî de yekî biyanî heye. Ji ber tariyê lawê xwe nas nake û viya wekî îxanetê û qîlêrkirina namûsê dibîne. Rim digire destê xwe û tîne di singê Mem re dike. Mem bi vê derba rim ve dimire. Ku Çavreş hîn dibe wê lawê xwe kuştîye, şîne dikin. Bi vî awayî şanoname diqede.

Wekî ji vê kurteya jorê jî diyar e, ji aliyê mijarê ve berhema Evdirehîm Rehmî Hekarî û *Mem û Zîn a* Xanî ji hev cuda ne. Mehmet Emîn Bozarslan jî li ser vê xalê disekine û di berga 3yê ya *Jînê* de di nîşeya 835an de meseleye wiha vedibêje:

Gerçî navê vê piyesê “Memê Alan” e û navê mêrxasê wê yê sereke jî Memê Alan e, lê babetê wê ne çîroka “Memê Alan” a klasîkî ye. Nivîskarê hêja Evdirehîm Rehmî, di nivîsîna piyesê da awayê “lêanîn”ê bi kar anîye. Di zimanê bêjeyî da “lêanîn”, ku bi Îngilîzî jê ra tê gotin “adaptation”, ev e ku mirov esereka bêjeyî bigire, li gora babetekî dî ji nû ve binivîse, yanî li babetekî dî bîne. Nivîskar jî çîroka “Memê Alan” a klasîkî girtiye, li gora babetê Şerê Selaheddînê Eyyûbî li dijî filan ji nû ve nivîsiye, tê da nexşên Kurdîtiyê û Îslamiyê bi kar anîne; bi kurtî, çîrok babetekî dî anîye (Bozarslan, 1986, 674).

Xala ku M. E. Bozarslan li ser disekine, têkiliya ya *Mem û Zîn a* Xanî bi destana *Memê Alan* re bîr tîne. Ehmedê Xanî di *Mem û Zînê* de di beşa 58an de cîh dayê vê beyte:

Hindek ji fesaneê di Bohtan

Hindek di behanehên di buhtan (Yıldırım, 2010, 404)

Wekî ji van risteyan tê fehmkirin, Xanî dibêje min hinek ji efsaneyên li Bohtanê hatine gotin sûd girtiye û hinek jî ji serê xwe de hûnandîye. Kadri Yıldırım dibêje li vira ji “efsaneê” meqsed “Memê Alan” e (Yıldırım, 2010, 40). Di nava gel de destana ku li hinek cîhan *Memê Alan*, li hinek cîhan jî *Mem û Zîn* tê gotin xwedî gelek varyantan e.³ Em dikarin di navbera berhema Xanî û Hekarî de têkiliyeke navbermetnî daynin; lewre

3 - Ji bo varyantan çend mînakên ku me xwe gîhande wan: Prof. Dr. Ordîxanê Celîl – Prof. Dr. Celîlê Celîl, “Mem û Zînê”,

navê berhemê, navê lehengê mêr (Mem, Memê Alan), cîhê bûyeran (Hekarî) û mirina Mem berhema Xanî û çavkaniya berhema Xanî anga *Memê Alan* tîne bîra me. Xêncî vê di dawiya şanonameyê de klamek cîh digire ku ev klam bi navê “Memo” (Merwanî, 2010, 675), “Hoy hoy Memo” yan jî “Memê Ebasî” tê zanîn (Çelik, 2017, 132-136) di navbera çîroka vê klamê û mijara berhema E. R. Hekarî de têtikiliyeke vekirî û diyarkirî heye. Wekî ku Çelik jî di teza xwe ya doktorayê de îfade dike, têtikiliya berhema E. R. Hekarî û klama / çîroka gelerî ya bi navê Memê û Eysê re jî heye û Çelik dibêje şanonameya *Memê Alan* wekî kurteya klama Memê û Eysê ye ku dengbêj Güçtekin dibêje (2017, 135-37). Ev çend çavkaniyên cuda yê *Memê Alan* bin jî, heman demê îmkanê didin me ku em di navbera berhema E. R. Hekarî û berhema Xanî de têtikiliyê daynin. Lewre wekî ku Aktulum jî îşaret dike, hinek caran navek (navê lehengekî/an, cîhekkî/an, nivîskarekî/an yan jî berhemekî/an), hevokek, gotin yan jî beşek ji berhemekê di nava berhemeke din de were bikaranîn, ev jî têtikiliyeke navbermetnî derdixe holê (Aktulum, 2007, 94-103). Xaleke din jî ku divê em îşaret bikin ev e: *Mem û Zîn a Xanî* cara yekem li Stenbolê tê çapkirin û Evidrehîm Rehmî Hekarî jî di nava wê salê de şanonameya xwe dinivîse û kovara *Jînê* de diweşîne. Di heman kovarê de mizgîniya çapa *Mem û Zîn a Xanî* gelek caran derdikeve pêşberî xwendevanan. Ango em bi rehetî dikarin îddia bikin ku haya E. R. Hekarî ji *Mem û Zîn a Xanî* hebû. Her çiqas ev wekî “şîroveyeke bêhed” bixûyê jî, bi ya me di navbera berhema Xanî û Hekarî de têtikilî heye û berhema Xanî ji şanonameya yekem ya Kurdî re jî bûye îlham û çavkanî.⁴

Şanonameya *Memê Alan* ya Evidrehîm Rehmî Hekarî cara yekem ji aliyê koma şanoyê ya şarederiya Diyarbakirê (DBŞT) ve hatiye pêşkêşkirin û nîşandana yekem di dîroka 17.04.2021ê de pêk hatiye. Derhêneriya lîstikê Rûknetin Gün kiriye (Metîn, 2014, 131-132). Qasî ku em ji kurteya lîstikê fehm dikin, di mijarê de guherandinên piçûk pêk anîne. Mînak, Mem ne ji bo parastina Qudusê û alîkariya Selaheddînê Eyubî, ji bo neyar li ser herêma Serhedê de girtine diçe şer. Guherandineke din jî diya Mem, ne bi rim, bi kêrê Mem dukuje.

2.2.MEM Û ZÎN

Xêncî şanonameya *Memê Alan* ya E. R. Hekarî çend şanoname jî rasterast *Mem û Zîn a Xanî* yan jî mijara wê ji xwe re dikin çavkanî. Şanonameya ku rasterast ji *Mem û Zîn a Xanî* sûd digirê û bi heman navî çap dibe, berhema Pîremêrd ya bi navê *Mem û Zîn* e. Ev şanoname cara yekem di sala 1932an de di rojnameya *Jiyane* de weke rêzenivîs hatiye weşandin û ev berhem di sala 1935an de li Silêmaniyê ji aliyê Koma Zanistî tê pêşkêşkirin û derhenêrê lîstikê Mecîd Fettah e û di şanoyê de jî di rola Mem de derdikeve ser dike. Di 1946an de li Silêmaniyê ji aliyê koma Lawaniy Silêmanî, li Çemçalê jî ji aliyê koma Lawaniy Çemçal ve tê lîstin (Zêdo û Akkuzu, 2015, 251-255).

Di sala 1958an de şanonameya ku Emînî Mîrza Kerîm bi navê *Mem û Zîn* dinivîse û bi derhêneriya Enwer Tuvî li Silêmaniyê tê lîstin (Zêdo û Akkuzu, 2015, 259). Di sala 1975an de jî Telet Saman şanonameyeke bi navê *Mem û Zîn* dinivîse û ev şanoname bi derhêneriya wî di heman salê li Hewlêrê tê pêşandin (Zêdo-Akkuzu, 2015, 266). Şanoya bi navê *Lêbûk Dastana Mem û Zîn Diguhurî* ji aliyê Îbrahîm Selman di sala 1979an de li Bexdayê, ji çapxaneyê Nebilê tê çapkirin (Zêdo-Akkuzu, 2015, 270) Teyar Germavî ku ew di ciwantiya xwe de di nava xebatên şanogeriyê de cîh digire û wek şanoger gelek xebatên şanoyê de keda wî heye, di vê lîstika Îbrahîm Selman de jî lîstiyê. Teyar Germavî di derbarê vê şanonameyê de van agahiyên bi Recep İçen⁵ re parve dike:

Zargotina Kurda 1, Weşanên Aram, 2013 Amed, r. 26-103.; Ordîxanê Celîl û Celîlê Celîl, “Mem û Zîn”, Destanên Kurdî, Weşanên Wardoz, 2018, Diyarbakır, r. 11-448.; Emînê Evdal – Heciyê Cindî, “Mem û Zîn”; “Memê û Zînê”, Folklor Kurmanca, Neşriyata Hukumata Ermenistana Şêwrê, 1936, Yêrêvan, r. 261-307. ; Heciyê Cindî, “Mem û Zîn”, *Folklor Kurmancîyê*, Weşanên Lîs, 2016, Amed, r. 19-63.; Mem Mukrîyanî (Edî.), “Memê Alan”, *Folklor Ronahîyê*, Weşanên Wardoz, 2018, Diyarbakır, r. 105-108.; Roger Lascot, *Memê Alan*, Weşanên Avesta, 2010, Stenbol.; Kemal Burkay, *Destana Memê Alan / Memê Alan Destanî*, Weşanên Rîya Azadî, 2018, Enqere.; Yûsif Hêşetî, “Memê Alan”, *Memê Alan – Destan, Çîrok û Xeberoşkên Colemêrgê*, Weşanên Wardoz, 2020, Diyarbakır, r. 19-60.

4 - Ji bo berawirdkirina *Mem û Zîn a Oscar Mann* û *Memê Alan* ya Evidrehîm Rehmî Hekarî binihêre: Hawkar Jameel Mohammed, *Binyadî Gêranewa Le Dastanî Mem û Zîn i Oscar Mann û Şanoyî Memê Alanî Ebdurrehîm Rehmî Hekarî*, Zanîngeha Çewligê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Şaxa Makezanista Ziman û Edebiyata Kurdî, 2017, Çewlig, (Teza Masterê ya Neçapkirî).

5 - Recep İçen, “Şanoger û Pêşmergeyêkî: Teyar Germavî”, <https://diyarname.com/news.php?Idx=35400> (03.04.2021)

Di sala 1979'an de min Seyda Îbrahîm Selman nas kir. Îbrahîm Selman wê demê akademiya şanoyê xwendibû li Bexdayê. Em cara yekem li cem wî kom bûn. Mamosteyê min ê yekem Îbrahîm Selman bû û min bi xêra wî xebatên xwe yê şanoyê berdewam kirin û hînî şanoyê bûm. Me wê çaxê dest bi lîstika "Lêbûk Dastana Mem û Zîn a Diguhurît" kir. Metn ji aliyê Îbrahîm Selman ve hatibû amadekirin. Ji bo pêşandana lîstikê her tişt hazir bû lê mixabin hikumeta Iraqê destûr neda ku em bilîzin. Îbrahîm Selman jî piştî xebatên şanoyê derket derveyê welat. Niha ew li Holandê dijî. Mijara lîstikê ev bû: Di folklorê me de Mem di zindanê de dimire û Zîn jî xwe dîkuje. Lê di şanoya me de Mem di zindanê de nexweş dikeve û Zîn tê, Memê jî zindanê derdixe û azad dike. Mem û Zîn bi hev re agirê şoreşê pêdixin û bi Mîr Zeyneddin re şer dikin. Di vê lîstikê de nêzî çil ekter (lîstikvan) cîh digirtin.

Qasî ku me xwe gîhandiyê *Mem û Zîn a Kurdî* ku di forma şanonameyê de hatiye çapkirin a dawî ji aliyê Eskerê Boyîk ve hatiye nivîsîn û di sala 1989an de li Stockholmê ji aliyê weşanxaneyê Roja Nû ve hatiye çapkirin. Wekî tê zanîn li Ermenistanê xebatên çandî yê Kurdî bi piştgiriya dewletê dihatin meşandin û gelek xebatên Kurdên Ermenistan, Gurcistan û Azerbeycanê hatine weşandin, pêşkeşkirin û di nava Kurdan de bibaldarî hatine şopandin. Ji van xebatan yek jî xebatên şanoyê ne û bi taybet di sala 1937an de "Têatroya Kurdî ya Dewletê", li Ermenistanê, li gundê Elegezê hatiye damezirandin û heta ku sala 1947an de hatiye girtin jî xebatên şanoyê domandiyê. Ji berhemên ku di navê wan di nava lîstikên Şanoya Elegezê de derbas dibe, *Mem û Zîn a Soxomon Tarons e* (Zêdo û Akkuzu, 2015, 254), lê me di derbarê vê şanoyê û şanonameyê de agahiyên firehtir bi dest nexist.

Xêncî van Cuma Boynukara jî şanonameyêke bi heman navî bi zimanê Tirkî dinivîse berhema wî 1995an de ji aliyê weşanxaneyê Berfînê ve tê weşandin. Rahmetullah Karakaya û Fehîm Işık ev berhem wergerandine Kurdî û 2008an de jî hatiye weşandin.⁶ Ev berhema Boynukara cara yekem Adara 1995an de li Teatra Bajarî ya Diyarbekirê de, bi rejiya Weysel Ongerên derketiye pêş temaşevanan. Di sala 2005an de di 14. Festivala Têatrê ya Navnetewî ya Stenbolê de ji aliyê Semaver Kumpanyayê ve bi rejiya Bulent Emin Yarar û Işıl Kasapoğlu hatiye lîstin. Dîsa li Wanê di sala 2012-2013an de û li Diyarbekirê di sala 2018an de carakî din hatiye lîstin.⁷

Xêncî vana *Mem û Zîn* bi derhêneriya Apo Kaya ve wekî lîstika dansî (dans tiyatrosu) hatiye amadekirin û di dîroka 22.05.2004an de pêşandana yekem pêk aniye û bi giştî li bajarên Stenbol, Enqere, Bursa, Êlih, Amed, Bazîdê çar deh caran hatiye nişandan (Metîn, 2004, 191). Ji aliyê Kawa Nemir ve *Mem û Zîn* wekî muzîkal hatiye nivîsîn û 2014 û 2019an de li Diyarbekirê hatiye lîstin.⁸

2.3. ÇEND TAYBETIYÊN HEVPAR Û CUDA

Wekî li jorê hate gotin, di xebata me de berhem û çavkaniya sereke *Mem û Zîn a Ehmedê Xanî* ye. Em dê di vê beşê de li ser cudatiyên berhema Xanî û şanonameyên ku jê sîd girtine bisekinin. Ji ber ku şano li ser qaîdeyên cuda tînan organîzekirin, xwezayî ye ku di navbera berhema Xanî û wan şanonameyan de ku ji *Mem û Zîn a wî* sîd girtine cudatî hebin. Her çar berhemên ku me ji wan sîd girtine jî ji berhema Xanî kurttir in û zêdetir jî ji bûyerê sîd girtine. Ji ber vê jî em dê berê xwe bidin naveroka bûyeran û çend xalên hevpar û yênan cuda berawird bikin. Helbet bê hêmanên wekî cîh, leheng, dem, motif ku bi bûyeran ve girêdayîne em nikarin berawirdê pêk bînin. Di derbarê berhemên em dê li ser bisekinin, bi taybet şanonameya Evdîrehîm Rehmî Hekarî divê bê îzahkirin ku çima me ew jî xistiye nava vê xebatê û me li jorê ev îzeh kir. Lê di şanonameya Pîremêrd, Eskerê Boyîk, Cuma Boynukara de tîkiliya bi *Mem û Zîn* re ji navê lîstikan heta naveroka wan pir zelal e. Em dê bi kurtasî hevparî û cudatiyên vana di binê sîbana çend sernavan de nişan bidin.

6 - Vê berhemê ev xelat wergirtine: 1- Xelata Têatrê ya Afife Jale - Kostuma Herî Baş (2005), 2- Xelata Kovara Tiyatro Tiyatro - Kostuma Herî Baş (2005), 3-Xelata Kovara Tiyatro Tiyatro - Nivîskarê Lîstikê a Salê ya Herî Baş (2005), 4-Xelata Têatrê ya Îsmet Kuntay - Nivîskarê Lîstikê a Salê a Herî Baş (2005), 3-Xelata Qulubên Lionsê - Lîstika Salê a Herî Baş (2005).

7 - Vecdi Erbay, "Mem û Zîn 25 Yıl Sonra Diyarbakırda", <https://www.gazeteduvar.com.tr/kultur-sanat/2018/11/16/mem-u-zin-25-yil-sonra-diyarbakirda> (03.04.2021)

8 - <https://www.ozgurhabergazetesi.com/mem-%C3%BB-z%C3%AEn-destani-muzikal-olarak-sahnelenecek-26612> (03.04.2021), <https://tiyatrodergisi.com.tr/mem-u-zin-5-yil-sonra-yeniden-sahnelendi/> (03.04.2021).

2.3.1. CUDATIYA CUREYÎ

Ji bo gotara me çavkaniya sereke *Mem û Zîn* a Xanî ye. Wekî tê zanîn *Mem û Zîn* mesnewiyek e. Mesnewî di edebiyata klasik de ji aliyê şiklî ve ji beytan pêk tê û her beyt jî di nava xwe de bi qafiyê ne (aa-bb-cc-...). Ev jî îmkânê dide ku di mesnewiyan de mijarên pir dirêj bîn vegotin (İpekten, 2005, 59-60). Ehmedê Xanî jî ji vê sûd digire û mesnewiyeke ku ji şêst beşan û 2656 beytan pêk tê dinivîse. Ango hem menzûm e û hem jî ji destpêkê heta encamê taybetiyên wê yên diyarkirî yên cureyî hene. Lê berhemên ku em dê li ser bisekinin ku ji ya Xanî sûd digirin yan jî Xanî û *Mem û Zîn* a Xanî tînin bîra mirov, peşxanî ne. Dîsa berhemên şanonameyê her çiqas wekî metnên edebî yên peşxane werin dîtin jî, armanca wan pêşkêşkirina li ser dikê ye, anga ew ji bo hunera dîtarî tînin nivîsîn. Ev jî helbet tîkiliyeke navbermetnî û navbercureyî derdixe holê.

Li hember dirêjbûna berhema Xanî, em dibînin ku hemû şanoname ji wê kurttir in. Şanonameya herî kurt ya E. R. Hekarî ye. Ji du perdeyan û perdeya yekem jî ji du meclîsan pêk tê. Rûpelên hemû lîstikê bîstan zêdetir nîne. *Mem û Zîn* a Pîremêrd jî dîsa berhemeke kurt e û ji şeş perdeyan pêk tê. Qasî bîst û şeş rûpelan e. *Mem û Zîn* a Eskerê Boyîk jî ji pênc perdeyan pêk tê û ji heftê û pênc rûpelan pêk tê. *Mem û Zîn* a Cuma Boynukara jî ji şêst û heşt rûpelan pêk tê. Ev berhem jî ji du beşên sereke û ji çendîn binbeşên van beşên sereke ve pêk tê. Wekî ji van agahiyan jî dixuyê ku *Mem û Zîn* a Xanî dirêjtir e. Ev jî ji ber cureya berhemana e. Di navbera mesnewiya ku ji bo xwendinê hatiye nivîsîn û şanonameyên ji bo lîstinê hatine nivîsîn de ev cudatiya normal e.

2.3.2. NEWROZ Û BÛYERA HEVDÎTINÊ

Xala yekem ku em dixwazin li ser bisekinin Newroz e. Lewre di *Mem û Zîn* a Xanî de beşa bûyeran bi behsa danasîna Mîr Zeynedîn vedibe. Paşê qala xwişkên wî Sitî û Zîn tê kirin. Di beşa yanzdehan de mijara Newrozê dest pê dike. Newroz ji bo berhemana girîng e. Lewre di berhema Xanî de hevnasîna Mem û Tacdîn bi Zîn û Sitî re di qada newrozê de pêk tê. Di berhema Evdîrehîm Rehmî Hekarî de qala newroz û hevnasîna lehengan tune. Şanonameya Cuma Boynukara bi sehneya Newrozê dest pê dike. Leheng di vê perdeya vekirinê de behsa newrozê dikin û dibêjin cejneke Kurdan e. Kal û pîr, mezin û piçûk, her kes tev li van şahiyên dibe (Boynukara, 2008, 78-79). Di şanonameya Pîremêrd de em hîn dibin ku Mîr ferman kiriye, gotiye newroz e û divê herkes here qada newrozê, pîrozbahiyê (Pîremêrd, 2016, 23-24). Mem jî bêdilê xwe diçe. Lê di şanonameya Pîremêrd de em dibînin ku Mem di sehneya yekem de anga beriya newrozê bûye evîndarê Zînê. Dema diçe qada newrozê jî heta seyrangeha Mîrê Amediyê çavê wî kesekî nabîne. Gava digihîje cîhê mala Mîrê Amediyê, Mem ji dûr ve Zînê, Zîn jî Memê dibîne. Hevnasîna wan wiha hatiye vegotin:

Lewre şeytanê cîhangir wêneyê Mem nîşanî wê dabû û li pişt wêneyê jî nivîsandibû ka Mem kî ye, ji ku ye û ji bo kê dîn bûye.”; “Çawa ku çavê Mem bi wê dikeve, ji ber wî wêneyê ku şeytanê cîhangir nîşanî wî daye; Mem, Zînê nas dike û dilê wî hildiaveje (Pîremêrd, 2016, 25).

Di berhema Eskerê Boyîk de di destpêka şanonameyê de sehneyeke fantastik heye. Di vê sehneyê de sê ferîşteh di şiklê kevokan de tînin ser dikê. Mem dibînin û li hember bedewiya wî heyran dimînin. Paşê bi hev re dişewirin û gava ku hîn dibin Mem ezeb e, dibêjin keça ku layiqî Mem e, Zîn e. Em ji gotinên wan hîn dibin ku Mem çûye qada Newrozê, lê paşê bixemgînî vegeyriyaye (Boyîk, 1989, 7). Niha şev e û Mem li oda xwe di nava nivînan de ye. Biryarê didin ku Mem û Zîn bînin cem hev û wana bi hev bidin nasîn. Hersê keçik dibin kew û difirin diçin Zînê tînin di pencereyê re dikin oda Mem, nava nivînan Mem. Berê Mem û paşê jî Zîn hişyar dibe û hevnasîna wan bi vî awayî pêk tê.

2.3.3. CÎHÊ BÛYERAN

Cîhên di nava bûyeran de navên wan derbas dibin, anga bajêrên Cizîr, Çolemêrg, Amediyê, Muxurzemîn in. Cîhên bûyerê lê diqewimin yên herî zêde derdikevin pêş qada newrozê, mala/qonaxa Mîr, oda Mem, zindan û goristan in.

Di mesnewiya Xanî de navenda bûyeran Cizîr e û Mem jî ji wê derê ye. Di *Memê Alan* ya E. R. Hekarî mala Memo mekana sereke ye. Mala Memo li gund e, lê bi kîjan bajêrî ve girêdayî ye nayê gotin. Lê Mem dibêje, “Ez Memê Alan im. Mîrê Hekariyan emir kiriye (Hekarî, 2007, 26).” Lewendê hevalê Mem jî wiha dibêje: “Îro mirovek ji Başgalan hatiye. Go ‘Mîr heta Çolemêrgê çûye.’ Lazim e di vê hefteyê da em li Çolemêrgê berhev bibin (Hekarî, 2007, 30)”. Ji van gotinan em dikarin têderxin ku li cihekî nêzikî Cizîrê ne.

Di ya Boynukara de jî cîh Cizîr e. Lê di ya Pîremêrd de Amediye navenda bûyeran e û Mem ji wir nîne, ji bo Zînê textê mîrektiya xwe û welatê xwe hîştîye, hatiye Amediyê. Kalikê Mem, hukumdarê Şarezûr û Erdelanê bûye. Bavê Mem warê di bin hukumdariya xwe de di nava lawên xwe de parve kiriye û Mem mîrê Serxab, Sirûçîk, Qerexan, Şarbajêr û Alanê ye (Pîremêrd, 2016, 32). Di berhema Eskerê Boyîk de jî Mem ji Muxurzemînê ye (Boyîk, 1989, 19), ji bo ku Zînê bibîne tê Cizîrê. Li mala Qeretajdîn dibe mêvan.

Di berhema Eskerê Boyîk û Pîremêrd de serê kaniyan jî girîng in. Lewre di şanomeya E. Boyîk de li serê kaniyê de Mem Qeretajdîn, birayên wî û xwîşka Beko ya sêrbaz nas dike (1989, 23-26); di ya Pîremêrd de jî dema ji seferê vedigere, gotegota ku jinên li ser kaniyê diaxivin û derewa ku Zîn bi frengiyê ketiye dibe sedem ku Mem pêşniyara Mîr napejirîne û teklîfa zewaca bi Zînê re red bike.

Di mesnewiyê de cîhê ku Mem û Zîn tên cem hev û Mîr hindik dimîne ku wan bi hev re bibîne qonaxa Mîr e û Mîr ji ber ku ji nêçîrê westiyayî vedigere, bi xwe diçe wir, ji bo bêhnvedanê. Zîn di binê ebaya Mem de xwe vedişêre. Di berhema E. R. Hekarî de ev sehne tune. Di berhema Pîremêrd de Mem li seraya Mîr mêvan e. Zîn ji bona wî bibîne tê oda Mem. Mîr jî ji bo ku Mem ziyaret bike tê oda wî. Perîzad tê Zînê dixê binê bixêriyê û Mem jî tîne li pêş bixêriyê dide rûniştin. Ev ziyareta Mîr jî bi pêşniyara Bekir Mergewer pêk tê. Lewre ji xwîşka xwe Rihanê hîn dibe ku Zîn dê here oda Mem. Armanca wî xirabkirina navbera Mîr û Mem e.

Mala Tajdîn hem di berhema Xanî de hem jî di berhema Pîremêrd, E. Boyîk û C. Boynukara de girîng e. Di berhema E. R. Hekarî de Tajdîn û şewitandîna malê tune, lê di sê şanomeyên din de Tajdîn ji bo Mem û Zînê rizgar bike, ji tengasiyê bifilitîne, mala xwe dişewitîne/dide şewitandin. Ev, hem asta hezkirina Tajdîn ya ji Mem diyar dike hem jî fedakarî û dilsoziya wî nîşan dide. Lewre Tajdîn bi agirê berî mala xwe dide, hemû dewlemendiya xwe qurbanî Mem dike. Tenê di berhema Eskerê Boyîk de, Bekir ji bo ku Tacdîn û birayên wî ji Mem dûr bixe û bi hêsanî serê Mem têxe belayê, dema Mîr Tajdîn û birayên wî dişîne seferê, dibêjin bira Mem jî were, lê Mîr û Beko dibêjin ger here, dê dijmin bibêjin bi xwe nekarîne, mêvanê xwe jî bi xwe re anîne seferê. Bi vî awayî Mem re dibin asteng, lê Mîr dibêje, heta Tajdîn vedigere, berpirsiyara binyadkirina mala Tajdîn li ser Mem e. Heta Tajdîn vedigere avahiyeke layiqê Tajdîn bide însakirin (Boyîk, 1989, 56-58).

Zindan yan jî hucreya ku Mem davêjinê jî ji bo metnan girîng e. Lewre ew cîh, wekî hucreyên dewrêşên ku dikevin çilexaneyê rolekî dilîzin. Memê ku beriya zindanê bi evîneke dunyevî ji Zînê hez dike, li zindanê, ango li wê çilexanê evîna xwe diqulibîne evîneke ûxrevî. Zindanê ji bo paqijkirina serê xwe û dilê xwe bi kar tîne û xwe ji evîneke cinsî rizgar dike. Em dikarin bibêjin ev mîsyona zindanê/hucreyê di Xanî de jî di şanomeyên Pîremêrd, Boynukara û E. Boyîk de jî bi heman awayî cîh digire.

2.3.4. KES / LEHENGÊN GIRÎNG

Dê û Bavê Mem: Di berhema Xanî de jî di şanomeyên din de jî Bavê Mem li jiyanê nîne. Di berhema Evdîrehîm Rehmî de diya Mem heye. Lê di şanomeya Eskerê Boyîk de Mem lawê Al Paşa ye, diya wî Gulperî ye. Al Paşa mîrê Muxurzemînê ye. Tenê lawek wî Mem heye û Al Paşa dixwaze Mem li dû wî bibe mîrê ser text. Yan dê dijminên wî textê mîr bikin deste xwe. Al Paşa dema ku hîn dibe dê lawê wî here ji bo ku Zînê bibîne, li Mem nifira dike. Tîrsa wî ya herî mezin, text û welatê wî dê bikeve desten neyarên wî. Di berhema Pîremêrd de bavê Mem miriye û mîrektiya xwe di nava lawên xwe de parve kiriye. Mem jî li ser textê bajarên ku bûne para wî mîr e. Lê textê xwe ji bo evîna Zînê hîştîye, hatiye. Lê birayê wî yên ku li beşên din yên li mîrektiyan xwe li ser text in.

Di *Memê Alan* ya E. R. Hekarî de serleheng Memo, Xezal (hevsera Memo), Çavreş (diya Memo) in. Kadroya lîstikê de Lewend û Xulam jî du kesên din in. Lê rola wan girîng nîne. Di lîstikên din de kesayetên girîng wekî yên di *Mem û Zîn a Xanî* de ne, di wan de jî bi piranî hene. Di metna Pîremêrd de Rihana xwîşka Bekir û bira û birazyên Mem, dîsa pismamê wî Bengîne, dêşîra Zînê Perîzad û Elî Beg; berhema Cuma Boynukara de Mam; di berhema Xanî de Tacdîn û birayên wî Arîf û Çeko ne, di *Mem û Zîn a Cuma Boynukara* de jî ew bi van navan cîh digirin. Di *Memê Alan* de ew tunin, di *Mem û Zîn a Pîremêrd* de bi navên Tacedîn, Eko û Çeko ne.

Mîr jî lawê Zeynedîn ê lawê Ebdal e. Sîtê û Zîn navên xwîşkên wî ne. Di şanonameya Cuma Boynukara de Cizîr e û lehengên sereke Mîr Zeynedîn û du xwîşkên wî Sîtî û Zîn in. Tacdîn lawê wezîrê Mîr Zeynedîn e û Çeko û Arîf jî birayên Tacdîn in. Tacdîn û birayên wî bi lehengiya xwe ve navdar in. Mem jî lawê katibê dîwana Mîr Zeynedîn e. Lê di berhema Pîremêrd de Zîn bi van gotinan di derbarê malbata xwe de diaxive:

Îro em çarsed sal in dewlet in, bav û bapîrên min ku neviyên Behdînan in û ji keleha Tarunê ya Şemzînanê hatine Zêya Behdînan, bi zora egîdî û dadperweriyê keleha Dihokê, dêr û keleha Bîşer û keleha Bajêran digirin. Eşîrên Radkan, Birîfkan, Berwarî, Mihel, Deryaspî, Tilî, Behlî, Mizurî, Zebarî xistine bin destê xwe û heta niha tu lekeyeke xirabnavî nehatiye ser vê xanedaniyê. (Pîremêrd, 2016, 30)

Zîn ji bo malbata Mem jî agahiyan dide:

Mem jî ji me kêmtir nîne, wek Tacedîn vegeyriyaye çûye welatê Şarezûr, hikumdarê wan dîtiye. Ew, Mem nas dike. Mem kurê Memoy Munzir e. Mem, ango Mihemed Begê kurê Memo ye; ku ji Memo re dibêjin Me'mun Beg. Me'mun kurê Munzirê kurê Babelê hukimdarê Şarezûr û Erdelan e ku jê re Qubad û Feyrûzyan dibêjin. Erdelanî di serdema Cengîz Şah de li Zelm û Şarezûr hukimdar bûn. Bavê Mem navçeya xwe ya desthilatdariyê ku Kurdistan e di navbera kurên xwe de belav kir. Keleha Zelm, Newsûd (Nefsud), Şemîran, Hawar, Sîhan, Rawdan, Gulenber ket para Pike Beg ku birayê Mem e. Loy, Mîşer, Merîwan, Enure, Gile, Sî, Kaş kete para Mem û Mem li wir hukimdar bûye. Erjengê cîhangîr ku wek şeytan jê re dîmena keçekê nîşan dide û jê re dibêje “Ev keçik xwîşka mîrê Amediyê ye. (Pîremêrd, 2016, 32)

Mem naçar dimîne, hukimdarî û kes û karên xwe dihêle û tê ba Zînê. Di berhema Xanî de lawê Mîr heye û hevalê Mem e. Lê di şanonameyan de em wî nabînin. Ev nebûna lawê wî, wekî ku wî hêsantir dike binê bandora Bekir.

Bekir û Sedemê xayîntiya Bekir: Bekirê ku di berhemana de xirabiyê temsîl dike di berhemana de bi formên cuda yên heman navî ve cîh digire. *Mem û Zîn a Xanî* de Bekir, ya Cuma Boynukara û Eskerê Boyîk de Beko, di ya Pîremêrd de Bekir Mergewer e. Di mesnewiyê de wekî xizmetkarê Mîr, di şanonameyan de jî wekî xizmetkar û şewirmendê Mîr e. Di berhemana de çima berê vê xayîntiya xwe dide Mem û Zînê bi sedemên cuda ve hatiye girêdan. Di *Mem û Zîn a Xanî* de Mîr zêde zêde pesnê Tacdîn dide. Lewre Tacdîn yekî çeleng û qehreman e. Bekir xesûdiya Tacdîn dike. Ji ber vê jî Mîr dixapîne: Dibêje dema te Sîtî da wî, wî jî xwe bi xwe Zîn daye Mem û bi vî awayî bê îzna te tevgeriyaye. Cuma Boynukara jî heman hincet bi kar anîye. Lê Pîremêrd sedemê tevgerên li hember Mem û Zîn bi vê hincetê ve îzeh dike: “Bekir Mergewer mirovekî gelek xirab e. Wî Mergewerî soz daye Elî Beg ku ew ê, ji wî re Zînê bistîne. Her çiqas Elî Beg demekê êrîştî welatê me kir û bû dijminê me jî. Lê Bekir Mergewer bi fêlbazî ji niha ve hewl dide ku Mem li pêş çavê Mîr Zeynedîn reş bike (Pîremêrd, 2016, 29).” Di berhema Eskerê Boyîk de em hîn dibin ku Beko ji bo ku bandora xwe li ser Mîr zêde bike û bibe wezîr bavê Qeretajdîn û jina Mîr daye kuştin. Li Cizîrê ji zilm û zordariya Beko zare zar a gel e. Beko ku dibîne xwîşka wî dile xwe berdaye Mem, ew jî sozê dide xwîşka xwe ku dê Mem bîne bide xwîşka xwe, di şanonameyê de jî sedemê fesadiyên wî yên li hember Mem û Zînê ev e (Boyîk, 1989, 32).

Perîzad û Bengîne di berhema Pîremêrd de di navbera Mem û Zîn de alîkariyê dikin. Bengîne ji Mem re, Perîzad jî ji Zîn re wekî heval, alîkar û şewirmend in. Di şanonameya Pîremêrd de xwîşka Bekir Rihan e. Ji Bekir re dibe alîkar. Di şanonameya Eskerê Boyîk de jî Zîna sêrbaz xwîşka Beko ye. Dilê wê dikeve Mem û Beko jî ji bo ku Mem bi xwîşka xwe re bizewicîne dikeve nava tevgerê.

2.3.5. MOTÎFA GUHERANDÎNA ÇEKAN

Di berhema Xanî de di roja Newrozê de Tacdîn û Mem dikevin cilên keçan û Sitî û Zîn jî dikevin cilên lawan. Di şanonameya *Memê Alan* de ev motîf tune. Di Cuma Boynukara de jî ev motîf wekî berhema Xanî heye, lê di şanonameya Pîremêrd di şûna vê de leheng hevdu di wêneyan de dibînin. Di berhema Eskerê Boyîk de ev motîf tune.

2.3.6. MOTÎFA GUSTÎLÊ

Gustîl di berhema Xanî de motîfekî girîng e. Mem û Zîn, Tacdîn û Sitî dema li qada newrozê di cilên guherandî de rastî hev tîn û dilê wan dikeve hev, wekî şeydayan in. Mem û Tacdîn ji ser hiş diçin. Zîn û Sitî gustîlên xwe bi yên wan re diguherînin û ji wan dûr dikevin, diçin. Piştî herdu leheng tîn ser hişê xwe, dibînin ku ew du kesên biyanî ku aqilê wan ji serê wan hildan, ji holê winda bûne. Li malê ferq dîkin ku keçikan gustîlên xwe bi yên wan ve guherandine. Xêra serê wan gustîlan jî Heyzebûn xwe digihîne Mem û Tacdîn. Lewre ew nîşaneya aîdiyetê ye. Di mesnewiya Xanî de jî, ji bo ku leheng hev tesbît bikin ji van gustîlan sûd digirin. Di *Memê Alan* ya Evdirehîm Rehmî Hekarî de ev motîf tune. Di xebata Cuma Boynukara de wekî di *Mem û Zîn* de derbas dibe, hatiye bikaranîn. Di *Mem û Zîn a* Pîremêrd de jî motîfa gustîlê tune. Di berhema Eskerê Boyîk de şeva ferîşteh Zînê tînin oda Mem, Zîn teklîf dike ku gustîlên hev bi hev re biguherînin (1989, 12). Zîna sêbaz ya xwîşka Beko li serê kaniyê ku dixwaze Mem bixapîne, Mem ji gustîlê dipirse, ew jî dibêje min winda kir, lê Mem jê bawer nake (1989, 29-30). Mem li mala Tacdîn ku carekî din çîroka xwe ji sê birayan û Sitî re vedibêje. Dema ku hîn dibin evîndara wî ji Cizîrê ye, keçen bajêr dê ji ber mala Qeretajdîn herin ser kaniyê. Ew jî li keçen bajêr dinihêrin. Mem di nava keçan de Zînê dibîne. Dema dibêje Zîna min ev e, hîn dibe ku Zînê dergistiya Çekan e. Beko dixwaze meseleyê têke meseleya namûsê Mem bi sê birayan bide kuştin. Lê ew nayên gotina Beko. Mem ku hîn dibe Zîn dergistiya Çekan e, dibêje ez li Çekan vê îxanetê nakim û gustîlê dide wan, dibêje ger hun ji min bawer nakin, herin vê nîşanê Zînê bidin. Çekan dema gustîlê dibîne, nas dike. Dibêje eva gustîla nîşaniya me bû. Mem dixwaze xatirê xwe bixwaze û here, lê sê bira nahêlin ku biçin. Haya Çekan jî ji windabûna gustîlê heye. Zînê jê re gotiye winda bûye. Qeretajdîn dema ku van agahiyên hîn dibe, gazî Zînê dike. Zînê tê û Mem nas dike. Zînê gustîla xwe dide Tajdîn. Çekan ku vê bûyerê dibîne, dibêje Zîn êdî xwîşka min e (1989, 34-42). Bi bî awayî astengiyeke jî di navbera Mem û Zîn de radibe.

2.3.7. MOTÎFA XEWNÊ

Di berhema Xanî de motîfa di xewnê de hevdîtin tune. Di berhemên me li ser wan xebat kiriye de tenê di *Mem û Zîn a* Eskerê Boyîk de ev motîf heye. Li gor vê, ferîştehên ku Mem layiqê Zînê dibînin, dema Mem di xew de ye, Zînê tînin dîkin nava nivînên wî. Dema hişyar dibin, hed du dibînin û dibin evîndarên hev. Pişt re xewa wan tê. Zînê bi xew re diçe, Mem her çiqas nexwaze xew re here jî, bê hemdê xwe bi xew re diçe. Dema hişyar dibe, dibîne ku Zîn çûye.

2.3.8. MOTÎFA NÊÇÎRÊ

Di berhema E. R. Hekarî de ev motîf tune. Di Xanî û di Cuma Boynukara de Mîr û tebaaya bajêrê Cizîrê diçin nêçîrê. Lê di ya Pîremêrd de nêçîr tune. Şer heye. Berê Mem diçe ser Elî Beg seferê. Paşê Mîr ji bo ku bikaribe bihêsanî Mem bavêje zindanê Tacedîn, Eko û Çeko dişîne ser tixûbê mîrekiyê. Beko piştî ku Mîr dixapîne, êdî bi Mîr Sêvdîn re dikevin nava plana tunekirina Mem.

Di berhema Eskerê Boyîk de Beko aqil dide Mîr ku herin nêçîrê û dê di nêçîrê de Mem bikujin. Mem ji ber ku nexweş dikeve, nikara here nêçîrê. Ji ber vê jî plana Beko û Mîr Sêvdîn têk diçe. Lê di roja nêçîrê de Mem û Zîn li bahçê tîn cem hev. Lê Beko wan dibîne, dixwaze Mem bi tîrê bikuje, lê Zîna xwîşka wî nahêle. Naxwaze Mem bê kuştin, dixwaze bibe yê wê. Mem û Zîn li cem hev in, Beko gayîsî nêçîrvanan dike. Armanca wî ew e ku Mîr Sêvdîn were Mem û Zîn bi hev re bibîne û wekî têke meseleya namûsê û zirarê bide Mem.

2.3.9. MOTÎFA NEXWEŞIYÊ

Xênci *Memê Alan*, di berhemên din de Mem û Zîn nexweşê eşqê ne. Wekî şeydayan tev digerin. Di berhema Xanî de Mem wekî şeydayekî tevdigere û diçe baxa Mîr û li wir rastî Zînê tê. Dema Mem li hember Mîr ranabe. Tacdîn lêborîna Mem dixwaze, dibêje Mem dîn bûye. Di berhema Eskerê Boyîk de ji ber ku Zîna sêrbaz derman daye Mem, Mem nexweş dikeve û nikare here nêçîra Mîr. Di berhema Pîremêrd de jî ji ber evîne Mem nexweş e. Dema Mîr Sêvdîn tê oda Mem, Mem ranabe. Lêborîna xwe dixwaze ji Mîr ku ji ber nexweşiya xwe nikare rabe.

2.3.10. MOTÎFA ŞEWITANDÎNA MALA TACDÎN

Di berhema E. R. Hekarî de ev motîf tune. Beşa 41. ya *Mem û Zîn a Xanî* de ku Mem û Zîn li qonaxa Mîr li cem hev in, Mîr ji nêçîrê vedigere. Mîr dibîna ku Mem li qonaxa wî ye, Tacdîn ku dibêje Mem nexweşe, Mîr jî Mem efû dike û jê dûr dikeve. Tacdîn diçe cem Mem û jê dipirse ku ev çi hal e. Mem ji ebayê digire hinekî kaş dike û du guliyên Zînê derdikevin holê. Tacdîn fehm dike ku Zîn li cem Mem e, diçe agir berdide mala xwe, dike hawar û gazî. Mîr û giregir jî derdikevin ji bo alîkariyê. Mem ji Zîn re dibêje te dît, Tacdîn çawa wezîfa xwe kir, wekî Mûsa ji me re behra xeman zûha kir. Zîn radibe diçe. Nivîskar di vê beşê de pesnê kirina Tacdîn dide û dibêje ew dê bi vê kirina xwe, ji xwe re navekî qenc, navekî ebedî bistîne (Yıldırım, 2010, 317-318). Dîsa di şanonameyên Pîremêrd, Boynukara û Boyîk de jî ev motîfa şewitandîna mala Tacdîn heye û her sêyan de jî bo rizgarkirina Mem, ev bûyer pêk tê. Lê di *Mem û Zîn a Pîremêrd* de Tacdîn ji Bengîne, kur û xulamên xwe dixwaze agir berî mala wî bidin û banga hawarê bikin (2016, 40), di berhema Eskerê Boyîk de jî Qeretajdîn ji Çekan re dibêje here Sîtiyê re bêje bira agir berî koşka min bide (1989, 54).

2.3.11. MOTÎFA SETRENCÊ

Di vê motîfê de armanc li pêşiya Mîr, îtirafkirina evîna Mem ya li hember Zînê ye. Di *Memê Alan* ya E. R. Hekarî de ev motîf tune. Lê hem di mesnewiyê de û hem jî di şanonameyên Pîremêrd, E. Boyîk û C. Boynukara de ev motîf heye û di her sêyan de jî Mîr ji bo Mem evîna xwe ya Zînê îtiraf bike pê re setrencê dilîze û bi dîtina Zînê re serê Mem tevlihev dibe û Mîr jî bi vê sextekariyê Mem têk dibe. Bi îtirafkirina evîna Mem ya ji bo Zînê jî dibe sedemê girtin û hepiskirina Mem. Di berhema Eskerê Boyîk de di ser çûyîna Qeretajdîn re mehek derbas dibe, Beko dîsa fesadiyekê dike û Mîr dixapîne. Dibêje derbarê Mem, Sîtî û Zîn de di nava gel de gotegot tê kirin. Mîr re dibêje gayîs Mem bike. Pê re setrencê bilîzin. Bibêje ger te ez têk birim, ez dê Zînê bidim te. Ger min tu têk birî, ez dê te bişînim zindanê. Mem tê û ew bi Mîr Sêvdîn re dest bi setrencê dikin. Paşê Beko dibîne ku Mîr bi Memo nikare, diçe Zînê diaxpîne û li hember Mem dide runiştandin. Mem ji ber ku çavên wî her dem li Zînê ye, dîqeta xwe nikare bide lîstikê û Mîr jî wî têk dibe, Mem dişînin hepsê.

2.3.12. ŞER Û SEFER

Di berhema Xanî de şer û sefer tune. Di *Memê Alan* de Mem diçe şerê Qudusê, salekî şûn de vedigere. Di berhema Eskerê Boyîk de Beko dibêje ew bi hev re bin, ez bi wan nikarim. Ji bo vê jî planê dike ku wan ji hev dûr bixe û ji Mîr re dibêje di xizneyê de pere nemaye û ji bo ku seferekê li ser êla Elîcana pêk bînin, dibêje çend sal e bacê nadin û dixwazin bikevin binê fermana mîrekî din. Qeretajdîn, Mem, Çekan û Efan dibêjin Mîr îzna me bide, em herin seferê. Lê ji ber ku Beko naxwaze bi hev re herin, dibêje Mem mêvan e, ku ew jî here seferê, dê dijminê me bibêjin bixwe nikare, mêvanê xwe bi ser me de şandine. Mîr vê hincetê maqûl dibîne û dibêje bira Mem neyê, li vira bi însakirina koşkeke nû ji bo Qeretajdîn re eleqedar be. Bi vî awayî Mem dimîne û sê bira diçin seferê.

Di şanonameya Pîremêrd de jî Mem wekî fermandarekî giştî di serê artêşa Mîr de diçe ser Elî Beg û bi serkeftî vedigere.

2.3.13. KURDEWARÎ

Wekî tê zanîn di beşên 5. û 6. yên *Mem û Zînê* de Ehmedê Xanî hem pesnê Kurdan û Kurdî dide hem jî gazinên xwe tinê ziman ji bo bêxwedîbûna Kurdan û Kurdî. Bi taybet jî em dikarin van çend risteyan mînak bidin:

Ger dê hebûwa me padîşahêk

Laiq bidiya Xwedê kulahek

Te 'yîn bibûwa ji bo wî textek

Zahir vedibû ji bo me bextek

Hasil bibûwa ji bo wî tacek

Elbette dibû me jî rewacek

Xemxwarî dikir li me yetîman

Tînane derê ji dest leîman

Xalib nedibû li ser me ev Rûm

Nedibûne xerabeê di dest bûm”

(.....)

Ez mame di hîkmetê xwedê da

Kurmanc di dewleta dinê da

Aya bi çi wechî mane mehrûm?

Bilcumle ji bo çi bûne mehkûm?

Wan girt bi şîrî şehre şuhret

Tesxîri kirin biladê himmet.

Her mîrekî wan bi bezlê Hatem

Her mêrekî wan bi rezmê Rustem

Bifkir ji Ereb hetta ve Gurcan

Kurmanciye bûye şubhê burcan

Ev Rom û Ecem bi wan hesar in

Kurmancî hemî li çar kenar in. (Yıldırım, 2010: 153-154)

Di vana de û gelek risteyên din de em hişmendîyeke kurdewar di berhema Xanî de dibînin.

Di *Memê Alan* de dijminan Serhed girtine û Mîrê Hekariyan jî ji bo parastina welat xeza îlan kiriye. Em jî van gotinan biryardariya Mem dibînin:

“Ez ji kê kêmtir im! Ma ez Kurmanc nîn im! Ma namûsa her Kurdekî namûsa min nîne! Elbet... Elbet ezê biçim. Qiyamet rabit dîsa diçim. [...] Ez Memê Alan im.” (Hekarî, 2007, 25-26) Mem ji bo çûyîne ji diya xwe îznê dixwaze. Diya Mem dibêje,

Kurê min, di riya dînê xwe û di riya welatê xwe da eger ez te helal nekim, Xwedê jî min helal naket. Eger tu îro neçî, sibê dijmin dê bêtin. Min tu ji bo rojekê weha xwedan kirî. Ku tu wî ciyê ji bo dîn û welatê xwe bigirî, navê Kurdîtiyê, Kurmancîtiyê î'la bikî, min şîrê xwe helal kir. (Hekarî, 2007: 26)

Wekî ji veguhastinên jorê jî diyar dibe, di şanonameya Evdirehîm Rehmî Hekarî de hestên netewî û olî/îslamî zêdetir li pêş in.

Di berhema Pîremêrd de Mem ji Zînê re dibêje, min ji bo te tac û textê xwe feda kirin. Zîn îtiraz dike:

Mîr! Tu bi Xwedê kî careke din vê nebêje. Bi hezaran Zîn ji bo kurdewariyê feda be. Çar kesên din ên wekî te yên ji vî qewmê bedbext ê kurdan nîne ku di dîrokê de cihê xwe bigire. Tu çireyek î ku li Kurdistanê hilhatiye. Xwedê te venemirîne. [.....] Tu bimîne. Kurdewarî bi qehremanekî wekî te bilind dibe. Beşek ji sê beşên evîna min ji ber wê ye ku te navê millet bilind kiriye. (Pîremêrd, 2016, 37)

Li cîhekî din jî Zîn dibêje: “Xwedê eger min bihêle û ez bibim hevsera te, peyman min wisa ye tenê nesla te ya nêrîn ji bo kurdewariyê bigihînim û tiştêkî din naxwazim (Pîremêrd, 2016, 38).” Di perdeya pêncemîn de jî Tacedîn Beg dema Mîr dibêje ger tu jî bixwazî em Mem bikin serleşker û bişînin ser Elî Beg, bi van gotinan bersiva Mîr dide:

Mîr! Em hemû yek in û niştimana me jî yek e. Mem jî her çiqas mêvan be mezinê me hemûyan e, li cîhanê jêhatîbûn û cengeweriya wî bi nav û deng e. Şerê li dij tirkan ji bo kurdan serbilindî ye. (Pîremêrd, 2016, 43)

Dema leşkerên Kurd bi serleşkeriya Mem diçin û bi serfirazî vedigerin, Mîr diçe pêşbaziya Mem û ji Mem re dibêje, “Mem bi wê xizmeta te ya mezin ku te bi cih aniye, em vejîn û kurdewarî jî di dîrokê de bû nîşaneke din (Pîremêrd, 2016, 45).”

Di *Mem û Zîn a Eskerê Boyîk* de di perdeya sisiyan de em ji axaftina di nava Mîr Sêvdîn û Beko de hîn dibin ku Mîr Sêvdîn dixwaze bêtifaqiya di nava mîrên Kurdan ji holê rake û bi xwe jî bibe serokê Kurdistanê mezin (Boyîk, 1989, 43-44). Di nava gotinên Mîr Sêvdîn de baweriyeke pir mezin ya wî bi Qeretajdîn heye. Di şanonameyên din de jî (xêncî ya *Memê Alan*) baweriya Mîrên Cizîrê bi hêz û piştgiya Tacdîn (li vira Qeretajdîn) heye. Mîr Sêvdîn dibêje, “Ezi zorim, êla mîn êla lapê mezîne, eskerê mîn yê gîşka zefîre. Qeretajdîn pelewane mîne.. Piştî mîn qewiye. Her tişt heye, ku bîvme hukumdarê welatê kurda! (Boyîk, 1989, 44)”.

Beko ku dizane aliyê mîr yê zêf ev e, dibêje mêvanekî hatiye mala Qeretajdîn û ev sê roj e bi wî re ne. Ew lawê Al Paşa ye û dixwaze dewleta Kurdan ya mezin çêke û bi xwe jî bibe serokê wan.

Wekî ji van mînakên jî zelal dixûyê ku netewperweriya Kurdî di her sê şanonameyan de wekî hêmaneke hevpar cîh digire, lê di berhema C. Boynukara de ev xal tune. Dibe ku sedemê vê di salên 1990an de li Tirkîyê zextên li ser Kurdî û kurdewariyê be ku Boynukara ev xal dernexistibe pêş.

2.3.14. ENCAMA LEHENGAN

Di berhema Xanî de ji ber ku Beko di lîstina setrencê de Mem dixwe dafikê û Mem evîna xwe ya ji Zînê re vedibêje, Mîr jî Mem davêje zindanê û li wira Mem salekî dimîne. Ku salek derbas dibe, Tacdîn li hember bêdengiya xwe serî radike û dibêje yan bira Mîr Mem berde yan jî Bekir bide me. Bekir fehm dike ku dê wî bikujin, pîlaneke din çêdike. Ji Mîr re dibêje Mem li ber mirinê ye, tu wî berdî jî edî nikare bijî. Lê ku tu bibêjî min Mem efû kir û Zîn jî da wî, wê çaxê kes nikare te tawanbar bike. Lê ji ber ku Mem pir jar e û ji dil ve birîndar e, ger Zînê bibîne, dê bimire. Mîr jî diçe cem Zînê û dibêje min Mem efû kir û ez dê we bizewicînim. Lê di vê navberê de agahiya ku Mem miriye digihîje serayê. Zînê dibêje dê ew jî di demeke nêz de bimire, ji Mîr dixwaze ku wan bi atmosfera dawetê de binax bike. Lewre ew dê li dinya din de zewicî bin. Zîn jî piştî Mem dimire. Di *Memê Alan* de diya Mem, bi xeletî Mem dikuje. Di berhema Pîremêrd de Mem ku derdikeve sefera li ser hêzên Elî Beg û bi serfirazî vedigere, Bekir lîstikekê jê re dilîze. Jinên ku wî bi diravan girtine, li ser riya vegeza Mem li ser kaniyekê, di navbera xwe de wekî ku Zîn bi nexweşiya firengiyê ketiye diaxivin. Mem jî vê dibihîze. Mîr ji bo serfiraziya Mem pîroz bike û ji ber ku dizane Mem ji bona ku Zînê re bizewice text û tacê xwe hîştîye, hatiye. Di pêşbaziya Mem de dibêje ez Zînê didim te. Lê ji ber xeberê di derheqê nexweşiya Zînê, Mem vê teklîfa Mîr red dike. Her çiqas Bengîne rastiya sedemê vê ji wî re bibêje jî Mîr dilşikestî dibe û Bekir Mergewer jî ji bo ku Mem bixe zindanê û ceza bike, Mîr dixapîne. Mîr ji ber ku naxwaze Tacdîn, Eko, Çeko ji wî re bibin asteng wan dişîne sînoren mîrektiya xwe û bê ku kesek hîn bibe, Mem dide girtin û davêje zindanê. Bengîne ji vê bûyerê agahdar dibe û diçe agahiyê bi birayên Mem re parve dike. Di dawiyê de Mem di zindana Mîr de dimire. Mem ji birayê xwe dixwaze

ku ji ber mirina wî zîrar negihêje Mîr, lewre wî Zîn da min lê min xeletî kir; Bekir Mergewer Mîr xapand. Di dawiya lîstîkê de Mîr, Bekir û Zîn namirin.

Di berhema Xanî de Bekir jî ji aliyê Tacdîn ve tê kuştin. Di berhema Cuma Boynukara de jî Bekir ji aliyê Tacdîn ve tê kuştin û Zîn jî dimire. Di şanonameya Eskerê Boyîk de di perdeya pêncemîn de Mîr xewnek dîtiye. Di govendekî de ne, Beko sergovend e û şad e, Mîr Sêvdîn jî di poçika govendê de ye. Yê din jî kesên ku nas û nêzîkê wan in. Mem jî di nava wan de ye. Mîr vê xewna xwe xwe bi xwe şîrove dike ku qasidek tê û dibêje doh Mem, destê sibê jî Zîn miriye. Di wê rojê de Qeretajdîn, Çekan û Efan jî ji şer vedigerin. Lê kes naçe pêşbaziya wan. Ew mat dimînin. Qeretajdîn, Çekan Efan dema vedigerîn, bajêr di nava bêdengiyekê de ye. Piştî ku çûne di ser re çar-pênc meh derbas bûye. Bajêr di nava bêdengiyêke kûr de ye. Sitî tê pêşiya wan. Mirina Mem û Zîn vedibêje, doh êvarê Mem, destê sibê jî Zîn miriye. Sitî sedemê mirina wan û kirinên Mîr û Beko vedibêje. Qeretajdîn bi şûrê xwe Mîr û Beko dikuje. Gel jî Qeretajdîn wekî Mîrê nû hildibijêrin û şanoname bi vê hîlbijartinê diqede.

Di berhema Xanî de jî û di şanonameyan em li ser wan xebitîn de jî Beko tê kuştin, lê Mîr nedihat kuştin. Lê di piyesa Eskerê Boyîk de Mîr jî ji aliyê Qeretajdîn ve tê kuştin û Qeretajdîn dibe Mîrê nû. Di berhemên din de, li gor atmosfera ku bûyer lê diqewimin de ev kuştin dê wekî banga serhildanê bihata şîrovekirin. Lê Eskerê Boyîk vê hişmendiye nişan dide û rasterast mîr bi destê lehengê xwe dide kuştin û mîrê nû jî bi raya gel tê hîlbijartin. Helbet ev sekneke modern û demokratîk e û daxwaziya bîrdozî ya nivîskar jî nişan dide. Mîrê nû hem bi lehengiya xwe, hem bi dilsoziya xwe û hem jî bi duristiya xwe ve di dilê xwendevanan de jî û dilê temaşevanan de jî layiqê mîrekiyê ye.

ENCAM

Di vê xebatê de armanca me di şanonameyên Kurdî de tesbîtkirina bandora *Mem û Zîn* a Ehmedê Xanî bû. Ji bo vê me *Memê Alan* a Evdirehîm Rehmî Hekarî, *Mem û Zîn* a Pîremêrd, *Mem û Zîn* a Eskerê Boyîk û *Mem û Zîn* a Cuma Boynukara bi dest xistin. Ji vana berhema ewil hatiye çapkirin *Memê Alan* e, di sala sala 1919an de hatiye weşandin. Wekî şanonameya yekem a Kurdî tê dîtin. Ya Cuma Boynukara jî di sala 1995an de hatiye weşandin û qasî ku me tesbît kiriye, şanonameya dawî ye ku jî *Mem û Zînê* sûd girtiye. Dema me berê xwe da berheman, derket holê ku hem ji aliyê navan ve, hem ji aliyê mijaran ve û hem jî ji aliyê tema û motifên berheman ve, ev berhem di bandora *Mem û Zîn* a Xanî de ne. Navê sê berheman wekî ya Xanî *Mem û Zîn* e, yek jî *Memê Alan* e. Dîsa bi taybet di sê şanonameyên navborî de nave lehengên sereke û gelek bûyer jî heman in. Ji aliyê naverokê ve jî bi taybet berhema Pîremêrd, Eskerê Boyîk û Cuma Boynukara rasterast jî berhema Xanî îstifade kirine. Berhema Hekarî jî bi çend nîşaneyên wekî navê lehengan, cihê bûyeran, temaya kurdewariyê û encama trajîk ya serlehengan bi *Mem û Zîn* re di nav têkiliyan de ye. Dîsa temayên wekî kurdewarî, şer, evîn, hesûdî, neyarî û motifên xewn, nêçîr, şewat, gustîl hwd jî di berheman de hevpar in. Di xebata xwe de me dît ku têkiliya di navbera berhema Xanî û van şanonameyên navborî de pir zelal e. Em dikarin bibêjin bi berhema Xanî re di sê listikên bi navê *Mem û Zîn* de jî evîn, hesûdî û mirina trajîk ya lehengan hem wekî temayên hevparên sereke û hem jî wekî beşên sereke yên berheman derdikevin pêş. Ev şanonameyên ku di navbera wan û *Mem û Zîn* a Xanî de tekiliyên ewqas zelal hene, diyar dikin ku ev berhema bi sedan sal berê hatiye nivîsîn, di edebiyata Kurdî de hê jî berhemeke girîng e û hê jî îlhamê dide nivîskar û xwendevanên Kurd. Ji şanoya Kurdî re jî bûye çavkaniyekê girîng.

ÇAVKANÎ

- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. İstanbul: Öteki Yayınları, 2007.
- Alan, Remezan. “Di nava Lepên Şiroveyan De Mesnewiyek Mîstîk”, *Bendname – Li ser ruhê edebiyatekê*. Stenbol: Weşanên Peywend, 2013.
- Blau, Joyce. “Jiyan û Berhemên Ehmedê Xanî” Çira. 3/1995, 3-9.
- Boynukara, Cuma. *Arîn – Mem û Zîn*. wergêr: Rahmetullah Karakaya – Fehîm Işık. Stenbol: Evrensel Basım Yayın, 2008.
- Bozarslan, M. Emîn (Ed.). *Jîn*. Upsala: Deng Yayınları, 15/1986, 24-28.
- Bozarslan, M. Emîn (Ed.). *Jîn*. Upsala: Deng Yayınları, 16/1987, 15-19.
- Brunessen, Martin van. “Mem û Zîna Ehmedê Xanî û Rola Wî Ya Di Netewperweriya Kurdî De”. Çira. 4/1995, 3-15.
- Çelik, Duygu. *Dengbêjlik Geleneği ve Türkiye’deki Kürt Tiyatrosuna Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tiyatro Eleştirme Enstitüsü ve Dramaturji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Eco, Umberto. *Devlerin Omuzlarında Milano Dersleri*. Çeviri: Eren Cendey. İstanbul: Doğan Kitap, 2019.
- Erbay, Vecdi. “Mem û Zîn 25 Yıl Sonra Diyarbakırda”. *gazeteduvar*. 03.04.2021. <https://www.gazeteduvar.com.tr/kultur-sanat/2018/11/16/mem-u-zin-25-yil-sonra-diyarbakirda>
- Hekarî, Evdîrehîm Rehmî. *Memê Alan*. Diyarbakır: Weşanên Lîs, 2007.
- Hemze. “Dîbace – Mem û Zîn.” *Jîn*. 19/1919, 846-848.
- Hêşetî, Yûsîf. *Memê Alan- Destan, Çirok û Xeberoşkên Colemêrgê*. Diyarbakır: Weşanên Wardoz, 2020.
- İçen, Recep. “Şanoger û Pêşmergeyekî: Teyar Germavî”. *diyarname*. 03.04.2021. <https://diyarname.com/news.php?Idx=35400>
- İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı – Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Mem, H. *Mamosteyê Sêyemîn Xanî*. Stenbol: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2004.
- Merwanî, Cewad. *Kîlam û Stranên Kurdî Bi Nota û Gotin*. Stenbol: Weşanên Avesta, 2010.
- Metîn, Mîrza. *Jêrzemîn – Şanoya li jêrzemînê – Yeralındaki Tiyatro*. Amed: Weşanên Şarederîya Bajarê Mezin A Amedê, 2014.
- Mohammed, Hawkar Jameel. *Binyadî Gêranewa Le Dastanî Mem û Zîn î Oskar Mann û Şanoyî Memê Alanî Ebdurrehîm Rehmî Hekarî*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi/Zanîngeha Çewligê, Enstîtuya Zimanên Zindî, Şaxa Makezanîsta Ziman û Edebiyata Kurdî, Teza Masterê, 2017. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=83y0Q-QokmwxexbhATXx5A&no=SotoE-HjTR_Xg9a0sg7sLw
- Özgür Haber Gazetesi. “Mem û Zîn Destanı Müzikal Olarak Sahnelenecek”. 03.04.2021. <https://www.ozgurhabergazetesi.com/mem-%C3%B-B-z%C3%AEn-destani-muzikal-olarak-sahnelenecek.26612>,
- Pîremêrd. *Mem û Zîn*. Amadekar: Memê Mala Hine. Stenbol: Weşanên Peywend, 2016.
- Resûl, İzeddin Mustafa. *Bir Şair ve Düşünür Olarak Ehmedê Xanî ve Mem û Zîn*. wergêr: Kadri Yıldırım. Stenbol: Weşanên Avesta, 2007.
- Şakelî, Ferhad. *Mem û Zîn’de Kürt Milliyetçiliği*. Stenbol: Weşanên Doz, 1996.
- Tek, Ayhan. “Evdîrehîm Rehmî Hekarî û Berhema Wî Ya Li Ser Tarîxa Kurdan: Perek Zêrîn Ji Tarîxê.” *Wêje û Rexne*, 5/2015, 7-27.
- Tek, Ayhan. *Hamisiz Şair Babasız Metin – Mem û Zîn ve Osmanlıca Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*. Stenbol: Weşanên Nûbihar, 2018.
- Tiyatro Dergisi, “Mem û Zîn 5 Yıl Sonra Yeniden Sanelendi”. 03.04.2021. <https://tiyatrodergisi.com.tr/mem-u-zin-5-yil-sonra-yeniden-sahnelendi/>
- Xanî, Ehmedê. *Mem û Zîn*. çeviri ve kavramsal tahlil: Kadri Yıldırım. İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.
- Varlî, Ebdullah M. *Dîwan û Jînewarî ya Ahmed ê Xanî*. Stenbol: Sîpan Yayınevi, 2004.
- Yıldırım, Kadri. *Ehmedê Xanî’nin Fikir Dünyası*. İstanbul: Berdan Matbaası, 2011.
- Zêdo, Çeto - Akkuzu, Yavuz (Amd.). *Dîroka Şanoya Kurdî*. İstanbul: Weşanên Peywend, 2015.

EXTENDED ABSTRACT

In literature, there are well-known and widely read works of every nation. These are often the canonical works of that nation. Many writers imitate these texts, are influenced by them, or produce new texts. When we look at this aspect in Kurdish literature, we can say that the first work we come across is *Mem û Zîn*. The subject of the work covers the love, difficulties and tragic ends of a young man named Mem and a young girl named Zîn. This work, which is a love masnavi and written at the beginning of the seventeenth century, is named after the heroes of the events, Mem and Zîn. It is known that Ehmedê Xanî wrote based on a love story popularly known as *Memê Alan* or *Mem û Zîn*. This work is one of the most well-known works in both classical Kurdish literature and modern Kurdish literature. It has been imitated by many authors, and new works have been produced from this book in new forms and genres. Works were written under the influence of *Mem û Zîn* in the fields of novel, story, poetry, cinema and theater. In this study, we will examine the influence of *Mem û Zîn* in theater texts in modern Kurdish literature. Our aim is to show what kind of a reflection *Mem û Zîn* is in modern Kurdish theater works. There were texts that we could and could not reach in our research for this purpose. Ehmedê Xanî's *Mem û Zîn* and Evdîrehîm Rehmî Hekarî's *Memê Alan*, Pîremêrd's *Mem û Zîn*, Eskerê Boyîk's *Mem û Zîn* and Cuma Boynukara's *Mem û Zîn* are the main works that we will use in our work. We will use more comparison methods for our study. For this, we will first introduce the content of our main text, *Mem û Zîn* masnavi by giving a summary. Then, we will give information about the plays that are directly or indirectly related to *Mem û Zîn* in the history of Kurdish theater. In this section, we share the information we have obtained about the texts and games played under the titles of *Memê Alan* and *Mem û Zîn*. When we compare the theater plays with the text of Ehmedê Xanî in terms of content, themes and motifs, we can better reveal the closeness and influence between the texts. In this context, when we first look at the content comparison, it is seen that the works of Ehmedê Xanî and the works of Pîremêrd, Eskerê Boyîk and Cuma Boynukara are directly related to each other in terms of their content. In fact, Boynukara's text seems to be the transfer of Xanî's text to the theatre. When we say this, we are moving from the plot. For example, Boynukara's work is closer to Xanî's work when we compare the beginning, development and conclusion parts of Xanî's *Mem û Zîn*, from the way Mem and Zîn know each other, to the meeting of the two lovers, from their separation to their death. Pîremêrd and Boyîk added differences to their texts. Hekarî's *Memê Alan* is very different from the *Mem û Zîn* masnavi in terms of plot and subject. At first glance, it may be difficult to even say that there is a connection between them. But as we focus on the details, it is seen that there are affinities between these two texts. For example, the closeness between the title of the work and the epic *Memê Alan*, which inspired Xanî's text, is very clear. When we compare the texts in terms of themes and motifs, there are many similarities as well as some differences. Although this is covered in *Memê Alan*, we can say that love is the most important theme in all plays. It is the theme of love that moves the protagonists, and the effect of love is seen in the plot until the end. In other games, the ring is also a motif that deserves mention. When Mem and Zîn meet for the first time, they exchange their rings in order to understand whether their experiences are real or imagined, and to leave an evidence for getting to know each other. In Ehmedê Xanî's work, Mem and Tacdîn faint when they meet Zîn and Sitî during the Newroz celebrations. Girls exchange boys' rings with their own rings. In the following chapters, thanks to these rings, they manage to find the owners of the rings and that their experiences are real. This motif is used in Cuma Boynukara and Eskerê Boyîk, and this motif is not present in the works of Hekarî and Pîremêrd. The sleep motif exists only in Eskerê Boyîk's play, and according to this, Zîn is brought to Mem's room later in the night and when she opens her eyes, she finds herself next to him. This is how the two meet and fall in love at first sight. The hunting motif is another important motif, and it is used both in Ehmedê Xanî's masnavi and in theater plays, except for *Memê Alan*. In addition, other motifs such as war, disease, chess and fire are also used. These are a few common motifs in the works. Another common point seen in

the works is the names of the heroes. It is seen that the protagonists and most of the people around them are the same people in the texts. However, we have to separate Meme Alan from them. Because, as we said before, this play differs from other works in many ways. The hero's name is Meme Alan, but the number of people in the game is small. Except for Mem, there is no one with the same name in the games. Also, most of the above themes are not included in this game. But the themes of war, separation and death are also present in this work. As a result of our study, it is revealed that Ehmedê Xani's work named *Mem û Zîn* has an impact on modern Kurdish theater. It is seen that there are many commonalities with Ehmedê Xani's *Mem û Zîn* in terms of subjects, themes and motifs in all four works we could reach. For this reason, we can say that *Mem û Zîn* has been a source for Kurdish writers and Kurdish literature even after centuries and inspired them in new genres.

ZAYENDA CIVAKÎ Û ÎMAJA JINA BAŞ-NEBAŞ DI GOTINÊN PÊŞIYAN YÊN KURDAN DE

Tekin Çiftçi

Hacı Hamdiye Özdemir Ortaokulu, Artuklu/Mardin,
tekincifci@gmail.com • ORCID ID:0000-0002-1003-1711

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

09/05/2021

Accepted / Kabul Tarihi

29/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.935312>

ZAYENDA CIVAKÎ Û ÎMAJA JINA BAŞ-NEBAŞ DI GOTINÊN PÊŞYAN YÊN KURDAN DE

KURTE

Gotinên pêşyan, wekî gotinên watedar, qalibgirtî, kurt û bi huner in ku ji cerebe, pêşdaraz û baweriyên batil ên civakan diyar dikin tene penasekirin. Di çanda Kurdan de bi hezaran gotinên pêşyan hene. Ev gotinên pêşyan rewşa aborî, çandî, civakî, derûnî, hişmendiya zayenda civakî, weynên zayenda civakî û jiyana rojane ya civakê ji her aliyê ve sererast dikin. Kar û pîşe li gorî weynên zayenda civakî di nav mên û jinan de hatine dabeşkirin. Wekî her qada jiyane, di gotinên pêşyan yên Kurdan de jî weynên zayenda civakî derdikevin pêşya me. Îmaja jina baş û nebaş li gorî pedersahiyê hatiye şîrovekirin. Ev xebat, di çarçoveya zayenda civakî de li ser îmaja jina “baş” û “nebaş” di gotinên pêşyan yên Kurdan de hûr dibe. Bi vê mebestê, bi hezaran gotinên pêşyan yên Kurdan ku di çavkaniyên cuda (nivîskî-devkî) de cih girtine hatine raçavkirin, gotinên pêşyan ku di çarçoveya zayenda civakî û weynên zayenda civakî de hatine gotin hatine diyarkirin. Di encamê de hate dîtin Di gelemperiya gotinên pêşyan yên Kurdan de zimanekî nêr serdest e. Jina ku li gorî daxwazên mêran û civakê tevdi-gere û bi weynên xwe yên zayenda civakî radibe li gorî civakê “jina baş” e; jina ku li gorî hest, bîr û baweriyên xwe serbixwe tevdi-gere û li dijî weynên zayenda civakî tevdi-gere li gorî civakê “jina nebaş” e.

Peyvên Sereke: Zayenda Civakî, Gotinên Pêşyan yên Kurdan, Jin, Îmaja Jina Baş, Îmaja Jina Nebaş.

GENDER AND GOOD WOMAN-BAD WOMAN PERCEPTION IN KURDISH PROVERBS

ABSTRACT

Proverbs are defined as short, meaningful, stereotyped and artistic words that reflect the experience, prejudices and superstitions of the society. It is possible to come across similar stereotypes in all societies and cultures around the world. There are thousands of proverbs on different subjects in Kurdish culture as well. These proverbs also reflect the economic, cultural, social and psychological situation of the Kurds. Gender perception and gender roles play a decisive role in daily life. Business and professional life is shared between women and men according to gender roles and continues traditionally. As in all areas of life, gender roles appear in Kurdish proverbs. A masculine language prevails throughout Kurdish proverbs and the image of good women and bad women is shaped within the framework of the patriarchal approach. This study focuses on the image of good women and bad women in Kurdish proverbs in the context of gender. For this purpose, thousands of verbal and written Kurdish proverbs from different sources were reviewed, and proverbs dealing with gender-based roles of women and men were determined. As a result, women who behave in accordance with the gender roles that society and especially men assign to women have the image of “good woman”. Women who oppose the gender roles assigned to them and act according to their individual will, feelings and thoughts have the image of “bad woman”.

Keywords: Gender, Kurdish Proverbs, Woman, Good Woman Image, Bad Woman Image

DESTPÊK

Çand bi bûyer, dem, serhatî, xebat, afirîneriya hişmendîya kes, kom û civakan ava dibe. Bi rêbazên devkî, nîşandanî, çalakî, berhemî, nivîskî û hwd. ji nîşekî derbasî nîşên din dibe. Her ku dem derbas dibe, serhatî, zanîn û cerebe jî zêde dibin. Bi alîkariya ziman, zanîn û serboriyên hevpar nîrx û darazên civakê ava dibin ku em bi giştî wekî bîra çandî dikarin penase bikin.¹ Bîra çandî, tevî hemû karîgeriyên xwe rê û rêzikên jiyana civakî ava dike. Ev yek jî hîmê folklorê amade dike. Peyva folklorê cara yekemîn di sala 1846an de ji aliyê William John Thoms ve li şûna hêmanên “popular antîkîte” û “popular literature” hatiye bikaranîn.² Bi demê re ji edebiyatê veqetiyaye û wekî zanistê serbixwe hatiye nîrxandin. Folklor, hemû bawerî, rê û rismên civakî, çareserkirina pirsgirêkên tendirustiyê bi rêbazên gelêrî, kar û barên jiyana rojane, xwarin û vexwarin, lixwekirina cil û bergan, berhemên çanda devkî û hwd. di nava xwe dihebîne. Folklor, tevgerê hunerî ye û di demê de, di nav civakê de xweveber derdikeve holê.³

Yek ji binbeşên folklorê çanda devkî, gotinên pêşyan e. Em teqez nizanin ka gotinên pêşyan cara yekemîn ji ku derketine û çawa li dinyayê belav bûne. Lê em ê li vir mînakekê bidin. Di vê mijarê de pisporê gotinên pêşyan Wolfgang Mieder angaşteke derdixe pêş. Li gorî wî, gotinên pêşyan li parzemîna Ewropa derketine û piştê li dinyayê belav bûne. Çar jêderên gotinên pêşyan hene: Di rêza yekemîn de serdema Roma û Yewnaniya kevn heye ku bi zimanê latînî dihate axaftin. Pêşengê wê jî feylesofê Yewnani Arîsto ye. Di rêza duyemîn de Pirtûka Pîroz/Mizgînî (Încîl) heye. Rêza sêyemîn latîniya qirnê navîn ku wekî frensiya kevin tê zanîn û di rêza dawî de jî metnên nûjen hene.⁴ Teqez angaşten din jî hene lê ev yek mijara xebateke din e. Jêder çî dibe bila bibe gotinên pêşyan li her devera dinyayê bala lêkolîner û zanyaran kişandîye. Li welatên pêşketî, xebatên li ser gotinên pêşyan wisa kûr û zêde bûne ku tenê li ser gotinên pêşyan du zanist ava bûne. Yek jê “paramîyografi” ye ku bi tomarkirin û parastina gotinên pêşyan ve mijûl e. Ya din jî qada lêkolînê gotinên li ser pêşyan daye ber xwe. Herweha zanistê din jî heye ku jê re “frazelojî” dibêjin. Ew jî, gotinên pêşyan jî di nav de, hemû cureyên edebî yê hevokî dide ber xwe. Wekî, gotinên pêşyan, biwêj, gotinên kûrwate, zûgotinêk, dubare û hwd.⁵

Dema ku em li lêkolînê derbarê gotinên pêşyan de hûr dibin, em dibînin ku lêkolînê derbarê gotinên pêşyan yê Kurdan hîn di asta berhevkirinê de ne. Wekî mînakekê em dikarin behsa Law Reşîd û Hîlmiyê Siwêregî bikin. Her du, hîn salên 1918 û 1919an de bi awayekî zanistî li ser gotinên pêşyan yê Kurdan hûr bûne û hewldaneke dabeşkirinê kirine. Law Reşîd, di kovara Jînê de van gotinên pêşyan li gorî mijaran wekî gotinên civakî, lehengî, edebî/wêjeyî, darazî, bûyerî, navmalî, çandinî, rewşa hewayê, dîrokî, efsanewî, kenokî û kompozîsyonî (çîrokî) dabeş kiriye û digel tirkîya wan li ser wateya wan rawestiye.⁶

Gotinên pêşyan, di ferhenga Oxfordê de wekî “hevok ango gotina nav û deng ku şîretekê, darazekê, tecrûbeyekê destnîşan dike” hatiye penasekirin.⁷ Di Ferhenga Çandî ya Emerîkî de, wekî “Gotinên kurt û watedar ku cerebeya dariştî, pêşdaraz û baweriyên batil ên civakan destnîşan didin.” hatiye penasekirin.⁸ Pisporê Emerîkî yê gotinên pêşyan Bartlett Jere Whiting, ji bo penasekirina gotinên pêşyan ji taybetiyên

1 - Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, (İstanbul: Weşanên Ayrıntı, 2001), 140.

2 - Richard M. Dorson, W.J. Thoms, “William John Thoms ve “Folklor” Başlıklı Yazısı”, çev. Serpil Aygün Cengiz, ed. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, (Ankara: Weşanên Geleneksel, 2003), 5.

3 - Dan Ben AMOS, “Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru”, çev. Metin Ekici, ed. M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Nebi Özdemir, Gülin Ögüt Eker, Selcan Gürçayır, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, (Ankara: Weşanên Geleneksel, 2006), 47.

4 - Wolfgang Mieder, *Proverbs Speak Louder Than Words: Wisdom in Art, Culture, Folklore, History, Literature and Mass Media* (New York: Peter Lang press, 2008), 14.

5 - Noor Sanauddin, School of Social and Political Sciences, (Glasgow: University of Glasgow, The College Social Sciences, PhD, 2015), 17.

6 - Law Reşîd, “Kürdlerde Durub-i Emsal”, Wergêr ji tîpên erebî bo tîpên latînî: Mehmed Emin Bozarlan, *Jîn, Kovara Kurdî-Tirkî, Kürtçe- Türkçe Dergi*, ed. Mehmed Emin Bozarlan, (Uppsala: Weşanxana Deng, 1985), 264.

7 - Oxford Learners Dictionaries, “Proverb”, (29 Çile 2021).

8 - E. D. Hirsch, Joseph F. Kett, James Trefil, *The New Dictionary of Cultural Literacy*, (Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2002), “Proverb”, 47.

wan sûd werdigre û dibêje ku “*Gotinên pêşiyên, ev gotinên zelal ku rasteke anga rastiyeke bi hunera alîterasyonê û serwayê hatine xemilandin in.*” Piştî Whiting, hinekî din li ser taybetiyên gotinên pêşiyên hûr dibe û hin regezên din jî diyar dike. Dibêje, divê digel wateyên wan ên rastî divê wateyeke mecazî jî bihebîn, ji aliyê gel ve hatibin pejirandin, şopa ji demên bihurî li ser wan be û di dem û cihên cûda de hatibin pesendkirin.⁹ Li gorî Arewa û Dundes, gotinên pêşiyên rewşekê kurtebir dikin, darazekê pêşniyar dikin û ji bo têgihiştina rewşa heyî mînakên ji serboriyên berê didin.¹⁰

Berhevkar û nivîskarê Kurd, Çiya Mazî gotinên pêşiyên, wekî “Hevokên darazî, hukmî û bi pendî ne ku li nava gel jî bo vegotin û rexneya tiştêkî, bûyerekê an ramanekê hatine gotin” penase kiriye.¹¹

Wekî ji penaseyan jî tê fêmkirin, gotinên pêşiyên ne agahî û zanînen mayinde ne; li gorî dem, çand, ziman û civakan diguherin. Li gorî pêwîstî û hevcedarîten çanda devkî teşe digrin. Ji bo ku veguhastina ji nifşên nû re hêsan be, gotin bi awayekî kurt ku di hişê mirovan de bimîne hatine gotin.¹² Gotinên pêşiyên rewşa hişmendiyê civakê nîşan didin û pêwîstiyên civakê jî rawe dikin. Wek mînak, di Kurdî de “*Mala ku goşt bikeviyê, derd nakeviyê*”¹³, di tirkî de “*Güneş girmeyen eve doktor girer*,”¹⁴ (Mala ku ro nekevê, bijîşk dikevê) û di îngilîzî de “*An apple a day keeps the doctor away*”¹⁵ (Rojê sêvekê ji dixtoran dûr dihêle). Her yek jî van gotinên pêşiyên ji bo tendirustiya mirovan tiştêkî pêşkêş dike. Tê zanîn ku di nav gelek neteweyan de gotinên pêşiyên ên hevpar anga nêzikî hev jî hene. Wek mînak, “*Malê dinyê qirêja destan e.*”¹⁶; “*Dünya malı dünyada kalır.*”¹⁷ (Malê dinê li dinê dimîne-Gotina pêşiyên a tirkî); “*You can't take it with you when you die.*”¹⁸ (Dema ku tu mirî, tu nikarî tiştêkî bi xwe re bibî-gotina pêşiyên a îngilîzan). kêm-zêde di heman wateyê de ne.

Ji aliyê teşe û wate ve taybetiyên gotinên pêşiyên jî hene.

Gelek gotinên pêşiyên dijwate ne. Wekî: “*Jin, taca zêrîn e.*”¹⁹ û “*Jin û derew mirovên (yek)hev in.*”²⁰

Gotinên kurt, zelal û watedar in. Wekî: “*Mal bi xwedî*” (mal bi xwedî dibe mal), “*dûr be nûr be*”, “*hindik, rindik*”.²¹

Di gotinên pêşiyên de wateya mecazî jî ya rastî pêştir e. Mînak, “*Çerçî helawa xwe naxwe.*”²², “*Donê nemerdan li ser nanê nemerdan.*”²³

Di gotinên pêşiyên de hunera şibandinê gelekî zêde ye. Mînak, “*Jin zeviya ber gund e.*”²⁴, “*Jin û mêr tevr û bêr e.*”²⁵, “*Dara bî weke jina bî.*”²⁶

9 - Sarwet Rasul, “Gender and Power Relationships in the Language of Proverbs: Image of a Woman”, *FWU Journal of Social Sciences*, 9/2 (Winter 2015), 52.

10 - E. Ojo Arewa, Alan Dundes, “Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore”, *American Anthropologist*, 66/6 (1964), 70-85.

11 - Çiya Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, (Stenbol: Weşanên Elma, Sibat 2005), 8.

12 - Necat Keskin, *Folklor û Edebiyata Gelêrî*, (Stenbol: Weşanên Avesta, 2009), 298.

13 - J1, Hevpeyvîna rû bi rû, 19 Çile 2021.

14 - Güncel Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/>

15 - Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/an-apple-a-day-keeps-the-doctor-away> 02.05.2021.

16 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, 292.

17 - Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/> 12.06.2021.

18 - Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/an-apple-a-day-keeps-the-doctor-away> 02.05.2021.

19 - Mehmet Oncu, *Di Gotinên Pêşiyên de Jin*, (Van: Weşanên Sîtav, 2020), 131.

20 - Mehmet Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, (Stenbol: Weşanên Enstitûya Stenbolê, 2009), 360.

21 - J2, Hevpeyvîna rû bi rû, 20 Çile 2021.

22 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 109.

23 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 190.

24 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 359.

25 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, 242.

26 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 127.

Hin gotinên pêşiyên dirêj û çîrokî ne. Mînak: “*Kul hate malê. Got: ‘Ez li serê sê kesan.’ Tevan li çavê xulam nihêrî. Xulam got: ‘Yek ez, lê yên mayîn kî ne?’*”²⁷

Hin gotinên pêşiyên bi demê re nirx û wateya wan wenda dibe ango gelekî kêr dibe. Mînak: “*Ji milkan bikire aş, ji huneran hu bike simteraş*”²⁸ Simteraş, nalbend e. Wer xuya ye ku demekê dahata aşvanî û nal bendiyê zêde bûye û ji ber vê yekê jî her du huner di rewacê de bûne.

Piranî bi serwa (hev deng-qafiye) û redîf in. Mînak: “*Zêr zane, zor zane, devê tivinga mor zane.*”²⁹ (“zane” redîf; “r” jî serwa ye.)

Hin gotinên pêşiyên hene ku ji aliyê hevoksaî û rastnivîsê ve kêr an şaş in. Sedemên vê yekê dido ne. Yek jê bandora zimanê devkî û devokê ye, ya din jî xema serwa û ahengê ye. Lê ya girîng ew e ku bi vê rêbazê gotinên pêşiyên kurt dibin û bi hêsanî têne jiberkirin.³⁰ Di gelek gotinên pêşiyên de hunera alîterasyonê ango bikaranîna hemdengiyê heye. Wekî mînak, di gotina pêşiyên a “*Heft kilamên hirçê hene; her heft jî li ser dara hirmê ne.*”³¹ de ji neh bêjeyan şeş bêje bi tîpa “h” dest pê dikin.

Gotinên pêşiyên, ji dergûşê heta bi piştî mirinê li ser her kesî, her statûyê (wekî hevser jin û mêr, dayik, damarî, jinebî, xal, ap, xwarzê, kal, pîr, axa, xulam û hwd.), her rewşa xwezayê û taybetiyên mirovan (wekî hesûdî, camêrî, namerdî, bênamûsî, dizî, şelandin, wekhevî, neyartî, zordestî, biratî û hwd.) hatine gotin. Derfetên vê gotarê rê nadin ku em hemû cureyan binirxînin. Helbet bi dehan gotinên pêşiyên ên Kurdan kulî ser wekhevîya jin û meran hûr dibin jî hene. Lê belê di vê xebatê de mebesta me ew e ku piştî penaseyê kurt û vegotina hin taybetiyên gotinên pêşiyên, di çarçoveya weynên zayenda civakî de li ser gotinên pêşiyên yên Kurdan hûr bibin û îmaja jina baş û nebaş derxînin.

Derbarê gotinên pêşiyên de gelek xebatên berhevkarîyê hatine meşandin. Tê zanîn ku hîn di salên 1918 û 1919an de nivîskar û lêkolînerên Kurd Law Reşid û Hîlmîyê Siwêregî li Stenbolê di weşanên kurdî-tirkî de cih dane gotinên pêşiyên û wateyên wan. Li gorî lêkolînên Mustafa Öztürk, rêzegotarên van her du nivîskarên wekî xebatên herî pêşîn yê vê qadê ne.³² Lê tê zanîn ku Mela Mehmûdê Bayezîdî hîn di nîveka sedsala 19an de bi navê “*Kilam, Berîte, Gotinên Pêşiyên*” berhemek nivîsandîye.³³ Celadet Elî bedirxan, li Şamê di nav rûpelên Hawarê de cih daye xebatên ziman û çanda Kurdan û herweha pirsgerêkên civakî. Di gelek cureyên edebiyata modern de berhem nivîsandîne, werger kiriye û cih daye nimûneyên edebiyata gelêrî. Di hejmara pêşî de tê eşkerekirin ku dê Hawar ji bilî siyasetê bi her tiştê têkilî kurdî kurdariyê bike mijara weşana xwe.³⁴ Girêdayî vê mijarê hêjayî gotinê ye ku bi sedan gotinên pêşiyên yên Kurdan digel wate û şîroveyên wan wergerandiye ser zimanê frensî.³⁵ Herweha derbarê berawirdkirina gotinên pêşiyên de gelek xebat hene. Wek mînak, Karacan û Erdinç, gotinên pêşiyên ên Kurdî û Rusî ji aliyê peyv û wate ve dane ber hev û gihaştine wê encamê ku gelek gotinên pêşiyên ên hemwate ango nêzwate di herdu zimanan de jî hene. Mebesta gotinên pêşiyên, dîrketina ji rêya xerab û bervêçûyîna rêya rast û baş e.³⁶

27 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 434.

28 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 351.

29 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, 425.

30 - Hasan Karacan, İhsan Ayus, “Kürtçe ve Türkçe Atasözlerinin Karşılaştırmalı Bir Biçimde İncelenmesi”, ed. Hasan Karacan, *Kürdoloji Akademik Çalışmalar 1 (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Basımevi, 2016)*, 115.

31 - J3, Hevpeyvîna rû bi rû, 21 Çile 2021.

32 - Mustafa Öztürk, “Vekolînek Derbarê Gotinên Pêşiyên Ên Kurmancî De”, *Mukaddime*, 2015, 6/2, 333.

33 - Kadri Yıldırım û hwd., *Ji Destpêkê Heta Niha Folklorê Kurdî* (Stenbol: Weşanên Enstitûya Zimanên Zindî ya Zanîngeha Mardin Artuklu, 2013), 54.

34 - Tekin Çiftçi, “Kültür, Sanat ve Siyaset Adamı Olarak Celadet Ali Bedirhan”, *Kürdoloji Akademik Çalışmalar 2*, ed. Hasan Karacan, (Ankara: Yargı Yayınevi, 2016), 509.

35 - Mihemed Bekir, *Hawar, (Amadekar)*, (Stockholm: Weşanên Nûdem, 1987).

36 - Hasan Karacan, Recep Erdinç, “Rus ve Kürt Atasözlerinin Kelime ve Anlam Karşılaştırması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, (2014), 582.

ZAYENDA CIVAKÎ Û ÎMAJA JINA “BAŞ” -“NEBAŞ” Dİ GOTİNÊN PÊŞYAN DE

Zayenda civakî, wek têgeh weyn (rol), berpirsiyarî û taybetiyên kesayetiyê ku ji aliyê civakê ve hatine destnîşankirin diyar dike. Zayenda civakî, ji cudatiyên bîyolojîk (laşî) dernaxe pêş. Bêtir li ser çawaniya têgihîştin û rawekirina tevgera jin û mêran a ku ji aliyê civakê ve tê hêvîkirin radiweste. Weyna zayenda civakî ango rewşa jinbûn û mêrbûnê, tevî karîgerên din ên civakîbûnê pêvajoyeke hînbûnê ye. Ev hînbûyîn, li gorî demê û çandê diguhere. Ji nav malê dest pê dike, li dibistanan, li derve, li saziyan û kargehan didome. Her yek ji van qadan di afirandin û jinûveteşedana zayenda civakî de bi bandor e. Lewra, berdewamiya karîgerî û cudatiyên zayenda civakî bi saya serê van saziyan pêk tê.³⁷ Çanda civakî, hîmê raman, kar, berpirsiyarî û tevgerên jin û mêran datîne. Li gorî hişmendiya zayenda civakî ya mêran debara malê berpirsiyariya mêran e. Herweha mêr ji xweykirin û parastina jina xwe jî berpirsiyar e. Anîn, xweykirin, mezinkirina zarokan û sazîkirin û birêvebirina kar û barên nav malê jî berpirsiyariya jinan e.³⁸

Digel hin îstîsnayan piraniya qadên jiyanê li gorî pergala pederşahiye û weynên zayenda civakî hatine sererastkirin. Ev pergal, herwekî kar û xebatên rojane di pêşyan de jî xûya dibe. Digel ku zagoneke fermî di vê mijarê de nîn e jî hemû kar û pişe -bi perdeyeke xeyalî- wekî “karên jinan” û “karên mêran” bûne du tebeqe. Ji vê yekê re “çînîbûna berwar (asoyî)” tê gotin. Herweha di nava jin û mêrên heman pişeyê de jî “çînîbûneke stûnî (berjor)” heye. Wek mînak mêr di heman pişeyê de wekî serhosta, şef û rêvebir di payeyên bilind de wekî “pistokspî”³⁹ dixebitin. Lê belê jinên ku di heman pişeyê de bi mehaneyên (meaş) kêr di karên ji rêzê wekî “pistokşîn”⁴⁰ dixebitin.⁴¹ Em vê dabeşkirinê di gotinên pêşyan yên Kurdan de jî dibînin. Xebatên bîrdoziyên zayenda civakî ku li ser zimanê gotinên pêşyan hatine kirin diyar dikin ku di xwezaya gotinên pêşyan de dubendiya zayenda civakî heye. Digel ku piştî têkoşinên jinan hinekî kêr tene bikaranîn jî hebûna xwe didomîn.⁴² Gotineke pêşyan a Kurdan heye. Dibêje: “*Jin, jin e; mêr, mêr e.*”⁴³ Bi vê gotina pêşyan kar û berpirsiyariyên jin û mêran teqez ji hev hatine qetandin. Jin wek avakarê malê, kebanîya malê, wek dîwarê malê tê pêşkêşkirin. Wekî, “*Kebanî jî pê re dikele heta girar dikele.*”⁴⁴ Wate: Heta karê malê neqede jin nikare terka malê û şivê bike. “*Jin dîwarê hundir e, mêr dîwarê derve ye.*”⁴⁵ Wate: Jin ji karê nav malê re jêhatî ye; mêr jî ji karên derve re.

Ji aliyê zayenda civakî ve bi giştî du taybetiyên gotinên pêşyan hene:

Ya pêşî, digel hin îstîsnayan gotinên pêşyan berhemên civakên pederşahiye ne û bi devê mêran hatine gotin. Ya duyemîn jin, wekî heyberên neyînî di gotinên pêşyan de cih digrin. Jin û jinbûnî tê piçûkxistin, kêmdîtin.⁴⁶

Hin gotinên pêşyan hene ku heqaretê li kesayetiya jinan dikin û wan piçûk dixin. Wek mînak, “*Jinikê got mela; “mehra min mehkem nebire, ez dest-pê nesekinî me.”*⁴⁷ “*Dersê digire ji jinê, dihere dibe dij-minê*”⁴⁸ Wate: Kesê ku bi aqilê jina xwe bimeşe dê gelek şaşitiyan bike û xelkê ji xwe re bike neyar.

37 - Sema Çifçi, Vasfiye Bayram Değer, Nurcan Bayram, “Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Algıları: Mardin Artuklu Üniversitesi Örneği”, *Uluslararası Hakemli Ekonomi Yönetimi Araştırmaları Dergisi*, 14 (2017), 38.

38 - Gary N. Powell, Jeffrey H. Greenhaus, “Sex, gender, and decisions at the family-work interface”. *Journal of Management*, 36/4 (2010), 1011-1039.

39 - Pistokspî: Ew kesên ku bi hêza mêjî û zanistê dixebitin û meaşêke/dahateke baş distînin.

40 - Pistokşîn: Ew kesên (karker) ku bi hêza laşî dixebitin û meaş ango yewmîyeya kêr distînin.

41 - İnci Parlaktuna, “Türkiye’de Cinsiyete Dayalı Mesleki Ayrımcılığın Analizi”, *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 10/4 (2010), 9.

42 - Benedicta Adokarley Lomotey, Sewoenam Chachu, “Gender ideologies and power relations in proverbs: A cross-cultural study”, *Journal of Pragmatics*, 2020; 168: 70. (69-80).

43 - Oncu, *Di Gotinên Pêşyan de Jin*, 120.

44 - Oncu, *Di Gotinên Pêşyan de Jin*, 193.

45 - Oncu, *Di Gotinên Pêşyan de Jin*, 112.

46 - Liisa Granbom-Herranen, “Women’s Place in Finnish Proverbs from Childhood”, *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 46 (2010), 95-110.

47 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 366.

48 - Mustafa Borak, *Ferhengê Biwêjan*, (Stenbol: Weşanên Enstitûya Stenbolê, 2005).

“*Jin bimire, mêr jar dibe; mêr bimire jin har dibe.*”⁴⁹ Wate: Dema ku jin bimire, mêr nikare karê nav malê û nan û şîva xwe amade bike. Ji ber vê yekê jî jar-zeîf dibe. Lê heger mêr bimire, jin bê serî dimîne û ji ber vê yekê har dibe. Ev “harbûn” hem di wateya zayendî hem jî di wateya tevgerên bêqayîde de ye.

Li aliyê din em dibînin ku jin jî dixwazin bikevin bin baskên mêran. Wekî,

“*Bila jina mêran bî, li ber stêrk û bîyûran bî*”⁵⁰. Wate: Heger mêr yekî li gorî dilê jinê be, jin dikare li hemberî hemû pîrsgirêkan li ber xwe bide.

“*Darê bi tenê mîna mêrê li ber hikmê jinê, darê dido agirê Kodo, darê sisê agirê lîsê, darê pênc û şeş agir dike xweş.*”⁵¹ Wate: Digel ku ev gotina pêşyan li yekitiyê hatiye gotin jî tenêti wekî bindestiya jinan hatiye pêşkêşkirin.

“*Mêrê xeberjin, bexê ber bizin, şûva bi kizin tu tişt jê dernayê*”⁵² Wate: Mêrê ku li gorî axaftina jina xwe tev bigere tu bi ser nakeve. Lewra, jin rêya rast nizanin tenê mêr dikarin biryarên di cih de bidin.

Hin gotinên pêşyan hene ku jin û mêran dixin nav qaliban. Gelek liv û tevgerên asayî û rojane layiqî wan nabînin. Çend mînakên van gotinan weha ne:

“*Fediyokî li mêran, kenokî li jinan nayê.*”⁵³

“*Jina şermîn bi şarekî, mêrê şermîn bi karekî.*”⁵⁴

“*Jina bê heya, wek girara bê xwê ye*”⁵⁵ Wate: Şerm ji bo jinan pêwîst e. Jina bi fedî bi qîmet e. Mêrê bi fedî bêqîmet e.

Gelek tebîet û xûyên baş hene ku wan dispêrin mêran û mêraniyê. Wek mînak, di çanda Kurdan û gelek civakên pedersahî de şer û kuştina mirovan wekî karê mêran tê dîtin. Li gorî weyna zayenda civakî, jin bêzirav in, nikarin bi kûştina mirovan rabin. Helbet şer û pevçûn û kuştin jî li gorî şert û mercan pêk tê. Ew yek ji bo çanda Kurdan jî weha ye. Çend mînakên vê mijarê weha ne:

Di gelek gotinên pêşyan de di navbera wekî zayend nêrbûn û wekî weyna zayenda civakî mêrbûnê de têkilî hatiye danîn. Wek mînak, di gotina pêşyan a “*Bexê nêr, ji bo kêr*”⁵⁶ de “bexê nêr” mêraniyê û “kêr” jî mirin û kuştinê temsîl dike. Li aliyê din ev gotina pêşyan bûyera Hz. Îbrahîm ku kurê xwe -Hz. Îsmâîl- wekî qurban pêşkêş dike tîne bîra mirovan.⁵⁷ Çi gotina pêşyan dibe, çi jî ev bûyer dibe. Em têdigihên ku lawik ango zarokên kur ji piçûkantiyê de ji bo şer tîne amadekirin.

“*Şêr bi lepê xwe, mêr bi destê xwe.*”⁵⁸ Wekî ji vê gotinê jî fêhm dibe. Di gelek gotinên pêşyan de mêran dişibînin sewal û heyberên xûrt û mezin. Şêr, di nava lawiran de bi hêza xwe bi nav û deng e. Li gorî bawerîya gelêrî hêza mirovan jî ji mêran xûya dibe.

“*Sebr sekna mêran e.*”⁵⁹ Hal ev e ku sebir, ji bo her kesî gelek caran tevgereke baş e. Ji ber ku derfeta aramiyê û ramanê dide mirovan. Ew pîleya çêkirina xeletiyên û tevgerên şaş kêmkirî dike. Lê em dibînin ku vê tevgera baş dixin para mêran.

49 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 358.

50 - Law Reşîd, “*Kûrdlerde Durub -i Emsal*”, 301.

51 - Cewerî, *Hawar 2*, 1032.

52 - Hin Gotinên Pêşyan, <https://candname.com/gotin-en-pes-yan-3/> 12.06.2021.

53 - Oncu, *Di Gotinên Pêşyan de Jin*, 77.

54 - Oncu, *Di Gotinên Pêşyan de Jin*, 157.

55 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 243.

56 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 47.

57 - Tekin Çiftçi, Baweriyên Gelêrî û Dermanê Kurmancî Li Herêma Semsûrê, (Diyarbakır: Zanîngeha Dicleyê, Enstitûya Zanistên Civakî Makezanista Ziman û Çanda Kurdî, Teza Doktorayê, 2019), 84.

58 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 375.

59 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 596.

“Mêr, mêran nas dike; qûş paldimê nas dike⁶⁰”

“Mêrê kâmil, di paçikê çêl de xuya ye.”⁶¹

Wate bi giştî li ser kesê jîr û zana ye ku hîn di piçûkantiya xwe de remzên wan kifş dibin û bal dikşînin ser xwe. Kê belê di vê gotinê de jî başî nîspet bi mêran ve ye. Behsa jinan nabe.

“Mêrê kê pir bin, ew mêr e.”⁶² Ew gotin jî cardin dide diyarkirin ku hêza malbat û eşîran bi hejmarê mêran tê pîvan.

“Mala mêran, kaniya zêran.”⁶³ Wate: Mala ku mêr tê de hebin û kedkar bin, dahata wan zêde ye. Di geşkirina rewşa aborî ya malbatê de weyna jinê tûne tê hesibandin. Ew yek berpirsiyariya meran jî zêde dike. Wekî dibêjin,

“Mirovê tirsonek her dimre, ê mêr carkê.”⁶⁴

“Bixwe bi gurikî, rabe bi mêrikî.”⁶⁵ Di vê gotinê de jî xwarin û xîreta nîsbet bi mêran ve tê kirin. Wekî ji mînan xûya dibe hêz, lehengî û wêrekî bi mêran ve hatiye girêdan. Berevajî vê yekê liv û tevgerên ku qelsiyê, tebîetên nebaş, hestiyariyê û tirsê nîşan didin jî bi jinan ve hatine girêdan. Wekî,

“Qehbê to çima ber nagirî? Got: Heta êk çêdikit dek xirab dikit.”⁶⁶

“Jin dara şikestî ne.”⁶⁷ Wate: Jin nazik in, kê in, qels in.

“Gavan hat zeviye, jina gavan nu bezî teşîye.”⁶⁸ Wate: Jin, teral in lê xwe wekî jêhatî nîşan didin.

“Bi mineminê mirov xelas nabe ji destê jinê”⁶⁹ Wate: Jin, zêde lê vala xeber didin. Mêr tenê bi zextê dikare zora jinê bibe.

“Bi lavlavê, mirov ji ber jina xwe nake der.”⁷⁰

“Heft jinen eşîrê rahêjane barekî hiriye, gotine: “Wey li me bêkesan!”⁷¹ Wate: Jin, ji aliyê hêz û quwetê ve qels in.

“Berdana jinê edeta dinê”⁷² Di vê gotina pêşyan de îradeya jinan tune tê hesibandin. Li gorî kevneşopî û weynên zayenda civakî “mêr” dikare jinê berde; “jin” nikare dev ji mêrê xwe berde. Lewra negotîne, “Mêrberdan edeta dinê”

Mêr û jin di zewacê girîngiyê didin temen. Lê mêr, bêtir girîngiyê didin bekaretê. Ji ber vê yekê jî gotine:

“Bila keç be, bila pîr be.”⁷³

“Li rîya here bila dûr bit, li borîya here bila kûr bit, keça bîne bila pîr bit.”⁷⁴

60 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 298.

61 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 488.

62 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 488.

63 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 290.

64 - Tawûzparêz (C. Elî Bedirxan), “Proverbs”, *Hawar, Amadekar: Firat Cewerî*, (Stockholm: *Weşanên Nûdem*, 1998), 1050.

65 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 114.

66 - Mele Mehmûd Dêrşewî, *Miştaxa Çiya Ji Gotinên Pêşya*, *wer. Serbest Zaxoyî*, (Stockholm: 1989), 213.

67 - Oncu, *Di gotinên Pêşyan de Jin*, 109.

68 - Dêrşewî, *Miştaxa Çiya Ji Gotinên Pêşya*.

69 - Oncu, *Di gotinên Pêşyan*, 60.

70 - Cewerî, *Hawar 2*, 1031.

71 - Oncu, *Di gotinên Pêşyan de Jin*, 90.

72 - Mela Mihyedîn, “Di Gotinên Pêşyan de Jin -1”, <https://candname.com/di-gotin-en-pesiyan-de-jin-1/> 12.07.2021.

73 - Oncu, *Di gotinên Pêşyan*, 73.

74 - Dêrşewî, *Miştaxa Çiya Ji Gotinên Pêşya*, 174.

Wate: Rê çiqas dûr be jî ji xweqelibandin û xweşaşkirina li ser rêyên ku mirov nizane çêtir e. Borî, deverên ku berê hatine ceribandin in. Mirov di ser wan re derbasî aliyê din dibe. Ango tiştê ceribandî ye, gûmana têkçûyîne kêr e. Herweha, di zewacê de temen çiqas mezin dibe bila be ya girîng keçikbûn e. Ji ber ku li gorî baweriya civakê, keçik wekî jinebîyan ne fêlbaz û davdoz in. Jinebî wekî roviyê feltînok in.

Gelek gotinên pêşiyana hene ku jinê tebatî (pasif/sist) dibînin. Di pêvajoya biryara zewacê de kes bi jinê naşewire. Jin wekî berdêla xwîne, berdêlî ango ji bo xatirê qelen û berjewendiyên din bê dilê wan tene zewicandin. Ew yek jî rê li ber bêdadiyan û zordestiyê vedike. Ev pirsgerêk di gelek gotinên pêşiyana de eşkere tê gotin. Wekî,

“Bûk li ser hespê ye, kes nizane kismetê kê ye.”⁷⁵

“Mêr li ku, jin li wir gerez e.”⁷⁶ Cardin jiyana jinan bi jiyana mêran ve tê girêdan.

“Mala bê ga, bi golik nabe.”⁷⁷ Wate: Ji malekê re mêr pêwîst in. Mala ku tê de mêr tune ye nijada wan berdewam nake.

Di gelek gotinên pêşiyana de jin û mêr ji aliyê laşî û xweşikbûnê ve duçarî dubendiya zayenda civakî dibin. Wekî minak;

“Mêr bi mûyê xwe, jin bi rûyê xwe.”⁷⁸ Wate: Xweşikbûna jinan bi rûyê wan; ya mêran jî bi simbel û mûyê ser singa wan xûya dibe.)

“Jin bi kofî û kitan.”⁷⁹ Wate: Li gorî kevneşopî weyna zayenda civakî jin, heger serê wan girtî be xweşik in.

Xweşikbûna jinê ji bo mêran pirsgerêke mezin e. Xweşikiya jinê bi xwe re hesûdiya mêran jî tine. Wekî minak,

“Jina çîst çavêş e, jina bedew dilêş e.”⁸⁰ Wate: Jina ku ne xweşik ve tenê dîdariya mêrê xwe xera dike. Lê belê heger xweşik be dê her kes lê binihêre ew jî dê bibe kul û eş di dilê mêrê wê de. Jina nexweşik ango bicusûr carinan çêtir e. Wekî,

“Ji milkan aş, ji jinan jinen şaş, ji mêran mêrên ne bide pêş, ne bide paş.”⁸¹

“Jina spehî her bela ye.”⁸² Wate: Jina xweşik, her kes lê dinihêre. Ew jî rê li ber hesûdiya mêrê wê vedike. Heger jin xweşik be, dê mêrên xerîb bi dora wê bikevin. Mêrê wê û merivên wê jî vê yekî qebl nakin û dê bi wan kesên ku li jinê dinihêrin re şer bikin. Ew jî her serêş e. Ji ber ku mêr, parastina jinê wekî namûs dihesibînin. Destdirêjiya namûsê jî li gel mêrê Kurd nayê pejirandin. Tê zanîn ku tenê ji ber vê hişmendiyê gelek şer û pevçûn çêdibin û mirov tene kuştin.

Gelek caran ji bo mêran çelengî û lihevhatîbûn ne girîng e, Wekî,

“Mêr mêr e, çi kulekî, çi kor, çi kerr e.”⁸³

“Mêr mêr e; çi kulek, çi nabîna, çi kerr e.”⁸⁴

Jin, di nav malê de wekî keç, bûk, jin (hevser), dayik, damarî (jinbav), jinebî û pîrik bi weynên zayenda civakî ve radibin. Di gelek gotinên pêşiyana de pesnê jina tê dayîn. Ji ber ku ew, bi serfirazî berpirsiyariyên xwe yê weynên zayenda civakî bi cih tînin.

75 - Mehmet Güzeler, *Folkloru Qerejdaxê*, (İstanbul: Weşanên Nûbihar, 2021), 32.

76 - Oncu, *Gotinên Pêşiyana*, 486.

77 - Oncu, *Gotinên Pêşiyana*, 462.

78 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyana*, 298.

79 - Oncu, *Gotinên Pêşiyana*, 361.

80 - Oncu, *Gotinên Pêşiyana de Jin*, 147.

81 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyana*, 237.

82 - Oncu, *Gotinên Pêşiyana*, 364.

83 - Oncu, *Gotinên Pêşiyana*, 486.

84 - “Gotinên Pêşiyana”, <https://www.bernamegeh.org/2019/08/02/kurtce-atasozleri-gotinen-pesiyana/> 12.08.2021.

“Keça malan, bûka xalan.”⁸⁵

“Bûka malê rewşa malê.”⁸⁶

“Bûka çê delala malê.”⁸⁷

“Jin gol e, mêr çol e.”⁸⁸ Wate: Mêr li derve dixebite lê ya girîng ew e ku jin li malê berhev dike.

Lê gotinên li dijî van darazan jî gelek in. Di van gotinên pêşyan de em gazin û rexneyan dibînin. Bi taybetî gazin ji xesû, hewî, damarî û jinebiyan dibin. Em dikarin çend mînakên vê yekê weha bidin:

“Jinbavê jina bavê, birçî me ber dolabê”⁸⁹ Wate: Dêmarî nikare wekî diya zarokan li wan miqate bibe. Dema ku diya zarokan tunebe, ew li benda rehma dêmariya dimînin û şerpeze dibin.

“Ku dê bû dêmarî bav î berê bavmarî ye.”⁹⁰

“Dê ku bû dêmarî, bav dibî filê Kavari”⁹¹ (Her du gotin jî di heman wateyê de ne. Wate: Piştî ku zarok ketin ber destê dêmariyan, bavê wan wekî xerîbekî tevdigere. Lewra, jina nû rê nade ku bav bi berpirsîyarî, weynî û peywîrên xwe bi cih bîne.)

“Gazinê bûkê ji xesûyê ye.”⁹²

“Gotin birayê te bû axa, got jina wî bû xatûn.”⁹³ Wate: Piştî ku mêr zewicî malbata wî ji hebûn û dewlemendiya wî nikare sûtê werbigre. Êdî ew ji bo jina xwe û malbata xwe dixebite.

Keda jinê ku li malê tê dayîn ji aliyê mêr û civakê ve nayê dîtin. Wekî gotine:

“Jinan zehmetî kişand, dia li mêran kirin.”⁹⁴ Ev gotina pêşyan bi du awayan dikare were şîrovekirin lê encam naguhere. Ya yekemîn, jin li malê çiqas bixebite û rewşa malê baş bike, dibe serbilindiya mêrê wê. Gel pesnê mêrê wê dide. Dibêje, “Mala filankesî çi mal e, helal be jê re.” Ya duyemîn, Ligel Kurdan mêvan û ezimandina mêvanan gelekî girîng e. Îro derfet zêde bûne ji ber vê yekê jî dema ku li mêvandariyê derbas dibe hinekî kêmbûye. Kesên xerîb kêmbûn li malan dibin mêvan û bi şev li wir dimînin. Berê ne wisa bû, car hebû bi roj û mehan mêvan li malê dihatin ezimandin. Wekî kevneşopiyekê odeya mêvanan hebû -hîn jî li gelek deveran heye- û mêvan bi mazûbanê xwe re li wir dima. Jin, nedîçûn aliyê mêran. wekî weynên zayenda civakî, berpirsîyariyên amadekirin û rakirina şîvê, fîraq û xizmetên din ên mêvanan (wekî şuştina kincên wan, rastkirina nivînên wan; hewandina hespên wan û hwd.) re mijûl dibûn. Lê belê dema mêvan bi dilxweşî ji wê malê vediqetiyên hemû gotinên xweş û dia ji bo mêrê malê dikirin.

Li gorî dabeşkirina weynên zayenda civakî divê keç li diya xwe, kur li bavê xwe herin û wekî wan bijîn. Wekî,

“Aş digere bi avê, keçik dike karê dê, lawik dike yê bavê.”⁹⁵

“Keçik teşiya dê radike, lawik tîra bavê radike.”⁹⁶

“Dayikê çing e, keçikê wing e.”⁹⁷ Keçik di şopa diya xwe de diçin.

85 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 373.

86 - Oncu, *Gotinên Pêşyan de Jin*, 37.

87 - Oncu, *Gotinên Pêşyan de Jin*, 36.

88 - Abdurrahman Aydoğdu, *Gotinên Pêşyan*, (Stenbol: Weşanên na, 2014), 93.

89 - Occo Mahabad, “Gotinên Pêşyan”, (31 Çile 2021).

90 - J4, Hevpeyvîna rû bi rû, 25 Çile 2021.

91 - J5, Hevpeyvîna rû bi rû, 25 Çile 2021.

92 - Pîrê Kal, “Gotinên Bijare”, *Kovara War*, (30 Çile 2021).

93 - Reşîd, “Kürdlerde Durub-i Emsal”, 304.

94 - Oncu, *Gotinên Pêşyan de Jin*, 164.

95 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 23.

96 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 252.

97 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 133.

“Keçik teşiya dê dirêşê, lawik tîr û kevanê bavê xwe radike.” Di vê gotina pêşiyên de ligel dabeşkirina weynan, dabeşkirina pîşeyan jî xûya dike. Teşîrêstî, karê nav malê ye û xistine stûyê keçikan. Herweha nêçirvanî jî karê derve ye û xistine stûyê mêran.

Ew yek carinan bi xizmên din ve jî tê girêdan. Wekî,

“Keç li metan, law li xalan tên.”⁹⁸

“Keçik yê xelkê ne”⁹⁹ Wate: Keçik heta ku zewicîne wekî emanet in li mala bavê xwe. Lê ji bo kuran ne weha ye. Dibêjin, “Mala zêra xerab dibit, mala kura xerab nabit”.¹⁰⁰ Keçik, heta ku zewicîne di bin baskê dê û bavê de ne. Piştî ku dergîstî bûn an jî zewicîn civak wan dixê bin berpirsiyariya dergîstî, xwesû û xwezûran. Ew yek guherîna weyniyên zayenda civakî jî bi xwe re tîne. Di gotinên pêşiyên de ew rewş weha rawe dibe:

“Keçika di mala bavê xwe de mîna pezê emanet e.”¹⁰¹

“Keçika bêbav, çiyayê bêav”, “Keçika bêdê wek çiyayê bêrê.” Ew herdu gotinên pêşiyên bawerî û nêrîna civakê a derbarê keçikan de nîşan didin. Li gorî van gotinan, keçika ku bêtîrê dê û bavê xwe mezin bibe, ji edet, kevneşopî û cerebeyên jiyanê bêpar radibe. Bêkêr e.

“Keçika bidergîstî di gund de, mîna gayê av di bin de.”¹⁰² Li gorî vê gotinê, piştî ku keçik dergîstî bû êdî nikare azad tevbigere. Neçar e li gorî daxwaziyên dergîstiyê xwe tevbigere.

Di çarçoveya gotinên pêşiyên de em dikarin bibêjin ku di hemû weynên zayenda civakî de jinên baş û nebaş hene. Civak li gorî çand, kevneşopî, dem, cih, rewşa nîrxên siyasî û civakî, statû û berjewendiyên xwe jinan wekî jinên baş û nebaş tasnîf dike. Wekî li jor jî hate behskirin, hemû bi weynên zayenda civakî ve girêdayî ne. Carinan heman jin li gel hinekan dibe “jina baş”, li gel hin kesên din jî dibe “jina nebaş.” Li gorî gotinên pêşiyên jina baş ew e ku li gorî weynên xwe yê zayenda civakî rabe û ji bo kes û civaka xwe bibe xwedî pesn û paye. Lewra berpirsiyarên wê yê nav malê dikarin malê xera bikin an jî ava bikin. Serbilindî û rûreşiya mêran bi tevgera jina (hevsera) wan ve girêdayî ye. Di vê mijarê de gelek gotinên pêşiyên hene. Wekî,

“Jin, meran dike wezîr jî; dike rezil jî.”¹⁰³

“Jin dikarin mêran rakin jî, daxin jî.”¹⁰⁴

“Jin dikare peyayê xwe rezîl jî bike, ezîz jî bike.”¹⁰⁵

“Jin çavlider e, mêr xwelîser e.”¹⁰⁶

“Jin ku le mal tine win, mal nawe mal.”¹⁰⁷

“Jin heye malkir e, jin heye malxwûr e.”¹⁰⁸

Bi alîkariya hin gotinên pêşiyên em dikarin derbarê civakê, pêwendiya jin û mêran û rewşa nav malê ji nêzik ve nas bikin. Ji ber ku her gotineke pêşiyên serborî û çîrokeke wê heye.¹⁰⁹ Li gorî weynên zayenda civakî jinên nebaş hin taybetiyên wan hene:

98 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên de Jin*, 176.

99 - Gulê Şadkam, *Gotinên Pêşiyên ji Xorasanê*, (Stenbol: weşanên Wardozê, 2020), 86.

100 - Cewerî, *Hawar 2*, 1042.

101 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên de Jin*, 186.

102 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên de Jin*, 185.

103 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, 242.

104 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, 242.

105 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 359.

106 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 358.

107 - Şadkam, *Gotinên Pêşiyên ji Xorasanê*, 81.

108 - Güzeler, *Folkloru Qerejdaxê*, 95.

109 - Rohat Alakom, *Di Folkloru Kurdî de Serdestiyeke Jinan*, (Stenbol: Weşanên Avesta, 2013), 74.

Jina nebaş li pêşiya mêrê xwe dibe asteng. Wekî,

“Şeytanên yetîman heft in, ên jinan heftê û heft in.”¹¹⁰ Wate: Jin, zêde dipeyivin. Ev yek jî dibe sedema gelek pirsgirêkan.

“Jina xerab qeyd e, ne tê kuştin ne tê berdan.”¹¹¹ Wate: Dema ku mêr ji jineke xerab re bizewice nikare bi hêsanî ji wê pak bibe.

“Jina xerab udiya¹¹² canê mêrê xwe ye.”¹¹³

Jina nebaş tiral (zexel) e. Wekî,

“Gavan ber bi mal bû, jina gavên bi kar bû.”¹¹⁴ Wate: Jin heta êvarê ji xwe re raza ye û li kêfa xwe nihêrtiyê. Lê dema ku hatina mêrê wê nêzik dibe, radibe dest bi kar dike ji bo ku xwe jêhatî binimîne.

Jin hene ku nikarin kar û barê xwe safî bikin. Wekî,

“Jin hene wek mirîşka kor in.”¹¹⁵ Wate: Heta êvarê dilebitin lê nikarin karê xwe sererast bikin.)

“Jin dirêse, belê nizane hember yek bike.”¹¹⁶ Wate: Jin çiqas bixebite jî bi ser nakeve, mihtacê mêr e.) Ev gotina pêşiyên û gelekên din jinê “qels” û wekî hevcedarê “mêran” nîşan didin.

Jin zû têne xapandin. Wekî,

“Kesê jinek bîne, divê an tûrek perê wî an jî barek derewê wî hebe.”¹¹⁷ Wate: Jin bi pereyan ango derewan zû dikarin werin xapandin.

Başî û nebaşiya jinan bi kêrhatina wan a li gorî daxwazên mêrê û civakê diyar dibe. Jina baş kêfa mêrê xwe tîne lê jina nebaş jiyanê li mêrê xwe diherimîne. Jina baş ew e kul i malê be, bi kar û barên malê ve mijûl bibe, di çarçoveya ku mêrê wê û civakê diyarkirî de tevbigere û di biryargirtinê de ne xwedî gotin be ye. Wekî,

“Jina baş jîn e, jina nebaş jan e.”¹¹⁸

“Jina baş bextiyar dike, ya xerab extiyar dike.”¹¹⁹

“Jina baş yar û war e, ya xerab jehra mar e.”¹²⁰

Başî û nebaşiya mêrê ya di malê de di dest jinê de ye. Wekî,

“Jina baş, mêrê nebaş baş dike.”¹²¹

“Avaya malan li ser kevaniya malan.”¹²²

“Jin hîmê malê ye.”¹²³

Jinên bî/jinebî (ku mêrê wan mirine), jinên revandî û jinên berdayî (ku ji mêrê xwe qetiyane) di çavê civakê de piranî jinên “nebaş” in. Wekî,

110 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên de Jin*, 245.

111 - Oncu, *Di gotinên Pêşiyên de Jin*, 159.

112 - udî: Heyberê xwînxwar ê efsûnî. Bi gumaneke mezin ji peyva tirkî ya “öcü” hatiye û ketiye nav devoka Semsûrê. Di jiyana rojane de ji bo kesên xerab ku mirov nikare pêsîra xwe jê veke jî tê gotin.

113 - Oncu, *Di gotinên Pêşiyên de Jin*, 159.

114 - Güzeler, *Folklor Qerejdaxê*, 67.

115 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 318.

116 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşiyên*, 241.

117 - Occo Mahabad, “Gotinên Pêşiyên”, (31 Çile 2021).

118 - Oncu, *Gotinên Pêşiyên*, 359.

119 - Kal, “Gotinên Bijare”. <http://kovarabir.com/pire-kal-gotinen-bijare/> 15.05.2021.

120 - Kal, “Gotinên Bijare”. <http://kovarabir.com/pire-kal-gotinen-bijare/> 15.05.2021.

121 - Oncu, *Di gotinên Pêşiyên de Jin*, 136.

122 - Oncu, *Di gotinên Pêşiyên de Jin*, 14.

123 - Oncu, *Di gotinên Pêşiyên de Jin*, 119.

“Jina bî, wekî girara bêxwê ye.”¹²⁴

“Jina revandî, mîna rûnê helandî; jina bi dawet û def, mîna rûnê bi kef.”¹²⁵

“Jina berdayî kera bindorê ye.”¹²⁶ Ango jina berdayî naye bîra kesî. Nirxa wê kêr tê dîtîn.

Arîşeya weynên zayenda civakî, ne tenê di nav mêr û jinan de herweha di nava jinan de jî heye. Gelek caran, di nava bûk û xwesûyê de niqaş derdikevin. Li gorî xwesûyan piştî ku bûk tê ser malê kurên wan guh nadin diya xwe. Wekî,

“Dayê buhik¹²⁷ e, jinê ruhik e.”¹²⁸

“Mala pirjin, xerabû ji bin.”¹²⁹

“Jin derkete ser serî, dê avête ber derî”¹³⁰ Wate: Piştî ku mêr zewicîn, nirxa diya wî kêr dibe. Lewre, bêtir nirxê dide jina xwe.

“Dergûş li dayikan ne bar e.”¹³¹ Wate: Dergûş anga anîna zarokan ji bo dayikan cihê kêfxweşiyê ye.

Xanima malê, çiqas baş be jî ji hewiya xwe hez nake. Lewra dibe şîrikê hevîna wê. Loma dibêjin,

“Hewî gulokek rîs be, li ser piştê kewarê be, dîsa jî qehr e.”¹³²

Helbet hin gotinên pêşyan ku wekheviya jin û meran derdixin pêş jî hene. Wekî, “Jin û mêr, tevr û bêr”¹³³ û “Şêr şêr e, çi jin e çi mêr e.”¹³⁴ ku behsa wekheviya jin û mêran dikin. Lê hejmara wan kêr e û mijara xebateke din in.

124 - Oncu, *Di gotinên Pêşyan de Jin*, 142.

125 - Güzeler, *Folklor Qerejdaxê*, 96.

126 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 243.

127 - Buhik: Heybera efsûnî ku mirovan dixwe. Ji ber vê yekê mirov jê ditirsin û dixwazin dûrî wê bikevin. Bi taybetî ji bo ku zarokan ji hinek tişt û tevgeran dûr bixin, dibêjin “Buhik hate te”.

128 - Oncu, *Di gotinên Pêşyan de Jin*, 52.

129 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 466.

130 - Mazî, *Ferhenga Gotinên Pêşyan*, 242.

131 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 147.

132 - Oncu, *Gotinên Pêşyan*, 318.

133 - Halil Karataş, *Kürt Atasözlerinde Kadın Kavramı*, (Ankara: RUSEN Rusya Araştırmaları Enstitüsü, 2016), 7.

134 - Şadkam, *Gotinên Pêşyan ji Xorasanê*, 137.

ENCAM

Gotinên pêşyan, encama çand û serhatiyên gel in. Di nav zimanê hemû gelan de gotinên bi vî rengî hene û hişmendiya civakê destnîşan dikin. Gelek caran, di heman mijarê de gotinên pêşyan ên dijwate hatine gotin. Gelê Kurd jî di encama çand û serhatiyên hezarsalan de bi deh hezaran gotinên pêşyan gotine û bi riya çanda devkî gihandine heta roja îro.

Her gotinek pêşyan tecrûbeyekê -di heman demê de- nêrîn û hişmendiyeke rawe dike. Di vê çarçoveyê de weynên zayenda civakî jî di nav gotinên pêşyan ên kurdî de cihê xwe girtine. Em dikarin bibêjin ku gelek gotinên pêşyan li ser weynên jinan yên zayenda civakî hatiye rawestiyane.

Jin, ji kesayetekê zêdetir wekî endameke malbatê derdikeve pêş. Jin gelek caran wekî berpirsiyarê karê nav malê û gihandina zarokan hatiye pêşkêşkirin.

Di nav malê de wekî keçik, jin, dayik, xwesî, dapîr bi weynên zayenda civakî radibe û di heman demê de li hemberî mêrê xwe, merivên xwe û civakê berpirsiyarê “namûsê” ye. Di vê çarçoveyê de, jina ku bi weynên xwe yên zayenda civakî rabe “jina baş” e. Jina ku li dijî weynên ku ji bo wê hatine terxankirin rabe jî “jina nebaş” e.

Nêrîna li ser zarokên keçik di çarçoveya zewacê de ye. Keçik, her gav wekî namzeteke jinbûnê ango dayikîyê hatine dîtin. Jin, ji zarokîyê heta navsaliyê bi hişmendiya zewacê têne gihandin. Ezebmayîna keçikan wekî qisûr û kêmaniyeke mezin tê pejirandin û her gav dibê mijara rexneyê.

Di avakirina malbatê de kesayet herî girîng esaleta jinê ye. Lewra li gorî hişmendiya pederşahiye, “*Ya ku merivan ezîz jî dike, rezîl jî dike jin e.*”¹³⁵

Ji bo têgihiştina wate û nirxa gotinên pêşyan divê her yek ji wan di çarçoveya bûyer, rewşa çandî, şaristaniya wê serdemê, dem û devera ku lê hatiye gotin de were şîrovekirin. Gotinên pêşyan, neynika civakê ne. Ji bo fêmkirina rabirdûya civakê girîng in lê ew naye wê wateyê ku hemû rast in ango xelet in. Divê berî ku em wan bi kar bînin di parzûnê hiş, aqil û zanistiyê re derbas bikin.

JÊDER

- Alakom, Rohat. Di Folklorê Kurdî de, Serdestiyeke Jinan. Stenbol: Weşanên Avesta, 2013.
- Amos, Dan Ben. “Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru”. çev. Metin Ekici. Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. ed. M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Nebi Özdemir, Gülin Ögüt Eker, Selcan Gürçayır. 37-57 Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.
- Assmann, Jan. Kültürel Bellek, çev. Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Aydoğdu, Abdurrahman. Gotinên Pêşyan. Stenbol: Weşanên na, 2014. CambridgeDictionary, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zler/%C3%B6zler/%C3%B6zler/ingilizce/an-apple-a-day-keeps-the-doctor-away> 02.05.2021.
- Borak, Mustafa. Ferhenga Biwêjan, Stenbol: Weşanên Enstitûya Stenbolê. 2005.
- Çiftçi, Sema-Bayram Değer, Vasfiye- Bayram, Nurcan. “Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Algıları: Mardin Artuklu Üniversitesi Örneği”. Uluslararası Hakemli Ekonomi Yönetimi Araştırmaları Dergisi. 14 (2017), 37-60.
- Çiftçi, Tekin. “Kültür, Sanat ve Siyaset Adamı Olarak Celadet Ali Bedirhan”. Kürdoloji Akademik Çalışmalar, ed. Hasan Karacan. Cilt 2/482-522. Ankara: Yargı Yayınevi, 2016.
- Çiftçi, Tekin. Baweriyên Gelêrî û Dermanê Kurmancî Li Herêma Semsûrê. Diyarbekir: Zanîngeha Dicleyê, Enstitûya Zanistên Civakî, Teza Doktorayê, 2019.
- Dêrşewî, Mele Mehmûd. Miştaxa Çiya Ji Gotinên Pêşya, wer. Serbest Zaxoyî. Stockholm: 1989.
- Dorson, Richard M. Thoms, W.J. “William John Thoms ve “Folklor” Başlıklı Yazısı”. Çev. Serpil Aygün Cengiz, Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. ed. M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır. 11-16. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2003.
- “Gotinên Pêşyan”, <https://www.bernamegeh.org/2019/08/02/kurtce-atasozleri-gotinen-pesiyani/> 12.08.2021.
- Granbom-Herranen Liisa. “Women’s Place in Finnish Proverbs from Childhood”. Folklore: Electronic Journal of Folklore 46 (2010), 95-110.
- Güncel Türkçe Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/>
- Güzeler, Mehmet. Folklorê Qerejdxê, İstanbul: Weşanên Nûbihar, 2021.
- Hin Gotinên Pêşyan, <https://candname.com/gotinen-pesiyani-3/> 12.06.2021.
- Hirsch, E. D, Kett, Joseph F, Trefil, James. “Proverb”, The New Dictionary of Cultural Literacy. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 2002.
- Kal, Pîrê. “Gotinên Bijare”, Kovara War. 30 Çile 202. <http://kovarabir.com/pire-kal-gotinen-bijare/>
- Karacan, Hasan, Ayus İhsan. “Kürtçe ve Türkçe Atasözlerinin Karşılaştırmalı Bir Biçimde İncelenmesi”. Kürdoloji Akademik Çalışmalar. ed. Hasan Karacan Cilt 1/113-158. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Basımevi, 2016.
- Karacan, Hasan-Recep Erdinç, “Rus ve Kürt Atasözlerinin Kelime ve Anlam Karşılaştırması”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/2 (2014), 539-583.
- Karataş, Halil. Kürt Atasözlerinde Kadın Kavramı, Ankara: RUSEN Rusya Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2016.
- Keskin, Necat. Folklor û Edebiyata Gelêrî. Stenbol: Weşanên Avesta, 2009.
- Lomotey, Benedicta Adokarley-Chachu, Sewoenam. “Gender ideologies and power relations in proverbs: A cross-cultural study”, Journal of Pragmatics 168 (2020), 69-80.
- Mazî, Çiya. Ferhenga Gotinên Pêşyan. Stenbol: Weşanên Elma, Sibat 2005.
- Mieder, Wolfgang. Proverbs Speak Louder Than Words: Wisdom in Art, Culture, Folklore, History, Literature and Mass Media. New York: Peter Lang Press, 2008.
- Mihyedîn, Mela. “Di Gotinên Pêşyan de Jin -1”, <https://candname.com/di-gotinen-pesiyani-de-jin-1/> 12.07.2021.
- Ojo, Arewa, E. Alan, Dundes. “Proverbs and the Etnography of Speaking Folklore”. American Anthropologist, 66/6 (1964), 70-85.
- Oncu, Mehmet. Di Gotinên Pêşyan de Jin, Van: Weşanên Sîtav, 2020.
- Oncu, Mehmet. Gotinên Pêşyan. Stenbol: Weşanên Enstitûya Stenbolê, 2009.
- Oxford Learners Dictionaries, “Proverb”. Erişim 29 Ocak 2021. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/proverb?q=proverb>
- Öztürk, Mustafa. “Vekolînek Derbarê Gotinên Pêşyan Ên Kurmancî De”, Mukaddime 6/2 (2015), 319-337.
- Parlaktuna, İnci. “Türkiye’de Cinsiyete Dayalı Mesleki Ayrımcılığın Analizi”, Ege Akademik Bakış Dergisi 10/4 (Ekim 2010), 1217-1230.
- Powell, Gary N.-Greenhaus, Jeffrey H. “Sex, gender, and decisions at the family-work interface”. Journal of management 36/4 (2010), 1011-1039.
- Reşîd, Law. “Kürdlerde Durub-i Emsal”. Jîn, Kovara Kurdî-Tirkî, Kürtçe- Türkçe Dergi, ed. Mehmed Emin Bozarslan. Uppsala: Weşanxana Deng, 1985.
- Sanauddin, Noor. School of Social and Political Sciences. Glasgow: University of Glasgow, The College Social Sciences, PhD, 2015. <http://theses.gla.ac.uk/6243/>

Sarwet, Rasul. "Gender and Power Relationships in the Language of Proverbs: Image of a Woman". FWU Journal of Social Sciences. Vol.9, No.2. 52. (Winter 2015), 52-62.

Şadkam, Gulê. *Gotinên Pêşîyan ji Xorasanê*, Stenbol: Weşanên Wardozê, 2020.

Tawûzparêz (C. Elî Bedirxan), "Proverbs". Hawar. ed. Firat Cewerî Cild 2/1042. Stockholm: Weşanên Nûdem, 1998.

Yıldırım, Kadri hwd. *Ji Destpêkê Heta Niha Folklorê Kurdî*. Stenbol: Weşanên Enstitûya Zimanên Zindî ya Zanîngeha Mardin Artuklu, 2013.

EXTENDED ABSTRACT

Proverbs are defined as short, meaningful, stereotyped and artistic words that reflect the experience, prejudices and superstitions of the society. It is possible to come across similar stereotypes in all societies and cultures around the world. There are thousands of proverbs on different subjects in Kurdish culture as well. These proverbs also reflect the economic, cultural, social and psychological situation of the Kurds. Gender perception and gender roles direct the functioning of daily life. Business and professional life is shared between women and men according to gender roles and continues traditionally. Proverbs, from birth to death on everyone, every status (such as wife and husband, mother, stepmother, widow, aunt, uncle, niece, grandfather, elder, host, slave, etc.), of nature and characteristics people (such as jealousy, kindness, cowardice, dishonesty, theft, equality, hatred, oppression, brotherhood, etc.) have been mentioned.

In the past, some studies were carried out on the compilation, explanation or classification of Kurdish proverbs. For example, Mela Mehmûdê Bayezîdî wrote a book in the middle of the 19th century called “Kilam, Berîte, Gotinên Pêşiyên”. Law Rashid and Hîlmîyê Siwêregî in the years 1918 and 1919 scientifically focused on the proverbs of the Kurds and made an attempt to divide them. Law Reşîd, in *Jîn* magazine, has divided these proverbs according to topics such as social, heroic, literary, judicial, domestic, agricultural, weather, historical, legendary, canonical and narrative proverb and with their Turkish stopped at their meaning. Celadet Elî Bedirxan, published in *Hawar* magazine in Damascus and translated the proverbs of the Kurds, their meanings and interpretations into French.

This study focuses on the image of good women and bad women in Kurdish proverbs in the context of gender. For this purpose, thousands of verbal and written Kurdish proverbs from different sources were reviewed, and proverbs dealing with gender-based roles of women and men were determined.

Business and professional life is shared between women and men according to gender roles and continues traditionally. As in all areas of life, social gender roles appear in Kurdish proverbs. A masculine language prevails throughout Kurdish proverbs and the image of good women and bad women is shaped within the framework of the patriarchal approach. There are some proverbs that humiliate the woman’s personality. For example, “*Jinikê got mela; mehra min mehkem nebire, ez dest-pê nesekinî me.*” (The woman said to the imam: Don’t make my marriage strong, because my right and left are not clear. I am not a decent person.), “*Dersê digire ji jinê, dihere dibe dijminê.*” (He takes ideas from women, goes and becomes hostile to everyone.) or “*Mêrê xeberjin, berxê ber bizin, şûva bi kizin tu tişt jê dernayê.*” Meaning: Husbands who act according to what their wife says cannot be successful. Because women do not know the right way, only men can decide on the spot.) On the other hand, there are proverbs that point to the importance of women in the family. For example, “*Jin hîmê malê ye.*” (Woman is the foundation of the home.) or “*Jin ku le mal tine win, mal nawê mal.*” (If there is no woman in the house, it is not a house).

Women, in the home as daughters, husbands, mothers, sisters-in-law, grandparents with social gender images and at the same time are responsible for “honor” towards their husbands, husbands and society. For example, “*Jina baş yar û war e, ya xerab jehra mar e.*” (The good woman is a lover and a country, a bad one is snake venom) or “*Ya ku merivan ezîz jî dike, rezîl jî dike jin e.*” (What makes a man saint and disgraceful is a woman.)

In this context, the woman who rises to the top with her gender imagery is a “good woman”. A woman who rises up against the images that have been set for her is also a “bad woman”.

As a result, women who behave in accordance with the gender roles that society and especially men assign to women have the image of “good woman”. Women who oppose the gender roles assigned to them and act according to their individual will, feelings and thoughts have the image of “bad woman”.

There are also proverbs that focus on gender equality. For example, “Şêr şêr e, çi jin e çi mêr e.” (A lion is a lion, male or female). Meaning: Men and women are equal in all respects.

However, such proverbs are few and are the subject of another study.

A CROSS-CULTURAL STUDY OF THE SPEECH ACT OF APOLOGY BY TURKISH AND KURDISH SPEAKERS OF ENGLISH AND THE NATIVE SPEAKERS OF ENGLISH

Ahmet CEBİ

Ph.D. Student at Foreign Language Education Department, Eastern Mediterranean University, Famagusta,
North Cyprus & English Teacher, Ministry of National Education, Turkey
ahmetcebi84@hotmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-9719-1004>

Dr. Mehmet Veysi BABAYİÇİT

Lecturer Doctor, at School of Foreign Languages, Batman University, Batman / Turkey
m.veysi.babayigit@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0003-4136-7434>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

13/05/2021

Accepted / Kabul Tarihi

24/08/2021

Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.937046>

A CROSS-CULTURAL STUDY OF THE SPEECH ACT OF APOLOGY BY TURKISH AND KURDISH SPEAKERS OF ENGLISH AND THE NATIVE SPEAKERS OF ENGLISH

ABSTRACT

Communicative competence incorporates the knowledge of syntactic rules and the target language. Speech acts, as the basic units of communication are significant in the linguistics competence in a given language. The current research study explores the speech act of apology utilized by Turkish and Kurdish (non-western cultures) speakers of English and the native speakers of English (western culture) to find out the similarities and differences in the apology strategies they employ when English is used for the medium of communication. The research study revealed significant insights into the most frequently used apology strategies by all three groups: Turkish, Kurdish, and native speakers. In the meantime, the strategies selected and utilized demonstrated that culture and cultural similarities or differences play a major role in the selection of the apology strategies in English for non-native speakers. Likewise, the level of second language proficiency is proven to be a clear indicator of native-like responses. The research findings have also indicated developments in the learners' pragmatic knowledge and awareness. Unlike this study, some further studies may include different social groups incorporating variables such as age, gender, regional and occupational differences for a comprehensive analysis.

Keywords: Speech act of apology, Apology strategies, Turkish, Kurdish, Native speaker, Culture

ÖZÜR SÖYLEMİNİN TÜRK VE KÜRT İNGİLİZCE KULLANICILARI İLE ANADİLİ İNGİLİZCE OLANLAR TARAFINDAN KULLANIMINA DAİR KÜLTÜRLER ARASI BİR ÇALIŞMA

ÖZ

İletişimsel yeterlilik; sözdizimsel kurallar ve hedef dil bilgisini içerir. İletişimin temel birimleri olan söz edimleri, belirli bir dilde dilbilimsel yetkinlik açısından önemlidir. Bu çalışma, İngilizce iletişim aracı olarak kullanıldığında; Türk ve Kürt (batılı kültüründen olmayanlar) İngilizce konuşanlar ile anadili İngilizce olan (batı kültüründen olanlar) konuşanların özür stratejilerindeki benzerlikleri ve farklılıkları bulmak için kullandıkları özür söz edimlerini incelemektedir. Çalışmada, her üç grup tarafından da en sık kullanılan özür stratejileri hakkında önemli bilgiler bulunmuştur: Türk, Kürt ve anadili İngilizce olanlar. Seçilen ve kullanılan stratejiler, anadili İngilizce olmayanlar için İngilizce özür stratejilerinin seçiminde kültür ve kültürel benzerliklerin veya farklılıkların önemli bir rol oynadığını da göstermiştir. Ayrıca, ikinci dil yeterlilik düzeyinin de anadili benzeri yanıtların açık bir göstergesi olduğu kanıtlanmıştır. Araştırma bulguları, öğrencilerin edimbilim bilgisinde ve farkındalığında gelişmelere elde ettiğini de göstermiştir. Bu çalışmanın aksine, bazı ileri araştırmalar, kapsamlı bir analiz için yaş, cinsiyet, bölgesel ve mesleki farklılıklar gibi değişkenleri içeren farklı sosyal grupları içerebilir.

Anahtar Kelimeler: Özür söz edimi, Özür stratejileri, Türk, Kürt, Anadil konuşmacısı, Kültür

1. INTRODUCTION

There has been a significant paradigm shift in the second language teaching and learning theories and more emphasis has begun to be placed on the 'communicative' aspect of language rather than the 'grammatical or structural' aspect of it in order to ensure that the learners can not only acquire the language specific knowledge, but also learn about the non-verbal aspects of the target language so called 'socio-cultural' aspects. This communicative competence was first introduced by Hymes in 1960s and recently it has become the ultimate purpose of language teaching/learning practices. As it was indicated by Hymes (İstifci, 2009), communicative competence encompasses two key aspects; knowledge about the syntactic rules of the target language and the abstract knowledge pertaining to the social and functional rules of the target language. What is significant is that the users should demonstrate the competence of using the language appropriately under different circumstances.

Speech acts are described as the basic units of communication in a given language and considered as crucially significant elements of the linguistic competence in that language. It is indicated that, as part of our communication, we perform speech acts (Schmidt – Richards, 1980). These speech acts are discourse or context bounded and thus the interpretation and the negotiation of speech acts are strongly correlated with the context in which they are used. Speech Act Theory was first defined by Austin in 1962 and it held the purpose of explaining the language as a series of actions according to the effects of the communication on the listeners and the speakers; assertive, directives, commissives, expressives, and declaratives (Aydin, 2013). The speech act of apology falls under the category of expressives in Speech Act Theory and has been given the upmost importance in the field of pragmatics due to its key role in human communication as an act of 'face saving or politeness'. Goffman (Al-Zumor, 2011) considered apology as a remedial interchange with the ultimate function of altering the meaning of an utterance which might be taken as an offensive act into a socio-culturally and contextually more acceptable one.

Research literature in pragmatics is dominated by the research studies drawing attention on how non-native English speakers are different from the native English speakers and this is the case due to the fact that native speakers have long been considered as the source of reference for pragmatic knowledge and performance (Bardovi-Harling et al., 2008). However, there has been a remarkable paradigm shift in the concept of nativism versus non-nativism with the dramatic increase in the number of non-native English speakers all around the world. In addition to that, the discourse between native and non-native has been expanded which makes it significantly important to analyse the pragmatic production of non-native speakers of 'Englishes' in order to better understand how non-verbal aspects of language are processed and formed by non-native second language users.

Pragmatics is usually referred to as interlanguage pragmatics in second language studies (Kasper - Rose, 2002) due to the fact that it delves into the learners' development and use of pragmatic knowledge in a second language (L2) context. In other words, it investigates how non-native English speakers comprehend, produce and acquire linguistic actions in L2.

2. LITERATURE REVIEW

One of the most significant studies on the speech act of apology use in English was carried out to describe the syntactic, semantic and sociolinguistic features of apologies used (Holmes, 1990). Since then, researchers have aimed to expand the scope of the research field and incorporate different languages and compare the apology strategies utilized in different languages; British English speakers were compared to Jordanian Arabic speakers (Bataineh - Bataine, 2008), Persian speakers to British English speakers (Chamani - Zareipur, 2010) and Setswana to English speakers (Kasanga - Lwanga-Lumu, 2007) just to name a few. The common ground for all these studies was the way they had approached the speech act of apology in different languages; investigate the types of apology strategies used and find out how they deviate from each other in different contexts by cross comparing them with the apology strategies utilized by native English speakers.

As the literature suggests, there is a significant difference between the native and non-native speakers of a language. While the native speakers acquire the verbal and non-verbal aspects of the language simultaneously which allows them to decide on the most appropriate speech act in a given situation, this is not the case when English is learned as a second language or a foreign language. Speech acts are considered as one of the most challenging aspects of learning a second/foreign language (Harlow, 1990; Schmidt and Richards, 1980; Wolfson, 1989) partly because second language users need the socio-pragmatic competence (Istifci, 2009) in order to use the speech acts affectively. Even though speech acts are universal and they are present in almost all languages, their usage shows variations owing to the cultural factors. It is indicated, cross-cultural studies of speech acts have made it clear that second language learners experience significant problems in utilising speech acts when they interact with native speakers (İstifçi, 2009). Antother stuyd attempting to investigate the Arabic speakers' use of English and the impact of cultural differences on how the speakers performed the speech act of apology indicated that the major difference between the native speakers and non-native Arabic speakers of English in using the apology strategies was due to the religious beliefs, concepts and values (Al-Zumor, 2011). In the meantime, there are other factors affecting the use of apology strategies in different cultures namely the severity of the offence and the contextual differences (Volmer - Olshtain, 1989). A study clearly shows that the choice of the apology strategies is greatly affected by contextual and cross-cultural factors (Olshtain, 1989).

The speech act of apologies has been investigated cross-culturally and the outcomes so far have indicated significant commonalities and deviations in the use of apologies in different cultures. Two studies carried out in an EFL context are the ones by Erçetin (1995) and Tunçel (1999). They investigated the apologies used by EFL learners and found significant differences sourcing from the culture of the participants. This could be explain by Thomas (Istifci, 2009) as he indicates that second language learners might transfer their first/native language speech act rules into their L2 which might cause 'pragmalinguistic failure' or their view on the appropriateness of the linguistic behaviour might result in 'sociopragmatic failure'. Such an interaction was made clear in a study conducted by Olshtain and Shoshana (Istifci, 2009) with Hebrew native speakers and Hebrew learners. The striking result of the study indicated that the proximation of norms used by the non-native Hebrew speakers were very close to the native Hebrew speakers when there were significant similarities in rules in both languages and it was the opposite when the languages had peculiar or unique rules. Their study also revealed that another significant factor that affected the learners' performance was the amount of time they had spent in the culture of the target language. It was made clear that exposure to the target culture would enhance the socio-pragmatic competence. This was confirmed that the interaction with the target culture and language is crucially important to develop the pragmatics of the target culture (Shardakova, 2005). Another study conducted with 129 EFL learners at Anadolu University, 50 native speakers and 44 native Turkish speakers suggested that there was a remarkable transfer from the L1 into L2 in terms of the apologies used (Tunçel, 1999). He also made it clear that the learners transferred the 'sociocultural norms' of Turkish into English when they responded to the situations in which they had to carry out the act of apology. In another study attempting to investigate the apology strategies used by Iranian EFL learners and Malaysian ESL learners disclosed that the differences in the apology strategies used by the respondents were mostly due to their cultural differences as certain aspects of language such as the act of apology is culture-bounded (Farashaiyan - Yazdi Amirkhiz, 2011). Meanwhile, there were similarities because of the fact that both Iranian and Malaysian cultures are so called 'non-western' cultures and share similar sociocultural values in terms of social hierarchy.

2.1. CROSS-CULTURAL SPEECH ACTS REALISATION PROJECT

The most extensive analysis of the content of apologies has been carried out by the Cross-Cultural Speech Acts Realisation Project-CCSARP (Shoshana - Olshtain, 1984) as an attempt to develop a measure of sociocultural competence in the learning of a second language (Cohen - Olshtain, 1981) which was developed into a more sophisticated analysis of the realisation of speech acts of requests and apologies across cultures. Five strategies that comprise the 'apology speech act set' which could be utilized to apologise have

been proposed by the CCSARP; illocutionary force indicating device (IFID), an explanation, an expression of responsibility for the offence, an offer for repair, and a promise of forbearance (Olshtain - Cohen, 1983).

Research studies have investigated apologies in the field of cross-cultural pragmatics to compare the use of apology speech acts between native English speakers and the speakers of other languages like Persian (Eslami-Rasekh, 2004), Danish (Trosborg, 1995), Spanish (Garcia, 1989), Turkish (Tunçel, 1999), etc. Most of these cross-cultural studies were carried out within the CCSARP project to compare across languages the realisation patterns of two speech acts; request and apologies, to establish the similarities and differences between native and non-native speakers' realisation of the patterns in these two acts (Shoshana - Olshtain, 1984). Inter-language apology studies, however, generally investigate the production and perception of apologies by non-native language learners. Their aims so far have been to compare the use of apologies in English with other languages. The studies mentioned above mostly investigated the western cultures. Their definition of apology has been against the norms of western sociocultural system which does not necessarily share the same characteristics in other cultures or so called 'non-western' cultures (Liebersohn et al., 2004).

2.2. INTERLANGUAGE STUDIES ON APOLOGY

The primary concern of the interlanguage studies on apology is to investigate the second language learners' production of the target language either as a second language or as a foreign language. This is mostly done in the form of comparing the native speakers and the non-native speakers of English and the way they employ the speech act of apology in English. A study conducted by Trosborg (1987) to compare the Danish learners of English and native speakers of English to unveil the similarities and/or differences in the use of the speech act of apology revealed that there were significant differences in the non-native speakers' use of modality markers compared to the native speakers. Another study was conducted to investigate the three aspects of the apology strategies; frequency, distribution and function, between Chileans and Australians clearly indicated that there were remarkable similarities in the 'frequency' of the apology strategies, but gender was one of the social elements that stood out as a factor making a great impact on the apology strategies used (Cordella, 1991). Maeshiba et al. (1996), on the other hand, explored two distinct factors: contextual factors and the proficiency of learners, that could potentially contribute to the 'pragmatic transfer' from Japanese to English. The study revealed that the lower the level of proficiency, the higher the rate of pragmatic transfer was. In the meantime, a similar study with Korean and EFL speakers was conducted (Kim, 2001). The findings of this study clearly indicated that there were certain social factors such as social distance, age, gender, etc., that influenced the pragmatic transfer from the first language to English.

3. SIGNIFICANCE OF THE STUDY

A significant number of research studies were carried out to investigate the speech act of apology in English and other languages to explore the similarities and differences. However, it is worth mentioning that most of these research studies are based on the languages of the western cultures which indicates the necessity to focus more on the non-western cultures and their use of English. Therefore, the present study focused Turkish and Kurdish speakers of English as non-western cultures. It intends to identify and categorise the types of apology strategies used among Turkish and Kurdish participants when they utilise English as the medium of communication. Considering the fact that Turkish and Kurdish people have lived together for centuries and their cultures have remarkably a lot in common, the present study would reveal important insights into the similarities and differences in the apology strategies that they employ when they use English as the medium of communication. Therefore, the present research study aims to explore the following research questions;

1. To what extent the typical apology strategies produced by Turkish and Kurdish speakers of English show similarities and/or differences compared to the ones produced by the native speakers?

2. To what extent the patterns of semantic formulas used by Turkish and Kurdish speakers of English to apologize are similar or different compared to the ones uttered by the native speakers?

4. METHODOLOGY

4.1. PARTICIPANTS

There were four Turkish, four Kurdish speakers of English, and four native speakers of English involved in this research study. All of the participants were pursuing their postgraduate studies at the time of the research study. Due to the fact that there were limited number of potential participants for the research study designed, judgmental sampling (Marshall, 1996), which is also referred to as non-probability sampling, was applied in this research study. In other words, the researchers selected the most productive participants based on his personal judgment.

Table 1 : Participant profile

Participants	Age range	Visited an English speaking country?
Kurdish Participants		
Participant 1	24-28	never visited an English speaking country
Participant 2	32 and over	never visited an English speaking country
Participant 3	28-32	never visited an English speaking country
Participant 4	32 and over	visited an English speaking country
Turkish Participants		
Participant 5	32 and over	never visited an English speaking country
Participant 6	24-28	visited an English speaking country
Participant 7	24-28	visited an English speaking country
Participant 8	29-32	visited an English speaking country
Native English Speakers		
Participant 9	32 and over	N/A
Participant 10	32 and over	N/A
Participant 11	29-32	N/A
Participant 12	24-28	N/A

In addition to the Turkish and Kurdish participants, four native speakers of English were also included in the research study to investigate the speech act of apology from their perspective and cross compare their responses with the ones provided by non-native speakers.

4.2. DATA COLLECTION INSTRUMENTS

A Discourse Completion Test (henceforth DCT), was adopted to collect the data in this research study (Al Ali, 2013), and this adopted DCT constituted the basic path for the methodology of the current study. Before completing the test, all groups (Turkish, Kurdish, and the native speakers) were given the informed consent form and kindly requested to announce their voluntary participation. The DCT consisted of two sections. The first section aimed to collect the background information about the participants to identify their age, exposure to the target language in ESL or EFL contexts, and language study background. The second section included eight different scenarios, four highly formal and four remarkably less formal situations, in which the participants were required to utilise apology strategies. It was crucially important that the participants provided the most natural responses that they would potentially produce. Therefore, they were kindly reminded to reflect on the scenarios just the way they would in real life. The participants were able to complete the DCT at their own pace. They were also informed that any queries that they might have before, during or after the test would be addressed by the researcher.

Some of the participants (3 of the Turkish participants and four of the Kurdish participants) received a hard copy of the Discourse Completion Test (DCT) whereas others (native English speakers and one of the Turkish participants) completed the test online.

4.3. DATA ANALYSIS

The major aim of the data analysis was to determine the similarities and the differences of the apology strategies used by Turkish and Kurdish speakers. This called for initially determining what the range of apology patterns were among Turkish and Kurdish speakers of English for the given scenarios and then the same procedure was followed for the native speakers of English. In other words, based on the following research questions, the current study was attempted to be analyzed;

1. What are the similarities and differences of the apology strategies and patterns adopted by Turkish and Kurdish participants?
2. To what extent are the patterns of semantic formulas used by the Kurdish and Turkish participants similar?
3. What is the role of culture on the selection and the use of apology strategies?

In order to categorise the apology strategies and patterns used by the participating groups, a mode was much needed. A careful analysis of the available models revealed that the one used by Farashaiyan and Yazdi Amirkhiz (2011) which incorporated the Fraser's list of semantic formulas (1979), Cohen and Olstein (1981), Olstein and Cohen (1983) and the CCSARP coding manual (Shoshana et al., 1989) was the most suitable one for this study.

(1) Illocutionary Force Indicating Devices (IFIDs)

- a. An expression of regret, e.g. I'm sorry
- b. An offer of apology, e.g. I apologise
- c. A request for forgiveness, e.g. Excuse me/Forgive me/ Pardon me

(2) Explanation or Account any external mitigating circumstances, 'Objective' reasons for the violation, e.g. The traffic was terrible

(3) Taking on responsibility

- a. Explicit self-blame, e.g. It is my fault/my mistake
- b. Lack of intent, e.g. I didn't mean it
- c. Expression of self-deficiency, e.g. I was confused/I didn't see you/I forgot
- d. Expression of Embarrassment, e.g. I feel awful about it
- e. Self-dispraise, e.g. I'm such a dimwit!
- f. Justify hearer, e.g. You're right to be angry
- g. Refusal to acknowledge guilt
- h. Denial of responsibility, e.g. It wasn't my fault
- i. Blame the hearer, e.g. It's your own fault
- j. Pretend to be offended, e.g. I'm the one to be offended

(4) Concern for the hearer, e.g. I hope I didn't upset you/Are you all right?

(5) Offer of Repair, e.g. I'll pay for damage

(6) Promise of Forbearance, e.g. It won't happen again

5. ETHICAL CONSIDERATIONS

The research participants were informed about the purpose and the scope of the research study in writing and orally. Participation in this research study was completely voluntary and the participants were made aware of this. As some of the participants took part in this study by answering the online survey prepared by the researcher, they were asked to read the consent form carefully and confirm their voluntary participation before responding to the survey. The participants were ensured that the research data would be kept strictly confidential and their identity would not be revealed when the research findings are reported.

6. FINDINGS

6.1. APOLOGY STRATEGIES USED BY TURKISH, KURDISH AND NATIVE ENGLISH SPEAKERS

The first part of the findings section of this paper presents the frequency of apology strategies employed by 12 participants: 4 Kurdish speakers of English, 4 Turkish speakers of English and 4 native English speakers who were asked to respond to 8 apology-provoking situations in the discourse completion test. The overall frequency of semantic formulas of each group as displayed in the table below has been provided to identify the general tendencies in the application of apology strategies by different groups.

Table 2: Frequency of apology strategies used by Turkish, Kurdish and native English speakers.

Apology Strategies	Kurdish n:4		Turkish n:4		N. Speaker n:4	
	F	%	F	%	F	%
(1) Illocutionary Force Indicating Devices (IFIDs)						
a. An expression of regret	25	41.67%	24	36.36%	28	53.85%
b. An offer of apology	3	5%	3	4.55%	1	1.92%
c. A request for forgiveness,	3	5%	2	3.03%	-	-
(2)Explanation or Account						
Any external mitigating circumstances	8	13.33%	8	12.12%	8	15.38%
(3) Taking on responsibility						
a. Explicit self-blame	4	6.67%	3	4.55%	1	1.92%
b. Lack of intent	4	6.67%	5	7.58%	1	1.92%
c. Expression of self-deficiency	2	3.33%	5	7.58%	2	3.85%
d. Expression of Embarrassment	2	3.33%	-	-	-	-
e. Self-dispraise	-	-	1	1.52%	1	1.92%
f. Justify hearer	-	-	-	-	-	-
g. Refusal to acknowledge guilt	-	-	1	1.52%	1	1.92%
(4)Concern for the hearer	-	-	-	-	1	1.92%
(5) Offer of Repair	6	10%	15	22.73%	8	15.38%
(6)Promise of Forbearance	3	5%	-	-	-	-
All Strategies Combined	60	100	66	100	52	100

The findings revealed that all three groups employed fourteen different strategies out of fifteen listed in the table. None of the participating groups demonstrated any sign of the strategy so called ‘justifying the hearer’. When we analyze the overall tendencies in the use of apology strategies, the first thing that captures our attention is the frequency of the semantic formulas used by the three distinct groups; 60 frequencies of semantic formulas were employed by Kurdish speakers of English, 66 frequencies of semantic formulas used by Turkish speakers of English, and 52 frequencies of semantic formulas utilized by the native English speakers. Out of 66 apology strategies used by Turkish speakers, 29 of them were the illocutionary force

indicating devices (IFIDs) followed by Kurdish participants with the ratio of 31 out of 60 apology strategies. Native English speakers had the lowest ratio of 29 out of 52 apology strategies dedicated to the IFIDs.

A careful analysis of the results revealed that the most commonly used apology strategy by all three groups was the 'expression of regret'. Kurdish speakers used the 'expression of regret' with 25 frequencies (41.67%) of semantic formulas. Likewise, Turkish speakers of English used 24 frequencies (36.36%) of semantic formulas as an expression of regret. The highest frequency of semantic formulas of the expression of regret ($f=28$ - 58.85%) was utilized by the native English speakers. This clearly demonstrated the close proximity between the Turkish and Kurdish speakers of English in terms of the use of the most basic apology strategy which is the expression of regret. Whereas, the frequency ($f=28$) of the semantic formulas used by the native English speakers (53.85%) was the highest among all three groups. An in-depth analysis of the semantic formulas that all three groups used to express their regret revealed that the individual language users utilized 'intensifiers' such as adverbs to alter the IFIDs they used. In most cases, it was observed that all individual participants, regardless of the group they belong to, used such intensifiers when they expressed their regret. For example, all participants, except for one of the Turkish participants, used an adverb (e.g., so, really, etc.) to intensify the IFID when the situation under which they were expected to produce an apology was highly formal (e.g., Scenario 8). Meanwhile, it is worth mentioning that native speakers of English used 'really' as an intensifier while non-native English speakers preferred 'so' mostly.

Another striking point that could easily be observed in Table 2 is the frequency of the semantic formulas of 'explanation or account'. The frequency ($f=8$) of the semantic formulas used to provide an explanation or an account was the same for all three groups. When the individual responses were analyzed carefully, out of eight responses provided by the Kurdish speakers, four of those semantic formulas were utilized to provide explanation for the scenario number one which comprises of a significantly formal situation. This was observed among the Turkish participants and similarly, three out of eight semantic formulas provided as an explanation or an account was for the first scenario. Native speakers demonstrated the same tendency as the Kurdish speakers of English and used four of the semantic formulas to provide an explanation or an account for the first scenario. Among all three groups, following up on the first scenario, the one that received 'explanation' as the most frequent semantic formula was the seventh scenario which was remarkably formal just as the first scenario. The other scenarios in which the participants provided an explanation (e.g., the fifth scenario) were mostly formal scenarios which could lead to the conclusion that participants showed the tendency to provide an explanation or an account under the circumstances where there was some kind of formality between the speaker and the interlocutor. It was evident in the data that Kurdish, Turkish and the native speakers displayed similar tendencies pertaining to the situations under which they provided an explanation or an account as part of their apology strategies.

Having mentioned the similarities, it would be necessary to highlight the striking differences among these groups. The most remarkable one is the frequency of the semantic formulas employed by these groups as an 'offer of repair' as part of the apology strategies used. It was observed that Turkish speakers had the highest frequency ($f=15$) of the semantic formulas (22.73%) used to indicate an offer of repair whereas Kurdish speakers ($f=6$, 10%) and native speakers ($f=8$, 15.38%) had remarkably less use of this strategy. In addition to that, it was also observed that Kurdish speakers of English were the only ones who used two distinct apology strategies which other groups did not use at all; the expression of embarrassment and the promise of forbearance. On the contrary, Kurdish speakers of English did not utilise 'self-disparity' and 'refusal to acknowledge guilt' while Turkish speakers of English and the native English speakers did. The next section will further explore the apology strategies utilized by the participating groups.

6.2. PATTERNS OF SEMANTIC FORMULAS USED BY TURKISH, KURDISH, AND NATIVE ENGLISH SPEAKERS

In this section, the patterns of apology strategies used by the three distinct groups will be analyzed to identify the similarities and the differences in their use of these strategies under different circumstances.

The following table outlines the most commonly used patters of semantic formulas by Turkish, Kurdish, and the native English speaking participants.

Patterns were encoded using the semantic formulas that were taken from the model (Cohen - Olstein, 1981; Farashaiyan - Yazdi Amirkhiz, 2011; Fraser, 1979; Olstein - Cohen, 1983; Shoshana et al., 1989).

Table 3

Apology Strategies	Kurdish n:4		Turkish n:4		N. Speaker n:4	
	F	%	F	%	F	%
Expression of regret	5	20%	3	10.71%	12	40%
Expression of regret + explanation	4	16%	9	32.14%	6	20%
Expression of regret +another strategy	4	16%	4	14.29%	3	10%
Expression of regret + another strategy + another strategy	9	36%	7	25%	6	20%
a strategy +explanation	3	12%	3	10.71%	1	3.33%
explanation + another strategy + another strategy	—	0%	2	7.14%	2	6.67%
All strategies combined	25	100%	28	100%	30	100%

Patterns of semantic formulas used by Turkish, Kurdish and native English speakers

The followings are the examples of the most commonly used patterns of semantic formulas employed by the participants:

1. Expression of regret-*"So sorry."* (Participant 1)
 2. Expression of Regret + Explanation-*"I am so sorry, but suddenly I was called to an important meeting so I couldn't come."*(Participant 5)
 3. Expression of Regret + Another strategy-*"I'm really sorry but I had an important commitment come up last minute."* (Participant 12)
 4. Expression of Regret + another Strategy + another Strategy-*"I am so sorry. How can I compensate for it? Just tell me. I will be happy to do it. It is all my fault."*(Participant 6)
 5. Explanation+ Another Strategy + (Another Strategy)- *"I couldn't participate your lesson as I was ill and actually the first time I skipped your class and forgot to bring my medical report. Sorry for that."* (Participant 5)
- "I'm sure it was an accident, but I'm sorry. Is there any way I can help?"* (Participant 11)

As it could be seen in the excerpts, the most frequent patterns of semantic formulas used by the Kurdish speakers of English were "Expression of regret + another strategy (other than explanation)" with the frequencies of 9 (36%). When all groups were analyzed in terms of their use of this pattern of semantic formula, it is evident that Kurdish participants used this pattern more than the Turkish participants (f= 7, 25%) and the native English speaking participants (f=6, 20%). This was also reported in a research study analyzing the apology speech act of Kurdish children (Sadeghi, 2013). It was evident in that research study that the most frequently used formula by Kurdish speakers was an IFIED or the most direct apology strategy. However, it was also observed that unlike Turkish and native English speaking participants, Kurdish participants did not use the pattern of semantic formula which was initiated by 'an explanation' followed by a single or multiple apology strategies. While the Turkish participants and the native English speaking participants utilized this pattern of semantic formula with the frequencies of 2 for each group (Turkish- 7.14% and Native English Speakers- 6.67%), Kurdish speakers did not use this pattern at all. On the other hand, the most frequent pattern of semantic formula utilized by the Turkish speakers of English was the 'expression of regret + explanation' with the frequencies of 9 (32,14%). Native English speaking participants formed the second group that used this pattern of semantic formula the most (f=6, 20%) and the group that used it the least was the Kurdish participants with the frequencies of 4 (16%).

The most striking result that potentially distinguished the native speakers' apology strategies from the Kurdish and Turkish speakers' ones was the pattern of semantic formula that they used the most: expression of regret. It was revealed that this was the most frequent pattern of semantic formula employed by the native English speaking participants with the frequencies of 12 (40%) whereas the Turkish participants used it with the frequency of 5 (10.71%) and the Kurdish speakers with the frequencies of 3 (10.71%). It was evident that non-native speakers displayed the tendency to utilize extra strategies followed by the most basic one which is the 'expression of regret'. On the other hand, it was evident that non-native English speaking participants were in favor of the patterns of semantic formulas which was initiated by an expression of regret followed by another apology strategy such as offer of repair, expression of self-deficiency, explicit self-blame..etc. Although the same pattern was used by the native speaker participants (f=6), the frequency was relatively less compared to the Turkish (f=9) and Kurdish (f=7) participants.

Even though the distribution of the patterns of semantic formulas used to apologize is uneven, we could easily observe that participants, regardless of whether they are native English speakers or non-native English speakers, tend to utilize the semantic formula of 'expression of regret + another apology strategy'. Such tendencies were clearly observed for scenarios in which the situation is fairly formal and thus requires the use of apology strategies accordingly. The aforementioned 'expression of regret + another apology strategy' formula was frequently used for the first scenario in which a university lecturer is required to apologize from a student who he/she does not know personally. The systematic analysis of the patterns of the semantic formulas revealed that 7 out of 12 participants (2 of the Turkish participants, 2 of the Kurdish participants, and 3 of the native speaker participants) employed the exact pattern of semantic formula: expression of regret followed by an explanation.

7. DISCUSSION

A careful analysis of the data presented in Table 1 revealed that the number of apology strategies used by the Kurdish, Turkish, and native English speaking participants were all the same. They all used ten different apology strategies to respond to the eight scenarios provided. Among all these strategies utilized, the three most commonly used strategies were the "Expression of apology/ regret", "Offering repair" and "Explanation". Such findings were confirmed in other research studies (Alfattah, 2010; Cohen - Olshtain, 1981; Intachakra, 2004; Prachanant, 2006; Reiter, 2000; Tamanaha, 2003) in which the research findings indicated that these three apology strategies were the most frequently used ones independent from the users' linguistic background. Having said that, it was clearly evident that all three groups employed a range of different semantic formulas to carry out the apologies. Non-native speakers demonstrated the tendency to utilize multiple strategies to apologise in different situations whereas native speakers relied mostly on one IFID which is the 'expression of regret'. This was confirmed in the study which revealed that British speakers showed the tendency to use one IFID while Persians utilized multiple apology strategies in their attempts conducted (Chamani – Zareipur, 2010). Having said that, it was also evident in the research findings that the patterns of semantic formulas used by the Kurdish and Turkish participants were quite similar, if not the same. This could be explained with the notion that both groups share similar cultures values and they are non-western cultures. As indicated, apology as a speech act could be universal and present in different languages (Aydin, 2013), but there are significant cultural differences in the way such acts are performed by means of the strategies employed by the language users.

The fact that illocutionary force indicating devices (IFIDs) were the most frequently used patterns of semantic formulas by all three groups in this research study, their function as a compulsory unit in the speech act of apology is obvious. Even though all three groups employed the illocutionary force indicating devices (IFIDs) in almost all apology situations, there was a significant difference in the way they utilized them. Turkish and Kurdish participants, as non-native English speakers, had the tendency to modify the semantic formulas by using 'intensifiers'. 10 out of 25 semantic formulas used by the Kurdish participants were modified by intensifiers. Similarly 12 out of 24 semantic formulas used by the Turkish participants for the same purpose had intensifiers. However, the ratio is rather low in native English speaking participants

(10 out of 28 were modified using intensifiers). Similar findings were reported to indicate that non-native speakers employ more intensifiers in their apologies compared to native speakers (Aydin, 2013). The statistical data clearly shows that although there was a difference between the native speakers and the non-native speakers in their use of intensifiers to modify the apologies they used, the gap in between was not great. This could be explained by the fact that the non-native English speaking participants were all postgraduate students and thus had a remarkably good level of English. In the research study, it was revealed that advanced level learners used similar apology strategies as native speakers (Aydin, 2013). In the meantime, it was also reported that education as an independent variable has profound impact on the selection and the use of apology strategies (Ghanbari, et al., 2015). Last but not least, it was indicated that the level of education could be considered as a significant factor affecting our lives in many ways, including the apology behaviors (Ozyildirim, 2010).

Meanwhile, it is crucially important to highlight another factor that affects the pragmatic competence of the language users which is the exposure to the target culture. Out of eight non-native English speaking participants, only two of them had ever been to a country where English is spoken as the first language. The significance of the exposure to the target culture is evident in the study conducted to identify the apology strategies used by the Japanese learners of English who had a chance to learn the language in the target language context (Kondo, 1997). It was revealed that the pragmatic competence was greatly affected by the exposure to the target language in the actual context where it is used. Similar findings were reported to stress the importance of the exposure to the target culture and the language on the development of the pragmatic competence (Shardakova, 2005).

On the other hand, the impact of the cultural differences and similarities on the apology strategies used was evident in this research study too. It was revealed that taking on the responsibility was one of the apology strategies employed by the Turkish and Kurdish participants only. The research study conducted by Sadeghi (2013) to explore the apology strategies used by Persians and Kurdish children revealed that taking on responsibility was one of the most common apology strategies Kurdish participants employed. Therefore, bearing in mind the fact that both Kurdish and Turkish cultures are non-western cultures, the cultural similarities between the Turkish and Kurdish participants could be the reason behind such a similarity.

8. PEDAGOGICAL IMPLICATIONS

The research study has revealed significant insights into how speech acts are utilized by the native and non-native English speakers who have different cultural and linguistic backgrounds. This is significant in the sense that the understanding of the the way the speech act of apology is employed by language users, more specifically similarities and differences among different cultures, would provide useful insights into the teaching and learning practices. The research findings could potentially raise the awareness of the language teachers and language learners about the significance of the pragmatic knowledge of the target language as this is the corner stone of developing the pragmatic competence that is much required to communicate more effectively in the target language. An understanding of the impact of the linguistic and cultural background on the development of such pragmatic competencies could inform the language teaching practices of the teachers in the classroom. Indeed, it signifies the importance of authenticity in language teaching as the learners need exposure to the actual use of language rather than limiting themselves to the coursebooks prescribed. Having said that, language teachers could be more flexible in this regards and provide opportunities for their learners to expose to the target culture and language by means of the information and communication technologies (ICT), the internet, social media, telecollaboration, etc. Integration of such tools in language teaching process would enhance the quality of the language teaching/learning process and help develop the pragmatic competence of the learners which is crucially important in using the target language effectively.

Speech acts are essential components of the communicative competence second language learners need to possess as the intended meaning in a cultural context is carried by means of such components. As noted,

compared to grammatical errors, pragmatic errors are considered as more serious errors by native speakers and thus less tolerated (Wolfson, 1983). However, this does not change the fact that the acquisition of pragmatic competence is quite challenging even for advance level second language learners (Tanaka, 1997). Therefore, it is important that teachers provide opportunities for learners to acquire such competencies in the classroom. In other words, explicit teaching of the speech act of apology in a language class could yield significantly positive results allowing the learners to internalize such language structures and use them accordingly. The study carried out by Ishihara (2007) proved the effectiveness of the explicit instructions in the development of the students' awareness and the use of the speech act of compliment. This clearly indicates the invaluable contribution of explicit instructions/teaching practices on the acquisition of the speech acts and thus enhancing the pragmatic competence of the language learners.

9. CONCLUSION AND FUTURE DIRECTIONS

The present study aimed at identifying and comparing the apology strategies used by Kurdish and Turkish speakers of English and the native English speakers. The data were collected from a DCT questionnaire comprising of eight different situations in which the respondents were required to utilize an apology strategy. The DCT was used to find out the similarities and differences in the use of apology strategies by these three distinct groups. The finding of this study demonstrated that both groups used similar patterns of semantic formulas to form their apology strategies. 'Expression of regret' was the most frequently used apology strategy for all three groups. This was followed by 'explanation' and 'offer of repair'. The study also revealed that unlike non-native speakers of English, native speakers showed the tendency to use 'expression of regret' a lot more than the other apology strategies. However, non-native speakers of English preferred using this strategy along with another strategy such as explanation, offer of repair, lack of intent, etc. In the meantime, the research study revealed certain similarities between the Turkish and Kurdish participants' use of apology strategies which could be explained by the cultural similarities. Therefore, the current study provides valuable information about the impact of such cultural similarities and differences on the selection and the use of apology strategies.

As it is indicated, there has not been many research studies conducted in the Turkish context to explore the strategies they employ to carry out the speech act of apology (Aydin, 2013) and thus, it is still an area for researchers to study and explore more. This would ultimately help us understand the complex nature of the speech act of apology. The present study may have much to tell about apology strategies utilized by Turkish, Kurdish and native English speaking participants who are post-graduate university students, but not so much about other social groups. Future research should aim at collecting data from a larger-scale survey and more factors such as education, gender, regional, and occupational differences, should be considered in order to attain a general profile of the apology behavior of the Turkish and Kurdish speakers of English.

DISCLOSURE STATEMENT

No potential conflict of interest was reported by the authors

REFERENCES

- Al Ali, Shatha Ahmed S. 'Saying Sorry': *Pragmatics and the use of Positioning Theory in a Study of Apology Behaviour of Saudi and Australian Women*. Canada: Victoria University, Ph. D Thesis, 2018.
- Alfattah, Mohammed. "Apology strategies of Yemeni EFL university students". *MJAL* 2/3 (2010), 223-249.
- Al-Zumor, Abdul Wahed Qasem Ghaleb. "Apologies in Arabic and English: An inter-language and cross-cultural study". *Journal of King Saud University-Languages and Translation* 23/1 (2011), 19-28.
- Aydin, Mehmet, *Cross cultural pragmatics: A study of apology speech acts by Turkish speakers, American English speakers and advance nonnative speakers of English in Turkey*. Mankato: Minnesota State University, Ph. D Thesis, 2013.
- Bardovi-Harlig, Kathleen et al. 'The Use of Conventional Expressions of Thanking, Apologizing, and Refusing'. *Selected Proceedings of the 2007 Second Language Research Forum*, 113-130. MA: Cascadilla Proceedings Project Somerville, 2008.
- Bataineh, Rula Fahmi - Bataineh, Ruba Fahmi. "A cross-cultural comparison of apologies by native speakers of American English and Jordanian Arabic". *Journal of pragmatics* 40/4 (2008), 792-821.
- Chamani, Fariba - Zareipur, Parvane. "A cross-cultural study of apologies in British English and Persian". *Concentric: Studies in Linguistics* 36/1 (2010), 133-153.
- Cohen, Andrew D. - Olshtain, Elite. "Developin a measure of sociocultural competence: the case of apology 1". *Language learning* 31/1 (1981), 113-134.
- Ercetin, N. G. *Pragmatic transfer in the realization of apologies: The case of Turkish EFL learners*. Turkey: Boğaziçi University, Istanbul, Unpublished MA Thesis, 1995.
- Eslami, Zohreh R. "Face-keeping strategies in reaction to complaints: English and Persian", *Journal of Asian Pacific Communication* 14/1 (2004), 179-195.
- Farashaiyan, Atieh - Amirkhiz, Seyed Yasin Yazdi. "A Descriptive-Comparative Analysis of Apology Strategies: The Case of Iranian EFL and Malaysian ESL University Students". *English Language Teaching* 4/1 (2011), 224-229.
- Garcia, Carmen. "Apologizing in English: Politeness strategies used by native and non-native speakers". *Multilingua* 8 (1989), 3-20.
- Ghanbari, Halimeh et al. "Investigating apology strategy among Kurdish bilinguals: a case study in Ilam". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 199/ (2015), 204-210.
- Harlow, Linda L. "Do they mean what they say? Sociopragmatic competence and second language learners". *The Modern Language Journal* 74/3 (1990), 328-351.
- Holmes, Janet. "Apologies in New Zealand English". *Language in Society* 19/2 (1990), 155-199.
- Intachakra, Songthama. "Contrastive pragmatics and language teaching: Apologies and thanks in English and Thai* T". *RELC journal* 35/1 (2004), 37-62.
- Ishihara, Noriko. "Web-based curriculum for pragmatics instruction in Japanese as a foreign language: An explicit awareness-raising approach". *Language Awareness* 16/1 (2007), 21-40.
- İstifçi, İlknur. "The Use of Apologies by EFL Learners". *English language teaching* 2/3 (2009), 15-25.
- Kasanga, Luanga A. - Lwanga-Lumu, Joy Christine. "Cross-cultural linguistic realisation of politeness: A study of apologies in English and Setswana". *Journal of Politeness Research* 3 (2007), 65-92.
- Kasper, Gabrielle - Rose, Kenneth R. *Pragmatic development in a second language*. Michigan:Blackwell, 2002.
- Kondo, Sachiko. "The development of pragmatic competence by Japanese learners of English; longitudinal study on interlanguage apologies". *Sophia Linguistica*, 41 (1997), 265-284.
- Liebersohn, Y Yosef Z., Neuman, Yair, - Bekerman, Zvi. "Oh baby, it's hard for me to say I'm sorry: Public apologetic speech and cultural rhetorical resources". *Journal of Pragmatics* 36/5 (2004), 921-944.
- Marshall, Martin N. "Sampling for qualitative research". *Family Practice* 13/6 (1996), 522-525.
- Olshtain, Elite. *Apologies across languages; cross-cultural pragmatics: Requests and apologies*, Norwood, NJ: Ablex, 1989, 155-173.
- Olshtain, Elite - Cohen, Andrew. 'Apology: A Speech Act Set'. *Sociolinguistics and Language Acquisition* 18 (1983), 35.
- Ozyıldırım, Işıl. "The level of directness in Turkish apology forms in relation to the level of education". *Hacettepe Universitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2010), 179-201.
- Prachanant, Nawamin. *Pragmatic transfer in responses to complaints by thai efl learners in the hotel business*. Thailand: Suranaree University of Technology, Institute of Social Technology, School of English, Ph. D Thesis, 2006.
- Reiter, Rosina Márquez. *Linguistic politeness in Britain and Uruguay: A contrastive study of requests and apologies*. Philadelphia: John Benjamins North America, 2000.
- Sadeghi, Mohammad Reza. "A Cross-Linguistic Investigation of Language Apology Speech Act: A Case of Persian and Kurdish Children".

Journal of Languages and Culture 4/3 (2013), 30-38.

Schmidt, Richard W. - Richards, John C. "Speech acts and second language learning". *Applied Linguistics* 1/2 (1980), 129-157.

Shardakova, Maria. "Intercultural pragmatics in the speech of American L2 learners of Russian: Apologies offered by Americans in Russian". *Intercultural Pragmatics* 2 (2005), 423-451.

Shoshana, Blum-Kulka - Olshtain, Elite. "Requests and apologies: A cross-cultural study of speech act realization patterns (CCSARP)". *Applied linguistics* 5/3 (1984), 196-213.

Shoshana, Blum-Kulka et al. 'Cross-Cultural Pragmatics: Requests and Apologies'. *Grazer Linguistische Studien* (1989), 349-357.

Tanaka, Keiko. "Developing pragmatic competence: A learners- as-researchers approach". *TESOL Journal*, 6/3 (1997), 14-18.

Tamanaha, Masako. *Interlanguage speech act realization of apologies and complaints: The performances of Japanese L2 speakers in comparison with Japanese L1 and English L1 speakers*. Los Angeles: University of California, Doctoral dissertation, 2003.

Trosborg, Anna. *Interlanguage pragmatics: Requests, complaints and apologies*". New York: Mouton de Gruyter, 1995.

Tunçel, Rıdvan. *Speech act realizations of Turkish EFL learners: A study on apologizing and thanking*. Eskişehir: Anadolu University, Unpublished Ph.D Dissertation, 1999.

Vollmer, Helmut J. - Olshtain, Elite. "The language of apologies in German". *Cross-cultural pragmatics: Requests and apologies*, 197-218, 1988.

Wolfson, Nessa. *'Rules of Speaking in Language and Communication'*. London:

Longman, 1983.

Wolfson, N. *Perspectives: Sociolinguistics and TESOL*. Boston (Massachusetts): NH Pub. Inc, 1989.

MANUFACTURING FEAR IN POST-9/11 AMERICAN NOVEL

M. İkbāl M. Alosman

Department of English Language and Literature, Dhofar University, Oman
meqbal1980@yahoo.com • <https://orcid.org/0000-0002-3798-5347>

Raihanah M. M.

Faculty of Social Sciences and Humanities, National University of Malaysia (UKM), Malaysia
raihanah.mydin@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-9408-043X>

Ruzy Suliza Hashim

Faculty of Social Sciences and Humanities, National University of Malaysia (UKM), Malaysia
ruzy@ukm.edu.my • <https://orcid.org/0000-0001-6574-5167>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

02/01/2021

Accepted / Kabul Tarihi

26/03/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.852443>

This article is taken from M İkbāl M Alosman's Ph.D. thesis [Architectures of Enmity in Selected Post-9/11 American Novels: A Geopolitical Postcolonial Approach], National University of Malaysia (UKM)

MANUFACTURING FEAR IN POST-9/11 AMERICAN NOVEL

ABSTRACT

To illustrate the systematic means by which the Muslim other is turned into a source of anguish and horror, we use the term manufacturing fear. Manufacturing fear is the systematized process of creating and constructing fear of the other. It occurs through regularized procedures and techniques in an almost persistent mood. Through these methods, the other is shaped into a menacing entity with more-beast-like qualities as his/her definitive features. In this paper, we aim to investigate how fear functions in three American novels, namely, John Updike's *Terrorist* (2006), Don DeLillo's *Falling Man* (2007), and Andre Dubus III's *The Garden of Last Days* (2009). We also examine these disturbing images concerning the narratives' exemplification of Muslims. Pertaining anecdotes where fright is manifested about the Muslim other are contextualized within the existent discourse of fear. Situating these novels within the post-9/11 atmosphere of distrust and trauma uncovers the underlying approaches employed by novelists to exemplify the Muslim other. In these three narratives, imageries related to dread are presented by employing diverse techniques and approaches. Fear of the Muslim other is manufactured through blood scenes, historical conflicts and terrorist plots.

Keywords: Manufacturing fear, Post-9/11 novel, Andre Dubus III, John Updike, Don DeLillo

9/11 SONRASI AMERİKAN ROMANINDA KORKU ÜRETİM

ÖZ

Sistematik yollarla Müslüman öteki bir ızdırap ve korku kaynağına dönüştürülmesini örneklemek için, korku üretme terimini icat ediyoruz (kullanırız). Üretim korkusu, diğerinden korkuyu yaratmanın ve inşa etmenin sistematik bir sürecidir. Bu tür korku, düzenli prosedürler ve teknikler aracılığıyla gerçekleşir ve neredeyse kalıcı bir ruh hali alır. Bu yöntemlerle, öteki korkunç bir varlığa ve daha canavar benzeri nitelikleri taşıyan bir ajana dönüştürülüyor. Bu makalede üç Amerikan romanında korkunun nasıl işlediğini araştırmayı hedefliyoruz, yani, John Updike'nin *Teröristi* (2006), Don DeLillo'nun *Düşen Adamı* (2007), ve Andre Dubus III'nin *Son Günlerin Bahçesi* (2009). Bu üç eserde, bu tür dehşet verici görüntüleri ve Müslümanları örneklendirmesi açısından da inceliyoruz. Müslüman öteki anekdotlarda, korku söylem içinde bağlamsallaştırılmıştır. Bu romanları 9/11 sonrası güvensizlik ve travma atmosferinde incelediğimizde, yazarların kullandığı Müslüman öteki temel yaklaşımlarını ortaya çıkarır. Bu üç eserde, korkunç görüntüler çeşitli teknikler ve yaklaşımlar kullanılarak sunulmuştur. Müslüman öteki korkusu kanlı sahneler, tarihi çatışmalar ve terörist planlarla üretilmiştir.

Anahtar kelimeler: Üretim korkusu, 9/11 sonrası roman, Andre Dubus III, John Updike, Don DeLillo.

INTRODUCTION

After the 9/11 attacks, images of the attacks were projected intensively, successively, and constantly so much so that it was impossible to ignore them. They were ‘one of the most thoroughly familiar and long-lin- gering after-images of contemporary history’ (Gregory, 2004: 24). The attacks and their repercussions were visibly magnified (Gregory, 2004; Gray, 2011). Stories about the victims’ families, survivors, and trauma- zed individuals were narrated repeatedly by the American media. Subsequently, the American media and popular culture persistently projected a ‘discourse of fear’ in the form of anticipated future terrorist attacks accompanied with the notion of ‘moral and social superiority of the United States’ to pursue America’s ‘War on Terror’ (Altheide, 2010: 12). Americans were told to anticipate and prepare for more terrorist attacks.

A persistent ‘rhetoric of fear’ was broadcasted in the media where America, for most Americans, was considered vulnerable (Morley, 2009: 83). Dread prevailed and provoked an intensified sense of reality that ultimately leaked to the cultural milieu—‘a reality so real that it borders on the surreal in its bambo- zling capacity for inspiring terror’ (84). Horror was also proliferated by the US government’s rhetoric and ‘constant surveillance’ (84). Although the first reactions of American writers to the 9/11 attacks were highly subjective depending on their conditions, writings, and art, they subsequently integrated the Ame- rican public response to the catastrophe in their narratives (Morley, 2009). A few years after the attacks, 9/11 representations in the American media, film industry and literature reiterated and endorsed the Western ‘centrality’ to the world (Hartnell, 2011: 477). The post-9/11 atmosphere of fear, the so-called good versus evil rhetoric, and discourse of the war on terrorism, were either consciously or unconsciously incorporated into the 9/11 narratives.

Most post-9/11 narratives were incapable of recognizing the political reality of 9/11; instead, they mostly reduced the event to ‘the individual experience of rage, envy, sexual frustration and constipation’ (Mishra, 2007: 6). DeLillo, McEwan, and Updike considered the attacks as an embodiment of the menacing Islamist terrorism that threatens the wellbeing of the US rather than a reaction to American policies in the Middle East (Jones & Smith, 2010). Jones and Smith went further to declare that ‘not only do the 9/11 novels offer little apprehension of the jihadist psyche, they offer even less in the way of hope for recuperating the pos- sibility of urban political purpose’ (2010: 945).

Hartnell (2011) maintained that whilst Don DeLillo’s *Falling Man* and Jonathan Safran Foer’s *Extremely Loud & Incredibly Close* were written from the Western victims’ viewpoints, Updike’s choice to present a terrorist’s viewpoint was ‘a courageous attempt to pull away from the prevalent cultural tendency to privi- lege the category of ‘trauma’ in treatments of 9/11 that emerged in its wake and with notable rapidity in the years 2005–2007’ (478). However, Nirjharini Tripathy (2015) believed that DeLillo enabled his readership to access the mind-set of a terrorist and that he depicted Hammad, the 9/11 hijacker in *Falling Man*, as humane. Ahmad Gamal (2011) suggested that Updike and DeLillo’s novels represented a new approach of writing about Muslims that did not simply cope with conventional Orientalism; it was a type of writing that challenged the conventional and traditional Orientalist binary opposition between the West and the East ‘us’ and ‘them’. Aldalala’a (2013) departed from the above arguments and contended that *DeLillo’s* novel reiterated Western stereotypes about Muslims’ inclination to die and stressed the tensions between the West and a geopolitical Islam’ (Aldalala’a, 2013: 73). Maryam (Salehnia, 2012) asserted that the main Jewish character in *Terrorist*, Jack, was more of a prophet who saved the Muslim terrorist character, Ahmad, from his fundamentalist conception of Islam. He guided Ahmad to reclaim his freedom and thus reinforced the Israelis’ claim of bringing Western values and well-being to Palestinians.

Novelists’ approaches to representing Muslims within the frame of the 9/11 attacks were received dif- ferently, sometimes inconsistently. However, the narratives were not examined in terms of the post-9/11 rhetoric of fear and antagonism towards Muslims. Imageries of murder, panic, and terror in the novels were not situated within their due context, 9/11 discourse on Islam and Muslims. Hence, this paper aims to contextualize the narratives’ representations of the Muslim other and relate them to the post-9/11 discourse of fear. It tries to demonstrate the degree to which imageries of murder, blood, and terror in each novel are

employed to exemplify the Muslim other. This paper examines three post-9/11 American novels, namely, *Terrorist* (2006) by John Updike, *Falling Man* (2007) by Don DeLillo, and *The Garden of Last Days* (2009) by Andre Dubus III. The selected narratives represent Muslims in light of the terrorist attacks and the corresponding discourse on Islam and Muslims. Situating these narratives within their post-9/11 circumstances will disambiguate the authors' choices of related words, characters, and settings.

MANUFACTURING FEAR

By means of production, '[t]he Other is cited, quoted, framed, illuminated, encased in the shot/reverse-shot strategy of a serial enlightenment. Narrative and the cultural politics of difference become the closed circle of interpretation' (Bhabha, 1994: 31). Thus 'the other' becomes the passive object of recurring representative and interpretative acts in which each form of interpretation signifies 'the other.' Difference enables cultures to express their exceptionality and distinctiveness through constructing cultural patterns of 'the other,' such as literature, in which these other cultures are diminished, distorted and dehumanized in order to be managed, controlled and administered (34).

To elaborate on the systematic procedures by which 'the Muslim other' is turned into a source of anguish and fear, we use the term *manufacturing fear*. *Manufacturing fear* is initially a *manufacture*, an organized process of fabrication and production, and its product happens to be *fear*. Manufacturing fear is also *systematic*, that is, it occurs through regularised methods and techniques in an almost constant timeline. The other is hence molded as a fearful entity with almost no recognized human qualities, whilst his more-beast-like attributes are his definitive features. Fear functions as an active stimulator of enmity; it allocates the fearful other to a state of enmity, and therefore, an urgent action against that other becomes rational and intuitional. Derek Gregory (2004) contends that in the aftermath of the 9/11 attacks and the war on Afghanistan, the US government issued 'regular terrorism alerts that kept fear alive' (187). Fear is nurtured and sustained to make visible the enemy's threat, and consequently, the enemy becomes more vulnerable to attacks and colonization (Rose, 2003; Gregory 2004; Cole 2011). The Muslim other is turned into a *Frankenstein*, a less human and beast-like being (Barnett, 2002).

The post-9/11 global atmosphere is pervaded by a sense of government-fanned fear (Morley, 2009). There is an awareness that the world we live in is a segregated artificial one, and this creates the idea that an ominous agent is unceasingly threatening us with complete devastation (Žižek, 2002). Through the boundless official documents issued by American departments, what is prominent is "the extraordinarily pervasive rhetoric of fear' (Morley, 2009: 84). The regular terror alerts broadcasted by the media appear to produce an intensified sense of reality, that is, 'a reality so real that it borders on the surreal in its bamboozling capacity for inspiring terror' (84). This rhetoric of fear also leak into the cultural landscape and affected cultural manifestations (Morley, 2009). Allan Pred (2007) adds:

Terrorist policies may also be implemented, fear and compliance may be *sought* or achieved, through the construction of a collective enemy, through discursively dis-placing threat to one or more distant *Others*, through scare stories and *fear-mongering*. Or, as during the persistent moment of danger associated with the invasion and occupation of Iraq, the state may gain public acquiescence to its use of violence against distant 'terrorist' Others and innocent civilians—as well as its domestic measures of repression—through successfully terrorizing a substantial fraction of its own population by way of menacing images. [Emphasis added] (364)

Fear is manufactured by perpetuating imaginative geographies of the Muslim terrorist and his uncivilized and subhuman barbarism by asserting the other as a pervasive military threat to Western civilization and their security, and by implanting an urgent sense of fear through repetitive representations (Pred, 2007). The other becomes basically defined by security-related parameters rather than any human qualities.

Such a culture of fear is employed by western governments to put forward their interests and substantiate their intervention in the Middle East. Terrorism is an empowering factor in the preservation and prolongation of American hegemony (Pollack, 2015). The artificial atmosphere of fear takes hold of America, and it is expressed by concealed motives that are beyond the measures required to curb terrorism as a definable

entity (Pollack, 2015). The discursive promotion of the war on terror builds profoundly on the effective production of ‘fear-filled forms of situated knowledge that are infused with distortions, misrepresentations, and disinformation’ (Pred, 2007: 364). Fear is thus invested to raise popular support for military actions on those ‘evil states’ and justify the seemingly necessary assaults.

The ‘discourse of fear’ lies beneath the current propaganda; it turns atypical events such as the 9/11 terrorist attacks into typical and common ones that are likely to occur to everyone, and accordingly, these events are depicted as indicative of life (Altheide, 2006: 217). Such propaganda circulates constantly in the media to exploit the audiences’ emotions of fear and instigate an additional precursor to the necessity for more control of the other (Altheide, 2006). In this way, the propaganda that comprises symbols of fear and threat, which are underwritten by measured situations, are demarcated and formed by the intensified ‘symbolic fear machinery’ (217). The other becomes the all-present danger that needs to be feared and handled before it becomes a reality for western people.

This paper elaborates on imageries and anecdotes of fear concerning the Muslim other in the selected novels. Each novel is analysed separately, then the novels’ appropriations of fear in the three novels are compared in the conclusion.

1. MANUFACTURING FEAR IN *TERRORIST*

Terrorist tries to fathom the mind-set of a potential Muslim terrorist who is born and raised in the U.S. The overall plot of the story serves as an alarm for the American people against a primarily internal threat. It unfolds the story of Ahmad Ashmawy Mulloy, an eighteen-year-old American, whose father, an Egyptian exchange student, has long abandoned him with his Irish American mother. With an absent father and a busy mother, Ahmad is left without proper guidance. He rediscovers his father’s religion, Islam, through a nearby mosque where he is acquainted with a Yemini imam named Sheikh Rashid. The imam influences Ahmad with his radical views of Islam and convinces him to quit the academic track and work for the Chehab’s family furniture business as a truck driver. Meanwhile, Jack Levy, the Jewish school counsellor in Ahmad’s school, tries relentlessly to convince Ahmad to pursue his college studies. In the last part, Ahmad drives a truck laden with explosives to bomb Lincoln Tunnel. However, Levy succeeds in dissuading Ahmad from accomplishing his terrorist plot.

In the opening pages of the novel, Updike gives his first warning about the imminent danger. Comparison is drawn between Ahmad and spring season: ‘Ahmad is eighteen. This is early April; again, green sneaks, seed by seed, into the drab city’s earthy crevices’ (Updike, 2006: 4). Like spring, Ahmad, a seed planted by his Muslim father, is young and thriving in the United States. He is principally defined by his religion, Islam. i.e., ‘green,’ rather than any race or nationality. Americans are warned that the danger is prospering in these unnoticed cracks in American society. They are indirectly invoked to take action and close these gaps in order to prevent such threats from getting inside the country.

These gaps are further explained by Jack Levy, the good American citizen, who critiques American security policies for their incapability of preventing ‘Islamic’ terrorist attacks:

America is paved solid with fat and tar, a coast-to-coast tarbaby where we’re all stuck. Even our vaunted *freedom* is nothing much to be proud of, with the Commies [communists] out of the running; it just *makes it easier for terrorists to move about*, renting airplanes and vans and setting up Web sites. Religious fanatics and computer geeks: the combination seems strange to his old-fashioned sense of the reason-versus-faith divide. Those creeps who flew the planes into the World Trade Center had good technical educations. The ringleader had a German degree in city planning; he should have redesigned New Prospect. [Emphasis added] (Updike, 2006: 27)

He criticizes freedom in America because he believes that it facilitates terrorist attacks on America and that terrorists make use of the democratic space to implement their terrorist plots. Muslims are presented as the new enemy of the United States after the collapse of communism; therefore, Americans should take measures to curb their presence in The States. Instead of utilizing the knowledge they obtain in the west

for the prosperity of the world, Muslims would use advanced technologies as a means to attack the west. In the post-9/11 rhetoric of fear, the Muslim other is primarily perceived as a chief source of threat to the west (Pred, 2007). Islam is publicized as incompatible with technology (Alosman et al., 2018a). While Levy, the American Jewish citizen, would use technology to develop his city, New Prospect, Muslims are said to employ technology exclusively for evil ends, as exemplified in the 9/11 attacks.

Along the same line, the novel comprises the characters of the Secretary of Homeland Security and his aid to promote the post-9/11 official American discourse of fear. In a conversation between the Secretary of Homeland Security and his undersecretary, Hermione, he declares,

‘I’ll be knocked for this [. . .] If nothing happens, I’m a *scaremonger*. If it does, I’m a lazy leech on the public payroll who allowed the death of thousands’.

‘No one would say such things’, Hermione reassures him, her sallow spinster skin reddening with sympathetic feeling. ‘Everyone, even the Democrats, knows you are doing an impossible job that nevertheless must be done, for the sake of *our national survival*’. [Emphasis added] (Updike, 2006: 30)

After the assaults on September 11, 2001, the US government kept issuing terror alerts on a regular basis to keep fear ‘alive’ among Americans (Gregory, 2004: 187). In *Terrorist*, fear proliferation is advocated by the Secretary of Homeland Security who is depicted as a patriot whose primary concern is to protect his country from imminent attacks. The readers are also led to believe that such warnings prevent the death of more thousands of Americans. His argument is further reinforced by his secretary who claims bipartisan and public support for their work and describes it as critical for their ‘survival.’ Updike reiterates official propaganda about an anticipated danger by fictionalizing these official personas and giving them credit for saving American lives.

Americans are warned against an internal threat, ‘a blow from within’ (Updike, 2006: 214), and Ahmad is said to represent a larger stream of enthusiastic terrorists who are willing to execute terrorist plots; they are ‘eager for a glorious name and the assurance of eternal bliss’ (Updike, 2006: 237). Fear is manipulated and Muslims living in the United States become suspects who are to be surveilled and watched closely so as to be restrained. Feelings of distrust and suspicion of American Muslims are nurtured in the post-9/11 era (Haddad & Harb 2014; Bakali 2016); Americans are increasingly fearful of ‘home-grown terrorism’ resulting from the radicalization of generations of Muslim immigrants (Murshed, 2013: 21). Updike tries to propagate the official rhetoric of fear regarding a lurking ‘Islamic’ threat. The fear of the Muslim other is cultivated throughout his novel and Americans are invoked to act before it is too late.

2. MANUFACTURING FEAR IN *FALLING MAN*

Though highly concerned with the traumatic repercussions of 9/11 on the lives of the main American characters, Keith and Lianne, *Falling Man* is also about the Muslim other, Hammad, one of 9/11 hijackers who is narrated throughout the novel, though in sporadic sketches. DeLillo approaches the 9/11 assaults by delving into middle eastern histories to build his argument against the fundamentalist mentality of the hijackers. In a flashback, the narrative brings Muslims’ past to illustrate the post 9/11 present. Although his novel is largely slanted towards the traumatic repercussions of 9/11 on the lives of Keith, a survivor of the 9/11 attacks, and his estrange wife, Lianne, it also tells the story of one of the 9/11 hijackers, Hammad, whose story is narrated in sporadic sketches throughout the novel. While in Hamburg (Germany), Hammad is acquainted with an Iraqi who was a soldier in ‘Saddam’s army’, now a baker in Hamburg; they meet while praying in the same mosque (DeLillo, 2007: 77). The Iraqi veteran recollects the Iraqi–Iranian war while still on duty:

The martyrs of the Ayatollah [. . .] seemed to come up out of the wet earth, wave on wave, and he aimed and fired and watched them fall [. . .] The boys kept coming and the machine guns cut them down. After a time, the man understood there was no point shooting anymore, not for him. Even if they were the enemy, Iranians, Shiites, heretics, this was not for him, watching them vault the smoking bodies of their brothers, carrying their souls in their hands. The other thing he understood is that this was a *military tactic*, ten thousand boys enacting

the glory of self-sacrifice to divert Iraqi troops and equipment from the real army massing behind front lines. [Emphasis added] (78)

Both sides—Iranians and Iraqis—are shown to be brute and merciless; those who send teenage boys to the battlefield and those who murder them. By such horrible scenes of cruelty, the narrative introduces the two major sects in Islam, i.e., Sunnis and Shiites. While narrating the post-9/11 traumatic effects on the lives of Americans, the narrative opts to introduce the Muslim other through these merciless scenes. The antagonism of Muslims, and consequently, their enmity, is assigned a magnified narrative space of visibility. Utilizing the Iraqi–Iranian war, although not related to 9/11, as an introduction to the Muslim other illustrates Muslims in totality as inhumane and aggressive.

The Iraqi–Iranian war is recollected to explicate the mentality of Hammad in his way to execute the 9/11 attacks. He feels the pain of a cut in his body whilst in the airplane heading to one of the assigned locations. He recalls the image of the Iranian boys running to their death, holding heavens' keys in their necks to be ruthlessly murdered by Iraqi troops. Hammad takes 'strength from this, seeing them cut down in waves by machine guns [. . .] wearing red bandannas around their necks and plastic keys underneath, to open the door to paradise' (DeLillo, 2007: 238). Despite the fact that both sides in the conflict, Iraq, and Iran, are discordant with al-Qaeda's ideology, Iraq was then a secular state and Iran a Shia theocracy, the 1980s historic war is brought to introduce a terrorist's mindset and hence to implicate both Sunnis and Shias in the conflict with the west. These scenes are invigorated at the closing of the novel to ascribe a final inclusive image of cruelty and animosity to both sects in Islam. The narrative's portrayal of the 9/11 hijackers in the aforementioned historic flashbacks is cautionary messages of the fearful enemy, Muslims.

Another historical event is reclaimed to showcase terrorism committed by Muslims in *Falling Man* as Lianne remembers the Beslan school siege in 2004 where Chechen separatists take more than a thousand people, mostly children, as hostages in Russia. This tragic event ends with 'hundreds dead, many children' (DeLillo, 2007: 206). Lianne proclaims, '[t]hey [terrorists] absolutely had to know. They went there to die. They made a situation, with children, specifically, and they knew how it would end. They had to know' (206). In the final pages of the novel, the reader is reminded of those Chechen extremists and their heartless execution of innocent children. Regardless of whether the killings occur in the Middle East, America or Russia, Muslims are in charge and to be cautioned against in the future.

Killing Americans in the 9/11 attacks as conveyed in DeLillo's novel is a duty for Muslims, not a political reaction to the U.S. policies in the Middle East as elucidated by wide spectrum of experts in the area (Gregory, 2004). While sitting around a table, the 9/11 hijackers pledge 'to accept their duty, which was for each of them, in blood trust, to kill Americans' (DeLillo, 2007: 171). Muslim terrorists have an unwavering duty to murder Americans for the sake of killing. They are presented in post-9/11 discourse as menacing threats to all Americans (Pred, 2007). In the 9/11 discourse, Muslim terrorists are shown to having the intent and the enthusiasm to kill Americans, but no reasons or justifications are provided. American media avoided presenting contextual information about the assaults; the emphasis was on the victims instead of the rationale behind such acts of terrorism (Altheide, 2010). In brief, history is invoked in DeLillo's *Falling Man* to magnify an 'Islamic threat' and to endorse the post-9/11 rhetoric of fear. However, the geopolitical circumstances of these events are entirely ignored. The historical references serve as a warning against the danger of an 'underestimated' Islamic threat to America and the world, in general.

3. MANUFACTURING FEAR IN *THE GARDEN OF LAST DAYS*

In *The Garden of Last Days*, the 9/11 hijackers are introduced through highly sensual settings just days before they execute the attacks. Bassam al-Jizani, a young Saudi, visits a strip club where he carelessly spends too much cash on April as she performs for him in a private room in the club. He inquires mockingly about the bodyguard in charge of the private room: '[t]his fat man, does he think he can *save you if I am going to hurt you?* Why does he keep on knocking if *he can do nothing?*' [emphasis added] (Dubus, 2009: 106). She feels '[s]omething cool flipped inside her, *a deeper fear she hadn't really considered*' [emphasis

added] (106). Although he is depicted as short and physically weak, Bassam brags about his capability of hurting April despite the presence of the bodyguard. Before he leaves the club, he insists that he can kill the bodyguard ‘in many different ways’ (173). He is described as obscure and unpredictable to increase the degree of panic inside her and the reader. He does not try to impress her while his hungry eyes wander around her naked body. Instead, he tries to frighten her; he wants to be feared as a terrorist. The novel nurtures the fear of the Muslim other as an irrational being whose foremost aim is to kill Americans and spread terror in their country.

The hijackers in *The Garden of Last Days* are total villains who almost have no share of humanity. Though non-Muslims are kind to him while staying in Europe and America, Bassam does not appreciate their positive behavior or have any gratitude for them. Instead, he thinks that ‘these people should fear him, too. He was prepared to do what he was chosen for. They must not doubt this’ (Dubus, 2009: 254). Elsewhere, he feels that Americans ‘should fear him but [they] do not’ (25). He ‘bites into the chicken cooked by the kufar’, he wonders if, ‘they know whom they are feeding tonight?’ (Dubus, 2009: 495). Americans are to blame themselves for tolerating the terrorists’ access to the United States and letting them live and move freely. Not like Ahmad in *Terrorist* who has some positive qualities, Bassam is the absolute fanatic who has no human trait or likable feature. The novel shows how these 9/11 hijackers, Bassam and his companions, have not raised any suspicion, and therefore, no action is taken against them. Consequently, they are able to execute the 9/11 attacks. The narrative thus accentuates the need for Americans to fear those heartless people in order to prevent terrorist attacks. It tries to infuse panic of the Muslim other and make him more beast-like and less human.

Terrorism is detached from any geopolitical incentive in the novel; it is a pure act of murder driven by sadistic and hate-based motives. Bassam envisions forcing the blade into the American guard’s ‘throat’ or plunge ‘the razor just below the ear’ (Dubus, 2009: 114). He

makes himself think of *cutting* their [two whores] *throats*, how the short *blade* must *be forced into the skin below the jaw*. The *artery* there. *He does not care if they feel pain*, for anyway it will be brief, and he does not worry of their souls burning for they have brought it upon themselves. [Emphasis added] (230)

Bassam’s hate is rendered into a much more sadistic form as he imagines slaughtering Americans in diverse methods with much enthusiasm and enjoyment as if these horrible acts can make him more satisfied. The narrative thus renders terrorism into a more criminal-like act of massive killing where the executors’ psychological status is at stake. While the political context is wholly dismissed, and the terrorists’ beast-like traits are magnified to elicit fear.

The novel reiterates the notion of killing for the sake of killing through Bassam’s repetitive murderous fancies. He imagines how easy it is to kill the waitress who attends to him and his friends in the restaurant, and how he can ‘slaughter her like a goat’ whilst ‘her head against him as he draws the blade across her throat’ despite that she smiles at him and attends him respectfully (Dubus, 2009: 379). Likewise, after having sex with a prostitute, Bassam imagines himself throwing her to the floor after he ‘cut[s] her throat, let[s] her bleed her dirty blood onto the carpet’ (455). Only because they are non-Muslims, he is willing to slaughter these women despite their being kind to him. He is only driven by his lust to kill unbelievers regardless of any circumstance or background. The Muslim other after the 9/11 attacks is represented as a monster rather than a human being (Barnett, 2002). Bassam is not a human being; he is more of a monster who does not weigh his actions and emotions; he is solely driven by his fanatic will to annihilate non-Muslims.

The novel draws a contrast between totally different opposites, an advanced and civilized west versus a backward and uncivilized other. In American cable news, ‘*executions* in the Mideast somewhere, *bearded men* shooting people where they knelt in the soft ground of *stadiums* where on another day athletes would kick a soccer ball over the *blood*’ (Dubus, 2009: 249). People in the Middle East are executed in cold blood, then life is resumed normally; Muslims are defined by their association with death and blood. They are to be feared like ‘the Yellow Peril’ or/and ‘the Mongol hordes’ (Said, 2003: 301). The opposite is shown in the west during Bassam’s stay in Germany and the United States. Although he is exposed to western advan-

ces and prestigious educational institutions, he is exclusively interested in inflicting pain and suffering on their lives. In the library of Harvard University, he envisages the slaughtering of an athlete student who is studying with his girlfriend: '[t]he hand on the forehead, the jerking backward, the thrusting into the skin below the ear' (Dubus, 2009: 437). He visualizes the situation: '[s]he may look up at Bassam and smile again, so warmly as before, and he would strike, the blade pulled from the boy's neck before he even feels the hand upon his forehead. The blood that must come. Her screams' (437). While the student's girlfriend meets Bassam's look with a warm smile, a sign of innocence, he thinks how he would attack her friend from behind and slay him momentarily. Western countries are shown to be naive and unmindful of the malicious Muslims who are moving uncensored in their lands. These blood-filled scenes and the accompanying terror are meant to raise panic among people in the west and enhance action against an immoral enemy. The Muslim other is turned into a visible malicious enemy whose danger is imminent and whose methods are unpredictable (Alosman et al., 2018b).

Like DeLillo in *Falling Man*, Dubus III employs history as a means to explain contemporary terrorism. History channels in the U.S. present,

an Egyptian designed a hollow brass lion under which would be prepared a raging fire and it was built so that the condemned inside the lion, the one who screamed his last screams, would sound like the lion, its brass mouth open, and into this device the Egyptian torturer was confined by his king, *eager to see how it worked*. [Emphasis added] (Dubus, 2009: 249)

What is visible from the history of Egypt, and the Middle East in general is torture carried out by an Egyptian king as a source of entertainment. The long history of the region is reduced to such imageries and stories of sadism in the context of 9/11 to assert the inherent brutal nature of the enemy. The Muslim other in Dubus III's novel is transformed into a more differentiated, dehumanized, and thus more frightening entity through recurring images of murder, slaughter, blood spill, and historical atrocities.

CONCLUSION

This article principally focuses on exploring the representations of Muslims in the three selected novels apropos the post-9/11 discourse of fear. In the three novels, fear is stimulated, generated, and invested through different approaches. In *Terrorist*, fear is fashioned by exaggerating Islam's antagonist nature. Both Islam and Muslims are ascribed urgency status of fear and mistrust, in the form of internal and external threat. In the portrayal of the main Muslim characters (Ahmad and Sheikh Rashid) within the terrorist plot in the aftermath of 9/11, Updike reiterates the persistent nature of Islamic threat against America. In *Falling Man*, DeLillo utilizes covert ways to generate fear. Through DeLillo's cautionary messages about the tenacity of the Islamic threat, both Islam and Muslims are depicted as fearful enemies of America and the West in general. He employs the context of the Iraqi–Iranian war to emphasize the fearful status of Muslims, both Sunnis and Shiites. Fear is generated in *The Garden of Last Days* through the recurring images of slaughter, murder, blood, and references to historical atrocities. Both DeLillo and Dubus III invoke history to clarify the nature of the Muslim other regarding the 9/11 attacks and terrorists' antagonism towards the west while Updike opts for a more recent terminology to endorse the American official narrative regarding the attacks. The three narratives manufacture a despicable enemy whose foremost purpose is to destroy the lives and prosperity of non-Muslims.

Reading literature within the post-9/11 rhetoric of fear elucidates the underlying means employed to shape the Muslim other into a total fearful monster, and hence expose Islamophobic influences in these works. We recommend an extension of this critical study by further elaborating on the mechanisms employed to incite fear from the Muslim other in a growing number of literary works. These works need to be contextualized within the ongoing discourse of fear of the Muslim other.

REFERENCES

- Aldalala'a, Nath. 2013. "Contesting the Story?: Plotting The Terrorist in Don DeLillo's *Falling Man*". *Jordan Journal of Modern Languages and Literature* 5/1 (2013), 71-84.
- Alosman, M. Ikbal M. - Raihanah, M. M. - Hashim, Ruzy Suliza. "Differentiation and Imperfectionality in John Updike's *Terrorist*". *3L: The Southeast Asian Journal of English Language Studies* 24/2 (2018a), 58-70.
- Alosman, M. Ikbal M. - Raihanah, M. M. - Hashim, Ruzy Suliza.. "Architectures of Enmity in Andre Dubus III's *The Garden of Last Days*". *GEMA Online® Journal of Language Studies* 18/4 (2018b), 251-264.
- Altheide, David L. *Terrorism and the Politics of Fear*. Lanham: Altamira Press, 2006.
- Altheide, David L. "Fear, terrorism, and popular culture". *Reframing 9/11: Film, Popular Culture and the "War on Terror"*. Ed. Jeff Birkenstein - Anna Froula - Karen Randell, 11-20. New York: The Continuum International Publishing Group, 2010.
- Barnett, Anthony. "Too soon to look back", 2002
https://www.opendemocracy.net/democracy-911/article_248.jsp
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture: Discussing Post-Colonial Culture*. London: Routledge, 1994.
- Cole, Juan. "Islamophobia and American foreign policy rhetoric: The Bush years and after". *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Ed. John L. Esposito - Ibrahim Kalin. 127-142. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DeLillo, Don. *Falling Man*. New York: Scribner, 2007.
- Dubus III, Andre. *The Garden of Last Days*. New York: W. W. Norton & Company, 2009.
- Gamal, Ahmed. "'Encounters with Strangeness' in The Post-9/11 Novel". *Teaching American Literature* 4/4 (2011), 50-76.
- Gray, Richard. *After The Fall: American Literature since 9/11*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2011.
- Gregory, Derek. *The Colonial Present*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Haddad, Yvonne Yazbeck - Nazir Nader Harb. "Post-9/11: making Islam an American religion". *Religions* 5 (2014), 477-501.
- Hartnell, Anna. "Violence and The Faithful in Post-9/11 America: Updike's *Terrorist*, Islam, and the Specter of Exceptionalism". *MFS Modern Fiction Studies* 57/3 (2011), 477-502.
- Jones, David Martin - M. L. R. Smith. "Terror and the Liberal Conscience: Political Fiction and Jihad—The Novel Response to 9/11". *Studies in Conflict & Terrorism* 33/10 (2010), 933-948.
- Mishra, Pankaj. "The End of Innocence". *The Guardian*, 2007. <http://www.theguardian.com/books/2007/may/19/fiction.martinamis>
- Morley, Catherine. "The End of Innocence: Tales of Terror after 9/11". *Review of International American Studies* 3/3-4 (2009), 82-93.
- Murshed, Syed Mansoob. "The crescent and the cross". *The clash of civilizations twenty years on*. Ed. J. Paul Barker. 21-27. Bristol: e-International Relations, 2013.
- Pollack, Norman. "Manufacturing Fear: America's Growth Industry", 2015. <http://www.counterpunch.org/2015/12/08/manufacturing-fear-americas-growth-industry/>
- Pred, Allan. "Situated ignorance and state terrorism silences". *Violent Geographies: Fear, Terror, and Political Violence*. Ed. Derek Gregory - Allan Pred. 363-384. New York: Routledge, 2007.
- Rose, Jacqueline. "We are all afraid, but of what, exactly?" *The Guardian*, 2003. <https://www.theguardian.com/politics/2003/mar/20/iraq.world1>
- Said, Edward. W. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.
- Salehnia, Maryam. "Political Zionism and Fiction: A Study of John Updike's *Terrorist*". *Journal of Language Teaching and Research* 3/3 (2012), 484-488.
- Tripathy, Nirjharini. "A Tale of Two Towers: Victims and Perpetrators in Don DeLillo's 'Falling Man' And Mohsin Hamid's 'The Reluctant Fundamentalist'". *Research Journal of English Language and Literature (RJELAL)* 3/1 (2015), 67-74.
- Updike, John. *Terrorist*. New York: Penguin, 2006.
- Žižek, Slavoj. *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso Books, 2002.

فهقی قادری هه مه و هند له به لگه نامه گانی عوسمانیدا

Hemin Omar Ahmad

Hemin.ahmad@soran.edu.iq/Heminahmad40@gmail.com

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

03/06/2021

Accepted / Kabul Tarihi

28/08/2021

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.947658>

FEQÊ QADIRÎ HEMEWEND IN THE OTTOMAN ARCHIVES

ABSTRACT

This study which is entitled as “Feqê Qadirî Hemewend in the Ottoman archives” is an attempt to re-write, correct and clarify some historical aspects through bringing into focus a Hemewend poet, an intellectual, and a tribal leader known as Feqê Qadirî Hemewend about whom very little is known until now and this kind of information has usually been in the form of oral history. In the Ottoman archives, there are many documents about Hemewend tribes, particularly about Feqê Qadirî Hemewend, his movements, the events of his time, and problems that took place in his era, varying from his leadership to his relations with Ottoman officials. In this study, through various documents new information is obtained and for the first time some new aspects of his life and activities are introduced to the public, including his frequent visit to Iran and return to his hometown as well as his negotiation with the Ottomans. Through utilizing the documents, it also mentions Feqê Qadir and his movements in journals published under the control of Ottomans, in addition to Feqê Qadir’s diplomatic character when he directly asks the promise from the Porte not from the other authorities. The research also reveals how he (Feqê Qadir) was imprisoned in Mosul and how the Hamawand tribes were transferred, exiled, and Ottomans sold out their prprties.

Keywords: Feqê Qadirî Hemewend, The Hemewend Tribe, Ottoman Archives, The Ottoman State, Çemçemal.

فهقئ قادری هه‌مه‌وه‌ند له به‌لگه‌نامه‌کانی عوسمانیدا

پوخته

ئهم توێژینه‌وه‌یه به‌ناوی (فهقئ قادری هه‌مه‌وه‌ند له به‌لگه‌نامه‌کانی عوسمانیدا)، هه‌ولیکه بۆ نووسینه‌وه‌ی میژوو و راستکردنه‌وه‌ی هه‌ندی لایه‌نی میژوویی، له پێی ئاوردانه‌وه له که‌سایه‌تییه‌کی شاعیر، رۆشنییر و سه‌رکرده‌یه‌کی هۆزی هه‌مه‌وه‌ند، که تا ئیستا ئه‌و زانیارییه که‌مه‌ی له‌باره‌یه‌وه زانراوه، ته‌نیا له پێی به‌ره‌مه‌کانی و ئه‌و میژوووه زاره‌کییه بووه که ده‌ماوده‌م گێردراوه‌ته‌وه، ئه‌ویش که‌سایه‌تی و شاعیری سه‌ده‌ی نۆزده؛ فهقئ قادری هه‌مه‌وه‌نده. له ئه‌رشیقی عوسمانیدا چه‌ندین به‌لگه‌نامه تایه‌ت به‌ هۆزی هه‌مه‌وه‌ند هه‌ن، به‌تایبه‌تیش ئه‌وه‌ی په‌یوه‌ندی به‌ فهقئ قادری هه‌مه‌وه‌ند و جولانه‌وه‌کانی و هه‌موو ئه‌و کیشه و گرفتانه‌ی له سه‌رده‌می ئه‌ودا هه‌بووه له سه‌رۆکایه‌تیکردنی هۆزه‌که‌ی و په‌یوه‌ندییان له‌گه‌ڵ کاربه‌ده‌ستانی عوسمانی، له‌م توێژینه‌وه‌یه‌دا له رێی ئه‌و به‌لگه‌نامه‌وه که‌مه‌ی زانیاری تازه باس کران، که له پال شاعیربوونه‌که‌ی فهقئ قادر، به‌شیک له ژبانی و چالاکییه‌کانی بۆ جاری یه‌که‌م لێره‌دا خراونه‌ته‌ روو. له‌وانه چوونی چه‌ند جاره‌ی فهقئ قادر بۆ ئێران و گه‌رانه‌وه‌ی بۆ زیده‌که‌ی و دانوستانی له‌گه‌ڵ عوسمانییه‌کان و باسکردنی فهقئ قادر و جولانه‌وه‌که‌ی له رۆژنامه‌کانی بن ده‌سه‌لاتی عوسمانی، هه‌روه‌ها باسکردنی دیپلۆماسییه‌تی فهقئ قادر که راسته‌وخۆ داوا‌ی به‌لێن له بابی عالیی عوسمانی ده‌کات نه‌ک ده‌سه‌لاتدارانی ناوچه‌که. له‌گه‌ڵ ئه‌وه‌شدا زیندانی کردنی فهقئ قادر له موسڵ و پاشان گواسته‌نه‌وه‌ی هه‌مه‌وه‌نده‌کان بۆ دووری زیدی خۆیان و فرۆشتنی زه‌وییه‌کانیان له‌لایه‌ن عوسمانییه‌کانه‌وه.

وشه‌ی کللی: فهقئ قادری هه‌مه‌وه‌ند، هۆزی هه‌مه‌وه‌ند، به‌لگه‌نامه‌کانی عوسمانی، ده‌وله‌تی عوسمانی، چه‌مچه‌مال

پيشەكى

كورد وەك نەتەوەكانى دەوروبەرى خۆى، ھۆز و تىرەى جۆربەجۆرى ھەيە، وپراى ئەوھى ھەلگەوتەى جوگرافىيەكەى بەدەرىزايى مېژوو رەنگە بەرەستىكى گەورە بووبى بۆ بوونى بە قەوارەپەكى سەربەخۆشان بەشانى ولاتانى دراوسى، بەلام نەرىتى ھۆز و خىل لەنويىدا وای کردووە لانى كەم بەشىك لە ناسنامەى خۆى بپارىزى و تپرادەى نىمچە قەوارە لەبەردەم رەشەباى ھىزى دىكەدا لەسەر پىنى خۆى مېنئەتەو. بۆيە ئەگەر ئەو نەرىتەى كورد لە چاويلكەى ئىستاوە جۆرىك لە بەجىمان و دواكەوتنى پىوە ديار بى، كە لە رەورەوھى شارستانى و پيشكەوتندا وەدواكەوتبى، ئەوا لە زۆر لايەنى دىكەى كولتورىيەو دەولەمەندىتى خۆى لەدەست نەداو. ئەم فرەنەنگىيەى ھۆز و تىرە و زار و شىوەزارەكانى كورد لە ھەموو پارچەكانى كوردستان، لەپال ئەو سەرنجراكىشىيەى ھەيەتى، مېژووويەكى دەولەمەندىشى لەنئو خۆيدا ھەواندۆتەو، كە تۆمارنەکردن و نەنووسىنەوھى بە باش و خراپىيەو لەپال مېژوووى گشتى نەتەوەكەدا كىماسىيەكە قەت داخى لە دلئى وپژدانى نىشتاماندا ناچىتەدەر و ھەر ئەو بەجىمانەشە وای کردووە كە ھەميشە لەنئو دەلاقەى مېژوووى نووسراوى خۆماندا دەستمان خالى بى، بەلام ھىوا ھەر ھەيە لانى كەم ئەو كەرەستە و سامانەى مېژووومان لە ھەناوى ئەرشىقى نەتەوەكانى ترەو بەپترئەو.

مېژوووى مىرانى كورد و ئەمارەتەكانىان، شەر و تىكەھلچوونەكانىان لەگەل يەكتەر و دەرەوھى خۆيان، ھۆكارەكانى گەشە و كزبوونىان و تا رووخاندنىان و نەمانىان، زۆر بەكەمى نووسراوئەو. تەننەت دواى نەمانى ئەو مىرانەش، كە پيشتر ھۆز و خىلەكان لەنئو ئەو مىرابەتياى كەمتر دەنگ و رەنگىان ھەبوو، بۆيە قۇناغى دواى مىرابەتى، قۇناغى بچووكرىدەوھى قەوارەى كوردە لە چوارچىوھى ھۆز و تىرەكاندا و پاشان مەملاتىتى خىلەكانە بۆ زياتر مانەوھىان و خورتكرىدى پىوھندىيەى لەگەل ھىزى سەردەست، كە ھەر دوو دەولەتى زلھىزى قاجارى و عوسمانى بوون. ھەر لەبەر ئەوھەشە زۆرتريىن بەلگەنامە لە ئەرشىقى ئەو دوو دەولەتە سەبارەت بە ھۆزەكانى كورد و بارودۆخى سياسىيە ئەوساى كوردستان دەست دەكەون، چونكە نەك ھەر زۆرتريىن دەستورەدانىان لە كاروبارى ئەو خىلانە كوردوو كە پىكەتەى كوردستانى ئەوساىان لەسەر دامەزراوو، بەلكو گەلئىك جاريش بە پەنگرئىشى پلان و زىرەكىيان خەرىكى ئاگرخۆشكرىدنىش بوون، جا لە سنوورى ھەردوو ولاتدا چ بە باى ئەملا، يان بە بارانى ئەولا، لە بەفرىان كەم دەكرىدەو كە بەفرى ھەردوو لايش ھەر كورد بوون.

ئەم توپزىنەوھىيە ھەولئىكە بۆ نووسىنەوھى مېژوو و راستكرىدەوھى ھەندئ لايەنى مېژووويى، لە پرى ئاوردانەوھى لە كەسايەتتەىكى شاعىر، رۆشنىر و سەركردەپەكى سەردەمى خۆى، كە تا ئىستا ئەو زانارىيە كەمەى لەبارەپەو زانراو، تەنيا لە پرى بەرھەمەكانى و ئەو مېژووو زارەكەيە بوو كە دەماو دەم گپردراوئەو، ئەوئىش كەسايەتى و شاعىرى سەدەى نۆزدە؛ فەقئ قادرى ھەمەوھەندە. باسكردن لە ژيانى ئەو و ھەولدان بۆ دۆزىنەوھى بەشىكى ژيانى، پەيوەستە بە ھۆزەكەى و ئەو رووداوە سياسىيانەى كە بە ژيانى خۆى و ھۆزەكەيەو گرى دراو. بۆيەشە زۆر جار بۆ نووسىنەوھى مېژوووى قۇناغئىكى ديارىكراو پىوئىستمان بە ساغكرىدەوھى مېژوووى ژيانى ھەندئ لە كەسايەتتەىكانە، بەتايەت ئەو كەسايەتتەىكانە كە پۆلى گەورەيان لە ژيانى خۆيان و دەوروبەرەكەيان گپراو و دواتر لە چوارچىوھى مېژوووى نەتەوھىيەكەدا نەقشيان ديار و بەرچاو بوو.

نووسىنەوھى مېژوووى تىرە و ھۆزەكانى كورد لە پرى مېژوووى زارەكەيەو، ھەولئىكى زۆر بايەخدارە، بەتايەتتەىش لە چەند سالى رابردودا ھەندئ كار لەو بارەوھى كراو، كە ئەمە لە بارىكدا رۆژئىك ھەر دىت بىتە بناغە و سەرچاوپەكى بەكەلك بۆ نووسىنەوھى مېژوووى خاك و نەتەو. لەمەش گرنگتر دەستگەيشتەنە بە زانارىيە گەرىدە و رۆژھەلاتناسەكان، كە ئەگەر جار جار بەنادروستى و بەمەبەستتەى مېژوووھەيان نووسىنەوھى، بەلام لە ئاكامدا ھەر بۆ نەتەوھىيەكى ھەزار لە نووسىنەوھى مېژووودا، دەبىتە كۆلەگەپەكى باش و گەنجىنەپەكى دەولەمەند بۆ مېژوووھەى. لەم دووانەش گرنگتر و يان بەواتاپەكى تر پالپشتى سەرەكى بۆ ئەو دووانە برىتتەى لە؛ بەلگەنامەى ولتان سەبارەت بە كورد، كە تا ئىستا بەشىوھەكى بەرنامەبۆدارپژراو كورد نەتوانىوھە وەك گەلانى دونيا لە پرى بەلگەنامە و دۆكىومەنت و ئەرشىفخانەكانى دونيا جارئىكى تر مېژوووى خۆى بنووسىتەو و يان بەشىك لە ھەلەكانى راست بكاتەو. لەم رووھە ھەر دوو ئەرشىفخانەى عوسمانى و ئىرانى بۆ مېژوووى سەدەى ھەفدە و ھەژدە و نۆزدەى كورد گەنجىنە و دەرياپەكى بى بن و ئەگەر بەشىوھەكى زانستى و بابەتتەى سوادىيان لى وەرگىرى، كورد دەتوانى مېژوووى خۆى لەو پىگەپەو بەباشى بنووسىتەو.

ئەم توپزىنەوھىيە ناپەوئ وئەى فەقئ قادر وەك شاعىر نىشان بەدات، ئەوھندەى تىشك دەخاتە سەر بزاف و جولە و چالاكەيەكانى، بەتايەتتەى لە چوارچىوھى زياتر لە سى سالى تەمەنى لە رابەرەپەتەىكرىدنى ھۆزەكەيدا و بەرەنگاربوونەوھى ھەردوو دەولەتى عوسمانى و قاجارى و ئەو رووداوانەى بەسەرىدا ھاتوون. ئەمانە وپراى ئەوھى بەشىك لە مېژوووى باسەنەكراوى ئەو كەسايەتتەى كوردە، لە لايەكى تر دەبىتە پالپشتتەى بۆ تىگەيشتەن لە ئامانچ و مەبەستى ھەندئ لە دەقە شىعەرىيەكانى ناوبراو. ئەگەرچى ئەو بەلگەنامانەى لەم توپزىنەوھى سوادىيان لى وەرگىراو، بەشىك لەو بەلگەنامانەى كە تايەتتەى بە فەقئ قادر لە ئەرشىقى عوسمانى، دلئاشىن كە ھەر ئەوھەندە نىن، بەلكو ھى ترىشى بەدوادا دئ، بەتايەتتەى نەتوانراو ئەو ھەزاران بەلگەنامەپەكى كە لەسەر ھۆزى ھەمەوھەندە

هممويان بخوږنځينه وه، له کاتیکدا به شیک لهو بهلگه نامه کهم تا زور به فهقن قادر وهک سهروکي هوزه که و نهو پروداوانه ی نهو روللی تیدا گپراوه، پڼوه نندیدارن.

له لیکولینه وه که دا هه ولمان داوه به زمانیکي ساده له پروانگه ی بهلگه نامه کانه وه تیشک بخهینه سهر لایه نه نه زانراو، یان کهم زانراوه کانی ژيانی فهقن قادر و نهو رولله سیاسیه ی له سهروکایه تیکردنی هوزه که یدا بینویه تی، بو نهو مه به ستهش زور جارن بو پشتر استکر دنه وه ی زانیاری نیو بهلگه نامه کان پشت به سهرچاوه ی دیکه به ستراره، چ میژووی زاره کی یان به ره می میژوونوس و روزه لاتاسه کان. تا خوینهر به چاوی ههردووکیانه وه له میژووی فهقن قادر و هوزه که ی پروانن و دواتر شیواز و مامه له یانی زیاتر بو پروون بیته وه.

بو باشر تیگه یشتن له بهلگه نامه کاند ا هم چند هه نگاوانه مان پهیره و کردوه:

۱- له بهر نه وه ی زیاتر له سده و نیویک به سهر بهلگه نامه کان تیپه ریوه، وه رگپران ی هه ندی له رسته و دهر برینه کان ئاسان نه بو، به تایبه تی نهو پشکه کیه په سننمیزانه ی که بو پادشا و والیه کان تیردراون، هه ولمان داوه به زمانیکي ساده ی کوردی داپرژین که نریک له شیوازی په وان بیژنایمیزی دهقه فارسی و توریکیه کان بیث.

۲- به شیک له بهلگه نامه کان سالیان له سهر نه نو سرا بو، که همه گرفت ی گهره ی بو دروست کردین، نیمه چ له ری میژووی دوسیه که، یان له ری پروداوه کانی نیو بهلگه نامه که دا، هه ولمان داوه له میژووی راسته قینه ی خو ی نریکی بکه ی نه وه. له گه ل نه وه شدا هه مو نهو میژووه کوچی و رومیانه ی که له بهلگه نامه که دا هاتوون، راسته خو له تهنیشتی یان له په راویزه که یدا له گه ل میژووی میلادی به رامبه رمان کردوون و میلادی به که شمان بو زیاد کردوه.

۳- به شیک له ناوی نهو که سایه تیانه ی که له بهلگه نامه کاند ناویان هاتوون، به گویره ی توانا هه ولمان داوه کورته ژیانان له په راویز بنووسین و له نیو به شی توژینه وه که شدا نه گهر پیوستی به زانیاری تر هه بووی که خزمهت به حاله تی توژینه وه که بکات، نهو زانیاری سهرچاوه ی ترمان په گه ل خستوه.

۴- به شیک لهو دهر برین و زاراوانه ی نهو سالی عوسمانیمان وهک خو داناوه ته وه، به تایبه تی هه ندیکیان بو نه وه ی تام و بونی شیوازی کون بگه ی نن و هه ندیکیشان بوونه ته تیگه ه و زاراه و وه رگپران یان نه سته مه، بویه به شیکیان له ری فهره نکه کانی عوسمانیه وه له په راویز پیناسه مان کردوون، که همه هه ولیکیسه بو نه وه ی له سالانی دادی، فهره نگی وشه وزاراوه کانی عوسمانییش به کوردی بنووسری و خوینهریش هه ر کات له توژینه وه که دا گرفت ی تیگه یشتنی بو دروست بو، نهو له په راویزدا بو پروون کراوه ته وه.

۵- به شیک لهو بهلگه نامه که سوودی زوریان ل وهر گپراوه، وینه که ی له کوتایی توژینه وه که دا دانراوه له گه ل کو دی نه رشیقیه که ی. به لام له هه ندیک باردا بو پالپشتی بوچوونیک، سوودمان ته نیا له رسته یه کی نیو بهلگه نامه یه ک وهر گرتوه، لهو حله دا ته نیا کو دی بهلگه نامه که مان وهک سهرچاوه داناوه و به پیوستمان نه زانیوه وینه که ی دابننن. چونکه ته نیا له سهر هوزی هه مه وه ند به هه زاران بهلگه نامه هه ن که به شی ده یان بهرگ کتیب ده که نه گهر توژینه وه یان له باره وه بکری.

هم توژینه وه یه هه ولیکی خاکه رایانه یه بو خزمه تی شاعیریکی دیار و بهرچاوی نیو میژووی نه ده بی کوردیمان و فووکردنه له خو له میشتی میژوومان تا لانی کهم بابه ته که بوروژینری و له ری بهلگه نامه کان و نه رشیقخانه کانی دونه او ده رگا له سهر شاعیر و که سایه تی و هوز و ده قهری تریش بکریته وه و باشر و زانستیر میژوویان ساغ بکریته وه و راست بکریته وه

کورتی ژيانی فهقن قادر

نه گهر چی سه بارت به ژيانی فهقن قادر زانیاری نهوتو له بهر ده ست نین، نه وه ی هیه له پروانگه ی شیعره کانی خو یه وه هه له پینجراون و نه وه ی تر له ری بهلگه نامه کانه وه ده کری تاراده یه ک تیشک بخریته سهر به شیک له ژيانی. له ری شیعره کانییه وه نه وه به دیار ده که ویت که ناوی عه بدولقادر کوری په سوول جوامیره و له تیره ی چه له بی نیو هوزی هه مه وه نده:

نه گهر مه په رسان تیسم موئه لیلیف

عه بدولقادره ن زلیل و زعیف

نه سلم هه ماوند، زلیل و خوارم

مونه زیر لوتف حهی دادارم

یان:

عہدولقادرہن ٹیسم و ئہوسافم
 نہ زہنجیرہی زہن قہید و ئینسافم
 ئہسلم ہمہماوند فیرقہی چہلہیی
 داروون جہ رہسوول جوامیر نہسہبی

شوین و سالی لہدایکبوونیشی بہتہواوی پروون نیہ، ئہوندہ ہہیہ لہ شیعیریکیدا کہ لہخوبتہوہ ناماژہی بہوہ داوہ کہ پهنجا سال لہمہوبہر لہدایک بوہ، کتیبہکەشی سالی ۱۲۹۷ی کوچی نووسیوہ، بہو گویرہ بی سالی لہدایکبوونی دہکاتہ ۱۲۴۷ی کوچی^۱، کہ بہرامبہر (۱۸۳۱-۱۸۳۲)ی میلادی دہوہستیت.

لہبارہی قوناغہکانی ژبانیشی، ئہگەر چی لہ روانگہی شیعرہکانیہوہ لہ پیشہکی دیوانہکەدا ناماژہ بو ہندی لایہنی ژبانی کراوہ، بہتایبہتی ئہو سالانہی لہ ہندیخانہدا بوہ. بہلام ئہم توژینہوہ لہ روانگہی بہ لگہ نامہ کانہوہ چہند لایہتیکی دیکہی ژبانی ناشکرا کردوہ و کورتہیہکی لہ شیوہی کرپونلوژیاہکدا لہ بہشیکی ئہم توژینہوہدا دانراوہ.

سہبارت بہ ژبانی ئاوارہیی فہقی قادر و دوورخستہوہی بو کیشوہریکی دیکہ، ئہمہش گہنگہشہی لہسەرہ، ہندی پیمان وایہ بو بنغازی (لیبیای ئیستا) دوورخراوہتہوہ و ہندیکی تر پیمان وایہ لہ ئہدہنہی تورکیا کوچی دوابی کردوہ. لہنیو بہ لگہ نامہ کانی عوسمانیشدا (تا ئیستا) شتیکی ئہوتو لہو باروہ نہدوژراوہتہوہ. تہنیا بہ لگہ نامہیہک ہہیہ و وای بو دہچین کہ مہبہست لئی فہقی قادر بی، ئہو بہ لگہ نامہیہش باس لہ شاری (دہرنہ)ی لیبیا دہکات، کہ عہدولقادرہی ہمہوہند لہبہر گوزہرانخرایی خوئی و خانہوادہکە، داوا لہ وہزارہتی ناوخی دہولتہی عوسمانی دہکات یان بیگہرپننہوہ سہر زیدی خوئی و یانیش لہ شاری حہلہب نیشتہجیی بکەن. ہہروہہا لہ نووسراوہکەدا دہلن: من پازدہ سال ئہندامی ئہنجومہنی قہزای چہمچہمال بوومہ و وک ہہر فہرمانبہریکی تر مولک و مالم ہہبوہ و بہ پری نریکہی چل ہہزار قرووش خانوویکم لہو شارہ دروست کردوہ. مالکەم ہہمووی دہستی بہسہرداگیراوہ و تالان کراوہ. خووم و خانہوادہکەشم بو (دہرنہ) دوورخراوینہتہوہ. ئہو حالہش والیبہکان پیی دہزانن و نووسراوی رہسمیش لای خووم ہہیہ و قائیمقامیہتی دہرنہش تہسدیقی کردوہ و ئہو گہواہینامہیہ درابوہ ہزرہتی کاک ئہحمہدی شیخیش. لہ بہ لگہ نامہ کەدا ہاتوہ کہ داواکاریہکە عہدولقادر بہ زمانی فارسی بوہ و بہشی وہرگیرانی بابی عالی پوختہکە و ہرگیراوتہ سہر زمانی تورکی، بی ئہوہی وینہی دہقہ فارسیہکە لہگہل دوسیہکە دابزیت. میژووی ناردنی نامہکە عہدولقادر بو وہزارہتی ناوخیو ۱۸ی کانوونی یہکەمی سالی ۱۳۰۴ی رومیہ، کہ دہکاتہ ۱۸۸۸/۱۲/۳۰ی میلادی^۲.

ئہم بہ لگہیہ چہند لایہتیکمان بو پروون دہکاتہوہ، کہ گرنگترینان:

۱- نامہکە بہ زمانی فارسی بوہ و ئہم فارسیزانینہش بہ لگہ نامہکە زیاتر لہ فہقی قادر نریک دہکاتہوہ و گہواہی فارسیزانینہکەش لہ بہرہمہکانی فہقی قادر بہروونی دہبیزی.

۲- فہقی قادر و بنہمالکەہی و ئہو خہلکەہی ہمہوہند کہ لہ بنغازی و دہرنہ بوونہ، زور لہ ژبانیکی ناخوشدا بوونہ و ئہوہی ہہلاتوہ و گہراوہتہوہ سہر زیدی خوئی و ئہوہی بہ رسمی داوای گہرانہوہی کردوہ، ئہمانہ کہم تا زور لہنیو بہ لگہ نامہکان دہبیزین.

۳- لہ بہ لگہ نامہ کەدا دہردہکەویت کہ فہقی قادر ئہندامی ئہنجومہنی ئیداری قہزای چہمچہمال بوہ و ئہو راستیبہش ہہم والیبہکانی ناوچہکە دہیزانن و ہہمیش کہسایہتیہکی وک ہزرہتی کاک ئہحمہدی شیخ ئاگادارہ.

۴- فہقی قادر زانیوہتی کہ پاش دوورخستہوہی، مولک و مالکەشی تالان کراوہ و دہستی بہسہرداگیراوہ.

۵- لہ بہ لگہ نامہ کەدا ہاتوہ عہدولقادر نووسراویکی بہ موری خوئی ناردوہ، بہلام لہبہر ئہوہی نووسراوہ فارسیہکە لہ دوسیہکەدا نہبو، تہنیا لہ وہرگیرانہکە ناماژہ بہ موری عہدولقادر کراوہ، کہ لہ بہ لگہ نامہی دیکہشدا فہقی قادر موری تاییہتی خوئی ہہبوہ.

کہواتہ دہرکەوت کہ فہقی قادر لہگہل بہشیک لہ ہمہوہندہکان لہ (دہرنہ) بوہ، ئہگەر چی لہبہر نہبوونی بہ لگہیہکی یہکلاکەرہوہ، سالی کوچی دوابی تا ئیستا نازانین و ناشزانین ئایا وک ئہو ہمہوہندانہی لہ دہرنہ و بنغازی گہراونہتہوہ ئہدہنہ، ئہویشیان لہگہلہ یان نا؟ بہلام ئہو میژووی بو کوچی دوابی لہلایہن ہندی خہلکی ہمہوہند و ہندی توژہر بہ مہزہندہ

۱ - کومہلہی شیعیری فہقی قادری ہمہوہند، ملعاعہبدولکەریمی مودہریس و فاتح عہدولکەریم کویمان کردوہتہوہ و راستیان کردوہتہوہ و فہرہہنگوکیان بو نامادہکردوہ، نامادہکردنہوہ و ریخستہوہی کاروان عوسمان خہیات، بلاوکراوہی دہستنووسخانہی زانکوئی سوران، ۲۰۲۱، ل ۵۱.

دانراو، تێمە پیمان وایە لەو مێژووەدا فەقئ قادر لەژاندا بوو. چاوەڕوانی دۆزرانەوێ بەلگەنامە یەکی کە ئەمە بەسەلمێن، چونکە فەقئ قادر کەسایەتییەکی ئاسایی نەبوو، بەلکو رابەرایی جۆلانەوێکی کردوو و لەوێش سەرپەرشتی ھەمەوھەندەکانی کردوو، بۆیە دنیایین لەوێ پۆژیک دیت لەنیو بەلگەنامەکانی عوسمانیدا زانیاری لەبارە ی دواسالەکانی ژیانی بدۆزیتەوێ.^۳

سەبارەت بە خانەوادەکە ی فەقئ قادر، لەنیو بەلگەنامەکاندا تەنیا باس لە باریک دەکری، کە لە شوێنی ئەودا کاروباری ھۆزەکە ی رادەپەرینی، بئ ئەوێ ناوی بھێتیت. لە لایەکی دیکەو لە بەلگەنامە ی دیکەدا ناوی (نادر) دیت وەك برای فەقئ قادر کە لە پەنجاکانی سەدە ی نۆزدەدا ئەویش بە جۆریک لە جۆرەکان پۆلی خۆی ھەبوو.^۴

ناساندنیکی کورتی ھۆزی ھەمەوھەند

ئەگەر چی تا ئیستا زۆر بەوردی و زانستی توێژینەو لەبارە ی پیکھاتە ی ھۆزەکانی کوردستان نەکراو، بەلام بەشیکی سەرەکی سەرچاوەکان بۆ توێژینەو لەبارە ی ھۆزەکان بریتین لە سەرنج و راپۆرتی گەریدە و پۆژھەلاتناسەکان، ئەمەش لەو سۆنگەوێ بە کە کورد زۆر بە درەنگیو کەم تا زیدە دەستی بە نووسینەوێ مێژووی خۆی کردوو، بۆیە روانگە ی پۆژھەلاتناس و گەریدەکان کەرەستە ی باشن لەپال سەرچاوەکانی تر بۆ ناساندنی ھۆزەکانی کوردستان.

ھەمەوھەندەکان ئەگەر چی چ لە رووی پروبەر و چ وەك قەبارە ی ھۆزەکە، بە بەراورد لەگەل ھۆزەکانی دیکە ی کوردستان، گەر و زۆر نین، بەلام لەنیو ئەرشیفی ولاتانی دەورووبەر و لە چاوی گەریدە و پۆژھەلاتناسانەو زۆر کاریگەرن و جیگە و پیگە یەکی تاییەت و دباریان ھە یە، بە تاییەتی لە مەسەلە ی بەرگری لەخۆکردن و نەچوونە ژیر باری ھەموو فەرمانیکی عوسمانیەکان. تەنانەت لە چاوی پۆژھەلاتناسیکی وەك ئیدمۆنەو (ھەمەوھەند ئەگەر چی لە ھۆزە بچوگەکانی باشووری کوردستان، بەلام تا سالی ۱۹۲۵یش لە بەناوبانگترین جەنگاوەرەکان بوون، دەگوتری ئەوان لە سەدە ی ھەژدەو لە ئێرانەو ھاتوون و لە خاکی ئیستانیان (کە چەمچەمال و بازیانە) نیشتە جیوونە و شیوێ ئاخوتنیان لە ئاخوتنی کرماشان دەچی. ھەر لە سەرەتاو بوونە پشتیوانی بابانیەکان و شەریان لە دژی عوسمانیەکان دەست پیکرد، دوا ی رووخی ئەمارەتی بابانی، ئەوانە بوونە بەرەست و درکی بەر پیتی عوسمانیەکان. ھەمەوھەندەکان چەند سالان لە شوینی خۆیان دەربەدەر بوونە و شوینگۆرییان کردوو، سنووریان دەرباز کردوو و تا قەسری شیرین لە زەھاووە چوونە. ھەر دوو حکومەت لە دەستیان پەریشان بوونە، تا کار گەشتوتە ئەوێ کورھ گەورە ی ناسرەدین شاری قاجاری وا بە باش دەبینی کە جوامیر ناغای ھەمەوھەند وەك حاکم و دەستەلاتداری ناوچە ی زەھاو داھەزرینی).^۵

ھاتنی ئەم ھۆزە لە ئێرانەو، نەك ھەر لە چاوی توێژەرە بیانییەکانەو، بەلکو لە دیدی نووسەر و توێژەرانی کوردیش پشتراستکراو تەو. ئەو تا لەئەدین سەجادیش ئەمە لە مێژووی زاھەکیو وەردەگری و دەنووسی:

لە دەورووبەری سالانی ۱۷۰۰ ی میلادی (خودادەشەل) ناویک لە عەشرەتی ھەمەوھەندی دەورووبەری کرماشان بەناوبانگی شیخ پھزای ھەنگەژالەو لە ھەوارگە ی خۆی ئەپەرئ و بە ناو بانێ زەھاودا دئ بۆ بناری پینجوی و ئەچیتە دیی ھەنگەژالە بۆ لای شیخ و ئەبئ بە دەرویشی شیخ پھزا و ماوہیەکی پئ ناچی شیخ لە عەشرەتی تیلەکو ژنیکی بۆ دینیت. خوداد لەم ژنە چوار کوری ئەبئ، یادگار، کە پیمان وتوو چەلەبی، پھمەزان، پھشید، سەفەر. زۆری پئ نەچوو ئەم بەرەبابە لە گوندی ھەنگەژالەو بە بار ئەکەن و ئەچنە دەشتی بازیان و شاری چەمچەمال بە ناوی چەمچەمالی کۆنە شوینی خۆیان لە دەوری کرماشان و بیستون کە سولتانواشیان پئ وتو ئەوا ئەکەنەو و تیایدا دائەنیشن. ئەمانە وردە وردە پەرە ئەستین و ھەر چوار تیرەکە ی ھەمەوھەند: چەلەبی بەگزا، پھمەوھەند و سەفرەوھەند دروست ئەکەن و ناو و ناوبانگیکی باش لە دەشتی بازیان پەیدا ئەکەن. تەنانەت ئەفسانە یەك لەناو ھەمەوھەندەکانا ھە یە کە گویا لەو سەردەمەدا کە خوداد لە لای شیخ پھزای ھەنگەژالە بوو شەویک خەویک ئەبینئ لە خەویا ئاگریک لەسەر ئەندامی نیرینە ی بلیسە ئەسینئ و بەر ئەبیتە ئەو شاخ و داخە، ھەر چەندە ئەکەن بە کەس ناکوژیتەو. بەیانی خەو کە ی بۆ شیخ ئەگپرتەو، شیخ پپی ئەلئ لە نەتەوێ تۆ عەشرەتیکی ئازا و گەورە ئەکەویتەو. ھەر لەبەر ئەمەش بوو کە ئەو ژنە تەپلەکووییە ی لئ مارە کردوو.

لە راستیدا عەشرەتی ھەمەوھەند تاریخیکیان لە لاپەرھ ی کوردەواریدا گپراو و بە ئازاترین عەشرەتی کورد بەناوبانگ بوون،

۳ - لە بەلگەنامە یە کدا لەنیو ھەمەوھەندە دوورخراوەکاندا، خیزانی عەبدولقادر کۆچی دوا یی کردوو و داوا کراو کە پۆژانە ی مندالەکانی کە پشتر دایکی وەریان دەگرت، ئیستا خودی عەبدولقادر وەریگریت. ئەم بەلگەنامە یەش مێژووی ۲۴ ی کانوونی یەکی ۱۳۱۴ ی رۆمی بەرامبەر ۱/۵ ۱۸۹۹/۱ میلادی لەسەر. ئەگەر لە داھاتوودا پوون بوو یەو کە ئەم عەبدولقادرە فەقئ قادر، ئەوا دەسەلمیتری کە لەم مێژووەدا ناوبرا لەژاندا بوو. تێمەش چاوەرپی دۆزرانەوێ بەلگەنامە ی زیاترین لەو بارەو. پراوانە: (DH.MKT.00107.00135.02435).

۴ - {MKT.MHM.003.A.0061.00171}

۵ - سی. جی. آدمونز، کرد ترک و عرب، ترجمە جرجیس فتح اللہ، دار اراس للطباعة والنشر، منشورات الجمیل، ط ۱، ۲۰۰۲ ص ۷۸.

دوو حکومه ته که ی رۆم و عهجه میان گه لئ جار تووشی دهردی سهری کردوو و هه ر له داویشیان ده رنه هاتوون! پیاوی وه کو شهریف هممه و نند و جوامیر به گزاده یان لئ هه لگه وتوو، که ئەم جوامیره یان داستانیکی له حکومه تی ئیرانا هه یه و له پاشا له لایه ن محمه د حسین خان حسام الملکه وه له ۱۸۸۵ به فیل کوژرا. ژنه کانی شان ئازا و تفه نگی و شوپه سوارن. شوینی دانیشتی ئەم عه شره ته بهینی که رکوک و سوله یمانیه. لای رۆژه لاتیان روبرواری باسه رهیه و لای رۆژاویان قه لاسپوک و لای جنوبیان جهباری و لای شیمالیان تاسلوجهیه.^۷

ئهم رۆحی به پهنگاریی و له سه ره خو کردنه وه بو سه رده میک که دهسته لاتی عوسمانی له ترۆیکی هیز و توانادا بو، جیگه ی هه لوهسته له سه رکردن و تیرامانه، به تاییه تی بو شوینیکی وه ک ویلایه تی شاره زوور که سه دان کیلومه تر له ناوه ندی خه لافه تی عوسمانی دووره، به لام له نیو ئەو ویلایه ته دا هۆزیکه ی بچوکی وه ک هممه و نند که به ژماره له هۆزه کانی ده ر و دراوسی زور که مترن، که چی بیزاریی دهسته لات له و هۆزه ده گاته ئاستی ئەوه ی له ناوچه که دووریان بخاته وه و ته نانه ت بو دوورتین شوینیان بیات که به شیکی بو ئەوروپا و به شیکی بو ئەفریقا و هه ندیکیشی بو ئەو ناوچه ی که چه قی تورکه کانن بیانسه نگرینتیه وه.

فهقن قادر و جولانه وه ی هممه و ننده کان له نیوه ی دووه می سه ده ی نۆزده دا

هممه و ننده کان به رابه رایه تی فهقن قادر له نیوه ی دووه می سه ده ی نۆزده دا ده که ونه جو له و گرفت و کیشه ی زوریان له گه ل دهسته لاتداری عوسمانی ده بیته، به تاییه تیش دوا ی نه مانی میرنشینی بابان، تاکه هۆز که مۆرکی به رگری و دژایه تیکردنی عوسمانیه کانی به سه ره وه مابوو، هممه و نند بوون، ئەم مۆرکه ش هه ر وا ئاسان دروست نه بوو بو، به لکو ره گ و ریشه که ی بو ئەو په یوه ندییه ده گه رپته وه که له نیوان هممه و نند و میره کانی باباندا هه بو، هه ر له پشتیوانی سه ربازیی هممه و ننده کان بو میرنشینی بابان، تا کار ده گاته ئەوه ی ئەو متمانه زۆره ی بابانه کان به هممه و ننده کان دروست ده بی و ده یانه وی به هۆی خزمایه تیه وه په یوه ندییه که پته وتر بی، بۆیه ئاوره حمان پاشای بابان ژنیکی بابان ده داته جوامیر خان که یه ک له سه رۆک و که سایه تیه دیاره کانی هممه و نند بووه.^۸

ئه گه ر چی ئەم په یوه ندییه ی نیوان هممه و نند و بابانه کان هه ندی جار گرژیی تیکه وتوو، که به هۆی جیاوازیی مامه له ی فه رمان په واکانی بابان په یوه ندییه که گۆرانی به سه ردا هاتوو، به لام له سه رده می باوک و برای فهقن قادردا په یوه ندییه که له و په ری باشی بووه و دوا ی ئەوه ی که له ناوه راستی سه ده ی نۆزده و به تاییه تیش مژولبوونی ده ولته ی عوسمانی به شه ری قرم (۱۸۵۳/۱۰/۵ - ۱۸۵۶/۳/۳۰) و نه مانی دهسته لاتی بابانه کان له و سه رده مه دا له ناوچه که، ئیدی ده رفه تی باشت ره خساوه که هممه و ننده کان ناوچه ی زیاتر بخه نه به ر دهستی خویان و دهسته لاتیان له ناوچه که دا پته وتر بی.

له و نیوانه دا تیکه له چوونی زور له نیوان هممه و ننده کان و عوسمانیه کان رویداوه و هه ندی جار هممه و ننده کان به ره و لای زه هاو کشاونه ته وه و له ناوه ندی چه مچه مال و ده ور به ری دوور که وتوو نه ته وه. ئەو به لگه نامه عوسمانیه ی که باس له فهقن قادر ده که ن زیاتر له نیوان سالانی ۱۸۶۱-۱۸۸۷ ن، واته سه ره تاکانی ناو و دهنگی فهقن قادر وه ک سه رۆک و ناوداریکی هۆزی هممه و نند و گه نگه شه کانی له گه ل عوسمانیه کان له و میژوو ده دا به دیار ده که وه یته.^۹

له به لگه نامه یه کدا که میژووی ۱۲۷۷/۱/۱۳ ی کۆچی [ده کاته به رامبه ر ۱/۸/۱۸۶۰ ی میلادی] له سه ر نووسراوه، وا دیاره پيش ئەو ساله ره وشیکه ناخوش رووی له ناوچه که کردوو که عوسمانیه کانی هه راسان کردوو، هه موو گرفته که ش به لای ئەوانه وه هممه و ننده کان و دیاره له و چه ند ساله ی پيش ئەو میژوو هه مه و ننده کان له ئیاله تی شاره زوور دوور خراونه ته وه، که ئەو کاته شاره زوور ناوه نده که ی شاری که رکوک بووه و سلیمانیش سه نجا قیکه ئەو ئیاله ته ۱۰ بووه. ته نانه ت میژووی به ره له ستی هممه و ننده کان و ناکوکیان له گه ل

۶ - مه به ست جوامیرخانه.

۷ - عه لادین سجادی، میژووی ئەده بی کوردی، چاپخانه ی مه عارف، به غدا، ۱۹۵۲، ل ۵۴۴-۵۴۶

۸ - بو زیاتر زانیاری له باره ی ئەو په یوه ندییه بروانه: محمه د ئەمین زه کی به گ، تاریخی سلیمانی و وه لاتنی، ئاماده کردنی ره فیق صالح، به رگی سیتیهم، چاپی دووم، سلیمانی ۲۰۰۵، ل ۱۱۳.

۹ - پيش ئەو میژوو هه به لگه نامه ی تر سه باره ت به هممه و نند هه ن، به لام تا ک و ته ران و زیاتر مه ترسییه کانیان باس ده که ن، بو وینه له به لگه نامه یه کدا که میژووی ۱۲۷۰/۳/۲۵ ی کۆچی (به رامبه ر ۱۸۵۳/۱۲/۲۶ ی میلادی) له سه ر نووسراوه باسی زیاد کردنی پۆلیس ده کات له سنجا قی سلیمانی بو سه د پۆلیس له به ر مه ترسیی هممه و ننده کان. وا دیاره ئەو سه رده مه سه رۆکی تایه فه ی هممه و نند وه ک له به لگه نامه که دا هاتوو ناوی سلیمان بووه. بروانه (A. MKT). NZD ۰۰۱، ۰۰۶، ۰۰۱، ۰۰۵، هه روه ها پینج سال دوا ی ئەوه له میژووی ۱۲۷۵/۱۱/۲۲ ی کۆچی له به غدا وه پینمایه بو ته می کردنی هممه و ننده کانی سنجا قی سلیمانی دراوه. بو زانیاری زیاتر بروانه (۰۰۴۳۶. I.DH).

۱۰ - ئیاله، ئیالات: گه وره ترین دابه شکارییه له په یکه ری ئیداری و کارگیریه ده ولته ی عوسمانی، خودی ده ولته ت له رووی کارگیریه وه دابه شی سه ر چه ند ئیاله تیک ده کرا، ئیاله ته کانی ش دابه شی سه ر چه ند سنجا ق و سنجا قیش دابه شی سه ر قه زا و قه زاش دابه شی سه ر ناحیه کان و ناحیه ش دابه شی سه ر گونده کان ده کران. ئەو که سه ی سه ره ره شتی ئیاله تی ده کرد له ده ولته ی عوسمانیدا سه ره تا نازناویان میری میران (أمیر الامراء) بوون، پاش سه ده ی شه شی میلادی

عوسمانیہ کان بۆ دەوربەری سالی ۱۷۸۰ ی میلادی دەگەریتەو، هەر وهك له بەلگەنامە یە کدا که میژووی ۷ شەعبانی سالی ۱۲۷۷ ی کۆچی لەسەرە (که دەکاتە ۱۸/۲/۱۸ ی میلادی) ئاماژە بەو دراوو که حەفتا هەشتا سالی پێشتریش هەمەوهندەکان کێشەیان لەگەڵ عوسمانیەکان هەبوو. (بەگوێرە فەرمانی ۱۱ جەنابی سەدارەتەپەنا که زانستی ئەو جیھانی گرتوو، عەشیرەتی هەمەوهندەکان کە حەفتا هەشتا سالی بوونەتە مایە خراپی و پێگەری و چەتەیی و زاتی ئەو هیان کردوو کە ئەمن و ئەمانی خەلک و هەژارانی سەر بە سەلتەنەتی سەنییە بشیوین و جولە و بزافی خراپ لە دژی داد و عدالەتی بکەن. ئەوانە وهك «کۆشتنی خەلک، ئالانکردنی سەرۆت و سامانی خەلک، هەتککردنی ناموس و تاوانی جوێرە جوێری وایان کردوو کە هۆشی مرۆف ناتوانی باسیان بکات و زۆر کاری خراپیان کردوو (۱۲). ئەمە دەرخەری ئەو یە کە میژووی ناکوکییە کە نیوسە دە پێش لەدایکبوونی فەقی قادریش هەر لە ئارادا بوو. بەتایبەتی سەردەمی حەمەشەریفی هەمەوهند، کە لە سەرۆبەندی کۆتایی هاتنی بابانەکان، ئەو ویستی لە مەیدانە کە شوینی خۆی جێگیر بکات، حکومەتی عوسمانیە دژایەتی خۆی بۆ ئەو و هۆزە کە ی راگەیان، بە جوێرک (حکومەتی عوسمانیە سستی لە تاقیبکردن و تەمبەکردن نە دەواند. ئەگەر چی چەندین جار کە لە سەری دە پازدە پیاویان بە بردراوی دە کرا بە نووکی پمەو و لەبەردەم سەرای حکومەتدا نیشان دەدا و خەلک دەبینی، بەلام ئەوان پەندیان لەو وەرەندە گرت و پێی تەمە نە دەبوون) ۱۳. ئیتر دوا ئەمە فەقی قادر و چەند سەرکردە یە کە دیکە دینە مەیدان و زیاتر لە چارەگە سە دە یە ک سەرکردایەتی تیکەڵچوونە کانی هەمەوهند لەگەڵ دەوڵەتی عوسمانی دەکەن.

ئەو بەلگەنامە یە کە ئیمزای موشیری سوپای ئامیر و والیی بەغدا لەسەر و نامە یە کە بۆ سەدارەتی عوزمای ئەستەنبۆلی ناردوو و تێیدا زۆر بەوردیی بارودۆخی ناوچە کە باس دەکات، کە دەتوانین لەم چەند خالی خوارووی کورت بکەینەو:

یە کەم: عوسمانیەکان و والیی بەغدا پێش ئەو میژوو ئەستەنبۆلیان لە مەترسییە کانی هەمەوهند لە ناوچە کە ئاگادارکردبوو و لەو یادداشتە شدا دووبارە ئەو بە بیر ئەستەنبۆل دەهیننەو، کە پێشتر ئەو هەمەوهندانە دوورخراپوونەو، بەلام ئەمجارە نە ک هەر مەترسین بۆ سەر ئیالەتی شارەزور، بەلکو دزە دەکەنە ناوچە کانی خانەقین، کە سەر بە ئیالەتی بەغدا یە « لە عەشیرەتە کانی سنجاقی ۱۴ سلیمانی، چەتە و یاخییە کانی عەشیرەتی هەمەوهند لەبەر ئەو ی پێشتر لە ئیالەتی شارەزور و دوورخراپوونەو و بە فیراری هاتوونەتە سنووری قائیمقامیەتی خانەقینی سەر بە ئیالەتی بەغدا. هەر کاتیک دەرفەتیان بۆ هەلکەوێت زەرەر و زیان دەدەنە خەلکی هەژار و پێواران. هەر کاتیکیش دەوریان دەگیرێت هەلدین و دەچنە سنووری ئێران. جا بۆ لابردنی ئەو بەلا و شەر و زیانانە، لەو بارەدا لە شیوی تەگبیر و هەولدان، بۆ لایەنی پایە بەرزی بابی عالی ۱۵ ئەم بابەتە خرابوو و نێردرا بوو ۱۶.»

دوویم: پێش ئەو میژوو دانوستان لەنێوان هەمەوهند و عوسمانیەکان هەبوو، وا دیارە فەقی قادر بۆ ئەو مەبەستە هێنراوەتە بەغدا، شیوازی هێنانە کە روون نییە، ناخۆ ئەو کاتە لە زیندانی بەغدا بوو، یان دەخالەتی بە عوسمانیەکان کردوو و هاتوو بۆ

بوونە وەزیر، کە ئەمانە نوێنەراییەتی خودی سولتانان دەکرد و هەردوو دەسەلاتی سەربازی و دەستەلاتی کارگیری ئیالەتە کە یان لەبن دەست بوو. لە چەند حالەتیک قەزایی بترازی، هەموو دەسەلاتە کانی لەبن دەستی خۆی بوو. بروانە (سەهیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیة التاریخیة).

۱۱ - فەرمان Ferman: فەرمانی نووسراوی رەسمیی سولتان، کە بۆ پرس و کێشە یە ک لە بارە گای سولتان دەردەچوو. هاوشیوی ئەم وشە یە لە فەرھەنگی دەوڵەتی عوسمانیدا بریتی بوون لە: نیشان، بەرات، حوکم، مەنشور، تەوقیع... ئەم فەرمانە بە خەتی دیوانی لە دیوانی هوما یۆن دەنووسرا و پوختە کەشی لە تۆماری دیوان تۆماردە کرا. هەندێ جاریش بە دەستخەتی سولتان دەنووسرا. بروانە (سەهیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیة التاریخیة).

۱۲ - MVL_00709_00069_00004_001

۱۳ - میژووی میراییەتی بابان، حسین نام بەگ، وەرگیرانی حسین حەسەن کەریم و سدیق سألج، بلاوکراوە کانی بنکە ی ژین، سلیمانی ۲۰۱۳، ل ۳۷۰.

۱۴ - سنجاق Sancak: وانا زمانییە کە ی ئالا و لیوای تایبەتی دەوڵەتە، پاشان لەلایەن سولتانەو تایبەتکرا بۆ والی یان ئەمیر، بە واتای ئەو ی سولتان باوهری و متمانە ی پێ هە یە کە ئەهلی دەستەلات و حوکمە. پاشان ئەو وشە یە گۆرانی بەسەردا هات و بە واتای بەشیکی کارگیری لە بەشە کانی دەوڵەت دەحەسبێندرا. لە کۆتاییدا لە شوینی (لیوای) عەرەبی بەکار دەهات وهك بەشیکی ئیداری و کارگیری.

بەشە کارگیرییە کانی بەم شیویە ریزدەکران: ناحیە، قەزا، سنجاق، ویلايەت. لیوای کە سنجاق بوو لە پێنج قەزاو بۆ پازدە قەزای دەگرتەو. حاکم یان دەستەلاتداری سنجاق پێش سەردەمی تەنزیما تە سالی ۱۸۳۹ ی زایینی، حاکمیک سەربازی و مەدەنی بوو، بەلام دەستی وەرەندەدا کاروباری قەزا و دادگاوه، دوا سەردەمی تەنزیما تە وهك مۆتەسەریف مامەلە ی دەکرد. دەگۆتریت لە سەرەتای دروستبوونی دەوڵەتی عوسمانیدا، سنجاق یە کە یە ک سەرەکی کارگیری بوو، بەو پێیە دەوڵەت دابەشی سەر چەند سنجاقیک کرابوو، لە سەرۆکی هەموویانەو (سنجاق بکی) واتە ئەمیری لیوا. بەلام کە سنووری دەوڵەت فراوان بوو و لیوایەکان زیاتر بوون، دەوڵەت چەند لیوایەکی کردە یە ک ویلايەت. بروانە (سەهیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیة التاریخیة).

۱۵ - بابی عالی Bab-1 Ali: بارە گای سەرۆک وەزیران، یان بارە گای دەستەلات بوو لە دەوڵەتی عوسمانی، سولتان محەمەدی چوارەم لە سالی ۱۶۵۴ ی زایینی دروستی کرد، دواتر بە ناوی ئەو کە سە ناودەنرا کە لپی دادەنیشت، ئەویش وەزیری ئەعزەم بوو. لە سە دە ی نۆزدەدا بابی عالی گرنگییەکی گەورە ی هەبوو، بەتایبەتی لە سەردەمی سولتان عەبدولعەزیز و سولتان عەبدولحەمیدی دووهمدا. بروانە (سەهیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیة التاریخیة).

۱۶ - MVL_00709_00069_00003_001

ئەوہی ئەو گرافتە چارەسەر بکات، بەتایبەت وا دیارە کە رەوشی ہمەوہندەکان لە ئاوارەیییدا خۆش نەبوو و فەقی قادر ویستوویتی خۆی و ھۆزەکەیی بگەرێنەوہ سەر خاک و زەوی و زارییان. ھەلبەت دەستەلآتی عوسمانی نەیری ئەوہ بوو کە ھەمەوہندەکان بچنەوہ زیدی خۆیان و ویستوویانە لە شوینیکی دووریان نیشتەجی بکەن، تا لانی کەم مەترسیان لەسەر عوسمانیەکان کەم بێتەوہ، لەو ڕووەوہ فەقی قادر چەند جار سووربوونی خۆی لەسەر نیشتەجیوون لە ناوچەکانی خۆیان دووپات کردۆتەوہ. « سەرۆکی عەشیرەتی ناوھاتوو و پیشینەیی پیشووتری، لەگەڵ ئەوہی پەشیمانبوونەوہی خۆی ڕاگەیاندبوو کە ئەو عەشیرەتەکەیی خۆی زەبت و رەبت بکات، بۆیە بە نووسراو چەند جارن داوای عەفو و ئەمانی کردبوو. لەسەر ئەو داواکارییەدا تەنیا بۆ خودی فەقی قادر ناوھاتوو لەگەڵ ڕای بەخشینی ئەمانی، کە پیش تێستا ھێنرابوو بەغدايي و لە ئەنجامی پرسیاراندا لە پوختەیکدا وەلامەکانی کە لە ۱۲ بەندان پیکھاتبوو، ئەوہی لێ دەفامرایەوہ کە خەلکی عەشیرەتەکەیی لەسەر خاک و ئاوی خۆیان دوورن و لە ولآتی خۆیان کۆچباربوونە و لە خاکی ئێراندا وە کە سەرەریان گەشت و گوزار دەکەن، بۆیە ئەوان دەیانەووت کە ئەو بە عەفو و ئەمانی لە شوینیکی تر نیشتەجی نەکرین، بەلکو بگەرێندرێنەوہ سەر جیگە و ھەواری خۆیان»^{۱۷}.

لەو پەرەگرافەیی سەرەوہ کە لەنیو یادداشتە کە ھەلینجراوہ، ئەوہ ڕوون دەبیتەوہ کە لەو لیکۆلینەوہیەیی لەگەڵ فەقی قادر کراوہ لە بەغدا، فەقی قادر دوازدە بەندی نووسیو و ئەو دوازدە بەندە بنەمای ئەو دانوستانەیی نیوان فەقی قادر و عوسمانیەکان بوو، بۆیە ئەمە کاریگەریی لەسەر والیی بەغداش ھەبوو کە ناوبراو ئەوہ بۆ ئەستەنبۆل دەخاتە ڕوو کە باشترین چارەسەر ئەوہیە؛ ئەو ھەمەوہندەکان بگەرێنەوہ سەر جیگە و ڕیگەیی خۆیان، ئەوہش دەکاتە پاساو کە مانەوہی ھەمەوہندەکان لە سنوورەکانی ئێران دەبیتە مایەیی زیانگەیانندی بەردەوام بە عوسمانیەکان و ناوچەکانی بن دەستەلآتیان.

سێیەم: لە دانوستانە کەدا پەیمان لە فەقی قادر وەرەگرن کە ھەمەوہندەکان بە ئارامیی لە جیگە و ڕیگەیی خۆیان دابنیشن، بەلام ئەو پەیمانە نابیتە جیی دلنایی ئیسماعیل پاشا ۱۸ ی والیی ئیلائیەتی شارەزور و ئەو پیی وایە کاری چەند سالی پیشوویان، وا دەکا کە نەتوانری باوہر بەوہ بھینری کە ئەوان بە ئارامی جاریکی تر دابنیشنەوہ. بۆیە والیی شارەزور پیی باشە نەگەرێنەوہ شارەزور. وا دیارە فەقی قادریش ڕازی نەبوو کە لە سنووری ئیالەتی بەغدا نیشتەجی بکرین، بۆیە باشترین ڕیگا چارە کە عوسمانیەکان پێیان باش بوو، ئەوہ بوو کە ژمارەیی سەربازەکانی عوسمانی لە سنووری خانەقین زیاد بکرین، تا لانی کەم بتوانن زەرەر و زیانی ھەمەوہندەکان کەم بکەنەوہ. « ڕوونکردنەوہی ئەوان ئەوہیە؛ کە داوی ئەمە بە ڕیز و ئەدەبەوہ لە شوینی خۆیان دابنیشن، لەو بارەدا وینەیی پرسیارانمەیی ناوبراو بۆ ئیسماعیل پاشای والیی شارەزور ڕەوان کرابوو و سەبارەت بەوہش پرسیار لە ڕا و بۆچوونی ئەویش کرابوو. لەو مەزبەتەییە کە وە ک وەلام تێردرابوو، ئەوہی لێ فامراوہتەوہ کە پشت بە بەلیننامەیی عەشیرەتی ناوھاتوو نابەستری. لەبەر ئەوہی کە ئەوان چەتە و ئەشقیای ۱۹ کۆنن و بە ئەمینات و لوتفواندن لە شوینی خۆیان ئارام ناسەکنن و ئۆقرەناگرن. بەگوێرەیی ئەو چەند کۆنووس و نامانەیی ئیالەتی شارەزور گەراندنەوہیان بۆ ھەریمی خۆیان شتیکی باش و سەلامەت نییە. بۆیە ئەو کەسانەیی ناڕاوہستن و بەشی ھەرە دیاری ئەوان لە ڕیپی مەیدانی پیشبیرکی ئەسپاندا و لە تالانکردنی مالان و کوشتنی خەلکی لەسەر ڕیگەیی بەغدايي و لە سنووری ئیالەتی شارەزوریدا ھەن و ھەریمیش ھەریمیکی بەناوبانگە و، بەگوێرەیی نیشانەکانی پیشوو گونجاو نییە کە ئەوان بۆ ھەواری کۆنی خۆیان بگەرێنەوہ. لەگەڵ ئەوہیش کە ئەو داوای نیشتەجی خۆی نەکردووہ کە ڕیار وایە لە ھەریمی بەغدا نیشتەجی بکریت ئەوہش بۆ ئەدیب و تەمبێ کردیانە، جا بۆ ئەوہی ئەوان لە سنووری خانەقین چیتە کاری خراب نەکەن با ژمارەیی لەشکری وەزیفەدار کە ماوہیە کە لەوئ وە ک زەرورەت و پێویستی دەوامیان پیکراوہ، بەگوێرەیی بار و زرووف زیاد بکرین، تا ھیچ نەبێ زەرەر و زیانی ئەوان نەھیلن»^{۲۰}.

چوارەم: کە والیی بەغدا و عوسمانیەکان نیشتەجیوونی ھەمەوہندەکان لە سنووری ئیالەتی بەغدا بە باش دەبینن و پێیان وایە بەو نیشتەجیوونەیان مەترسی لەسەر ئیالەتی شارەزور کەم دەبیتەوہ، بۆیە ھەمەوہندەکان نازەزایەتی دەردەبەرن و لە جارن توندوتیژتر دەبن وە ک ھەلوپستواندنیک دژی ئەو ڕیارە، ھەر لەبەر ئەوہش عوسمانیەکان پێشنیاز دەکەن کە لە سنووری قەرەتەپە،

۱۷ - ۱۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۱۸ - پاشا Paşa: وشەیی پاشا لە بنەرەتەوہ بە واتای ھاتنی مەلیک یان پاشا دیت، پاشان واتایە کە بۆ خزمەتکار گۆردرا، داوی ئەوہش وە ک نازناوی حاکم و دەستەلآدارانی ویلائیەتەکان بەکارھات، ئاخیرە کەشی بوو نازناویکی تەشریفی لەناو دەولەتدا. ئەم وشەیی نازناویکی عوسمانی بوو بۆ چەند پلەییەکی سەربازی و مەدەنی بەکاردەھات. داوی نیوہی دوہمی سەدەیی نۆزدە بۆ ئەو کەسانە بەکاردەھات کە پلەکەیان بۆ وەزیر یان میران بەرزەکراییەوہ. ھەرەھا لەناو چینی سەربازیدا بۆ ئەوانەیی پلەیی ئەمیر لیوا و فەریقیان وەرەگرت بەکاردەھات. ھەرەھەندئ لەو سەرۆک ھۆز و شێخانی عەشیرەت کە خاوەن پێگەییەکی مەزن و بەرچاوبووبان ئەو نازناویان بەدەست دەھینا. ڕوانە (سہیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیة التاریخیة).

۱۹ - ئەشقی کە کۆی وشەیی (شقی)یە، لە فەرھەنگی عوسمانیەکاندا بە کەسانی چەتە، قیلباز، سووک و چرووک، یاخی، دز، ریسوا، بەدکار، پیاوخراب و ڕیگر دیت. ڕوانە: <http://www.osmanlicasozlukler.com/osmanlica-sozluk-madde> - ۳۷۰۴۳.html

۲۰ - ۱۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

ہولیر، سلیمان و خانہ قین بہ پارچہ پارچہ نیشہ جی بکریں و لہ شیوہی کہمپی ٹیستادا دہورہیان بگریٹ، بوئوہی لانی کہم ناگاداری یہ کتر نہ بن و پویہندیان لہ گہل یہ کتر بیچریٹ» لہو دوو پارچہ مزہبہ تہیہی ۲۱ کہ وہک وہ لام ہاتوون، لہ یہ کیکیاندا ئوہی لی باس کراوہ کہ چہ تہ و ئہ شقیکانی ناوہاتوو بوئوہی نیشہ جیکردنیان لہ سنووری ئیالہ تی بہ غذا نارازین و ہر لہ سہر عادہ تی جارانیان دہستیان بہ ئاژاوہ و نارہ حہ تی کردووہ. بوئوہی پیویستہ لہ سنووری قہرہ تہ پہ، ہولیر، سلیمان و خانہ قین دہورہیان بگریٹ و بہ تہ اوای لہوئی ہلہ بقہ ندرین ۲۲.»

پینجہم: دوی ئوہ ہمہ وہندیہ کان ناچار دہ بن بگریٹوہہ بازیان و لہوئی خوئیان تہ سلیمی قشلہ و سہرای سہر بازی دہ کہن لہو قہزایہ و چہک و تفاقی خوئیان تہ سلیمی لہ شکر دہ کہن، بہ لام ہیشتا دہوئوہ تی عوسمانی دہیہوئی لہ شکرچی ۲۵۰ کہ سی بنیری و ہموو ئوہ ہمہ وہندیان لہو قشلہیہ دہ سبہ سہر بکات و بیانہ نہ کہر کوک. «لہ بہر ئوہی چہ تہ و ئہ شقیکانی ناوہاتوو بہ ناومیدی و پریشانی ہاتوونہ قشلہی عہ ساکیری شاہانہ لہ قہزای بازیان کہ سہر بہ سنجاقی سلیمانہی و، چہک و تفاقی خوئیان تہ سلیمی لہ شکر نو بہ دار کردووہ، کہ لہ قشلہی ناوہاتوو دانہ، لہ گہل ئوہ ہشدا ۲۵۰ چہ کرداری لہ شکر شاہانہ بین لہ قشلہی ناوہاتوو بگریٹ و بہ شیوازیکی حاکیمانہ ئوہان دہ سبہ سہر بکہن و بیانگرن و بیانہیننہ کہر کوک. لہو بارہدا لہ وینہی تاوانباراندا و وہک تاوانبار ئہم حالہ تہ بوئوہی براہیم ناغای فتووہ تلووی بنباشی لہ ہریمی سلیماندا ئامازہی بوئوہی کراوہ ۲۳.»

شہ شہم: لہو ہمہ وہندیانہی ہاتوونہ تہوہ بازیان، فہقی قادر و ۱۵۰ سواری لہ نزیکہ کانی خوئی لہ گہلدایہ و خوئیان دہ خالہ تی سوپا کردووہ و چہکی خوئیان تہ سلیم کردووہ وہک نیشاندانی نیازپاکی بوئوہی دانوستان و ئوہ بہ لپنہی کہ لہ سہری ریگ کہوتوون. لہ بہر ئوہ دہوئوہ تیش ئوہانہی لہ قشلہ کہدا جیکر کردووہ کہ وہک خپوہ تگہی ٹیستای پناہہران بووہ و خہر جیہ کی بوئوہ لہ و لاغہ کان دابین کردووہ. لہ بہ لگہ نامہ کہ شدا «ئوہ بہ بیان کراوہ کہ فہقی قادری سہروکی ناوبرو لہ کہسانی خوئی نزیکہی ۱۵۰ سواریان ہاتوونہ تہ پیش قشلہی ناوہاتوو و بہ دہ خالہ تی سیلاحی خوئیان تہ سلیم کردووہ. بوئوہ لہ لایہن یوزباشی حہ سہن ناغاوہ لہ ناو قشلہی ناوہاتوودا نیشہ جی کراون. جا ۲۰۰ درہم بوئوہان و بوئوہ لہ کانیشیان جوئیان پیدراوہ. لہو بارہ شدا لپرسین و لیکوئینہ وہوشیان لہ گہل کراوہ ۲۴.»

حہ فہم: دیارہ یاسا و ریسیاہ کی عوسمانیش ہہ بووہ بہوہی؛ ہر کہ سیگ خوئی تہ سلیم بکاتوہ و بکہوئوہ ژیر چہ تری عوسمانیہ کان، دہ بن ژیان و ئاسایشیان پاریزراو بی، لہو سوئنگوہ والی بہ غداش لہ راپورتہ کہیدا تا رادہیہ ک دہ گاتہ ئوہ پروایہ ئہ گہر راست بی و ئوہان لہ دلہوہ خوئیان تہ سلیم کردبی و جارچی دیکہ یاخی نہ بنہوہ، ئوہا شایانی لوتفی شاہہ نشاہینہ و دہ بن لاپرہیہ کی تازہیان لہ گہل ہلہ بدرتہوہ و خہ لکی تریش چاویان لی بکات و ئوہ دہ قہرہ شہر و تپہ لچوونی تیدا نہ مین.

لہ بہ لگہ نامہ کہدا ہاتووہ» لہ بہر ئوہی سیلاحی خوئیان بہ دہ خالہ تی تہ سلیمی عہ ساکیری شاہانہ کردووہ، ئوہ ئہ شقیایانہ شایانی عہ فووی عالیینہ، ہہ تا بیٹہ ئامازہیہ کی تر کہ کہسانی وہک ئوہان داخیلی بازنہی ئہ من و ئہ مانن و پیویستہ لہ سنووری قشلہی ناوہاتوودا و لہ ہریم و دہ قہریکی گونجاو بیاریزین. وہک وہ لامیش - ئہ گہر ماددہی پہ شیمانہی و تکا و دہ خالہ تہ کہ ش راست بی - ئیشعار و بہ بیان لہو ہوارہدا لپوردن و عہ فووہ لہ تاوانہ کانی پیشوویان و نیشہ جیکردنیانہ لہوئی. ہہروہا بوئوہ چاکسازیی ئوہانیش بوچوون و پینمایہ فراوان بوئوہ بنباشی و موتہ سہریفی ناوبرو نیردراوہ ۲۵.»

ہہ شتہم: وا دیارہ عوسمانیہ کان ہہندی لہ ہمہ وہندیان کان لہ دہروہی قشلہی بازیان و ہہندیکی تر لہ نیو قشلہ کہ نیشہ جی کردوون، ئہ گہر چی پییان وایہ ئیرہ زیدی ئوہان نییہ، بہ لام بہ شیوہی کاتی لہو شوینہیان نیشہ جی کردوون. «ہوئی ناوبرو ہہموویان ہاتوونہ تہ قشلہ و ہر ہہمووشیان چہک و سیلاحی خوئیان تہ سلیم کردووہ و لہ ناوہوہی قشلید نیشہ جی کراون. ئیرہ لہ بنہر تدا قہ سہبہی ئہ سل نییہ، بہ لام یوزباشی ناوبرو بوئوہ پاندنہ وہیان ئوہ کاتہی ہاتوہ گوندی کانی گوئووشی بہ تووشی سہروکی ناوبرو و ہہشت نو کہ سی تر بووہ کہ لہ گہلی بوون و ئویش ئوہانی لہ گہل خوئی بردوہ ئوہ قشلہیہ و، ہاوکارہ کانی تریشی لہ دہورہی قشلین و بہ ئہندازہی چارہ گیگ دوور نیشہ جی کراون. لہ سہر ئوہ حالہ شدا ۱۲ خہنجر و چہند دہمانچہیہ ک لہ لایہن ئوہانہوہ تہ سلیم کراون ۲۶.»

۲۱ - لہ سہردہمی عوسمانیاند زور جوہی سکالا و داواکاری ہہ بوون، ئہ گہر لہ سہر داواکاریہ ک زیاتر لہ یہک ئیمزا ہہ بوایہ، ئوہا مزہبہ تیان پیدہ گوت و لہ زمانی ٹیستای تورکی دا (tutanak) بہ کاردیت.

۲۲ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۲۳ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۲۴ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۲۵ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۲۶ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

نۆیەم: دوازدە پوژ ھەمەوئەندەکان لەنیو قشلە و دەرەوئە قشلە دەمێننەو، وا دیارە عوسمانییەکان سەربازی خۆیان دەنێرنە گوندەکانى دەرووبەر بۆ ئەوئەوئە خواردن بۆ ئەو خەلکەى ھەمەوئەند کۆ بکەنەو. لەو کاتەدا ھەمەوئەندەکان بە دەرفەتى دەزانن کە ھەلبێن و دەچنە گوندی پیرحەیات و بە گوتەى مەزبەتەى عوسمانییەکان، جارێکى دیکە ھەمەوئەندەکان یاخی بوونەتەو و دەستیان بە خراپە کردۆتەو. وەك لە بەلگەنامەکەدا ھاتووە: «ماوئە دوازدە پوژان لەوئە نیشتەجیوونە، پاشان لەلایەن یوزباشی بە ناردنى کەسانى نىزامى لە گوندی دراوسێدا لە خەلک و ھەژارانەو ئازوووقە و زەخیرەیان بۆ کۆکراوئەتەو. جا دواى ئەوئە عەشیرەتى ناوبراو ھەر ھەموویان لە قشلەو چوونەتە دەر و چوونەتە گوندی پیرحەیات و ھەر وەك عادەتى پێشوویان دیسان زاتى ئەوئەیان کردوو و تاوان و کارى خراپ بکەن ۲۷».

دەیەم: لایەنى سەربازى بەتەواوى لە ھەمەوئەندەکان بێتۆمید بوو، ھەر چى مۆتەسەرىفى شارەزووورە جوړیک نەرمینواندى پێوئەدیارە و بۆیەشە کەوتۆتە بەر رەخنەى لایەنى سەربازییەو، لەبەر ھەندێش ئیبراھیم بینباشى نامەى بۆ مۆتەسەرىف ناردوو و پێى راگەیاندوو؛ کە ھەمەوئەندەکان بەتەواوى دەخالەتیان نەکردوو و ھەموو چەکەکانیشیان تەسلیم نەکردوو و ئەو بەھانەى ھەمەوئەندەکان کە؛ لە دەرووبەرى بازيان لىیان بگەپین بۆ خۆیان بژین، ئەوئە نادروستە و نابى برۆیان پى بکرى، گوايە ئەوانە تا لەو دەقەرە مێننەو زىانیان بۆ خەلکى ئەو ناوچەى زیاتر دەبى. لە بەلگەنامەکەدا ھاتووە:

« لە مەزبەتەکەدا نووسراو کە دەرکردن و دوورخستەوئەیان پێویستە و لە کورتە نووسینەکەى بینباشى ئیبراھیم ئاغای ناوھاتووشدا کە بۆ مۆتەسەرىفى ناوھاتووى ناردبوو ئەوئە لى فامراوئەتەو کە؛ ئەوان بە تەواوى دەخالەتیان نەکردوو و ھەر ھەموو سیلاحەکانیشیان بە تەمىنات لى نەستیندراو. جا ئەو پوون کراوئەتەو کە بەگوێرەى گێرانەوئەى ھەندیک بەھانەى پووج، ئەوان لە پینا و مان و ژيانى لە گوندەکانى بازيان بلابوونەتەو، ھۆزى ناوبراو بە تەواوى چەکەکانى خۆیان تەسلیم نەکردوو و بە بەھانەى مان و ژيان چوونەتە لای بازيان و دەستیان بە زۆلم و پێگى کردوو. ئەو خالەتەى ئەوان وای کردوو کە لە بازنى دەخالەت و ئەمىنەت بچنە دەرەو.

لەو پەراوانەشى کە لە ئیالەتى شارەزووورەو ھاتوون ئەوئەیان لى دەفامرێتەو؛ کە گەرانى ئەوان بە ئاوارەپى لەو ناوچانە دەبیتە ھۆى ناپەھەتبوونى خەلکى شارەزووور و ئاسایشى ئەو خەلکە دەخاتە مەترسییەو. بەگوێرەى پێویستى حال مۆتەسەرىفى ناوبراو ئاگادارکراوئەتەو کە لەمەودوا ئەو بە دەخالەت و ئیفادەى نادروستى تايەفەى ناوبراو ھەنەخەلەتى و بەگوێرەى ئیقتىزای مەمۇوریەتى خۆى، خەلک و ھەژارانى ھەریمەکە بپاریزى و بەپێى ھۆکارەکان تەگبىرى خۆى بکات ۲۸».

یازدەم: دیارە ئەو خەلکەى ھەمەوئەند ماوئەىەكى زۆربوو لە شوپنى خۆیان ھەلەقەنراون و ئاوارە بوونە و مۆلک و مالىان لى سەندراوئەتەو و لە ژيانى ناخۆشى ئاوارەبیدا بوونە، بۆیە بە لای ئەوانەو تا لەو ئاوارەبیدا بن، ئەوا زەرەر و زيانى بۆ دەولەتى عوسمانى زیاتر، بۆیەشە مۆتەسەرىفى شارەزووور بە ئامانجى چارەسەرکردنى بارودۆخەکە نەرمى نواندوو، بەلام بە لای والی بەغدا دەبى ئە سەتەنبولەو بەپانێکى پوون لەو بارەو دەربچیت و ئەو کیشەى یەکلەبکرتەو. لەگەل ئەوئە شدا دەولەتى عوسمانى چارى ناچارە کە بۆ سزادانى ھەمەوئەندەکان ھەر دەبى بە پرس و را بى لەگەل مۆتەسەرىفى شارەزووور. لە بەلگەنامەکەشدا ھاتووە کە « ھەر چەند ئەو کەسانە کەسى زىانبەخشن و بە تاوانەکانیشیان بەناوبانگن و لەبەر ئەوئە ماوئەىەكى دوورە لەلایەن حکومەتەو دەورخراونەتەو و مالى و مۆلکىان لى سەندراو و لێرە و لەوئە وەك سەرسەرییان گەشت و گەرانى دەکەن و لە رووحى خۆیان بى تۆمید و بى هیوا بوونە. بەسەرھات و حال و مەسەلەى خۆیان باس کردوو و داواى ئەمان و ئاسایشیان لە حکومەت کردوو. جا بۆ ئەوئە دوورخستەوئەى ئەوان لە نوئە نەبیتە ھۆى خوینپشتن و بە پێگەى لیبوردن و عەفوکردنى زيانىان کەم بکرتەو و ھەلا بنزیت، وەك لایەنى وەرىسییە بەپانێکى بالاً لە مۆتەسەرىفى ناوبراو و ھەرگىراو. لەگەل ئەمەشدا لە ھەر وەلامێک کە دراوئەتەو بۆ خەلکى ئیالەتى بەیان کراو و تۆلەلێکردنەو و سزای ھەمەوئەندیەکان لەبەرچا و گىراو. جا لەبەر ئەوئە عەشیرەتى ھەمەوئەند یەکێکە لە عەشیرەتەکانى شارەزووور کە لە ئیدارەى ھاوپیچ دایە و چارمان ناچارە کە بۆ تۆلە و سزادانى پەزنامەندى مۆتەسەرىفى ناوبراو پێویستە. ئاشکراش بوو کە بۆ نەھىشتن و لابردنى زەرەر و زيانى ئەشقیایەکانى ئەو عەشیرەتە، لە سایەى سەنییەى شاھانەدا چ وەلامێک بىت، بەگوێرەى ئەو وەلامە کاروبار رادەپەرێزیت ۲۹».

لەم خالانەى سەرەوئەدا کە ھەلەنجراوى بەلگەنامەىەك بوون، دەرکەوت کە لە دەرووبەرى سالى ۱۲۷۷ى کۆچى بەرامبەر سالى ۱۸۶۰ى میلادى، ھەمەوئەندەکان بە سەرکردایەتى فەقى قادر پووبەرۆوى زۆر تەنگ و چەلەمە و ناخۆشى و دەرەدەرى بوونەتەو و فەقى قادر ئامانجى بوو کە بە ئاشتییەو بگەپینەو سەر زىد و مۆلک و مالىەکانیان و تەنانەت بەشیک لە چەکەکانیشى تەسلیم

۲۷ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۲۸ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۲۹ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

دہ کاتہوہ و لہو دانوستانہ شدا بہ دیار دہ کہویت کہ موہ سہ پرفی شارہ زوور تارادہ یہ کی باش نہ رمی نواندووہ و دہو لہ تی عوسمانیش کہ لہ دوورہوہ ویستووہ تی زور بہ توندی لہ گہل ہمہوہندہ کان بجو لیتہوہ، بہ لام چاری ناچار بوہ کہ بہ پراویژ و گفتوگو لہ گہل موہ سہ پرفی شارہ زوور لہو کارہ بکات و باوہر بہ موہ سہ پرفی بہینے کہ لہو نہ رمینواندہ سوودی ناییت.

نامہ ی فہقی قادر بو دہستہ لاتی عوسمانی

لہ بہ لگہ نامہ بہ کدا کہ میژوو ی لہ سہر نیہ، بہ لام ہر لہ نیو لہو دوسہ یہ دایہ کہ سالی ۱۲۷۷ ی کوجیہ و چہند لاپہرہ یہ کی تیدایہ و ہمہووی تابیہ تہ بہ گہرانہوہ ی فہقی قادر و ہمہوہندہ کان لہ تیران و مہ سہ لہ ی نیشہ جیکردنیان لہ بہ غدا یان لہ دوورہوہری کہ رکوکوک. وا دیارہ لہ کوتایی پہنجا کانی سہدہ ی نوژدہ (چہند سال پیش سالی ۱۸۶۱ ی زایینیہ تا تیسٹا نازانین) تیکہ لچوونہ کہ بہردہوام بوہ و بہو ہویہوہ فہقی قادر و تا قمیکی زور لہ ہمہوہندہ کان ناواری دیوی تیران بوونہ و ماوہ یہ کی زور لہوئی ماونہ تہوہ. بیگومان دہ بی فشاری تیرانیشیان لہ سہر بووی بویہ فہقی قادر و لہو خہ لکہ ی ہمہوہندہ ناچار بہ دانوستان و خورادہ سترکردنہوہ دہ بنہوہ و تکا دہ کەن کہ لاپہرہ یہ کی تازہ ہلدہنہوہ و بہ پیمانی لہوہ ی کہ ئیتر لہوہ لانہ دووبارہ نہ بنہوہ. تہ مہش دہقی نامہ کہ یہ:

لہ گہل لہوہ ی من دہ میکہ لہ بہر نہ زانی و دوورنہ بینی خومہوہ، لہ سہر بزاف و جولہ ی خوم و خہ لکی عہ شیرہ تہ کہم، بی فرمانی حکومہ تم کردووہ و ہندیک بزاف و جولانہوہم لہ دژی عہدالہ تی سہ نیہش بوہ، ئیستاش باش تیکہ یشتووہ کہ سانیک کہ ریگہ ی ناوا نہ شیوا و ناماقوول و ناراست دہ گرنہ بہر، بہ سایہ ی قودرہ تی بی کوتای جہ نابی پادشاہ دہ گیرین و مامہ لہ ی نہ شیوا و نہ خواراویان لہ گہل دہ کریت.

نہ خاسمہ لہ گہل لہوہ ی کہ خہ لکی عہ شیرہ تہ کہم، لہ پینجسہد کہ سیش زیاتر بوون لہ ئوغری یاخیوون و شہقاوہ تیدا بہوئی لہ ناوچوون و ئیعدامہوہ ئیستا بہ لہندازہ ی چل یان پہنجا سوار ماون. لہ بہر لہوہ ی لہو ئیرادہ ی سہ نیہ ۳۰ حالیوون کہ لہبارہ ی ئیمہوہ شہرہ فسدوور بوہ، بویہ ئیستاش لہو جولانہوہ ی پیشووتری خوین زور زور پہ شیمان و بیزارن. لہ بہر لہوہ ہنووکہ ئیمہ ہمہوومان وک (حبل المتین ۳۱) ی بویہ ئیتاعت و گوپراپہ لی و تہ سلیمبوون بو حکومہ تان لہ گہل نارامگرتن و تہ حہ ممول لہو بریارہ ی کہ لہ لایہن حکومہ تہوہ لہبارہ ی ئیمہوہ دہدری، وک بہ خشنہ ی یان نہ بوونی بہ خشنہ ییہوہ جیبہ جی بیت. ئیمہ لہ حہ سرتی ناسایش و دہ خالہ تی لوتفی جہ میلہ ی ناسہ فانہوہ، بہ گوپراپہ لی و ئیتاعت و ئومیدہوہ دینہ بہر دہرگای حکومہ ت. لہ راستیشدا لہ مہ بہستہ ی ئیمہ مہ علوومی عیلمی پادشاہ موشکیلگوشایہ ۳۲، چ بہ زانین، یا بہ نہ زانین بو شہقاوہ ت و نہ بوونی گوپراپہ لی و ئیتاعت، کہ ئیمہ زاتی لہوہ مان کردووہ بہ ہوئی ناگوپراپہ لی و سہرکیشی من و لہو سوارانہ ی کہ لہ گہل من تووشی خہتا و ہلہ بوونہ و ہلہ مان کردووہ.

لہو لوتف و مہرحہ مہتہ ی بو من و سوارہ کانم، سایہ ی مہرحہ مہت و لوتفی جہ نابی ملووکخانہ ی ئیجرای عہفوو و لیورددیہ و لہ عہ شیرہ تی ناوہاتووہوہ ہر کہ سیک لہ گہل بہندہ کانی ئیوہ جوولانہوہ تہوہ بہ گوپرہ ی ئیرادہ ی سہ نیہ، موہ فہریقہن لہو شوینانہ ی کہ ئیرادہ ی سہ نیہ ویستی لہ سہرہ نیشہ جی بکریں. لہو کورٹہ نووسینہ پہ حمانمہ یہ ی کہ لیورددیہ ی بہ خشنہ ی بہندہ بی دہستہ لاتہ کانی وک ئیمہ ی تیدا گیرساوہ تہوہ، داواکاری و دہ خالہ تنامہ ی بہندہ ی بی دہستہ لاتانہ.

لہو بارہدا و لہ ہموو حالیکیشدا لہمر و فہرمانی حہزرتی (من لہ الامر) ہ.

بہندہ

کوخیای عہ شیرہ تی ہمہوہند

۳۰ - ئیرادہ irâde: فہرمانی سولتان، مہرسوومیشی پی دہ گوترت. لہم زارواہ یہ سہرہ تا لہ سالی ۱۸۲۲ ی میلادی بہ کارہات، لہویش خستہ پرووی بابہ تیک بوو بو سولتان کہ تہنیا پوختہ کہ ی عہرزکرا، لہو کاتہ بہ یادداشتی خستہ پرووی یان پوختہ ناوہرا، بہ نووسہرہ کہشی گوترا پوختہ رہوہ، لہو جار سولتان دہیخویندہوہ و بوچوونی خوئی لہ سہر دہردہبری، لہم بوچوونہ ی سولتان پی دہ گوترا خہ تی ہوماپیونی. بہ لام دوا ی لہو میژووہ پراویژکاری تابیہ تی سولتان لہو داواکاریانہ ی دہ خرابہ بہردہمی، جا لہو پراویژکارہ نووسینہ کہ ی بو سولتان دہ خویندہوہ، کہ لیڈہ بووہ سولتان بوچوونہ کہ ی بہ زارہ کی دہردہبری، پراویژکاریش لہ پراویژی نووسراوہ کہ بہ خہ تیکی خوار بوچوونہ کہ ی دہنووسہوہ، لہم پی دہ گوترا ئیرادہ. دوا ی سہردہمی مہ سرووتیہ لہرکی سولتانہ کان تہ سدیقردنی لہو پریارانہ بوو کہ لہ لہنجومہ نی نوپہرانہوہ دہدران، لہم تہ سدیقردنہش ناوہرا ئیرادہ. لہو فہرمانہش چہند شتیکی تابیہ تی دہگرتہوہ وک دانانی پلہ و نازناو و پایہ کان بو خواوہنہ کانیان. ہروانہ (سہیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیة التاریخیة).

۳۱ - حبل المتین: پہتی بہہیز، کینایہ یہ بو یہ کگرتووی و پابہندی بہ شہریعہ تہوہ.

۳۲ - مشکل گشا: کہ سنی کہ ناستہنگی و سہختیہ کان ناسان دہ کات.

عەبدولقادر

مۆر ۳۳

لەم نامەییە فەقئ قادر چەند زانیارییەك ھەن، لەوانە:

لە كۆتایی پەنجاکانی سەدەیی نۆزدە، ئەوانەیی كە لەگەڵ فەقئ قادر یاریبوونە زیاتر لە ۵۰۰ سواری چەك بەدەست بوون، بەلام بەشێك لەوانە ئیعدام^{۳۴} کران و بەشێکی دیکەیان لەو مەللاتییەدا لەناو چوون و لە کاتی تەسلیمبوونەوێ فەقئ قادردا سی چل سواریك ماون^{۳۵}.

فەقئ قادر نمونەیی سەرکردەیی، بەوێی كە تاوانەكە بە پلەیی یەكەم دەخاتە ئێستۆی خۆی، ئەنجا بۆ ئەو خەلکەیی كە لەگەڵیدا. فەقئ قادر بە بەرژوونەندی خۆی و عەشیرەتەكەیی دەزانن، كە ئەم دەخالەتنامەییە بنووسن و ئیدی خۆی و خەلکەكەیی لە ئاوارەیی و دەر بە دەری بگەرێنەو و بێنەو زێد و ولاتی خۆیان.

فەقئ قادر و دانوستان

بەدریژایی ژیانی فەقئ قادر، لەبەر ئەو رووداو سیاسییانەیی كە لە سەردەمی ئەودا بە سەر ھۆزەكەیدا ھاتوون و ماوێ ئەو چەند سالەیی كە ئەو ریشسپیی و كوێخا و رابەر بوو، باری ھۆزەكەیی گەلێك جار لە ھەلبەز و دابەزدا بوو و چەند جارێك پێویستی و ناچارایی دانوستان بوو لەگەڵ دەولەتی عوسمانیدا. بەگوێرەیی بەلگەنامەکانی عوسمانی فەقئ قادر ھەموو ھەولیی ئەو بوو كە ھۆزەكەیی بە كەمترین زیان لە رووداوێك دەربازی بێت، بۆیە كە چاری ناچار دەبێت، بریاری ئەو دەدات كە خۆی و ئەوانەیی لەگەڵی بوونە بگەرێنەو بن دەستەلاتی عوسمانی و دەست بە دانوستان بکاتەو. بەلام ئەوێ گرنگە لەو خۆرادەستکردنەو ناچارییەشدا ھەموو شتیکی لە عوسمانییەکان قبول نەکردوو، كە دەتوانین لەم چەند خالەیی خوارەوێی كورت بگەینەو:

۱ - دواي ئەوێ لە سالی ۱۲۷۷ی كۆچی، فەقئ قادر پاش ماوێیەك لە دووركەوتنەوێ لە زێد و ناوچەکانی خۆی و رۆیشتنی لەگەڵ كۆمەلێك خانەوادەیی ھۆزەكەیی بۆ سنوورەکانی ئێران و خانەقین، لەو سالەدا بریار دەدات بگەرێنەو. بۆیە پێچەوانەیی ئەو بۆچوونە نەریئییەیی عوسمانییەکان لەسەر فەقئ قادر و ھۆزەكەیی كە یاری و زەبرووشین بۆ عوسمانییەکان، كەچی بەگوێرەیی بەلگەنامەییەکی عوسمانی لەناکاووە فەقئ قادر دەگەرێنەو كەركوك و لەگەڵ عوسمانییەکان دادەنیشن و دەیەوئ لاپەرەییەکی تازە لەگەڵ دەستەلات ھەلبەداتەو. (كوێخا عەشیرەتی ناوھاتوو كە ناوی فەقئ قادرە لەگەڵ خزم و خەلک و عەشیرەتی خۆی و دوو كەس لە كورانی عەزیز خالەیی كوژراو لە سەرۆكەکانی ئەو عەشیرەتە و مالباتەکانیان ھەموویان بە پەنھانی ھاتوونەتە كەركوك و پەشیمانی خۆیان لە تاوانەکانی پێشوویان راگەیاندوو و، خۆیان ھاویشتۆتە بەر دامەن و دەرگەیی عەفو و بەخشنەیی جەنابی سەدارەتپەنا)^{۳۶}.

۲ - ئەم شیوازە ئەگەر چی جوړێكە لە خۆرادەستکردنەوێ بەپەنھان، بەلام شیوێیەکی گەتوگۆی لێ بەرھەم دێت، بەوێ دەبەرێتە ئەنجومەنی مەزنان و لەوئ فەرمانی دەستەلاتی عوسمانییان بۆ دەخویننەو كە فەرمانەكە نامازە بەو دەدات؛ دەبێ ھەمەوئەندەکان لە سنووری بەغدا نیشتەجێ بکرین، بەلام فەقئ قادر ئەو پەت دەكاتەو و بەو فەرمانە رازی نابێت. (لەسەر ئەم بنەمایە ئەوانیان ھێناونەتە ئەنجومەنی مەزنان و فەرماننامەیی سەنییان رووبەرۆو بۆ خویندوونەتەو و مانای ئەو بەیانە لە ھۆشیان جێگیربوو. ئەویش بە دەربەری (سمعنا و اطعنا) قبولی کردوو. بەلام (وەك ناپەزایی گوتوێت) قبولی نیشتەجێکردمان لە ئیالەتی بەغدا ناکەین)^{۳۷}. لەم بەلگەییەدا ئەو بەدەردەكەوئ كە فەقئ قادر ناچار بوو ئەو قبول بکات، كە بگەرێنەو سەر گوند و دەقەری خۆیان، بۆیە بە (گویمان لیوو و گوپرایەلی بووین) وەلامی داوئەو، بەلام ناپەزایی لەو بارەو دەربەرێو كە لە سنووری بەغدايان دابنن. ھەر وەك لە بەلگەنامەکانیشدا گەنگەشەیی زۆر ھەییە كە دەبێ لە دووری زێد و ناوچەیی خۆیان نیشتەجێ بکرین، تا پەيوەندی ھەمەوئەندەکان بە یەكترەو نەمێنن و بە واتایەکی تر ئەو ھەمەوئەندانەیی لە زیدی خۆیان ماونەتەو بئ سەرۆك

۳۳ - ۰۰۱_۰۰۲_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۳۴ - چەند بەلگەنامەییەك بە میژووی جیاواز سەبارەت بە ئیعدامکردنی ھەمەوئەندەکان ھەن، لەوانە: لە بەلگەنامەییەكدا كە میژووی ۱۲۷۶/۴/۱۲ی كۆچی كە دەكاتە ۱۸۵۹/۱۱/۸ی میلادی لەسەر نووسراو، نامازە بە ئیعدامکردنی سئ لە ھەمەوئەندەکان دەكات لەلایەن عومەر پاشای والیی ویلايەتی بەغداو. (MMS. ۰۰۱۶)، ھەرەھا لە میژووی ۱۳۰۵/۲/۹ی كۆچی (۱۸۷۷/۱۰/۲۲ی میلادی) باس لە بریاری ئیعدامی ھەندی لە ھەمەوئەندەکان دەكری. بروانە: (Y.. ۰۰۱۲, ۰۰۰۶۶, ۰۰۱ .PRK.BŞK)

۳۵ - رەنگە ئەم كەم نیشانەکانی سوارەکانی فەقئ قادریش زیاتر بۆ شەرعیەتدان بئ بەو رەحمانەییە كە فەقئ قادر بۆ دەستەلاتی عوسمانی ناروو، بۆ ئەوێ لەو ناچارییەدا دانوستان و تەسلیمبوونەوێ كە ئێنجامیكە ھەبئ و ئەوئەندە ھێزەپشی ماو لە دەستی نەدات.

۳۶ - ۰۰۱_۰۰۵_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۳۷ - ۰۰۱_۰۰۵_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

و بہ گہرانہ وہی ٿو ڪوٺم لہ چالاڪ و خہ باتگيرانہ جاريڪي ديڪہ ٿو جو ولانہوہيہ دروست دہ بيتہوہ و دہ بيتہ مہ ترسيي بؤ سہر عوسمانيه کان، بؤيہ بہ ہموو شيوہيہك دہيانہوئي بہ پهرش و بلاوي و دوور لہ دہقہري خوڀان نيشتہ جيان بڪہن.

بہ گوڀري بہ لگہ نامہ کہ فہقي قادر ٿوہ نيشان دہدات کہ بہ شيڪ لہ مالبات و خہ لڪي عہ شيرہ تہ کہي لہ ديوي ٿيران لہ ناوچہي «قارہ مان» ماون و ٿامانجي ٿوہيہ ٿوہانيش بھيتتہوہ. (داواڪاريي بہ هيڙي ٿو ٿوہيہ کہ خيزان و خہ لڪي عہ شيرہ تہ کہي کہ لہ قارہ مان ماون، ہموويان لہ گہل ٿوہ بينہ کەرڪوڪ و لہ شوڀيٽيڪ کہ بؤيان گونجاو بيت نيشتہ جي بڪرين^{۳۸}).

فہقي قادر و نيشتہ جيڪردني ہمہوندہ کان

وہڪ پيشتر ٿامازہ مان پيدا، فہقي قادر سہرڪردايہ تي ہاتنہوہي ہمہوندہ کاني کردوہ و کہسي يہ کہم بووہ لہ دانوستانہ کاندا. ٿوہ تاقمہ ہمہوندانہي کہ لہ گہل فہقي قادر بوون، لہ بہ لگہ نامہ کاندا ناوي دوو لہ کورہ کاني عہ زيز خالہي کورواو دي، ٿوہاني تر مالبات و خيزانہ کاني ٿوہان و ديارہ ٿمارہ کہ شيان زور بووہ، بؤيہ دہ سہ لاتي عوسمانی ہولئي ٿوہ دہدا لہ چہند شوڀيٽيڪ نيشتہ جيان بڪات. ہلہبت دواي ٿوہي فہقي قادر قایل نابيت لہ سنووري ٿيالہ تي بہ عدا نيشتہ جي بڪرين. ٿم قایلنہ بوونہ ش هوڪاري ہہ بووہ، چونکہ مانہوہيان لہ سنووري شارہ زوور/ کەرڪوڪ دا تا رادہيہ کي زور لہ ناوچہ کاني خوڀان نزيڪن و دہڪري ناسياوي و ٿاشنايہ تيان لہ گہل عہ شيرہ تہ کاني ٿوہ دہوروبہرہ ہہ بووي و بہو هوہوہ دہتوانن بہ ہہر ريگہيہك بيت پيويہندي لہ گہل ناوچہ کاني خوڀان بيہستن و ٿاگاداري خہلڪ و گوند و دہقہرہ کيان بن.

لہ لاپہ کي ترہوہ فہقي قادر لہ دانوستانہ کي دا، ٿامانجي نيشتہ جي پووني لہ ناوچہي کەرڪوڪ بؤ ٿوہ دہ گہر پڙيتتہوہ، کہ ئيدي لہمہودوا دہ بي خوئي و عہ شيرہ تہ کہي بہ کشتوڪالہوہ خہريڪ بن. (داواڪاريي بہ هيڙي ٿو ٿوہيہ؛ کہ خيزان و خہ لڪي عہ شيرہ تہ کہي کہ لہ «قارہ مان» ماون، ہموويان لہ گہل ٿوہ بينہ کەرڪوڪ و لہ شوڀيٽيڪ کہ بؤيان گونجاو بيت نيشتہ جي بڪرين و بہ جوتيار و کشتوڪالہوہ مژوول بن^{۳۹}).

ٿوہ گہنگہ شہيہ سہرہ تا موٽہ سہرپي شارہ زوور بہ راسپاردہي والي بہ عدا دہي پڙيتتہ ٿارا و ٿوہيش مہ ترسيي ٿوہي ہيہ لہ سنووري شارہ زوور نيشتہ جي بڪرينہوہ، بہ لام فہرمانہ کہ بؤ سہرووي خوئي دہ گہر پڙيتتہوہ و نامہ بؤ سہدارت دہ تيڙي و باسي ٿوہ دہکا کہ (ٿوہ عہ شيرہ تہ کہ پيشتر فروڻيٿيان کردوہ و ريگر و ٿه شقياي کونن و کہ بہ تہ لٽيف و تہ مين و ٿارام دانانيشن. بہ گہراندنہوہ شيان ہريمي شارہ زوور لہ دہستيان ٿارام و سہلامت نابيت. بہ نووسراو و ٿوہ مہزبہ تانہي پيشتر و دواتر ٿوہ دياربووہ کہ؛ دہ بيت شہر و فروڻيٿيان کپ بڪرينہوہ، لہ بہر ٿوہي ٿوہان بہ تہواوي بوڀري تاوان و پيسيہ تيان کردوہ و چاوہ پڙي ٿوہ ناڪرپت کہ ٿيسلاح بن. ہہرہوڪ لہ نووسراوي بہندہ تان دہولہ تلو ۴۰ حہزرتي والي بہ عدا ٿينہا و ٿيشعار بووہ چوڻيہ تي پرس و راوڙہ کہ حوالہي ٿنجمہني والا کراوہ.

لہ نووسراوہ کاندا ٿوہي لہ دہ فامريتہوہ بہ گوڀري ميزاجي ٿوہانہ (ہمہوندہ نيديان) ٿمجارہ نابيت باوہر بہ گوڻتار و پرفتاريان بھيڙيت. چونکہ ٿوہانہ خوڀان کہ ساني نارہحت و ناٿارامن و لہو باروہ ہمموويان وہڪ يہ کن. بؤيہ گہراندنہوہيان بؤ سہر خاڪ و مہملہ کہ تہ کہيان دروست نيہ. ٿم گہر ہہر مومڪين بي، ٿوہا دہ بيت بہ پارچہ پارچہي لہ ہريمي جاراني خوڀان يان لہ شوڀيٽيڪ ديڪہي گونجاوي نيو ٿيالہ تي بہ عداي نيشتہ جي بڪرين، تاوہ کوو نہتوانن لہ نوڀوہ نارہحتي و خرابہ کاري و فہسادي بڪہن. ٿم گہر مومڪينيش نيہ و ٿوہان رازي نہ بن کہ لہ ہريمي ديڪہوہ نيشتہ جي بڪرين و دڙي فہرمانی بالا ہنگاو بہاويڙن، ٿوہا تہزہ کڪور ٿوہ کہ بؤ نہيشتني شہر و زيان و خرابي ٿوہان چ هوڪاريڪ پيويست بي، با ٿوہ لہ لايہن ٿوہ بہندہ بي دہستہ لائہ تان جي بہ جي بڪرين).^{۴۱}

بہ گوڀري بہ لگہ نامہ کہ کوڀخا عہ زيز خالہ کوڀخايہ کي ہمہوندہ کاني بووہ و تارادہيہڪ نيواني لہ گہل دہولتہ تي عوسمانی خوڀ بووہ و لہو چہند رڙانہي دواييدا لہ رووداويڪدا کورواو^{۴۲} و کورہ کاني ٿوہيش بہ ناوہ کاني عہ بدوللا و يادگار لہ گہل ہمہوندہ کاني

۳۸ - ۰۰۱_۰۰۴_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۳۹ - ۰۰۱_۰۰۴_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۴۰ - دہولتہو (خاوہن دہولتہ دہولتہدار): بہ ماناي خاوہني دہولتہ ديت، ٿمہش نازناويڪي تہ شريقي بوو، کہ بہو نازناوہ و ہزيرہ کان و سہرلہ شڪرہ کان و مہ شايخہ کاني ٿيسلام و ٿميرہ کاني مہڪكہ ہتدي پي دہدويڻدار، بؤ نمونہ سہدري ٿم عزم کہ سہروڪ و ہزيرانہ بہ دہولتہو فہ خامہ تلو دہدويڻدار، سہرڪردہ کاني لہ شڪر بہ خاوہن دہولتہ و ميہرہ بان، ٿاغايہ کاني ٿمستہنوڀلش بہ دہولتہداري خاوہن عينايت و ہرہوہا نہوہ کاني ٿالي عوسمان دہولتہدار و نہ جيڙادہيان پي دہگوتن و شيخہ کانيش بہ صاحب الدولہ والسماحہ و، ٿميرہ کاني مہڪكہش بہ صاحب الدولہ والسماحہ نوايان دہبرد. پروانہ (سہيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية).

۴۱ - ۰۰۱_۰۰۵_۰۰۰۶۹_۰۰۷۵۹_MVL

۴۲ - بہ گوڀري بہ لگہ نامہي ديڪہ، عہ زيز خالہ يہ کيڪ بووہ لہ سہروڪہ کاني ہمہوندہ و عوسمانيه کان بؤ دہستہ سہرادرگرتي ناوچہي ہمہوندہ کان و

بوونە و لەبەر ئەو پزگرتنەیی که باوکی لای عوسمانیەکان ھەیانبوو، دەگونجی که لەگەڵ فەقن قادر ھاتنەو و بەشداری دانوستانەکیان کردبێ، بەلام قسەیی کۆتایی بوو پریردان ھەر لای فەقن قادر بوو، ئەگەر چی بنەمالەیی عەزیز خالەش لەتیو نیشتەجیکراوھکانن.

ئەوھیی جیی سەرنجە عوسمانیەکان وەك بئی باوھر و کافر تەماشای ھەمەوھەندەکانیان کردوو و خەلکی سنووری سنجاقی سلیمانیا بە مسوڵمان داناون و پیمان دروست نەبوو کە؛ تەنانت ھەمەوھەندەکان لەتیو مسوڵمانەکانیش نیشتەجی بن. ئەوھتا (لە ئەنجومەنی ناوھاتووھە ئەمە باس کراو کە لەمەوبەدوا لەسەر شیوازی پیشوو عەشیرەتی ناوبراو لە شویئی زۆر زۆر مەحزوورات و لەناو مسوڵمانانی نزیک سنووری سنجاقی سلیمانیدا بەشیوھەکی دروست نیشتەجیکردنیا بەباش و پەسەند نەزانراو^{٤٢}).

باسکردنی دەربیرینی (مسوڵمانانی سنووری سنجاقی سلیمانی) بەلگەییە لەسەر ئەوھیی؛ کە لە کۆنەو باو بوو عوسمانیەکان بە تۆمەت بەخشینەوھیی مسوڵمانەبوونی ھەمەوھەندەکان شەریعیەتیا بە شەپەکانی خویان دەدا. بوو ئەوھاش راگەیاندن و میدیا نەبوو تا لیکۆلینەوھە لەو بارەوھە بکری و لە ئەنجامدا ئامانجەکیان پیکاو و بەو جۆرە ئەو بانگەشەییە لە تەواوی کوردستان بلابۆتەوھ. تەنانت چەندان سالیش ئەوھ لەتیو کۆمەلگەیی کوردیدا جیی خوی گرتبوو. (تورک و دەستوپۆھەندەکی بەگشتی بە دانیشتوانی ولاتیا راگەیاندبوو کە ھەمەوھەند لە خوورپوشتی مرقایەتی لایداو و کردەوھەکانیا تۆقینەرە و لە پەوشتی جانەوھەردایە)^{٤٣}، تەنانت کار گەپشتۆتە ئەوھیی بەتیو عەشیرەتەکاندا فتوای کافرکردنیا بلابۆتەوھ (ھەر چەندە حکومەتی عوسمانی ھەولیی دا و بەناو عەشایەردا سوورپایەوھ و فتوایان بلابۆتەوھ، ئەوانە لە خەلیفەیی ئیسلام ھەلگەراونەتەوھ و پەیوھەندیان بە ئیسلامەوھ نییە و کافر و مورتەدن و ھەژارکوژن و ریگر و جەردەن^{٤٤}). لە کاتیکدا میجەرسوون دەلی: ھەمەوھەند تیرەییەکی زۆر خواپەرستە، لە کاتی ھیرشدا لە لایەکەوھ دەوھستتیت تا نوێژھەکی لە کاتە دیاریکراوھەکی خویدا بکات^{٤٥}. کە ئەمە بەلگەیی ئەوھییە بانگەشەیی بیدینبوونی ھەمەوھەندەکان بە ھەرنامە و پلانی عوسمانیەکان بوو و ئارادەییەکیش ئەو بانگەشەییە لەناو کۆمەلی کوردیدا بلابۆتەوھ.

بوو دواجار پریر لەسەر ئەوھ دەدری کە فەقن قادر و عەشیرەتەکی لە سنووری کەرکوک نیشتەجی بکری، فەقن قادر و خانەوادەکی لەتیو شاری کەرکوک و خەلکی عەشیرەتەکیشی بوو پوژئاوای کەرکوک بگوژیژنەوھ. (لەمەودا نیشتەجیکردنی عەشیرەتی ناوھاتوو لەسەر شیوھیی پیشوو بەجیایا لە ھەریمی جارنیا زۆر زۆر مەترسیدارە و بەکارھینانیا لەسەر ئەو شیوھییە بە دروست نەبیزاوھ. خودی فەقن قادری ناوھاتوو و ئەولاد و خزمەتکارەکانی لە کەرکوک، خەلکی دیکەیی عەشیرەتیش لەسەر رووباری پردی لەلای پوژئاوای کەرکوکەوھ و لە رووبەریکی دووردا بەجیا نیشتەجیکراون کە ئەویش لەمیژە جیگەییەکی چۆلە و ھیچ ئاوەدانییەکی تیدا نییە^{٤٧}).

لە بەلگەنامەییەکی دیکەدا کە ئیمزای زیاتر لە دە کەسی بەسەرەوھیی و راپۆرتی جیئەجیکردنی فەرمانەکی سەلتەنەتە، ئامازە بە شوپنەکە دراو، کە ھیی فەقن قادر تیو شاری کەرکوک و ھیی ھاوولاتیانی تری ھەمەوھەند رووباری پردییە کە پازدە سعات بە پی لە کەرکوکەوھە دوورە. (تەنیا خودی فەقن قادری ناوھاتوو و خیزانەکی لە کەرکوک، خەلکی عەشیرەتەکیشی لە لای پوژئاوای کەرکوک بە ئەندازەیی ١٥ سعات لە دووری رووباری پردی کە لەمیژە شوپنیکیی چۆلەوانییە و کشتوکالی لی ناکریت و لەوئی لە گەپەکیکی گونجاو بەجیا جیا نیشتەجی کراون. زۆر زۆر فایدەدارە کە وەك جوتیاری گەپوک کاری کشتوکالیان پی بکریت. ئەگەر حەدد و سنووری منیش نەبیت کە پشیناز بوو نووسراو ھەریمی ناوبراو بکەم. سوپاس بوو خوا لە سایە و قودرەتی جەنابی مولکداردا عەشیرەتی ناوبراو ھاتوون و بەئاسانی نیشتەجی کراون. نیشتەجیکردنیا بەو شیوھییە لە ھەر لایەکەوھ لەو کارە باشانەییە کە جیگەیی سوپاس و پیزانینە^{٤٨}).

لەم بەلگەنامەییە سەرەوھە بەدیاردەکەویت کە پیش ئەو میژووھە زامەندی دراوھ بوو نیشتەجیکردنیا و بەبی کیشە کارەکە مەیسەر بوو، ھەر بۆیە ئەو ئەنجومەنە ئەو راپۆرتەیان بەرزکردۆتەوھ و ئەوھیان نیشان داوھ کە فەرمانەکە جیئەجی کراوھ.

خستە ژیر رکیتی خویان ویستووایە ناکۆکیی بخەنە تیو سەرکردەکانی ھەمەوھەند و ناوبراو دزی فەقن قادر بەکاری بینن، دواتر لە رووداوێکدا لە سالی ١٨٥٩ کوژراوھ. پاشان ھەولیان داوھ یارمەتی محەمەد بەگ یی برای عەزیز خالەش بدەن ھەر بوو ئەوھ ناکۆکی لەتیو سەرکردەکانی ھەمەوھەند پەیدا ببن. بوو زیاتر زانیاری لەم بارەوھە بروانە:

. (BOA.,A.MKT.MHM-١, ١١/١٧١, ١١/١٧١ Cemaziye'l-evvel ٢٧/١٢٧٦ Kasım ١٨٥٩)

٢- Hemvend örneği: Osmanlı'da devlet-aşiret ilişkileri: (1876-1918), Azmi AYCAN, yüksek lisans tezi, marmara üniversitesi, s. 2017, 32.

٤٣- MVL_0709_00069_00050_001

٤٤- ھۆزی ھەمەوھەند و بزوتتەوھیی پرگاریخوازی کوردایەتی ١٧٨٧-١٩١٨، کەریم ئاغای ھەمەوھەند، کەرکوک ٢٠١٠، ل ٢٠٨.

٤٥- سەرچاوەیی پیشوو، ل ١٧٩.

٤٦- میجەرسوون، گەشتیک بوو میسوپۆتامیا و کوردستان لە بەرگی ناداردا، وەرگیترانی مینە، چاپی یەکەم، سلیمانی ٢٠١٨، ل ٢٩٠.

٤٧- MVL_0709_00069_00050_001

٤٨- MVL_0709_00069_00050_001

ہەر لہو بہ لگہ نامہ یہ دا وہک نیاز پاکیبہک بو سہرووی خویمان، ئەو ئەنجومەنە ناماژە بہوہ دەدا کہ پیشتر ئەگەر چی ہمەوہ نەندەکان ۳۵ گونڈیان لەبەر دەست بوونە، بەلام دەولت توانویہ تی باجیان ۴۹ لئ وەر بگری. (ئەو کاتە ی عەشیرە تی ناوبرا و پیشتر و ئەو دەمە ی لە ہەریمی لیوای ناوبرا ودا بوون، ہەر چەند بہ دەسەلاتی ئەوانیش بی، ئیدارە ی زیاتر لە ۳۵ گونڈیان دە کرد و بہ کیشانی ئاستانہ بہ ہەر تەغارێ حەوتسەد و بیست قیبہ ۵۰ بہ کیشان و پیوانہ ی سلیمانی نزیکہ ی ۱۷۰ تەغار زەخیرہ ی سالانہ و شەست حەفتایہ کیش رۆژانہ لییان وەر گراوہ و لە گەنجینہ ۵۱ ماوہ تەوہ ۵۲). ہینانہ وە ی ئەم بابە تہ لہ بہ لگہ نامہ کەدا دەر خەری ئەوہ یہ؛ کہ پیشتر ہمەوہ نەندەکان باجیان نە داوہ و بہ شیک لہ ناکوکیہ کانیش لەسەر ئەو سەرکیشیبہ ی ہمەوہ نەندەکان بووہ کہ نامادە نە بوونہ باج و سەرانہ بەدەنہ دەولتە ی عوسمانی، بۆیہ راپۆرتہ کہ وہک نیاز پاکیبہک و نیشاندانی توانا و دەسەلاتیان، باسی ئەو چەند جارہ دەہیننہ وہ گۆرێ کہ باجیان لە ہمەوہ نەندەکان وەر گرتوہ، بۆ ئەوہ ی لانی کہم لە چۆنیە تی جیبہ جیکردنی پریارہ کانی دەولتە دا توانا و دەسەلاتی خویمان بو سہرووی خویمان نیشان بەدەن.

دەولتە ی عوسمانی بە باشی زانیوہ، بۆ ئەوہ ی لە ماوہ ی نیشتہ جیکردنی فہقی قادر و ہمەوہ نندیہ کان ہیچ گرفتیک نہ یہ تہ کایہ وہ، یارمە تیہ کیان بو بپریتہ وہ تا فہقی قادر و ہمەوہ نەندەکان ناشت بکاتہ وہ و بیئتہ ہۆکاری ئەوہ ی ئەوان واز لە سەرکیشی و بەرہە ئستکاری خویمان بینن، بۆ ئەو مہبەستہ دوو ہزار قرووش تەرخان دە کات، ۱۵۰۰ قرووش بو فہقی قادر و ۵۰۰ قرووشیش بو کورانی عەزیز خالہ بریاری بو دەر دە چیت. (لہ بنہر تیشدا ژمارہ ی گەنج و خانہ وا دہ کانیان زۆرن و بیئہ شەنہ کردنیان لە سایہ و سیبہری عینایہ تی جەنابی پادشا، شایانی شان و شکۆی عالی پادشاہیہ.

بۆیہ ہەتا کو بشی بو ئیدارە دان و یە کخستنی خانہ وا دہ کانی ناوبرا و نیشتہ جیبہ کانی کەر کووک، وہک سەدە قہ ی سەری جەنابی شەہریار، بو فہقی قادری ناوہاتو و ۱۵۰۰ و بو ناوبراوانی تر ہەر یەک لە کاک عەبدوللا و یادگار ۵۰۰، بہ ہمەویان ۲۰۰۰ قرووش ۵۳ وہک چاکہ و ئیحسان و لە شیوہ ی مووچہ یہک لە جەنابی وہ کالہ تپہ ناوہ تەرخان بگری ۵۴).

ئەو بریاری نیشتہ جیکردنہ دەر دە چیت، کہ چی فہقی قادر پیئہ وہ پابەند نابن و ناچیتہ نیو شاری کەر کووک، ئەگەر چی لە نووسراویکی والیی ئیلایہ تی شارہ زووریش ہاتوہ، ئەو گہرہ کە ی نیو کەر کووک کہ بو فہقی قادر و بنەمالہ کە ی دانراوہ، ناوی (محلۃ العمارۃ ۵۵) یہ و گواہی لەوئ نیشتہ جت کران. تەنانەت لەبەر ئەوہ ی ژمارہ یان ہیئندہ زۆر نییہ، والیی شارہ زوور پیی وایہ پیویست بہ و ہمەمو لوتفواندنہ ناکات لەگە لیان بگری و حەوجن نییہ ئەو برہ یارمە تیہ ی کہ بۆیان دەر چوو بوو بیاندریتن. (لەسەر دانی ئەم مووچہ یہ لە ریکہ وتی ۲۰ رەمەزانی سالی ۱۲۷۷ ۵۶ لە فەرماننامہ ی سامیبہ کہ لە لایەن جەنابی وہ کالہ تپہ ناوہ وہک خیتاب بو حەزرتی ئیسماعیل پاشای ناوہاتو و شەرہ ف و روود بوو، تیدا ئەوہ ی بیان کراوہ کہ نیشتہ جیکردنی ئەوان ماہی مەسلحە تہ. بەلام لەبەر ئەوہ ی ہەر ژماریان کەمن و بہ ہیچ شیوہ یہک سوودیان لئ نابینرێ و ئەو نەرمینواندنہ لەگە لیان پیویست ناکات. لە بیانی پایہ بەرزیش وہ لام وا ہاتوہ کہ لەو مال و سەر وہ تہ ی لە پاشیان بہ جیماوہ مووچہ یان بو داہین بگری. بۆیہ سەبارەت بہ چاوپۆشین

۴۹ - باج Bac: وشە یہکی فارسییہ لە زمانی تورکی بە کارہاتوہ و بہ واتای سەرانہ و باجی کالاکان یان ئەو دیاریانہ ی لە لایەن تاکە کانی گەلہوہ پیشکەشی حاکم و سولتانانہ کان دہ کرا. ئەم وشە یہ لە قانوننامہ ی سولتان محەممەدی فاتح بہ واتای رسومی فرۆشراوہ کان ہاتوہ، باس لەوہ دہ کرتیت یہ کہم کەس ئەو باجہ ی لە ناو عوسمانیبہ کان دانا عوسمان بەگی یہ کەم بوو، کہ لەناو بازاری قرہ حصاردا دوو ئوقجہ ی لەسەر ہەر باریکی کال و شتومەک سەپاند. پروانہ (سہیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیۃ التاریخیۃ).

۵۰ - قیبہ شتیکی کہم لە کیلۆیہک زیاتر.

۵۱ - خەزینہ (گەنجینہ) Hazine: ئەو شوئہ بوو کہ دۆرر و گەوہەر و شتی گرانبہہای لئ دەر پارێزرا، جا ئەو شوئہ ہی ہەر کەسیک بوایہ یان ہی دەولت بوایہ. لەناو دەولتە ی عوسمانیدا دوو خەزینہ ہەبوون، خەزینہ یہ کیان مالی و دارایی بوو، کہ خەزینہ ی دەولت بوو و بہ خەزینہ ی دەرہوہ زیاتر دہناسینرا، ہی دووہ میان خەزینہ یہکی تاییہ یان ناوخوی بوو، یہ کە میان گریڈراوی دەولت بوو، بەلام ہی دووہ میان تاییہ ی بوو سەر بہ سولتان بوو، کہ ئەمەش لە سئ بەش یان سئ زوور لە ناو کۆشک پیکہاتبوو، ہەر ژووریک پر بوو لە سامان و شتی گرانبہہا. خەزینہ ی دەولت زۆر زۆر بوو، وہک پینجیکی بەرماوہ ی شەرہ کان، زە کاتی شەری، باجی ئاسایی سەر عەرد و ئەرازییہ کان، ہەر وہا ئەو باجانہ ی کہ لەو ولتانہ دہاتن کہ سەرانہ و باجیان دہدایہ دەولتە ی عوسمانی، ہەر وہا ئەو باجہ ی کہ لەسەر کریستیانہ کان دانرابوو، زۆری دیکەش لەو دەرما تانہ. پروانہ (سہیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیۃ التاریخیۃ).

۵۲ - ۰۷۵۹_۰۰۰۶۹_۰۰۴_۰۰۱_MVL

۵۳ - لەنیو بہ لگہ نامہ کانی عوسمانیدا لە قونای دیکەشدا تەرخانکردنی مووچہ قسہ ی لەسەر کراوہ، بەلام تا ئەو کاتہ ی کہ فہقی قادر مەترسی نەبووہ بو سەر عوسمانیبہ کان، ہەر کاتیک ہەستیان بہ مەترسییہ کە کردبئ مووچہ کە بیان راکرتوہ، واتە مووچہ کەش وہک فشار بووہ. ئەوہ تا لە بہ لگہ نامہ یہ کدا کہ میژووی ۲۹ شەووالی ۱۲۹۵ ی کۆچی (کہ دہ کاتہ بەرامبەر ۱۸۷۸/۱۰/۲۶ ی میلادی) لەسەر نووسراوہ، ناماژہ بہوہ دراوہ کہ لەسەر بنجینہ ی نیشتہ جیکردنی ہمەوہ نەندەکان، ئەو مووچہ یہ ی بو فہقی قادرئاغا و عەلی بەگ و کاک عەبدوللا تەرخان کرابوو کہ ہەزار قرووش بوو، ئیستا پردراوہ. (D. ۰۰۱, ۰۰۷۱, ۰۰۲۷۳).

۵۴ - ۰۷۵۹_۰۰۰۶۹_۰۰۴_۰۰۱_MVL

۵۵ - ۰۷۵۹_۰۰۰۶۹_۰۰۸_۰۰۱_MVL

۵۶ - کہ دہ کاتہ ۱۸۶۱/۸/۱۶ ی میلادی.

لە دانى مووچە و نىشتەجىکردنپان ئىراە و فەرمان دراوہ (۵۷)

لە بەلگەنامە کەدا ناكوکىي لە نىو قسەکانى والى و ئەو پاپورتانە دەبىزئى کە بۆ والى بەرزکراونەتەو، چونکە لە دواى نىزىکەى سالىک ئەنجا والى پى دەزانى کە فەقئ قادر و بنەمالە کەى بەھىچ شىوہەیک نەھاتوونەتە ئەو گەرەکە و لە شوپنى تر لە باکوورى شارە کە نىشتەجى بوونە، کە چى واپان تىگەپاندووہ کە ئەو ماوہ بە لە نىو شاردا نىشتەجى کراون. (بىزاوہ کە عەشیرەتى ناوھاتوو ئەوکاتەى ھاتوونەتە ئىرە لە لای باکوورى کەرکووکەوہ لە گوندیک بە ناوى ياروہلى^{۵۸} کە نىو سعات لە کەرکووکەوہ دوورە، چادر و خىوہتى خوڤان ھەلداوہ. لە ھەموو لایە کەوہ ئاگادارى و ئىفادە ئەوہیە کە ئەوان بە ھىچ شىوہەیک نەچوونەتە گەرە کى ناوھاتوو. جا لە دژى ئەم بەیانە لە گەل ئەوہى عەشیرەتى ناوھاتوو ھىشتا نىشتەجى نەکراون و وەك نىشتەجىو نىشاندراون^{۵۹}). ئەم بەلگەنامە یەشە مېژوووى ۹ى مانگى صەفەرى سالى ۱۲۷۸ى كوچى^{۶۰} پىوہیە.

ھەلپژاردنى بەشى باکوورى شارى کەرکووک بۆ فەقئ قادر و بنەمالە کەى زۆر لەبارترە وەك لەوہى لە پوژئاواى شارە کە بى، چونکە بەشى باکوور لانى کەم لە سنوورى زىدى خوڤان نىزىکترە. لە گەل ئەوہشدا دەرە کەوئىت کە سىستەمى ئىدارىي لە وىلايەتى شارەزور لەو مېژووہدا زۆر ناپىک بووہ و بەرپرسانى خوارەوہى والى بە ھىچ شىوہەیک پاپورتى راستيان دەرھەقى ھەمەوئەندەکان نەداوہتە سەر ووى خوڤان، جا ئەگەر ئەمە ئوونەیک بووئى لە ناراستىي نىوان دامودەزەگان لە شارە کەدا، دەبى لە پىناو ھەندى بەرژوہەندىدا زۆر شتى تر کە بە زەرەرى ھەمەوئەندەکان تەواو بووہ، کراوہ و ھەمەوئەندەکانىش بەو ھوہیەوہ پەرىشان و دەر بەدەر بوونە.

دەولەتى عوسمانى ئەو برە يارمەتییە دەداتە فەقئ قادر و ھەمەوئەندەکان بە مەبەستى ئارامکردنەوہيان و نىشتەجىکردنپان بە بژوہىيە کى تارادەيەك گونجاو، بەلام ھەر لە نىو دەولەتدا بەگوئىرەى بەلگەنامەکان دەنگى وا دەبىستى کە دژى پىدانى ئەو يارمەتییەشە، بۆیە عوسمانىيەکان پىيان وایە ئەگەر لە گەنجینەى دەولەتیشەوہ مووچەيان بۆ دابىن نەکرى، ئەوا لە سەر وەت و سامانى خودى ھەمەوئەندىيەکان کە دەستى بەسەرداگىراوہ، ھەر ئەوہيان پى بدرىتەوہ. (لە روونکردنەوہ کەى جەنابى پاپە بەرزىش وەلام وا ھاتووہ کە لەو مالى و سەر وەتەى لەپاشيان بەجىماوہ مووچەيان بۆ دابىن بکرىت^{۶۱}). لە گەل ئەوانىشدا لە بەلگەنامە کەدا ناوى حوسىن کاکەمەندىش ھاتووہ و بەشى ئەوئىش برى گەنم و جو تەرخان کراوہ.

لە ناوہرۆکى بەلگەنامە کە دەرە کەوئىت، کە يەكک لە ھۆکارەکانى ئەو مەینەتییانەشى کە بەسەر ھەمەوئەندەکان ھاتووہ، تەبانەبوون و يەكقسەنەبوونى ئىدارەى عوسمانىيەکانە لە ھەمبەر ھەمەوئەندەکان، بەتايەت لە نىوان والى ئىالەتى شارەزور لە کەرکووک و والى بەغدا و فەرماندەى عەسکەرى ھومايۆن، کە ھەر يە کەيان بۆچوونىکى ھەبووہ و لە دواجاردا لەسەر بۆچوونىک فەرمان دەرچووہ، لە گەل ئەوہشدا فەقئ قادرىش سوودى لەو ناكوکىيانەى ئەوان وەرگرتووہ و بە ھەموو فەرمانىکيان پابەند نەبووہ.

والى شارەزور تارادەيە کى باش لە بەلگەنامە کەدا ھەست بە ئارامى دەکات و گوزارشت لەو دەکات کە؛ نىشتەجىکردنى ھەمەوئەندەکان و تەرخانکردنى مووچەيە کى کاتى بۆيان، کارىگەرى باشى لەسەر ناوچە کە دەبى و دابىنکردنى ئاسايش بۆيان وای کردووہ کە ھەمەوئەندەکان دەست لە کارى خراپ بەربدەن. ھەر وەھا والى ناوبراو دان بەوہدا دەنى؛ ئەگەر ئەمجارە دەرگای ناپەھەتییە ھەمەوئەندەکان بکرىتەوہ ئەوا کەموکوپىيە کە لە خوڤىايە و مانای وایە لە ئىدارەدانى ئەو وىلايەتە بىدەستەلاتە. (بەلام بەگوئىرەى ئەو بەدواداچوونەى ئەو کەسانە کە لە لایەن حەزەرەتى ئىسماعىل پاشاوہ نىشتەجى کراون و ئاسايشيان بۆدابىن کراوہ، ئىستا دەستيان لە کارى خراپ و ناپەھەتەى بەرداوہ و بە باشى ئۆقرەيان گرتووہ و نىشتەجى بوونە. لە گەل ئەوہشدا لە نوپوہ دەبىت پى لە بەردەم شکايەت و ناپەھەتياندا نەکرىتەوہ - ئەگەر پىگەيە کى وەھا بىتەوہ، ئەوہش نىشانەى خراپى ئىدارەدانى منى بى دەستەلاتە- ۶۲).

ھەلاتنى فەقئ قادر لە بەغداوہ بۆ کرماشان

لە دىوانە کەى فەقئ قادردا چەند شىعەرىک ھەن کە لە حەپسخانەى بەغداوہ نووسراون، کە وپراى حەپسخانەکانى کەرکووک و مووسل، بەغداش بوئە جىي بەندکردنى ناوبراو. لە گەل ئەوہشدا جوئە و کىشەکانى ھەمەوئەند بەشىکى بە بەغداوہ بەندىوار بووہ و بەشىک لەو گرفتانەش بەغدا وەك دەستەلاتى بالآ پىوہ خەرىک بووہ.

۵۷ - ۵۷۹_MVL_۰۰۰۶۹_۰۰۸_۰۰۱

۵۸ - ئىستا ئەو گوندە کەوتۆتە ئىو شارەوانى کەرکووکەوہ.

۵۹ - ۵۷۹_MVL_۰۰۰۶۹_۰۰۸_۰۰۱

۶۰ - کە دەکاتە ۱۸/۱۶/۱۸۶۱ى مىلادى.

۶۱ - ۵۷۹_MVL_۰۰۰۶۹_۰۰۸_۰۰۱

۶۲ - ۵۷۹_MVL_۰۰۰۶۹_۰۰۸_۰۰۱

لە بەلگەنامە یە کدا کە مێژووی ۷-ی ڕەجەبی سالی ۱۲۸۴ی کۆچی [کە دەکاتە ۱۸۶۷/۱۱/۴ ی میلادی] لەسەر، ئەحمەد ناظم ی مەسلەحەتگوزاری تاران نامە یەکی بوو وەزارەتی دەرەوی عوسمانی نووسیو و زانیاری ئەو ی پێداو کە دوا ی ئەو ی شیخ ئەحمەد مەرروف سلیمانیه لی ۶۳ لە سەر دەمی سولتان عەبدولمەجید بەھۆی تۆمەتیکەو دەو سێ مانگ بوو بوو بەغدا دوورخرا بوو، لەو ی بە هاندانی هەندێ خەلکی ئێران، لەگەڵ فەقن قادری سەرۆکی عەشیرەتی ئەشقیای ھەمەوھەند لە بەغداو ھەلدین و دەچنە کرماشان، لە کرماشانیش فەقن قادر لەگەڵ چەند کەسی دیکە بەرەو لای حوسین قولى خان ی حاکمی لورستان دەچن و لای ئەو زۆر پزیزان لێ دەگرن و ھاوکارییان دەکەن. ۶۴. تەنانت بە سەرۆکایەتی فەقن قادر لەو ی لەشکرێک دروست دەکرن و زاتی ئەو دەکەن کە ھێرش بکەن سەر دەوڵەتی عوسمانی. لە لایەکی دیکەشەو لەو بارەو نووسراو لەنیوان ئێرانیه کان و والی بەغدا و سەفارت و وەزارەتی دەرەوی عوسمانی ئالوگۆرکراو ۶۵.

ئەگەر چی ئەم بەلگە ی سەرەو زیاتر تاییبەتە بە شیخ ئەحمەد مەرروف سلیمانیه لی، بەلام لەبارە ی فەقن قادریش ئەو راستییه ی تێدایە کە ناوبراو لەو سالی دا پەنای بردۆتە بەر حوسین قولى خان و ماو یەک لای ئەو ماو تەو. ئەمەش بەلگە ی پتەوی یە یوھندی نیوان فەقن قادر و والی لورستان نیشان دەدات. ۶۶.

لە لایەکی دیکەو ئەمە بەلگە ی ئەو یە کە فەقن قادر لەو سالی دا لە بەغدا دەستبەسەر بوو و ئەو سالی ھاوکاتە لەگەڵ سەرۆبەری لاجوونی نامیق پاشا (۱۸۹۲-۱۸۰۴) لە پۆستی والی بەغدا، کە ئەمە دوو م جاری بوو بێتە والی بەغدا لەنیوان سالی کان ی (۱۸۶۸-۱۸۶۷) بوو و ئێوانیشی لەگەڵ فەقن قادر زۆر ناخۆش بوو ۶۸ و دوا ی لاجوونی ئەو، محەمەد تەقیەدین پاشا دەبێتە والی و ئەویش دوو سالی والی بێتە دەکات.

گەرانیوھە ی فەقن قادر بوو کەرکوک

لە بەلگەنامە یە کدا کە مێژووی ۱۸-ی رەبیعی یە کەمی سالی ۱۲۸۵ ی کۆچی (۹/ ۷/ ۱۸۶۸ ی میلادی) لەسەر نووسراو، تێیدا (محەمەد تەقیەدین) ی مۆتەسەرفی کەرکوک نامە یەکی بوو سەدارەتی خەلافەت ناردوو و ئاماژە ی بەو کردوو؛ سەرۆکی تاقمی ھەمەوھەند کە لە پەرەوانی دەوڵەتی عوسمانیه و خۆی و ھەژدە کەسی لەگەڵ، لە بەغدا و شارەزورەو بەرەو ئێران رایانکردبوو، ماو یەک مابوونەو، ئەمڕۆ فەقن قادر سێزدە کەس لە ھاوڕێانی بەخۆیان و ئیستەر و ئەسپ و چەکەکانیانەو ھاوونەتەو مۆتەسەرفی یەتی شارەزور و بە کەفالت تەسلیمبوونەو کەیان قبول کراو. عەشیرەتی شیخ بزینی کە عەشیرەتێکی شارەزورە ئەویش کەفالتیان دەکات. پێنج کەسیش لەو ھەمەوھەندانە تا ئیستا لە خاکی ئێران ماونەتەو. ۶۹.

ئەم پەيامە دواتر بوو والی بەغداش نێردراو و ئەو ی لێ دەفامرێتەو کە محەمەد تەقیەدین والی شارەزور جوړێک نەرمی پێو دیارە بوو مامەلەکردن لەگەڵ ھەمەوھەندیەکان بە بەراورد لەگەڵ والی بەغدا، لەگەڵ ئەو شدا پشتیوانی ھۆزی شیخ بزینی بوو

۶۳ - ئێمە وای بوو دەچین ئەمە کاک ئەحمەدی شیخ بێ، بەلام ئیستا هیچ سەرچاوە بەکمان لە بەردەست نییە کە باس لە سەفەری ناوبراو بکات بوو کرماشان. چاوەڕێین بە وروژاندنی ئەم بەلگە ی، ئیتر لایەنی تاریکی مێژووی ئەو زانیەش پوون بێتەو.

۶۴ - ھەر بوو پشتگیری ئەم بەلگە نامە ی، بەلگە نامە یەکی تر ھە یە مێژووی ۱۹-ی ڕەجەبی سالی ۱۲۸۴ ی کۆچی لەسەر، ئاماژە بەو دەکات کە لە کرماشان فەقن قادر دەچیتە لای ئیبراھیم پاشا و لە زەھاو لای نیاز خان ھەشتەد قریانان دەدرێت و ئەو ھەمەوھەندانە ی پێدەن ئەسپ و چەکیان پێ دەدرێ و پاشان بەرەو لای حوسین قولى خان دەچن. پروانە (HR.MKT. ۰۱۰, ۰۰۹۵, ۰۰۶۸۸).

۶۵ - HR.MKT. ۰۰۲, ۰۰۷۷, ۰۰۶۰۰.

۶۶ - لە بەشیکی دیکە ی ئەم توێژینەو یەدا و لە ھەشتاکانی سەدە ی نۆزدە جاریکی دیکە فەقن قادر ھەوڵی ئەو دەدا پەنا بباتە بەر حوسین قولى خان. پروانە سەزناوی ئێو ئەم توێژینەو یە: ھەوڵی فەقن قادر و ھەمەوھەندانەکان بوو چوونە لورستان.

۶۷ - لەبەر ئەو ی سالی لاجوونی نامیق پاشا لە والی بەغدا بە سالی کۆچی نووسراو، بۆیە زۆر لە توێژەران بەرامبەر سالی ۱۸۶۷ یان داناو. بەلام لە توێژینەو ی د. ئەبو بکر جەیلان کە بە پشتبەستن بە بەلگە نامە کان ی عوسمانی لێکی داو تەو و مێژووی لاجوونی بە مانگی مایسی سالی ۱۸۶۸ داناو. واتە قونای دوو م والی ناوبراو ھوت سالی و شەش مانگ بوو. پروانە:

Dr. Ebubekir Ceylan, Namık Paşa'nın Bağdat Valilikleri, Toplumsal Tarih ۱۸۶ s, ۲۰۰۹, ۶۰-۶۸.

۶۸ - ئەمە لە شیعەرەکانی رەنگیداو تەو، وەک:

نەمیمە ی نامیق جە دارولسەلام

سەند جە دار وەن بەرگ نکوونام

خار موغەیلان عەرەب عوریان کەرد

ئاسار ئەکراد مەست زیان کەرد

پروانە: (کۆمەلە ی شیعری فەقن قادری ھەمەوھەند، ل ۸۰۵)

HR.MKT.MHM. ۰۰۲, ۰۰۸۳, ۰۰۴۱۵.

ہمہوہندہ کان دہرخہری ئہوہیہ کہ؛ ہمہوہندہ کان لہ ناوچہ کہدا پھوہندیان لہ گہل ھوژ و تیرہ کان باش بووہ و لہ رووداویکی ئاوادا ھوئوستیان لہ ھمبہر ھمہوہندہ کان ئہرینی بووہ.

فہقی قادر و شہریکی سہر سنوور

یہ کی لہ و گرفتانی بہردہم لیکیلینہوہی ژانی فہقی قادر، لہبہر زوری ئاوارہ بوونی و ہاتن و چوونی لہسہر سنووری عوسمانی- ئیرانی، ئاسان نیبہ یہ کہ بہدواییہک سالہ کان دیار بکریں و ماوہی مانہوہی لہ ئیران یان لہسہر سنوور جیگیر بکری. بویہ ئہوہندہی ھہیہ بہگویرہی بہ لگہ نامہ کان ئاگاداری بہ شیک لہ ھووالہ کانی دہیین.

لہ بہ لگہ نامہ یہ کدا کہ شیوہی تہ لہ گرافنامہ یہ و لہ بہ غداوہ بو ئہستہ نبول تیردراوہ و میژووی ۱۲۸۸/۳/۲۹ ی رومی (کہ دہ کاتہ ۱۸۷۲/۴/۱۰ ی میلادی) لہسہر، ئاماژہ بہ شہریکی ھمہوہندہ کان دہ کات لہ گہل عوسمانیہ کان لہسہر سنوور و تیبدا نزیک دہ کہس دہ کوژریں و ۳۵ کہ سیش بریندار دہ بن. دواہی شہرہ کہ فہقی قادر و سہرؤکہ کانی دیکہی ھمہوہند لہسہر سنوور دوو رۆژ دہمینہوہ و تیردراو دہ نیرن و داواہی لیخو شبوون لہ عوسمانیہ کان دہ کەن و دہیانہوئی خوئیان پادہست بکہنہوہ. وا دیارہ ئہوانہ ذاتی ئہوہیان کردوہ ھیرش بکہنہ سہر مؤلگہ کانی سہر سنوور و بریاری دہولتیش وایہ لہوانہ بترازی کہ چہ کیان فریادوہ، ئہ گہرنا ئہوانیتر لہ بہ غدا دہ بی سزای ئیعدام و ہر بگرن. ۷۰

لہمہوہ بہدہردہ کہوئت کہ لہو سالہدا فہقی قادر و ھاوہلہ کانی لہسہر سنوور لہو شہرہدا گلون و عوسمانیہ کانیش ھوئوستیان دہرہ قیان زور توندوتیژ بووہ و وا دیارہ کوژراو و برینداریش لہ شہرہ کہدا ھہ بووہ.

فہقی قادر لہ ھشتا کانی سہدہی نۆزدہدا

ئہ گہر چی لہ نیو بہ لگہ نامہ کانی عوسمانیدا، سہبارہت بہ فہقی قادر دوو قوناعی گرنگ دہبیزیت، قوناعی سالی ۱۸۶۱ و قوناعی سالی ۱۸۸۷ زایینی، نزیکہی ۲۵ سالی ژانی ناوبراو کہ لہ نیوان ۱۸۶۲ بو ۱۸۸۶ لہ بہ لگہ نامہ کانی عوسمانیدا شتیکی ئہوتوی لہبارہوہ نایبیری^{۷۱}.

فہقی قادر و ھاوہلہ کانی لہ عہ شیرہتی ھمہوہند وا دیارہ چہندیں جار ئاوارہ و دہربہدہر بوونہ و بہرہو ناوچہی کرماشان کشاونہتہوہ و چوونہتہ خاکی ئیران و دواتر بہ دانوستان و خوڑادہستکردن بی، یان بہ شہر و تیکہہ لچوون گہراونہتہوہ زید و ناوچہ کانی خوئیان. بیگومان تا ئیستا لہ روانگہی بہ لگہ نامہ کانی عوسمانیدا شتیکی ئہوتو لہبارہی ژانی ھمہوہندہ کان لہ ئاوارہ پیدا نہنوسراوہ، لہ کاتیکدا بہ شیک گرنگی ژانی فہقی قادر و ھاوہلانی لہ ئاوارہی و دہربہدہریدا بووہ و ویستگہ کانی ژانی ئاوارہی و ناکوکیہ کانیان لہ نیوان دوو بہر داشی عوسمانی و قاجاریدا جیی ھلہوہستہ لہسہر کردنہ. لیرہدا تیشک دہخہینہ سہر ئہو سہردہمہ و رۆلی فہقی قادر لہ ململاتی نیوان ئہو دوو ھیزہ گہورہیدہ و پەوشی ژانی ھمہوہندہ کان بہ گویرہی بہ لگہ نامہ کانی عوسمانی.

فہقی قادر لہ سنووری ئیراندا

بہ گویرہی بہ لگہ نامہ یہ کہ کہ میژووی ۱۳۰۴/۱/۶ کوچی لی نووسراوہ کہ دہ کاتہ بہرامبہری ۱۸۸۶/۱۰/۶ زایینی، ئہوہی تیدا باس کراوہ کہ فہقی قادر لہ گہل بنہمالہ کہی لہ سنووری نیوان عوسمانی و ئیرانیہ کانہ، بہو ھویہوہ سہفارتی عوسمانی لہ تاران لہ نامہ یہ کدا جہختی لہوہ کردوتہوہ کہ فہقی قادر و بنہمالہ کہی لہ خاکی بن دہسہلاتی عوسمانیہ کانہوہ پەنایان بو ئیران ھیناوہ و لہ ری سہفارتی عوسمانیہوہ ھوول دراوہ فشار بخریتہ سہر دہسہلاتی ئیران کہ نہھیلی ئہوان لہ ئیران نیشتہ جی بن و ناچار یان بکہن بگہرینہوہ خاکی عوسمانی. (لہلایہن سہفارتی سہنیہی تارانہوہ راگہیہندراوہ کہ فہقی قادری سہرؤکی ھمہوہندیانی ئیمہ، لہ گہل ئہولاد و بنہمالہی خوئیہوہ کوچیان کردوہ و چوونہ لہ ئیران و لہ شوینیکی نزیک سنوور نیشتہ جی بوونہ، جا لہلایہن نیزامہوہ ئہوہ راگہیاندراوہ بو قہدہغہ کردنی نیشتہ جی بوونی ئہوان لہسہر سنوور ھیزیکی لہشکری دہخالہت بکات و بوئیان بجولتیندیریت، جا ئہ گہری ئہوہ ھہیہ ئہوان لہ نوپوہ بگہرینہوہ مہملہ کہتی شاہانہ (ولاتی عوسمانیان). ئہو لہشکرہ نیزامیہی کہ لہ دژی ئہوانہوہ جولہیان پیکراوہ و وایان لیگردوون کہ ناچارین بہرہو لای ئیمہ بینہوہ^{۷۲}).

۷۰ - ۰۰۷۴۱،۰۰۰۰۴،۰۰۲.HR.MKT

۷۱ - ئہوہی ئیمہ بہدوایدا گہرین شتیکی ئہوتو نہبوہ، دہشی رۆژگاریک بی بہ لگہ نامہی زیاتر لہو میژووہدا سہبارہت بہ فہقی قادر بدوزریتہوہ. ئہو ماوہیہشی کہ فہقی قادر لہ زیندان بووہ، ھہلبہت ھیچ جوولہ و بزاقیکی ناوبراو نایبیری. بو وینہ (فہقی لانی کہمی لہ ۱۲۹۷ ی ھجریہوہ تا جومادی یہ کہمی ۱۳۰۲ لہ بہندیخانہی کہرکوک بووہ کہ ئہ کاتہ نزیکہی پینج سال و نیو). (کۆمہلہی شیعری فہقی قادری ھمہوہند، ل ۵۰).

۷۲ - ۰۰۱،۰۰۱،۰۰۰۰۵۹،۰۱۳۷۰_DH_MKT

وا دیارہ فہقی قادر و ہاوہ لانی بہرگریہ کی باشیان کردوہ و عوسمانیہ کان سہریان لہو بہرگری و بہر خودانہ یان سورماوہ، کہ لہ نیوان ہر دوو دہولتدا ہمہوندہ کان تاونیوانہ خوین پابگرن و بہرگری بکن، بویہ دہگنہ نہو نہجامہی کہ یہ کیک لہ ہوکارہ کانی مانوہ یان لہ سہر سنور، پشتیوانی ہوزہ کانی کوردی ناو خاکی عوسمانیہ بو فہقی قادر و ہمہوندہ کان، بی نہوہی ناوی ہوزہ کان بہیتن۔ (ہوکاری بہرہوامی بہرگری و موقاوہمہتی عہشیرہتی یاخیوہ کان ہاوکاری و یارمہ تیدانی عہشیرہتہ کانی لای تیمہیہ^{۷۳})۔

ہر لہ بہ لگہ نامہ کہ دا ہاتوہ کہ پیوستہ فہقی قادر و نہو ہمہوندانہی کہ لہ گہ لیدا یاخیی بوونہ، سزا بدرین، بویہ دیانہوئی بہ پراویژ لہ گہل مووسل و ہہ کاری پھیونہدی لہ گہل و ہزارہتی دہرہوہ بہستن بو نہوہی لہو ریگہیہوہ لہ گہل تیران گفتوگو بکن سہبارت بہ ناردنہوہی ہمہوندہ کان، تا عوسمانیہ کان بیانخہ نہوہ ژیر دہستی خوین و سزایان بدہن۔

لہ بہ لگہ نامہ یہ کدا کہ میژووی ۱۳۰۴/۴/۱۱ ی پومی لہ سہرہ، کہ دہکاتہ بہرامبہر ۱۸۸۷/۴/۲۳ ی زاینی تہ لہ گرافنامہ یہ کی ئیسماعیل حہ ققیہ^{۷۴} لہ مووسلہوہ بو سہ دارہتی ناردوہ و تیدا چہند زانیاریہ کی لہ سہر ہمہوندہ کانی سہر سنور باس کردوہ، کہ دہتوانین لہم خالانہی خوارہوہ کورتیان بکنہوہ:

یہ کہم: لہ سہرہتای نہو مانگہوہ ہلمہ تیکی گرتنی ہمہوندہ کان یان لہ شارہ زور دہست پی کردوہ و تا ئیستا نہوانہی گیراوان ژمارہ یان دہ گاتہ ۴۲۵ کہس۔

دوہم: لہ بہر نہوہی نہو ژمارہیہ زورہ و لہ زیندانی شارہ زور جیگہ یان نایتہوہ، پیرادرہوہ کہ بو شاری مووسلیان بگوانہوہ۔

سیہم: ہہول دراوہ کوئرتوئی نہو شوینانہ بکری کہ ہاوہ لہ کانی فہقی قادر و حہمہ سلیمان کومہل کومہل دہ گہرین و خوین دہ شارنہوہ و ہہندیکیشیان خوین پادہست کردوہ۔ (حالی حازر نہ گہری نہوہ ہہیہ کہ لہم ہہریمہ دا ژمارہی نہوہ ہمہوندانہی کہ لہ گہل فہقی قادر، حہمہ سلیمان و مہموود خدر وہک چہتہ، پازدہ پازدہ یان بیست بیست کہس دہ گہرین و ہہموویشی نزیکہی حہفتا کہس دہبن، ہاتن و تہ سلیم بوون^{۷۵})۔

چوارہم: فہقی قادر و حہمہ سلیمان کہ رابہ رایہتی جوولانہوہ کہ دہکن، ہیشتا نہ ہاتونہ تہوہ بو نہوہی خوین پادہست بکن، (لہ نہ شکہوتان خوین شارڈوئہوہ۔ خہ لکی بنہ مالہی نہوان و ہہندی کہ لہ شیخہ کانی گوندہ کہی، لہ لای خوین شارڈوویانہوہ^{۷۶})۔

پینجہم: نہ گہر چی نہوان ناچار بوونہ کہ ہہر دہبی خوین پادہست بکن و بہینرینہ کہر کووک، بہ لام (بو نہوہی دہستگیران بکنہی شہو و پوژ لہ ہہول و تیکوشین داین۔ بہ سایہی قودرہتی حہزرتہی پادشا و تہوہ جووہی خاوہن شکوہہ ہیوای دہستگیر کردن یان نزیکہ^{۷۷})۔

شہ شہم: (لہو لیکوئینہ وانہی کراون، نہنجامہ کہ نہوہی لی دہ فیمریتہوہ کہ حاکمی کرماشان حہزرتہی حسام الملک^{۷۸} نہو کاتہی لہ قہ سری شیرین گہراوہ تہوہ چل کہس لہ سہرؤکہ کانی عہشیرہتی ہمہوندہ کہ لہو بوونہ لہ گہل خوئی بو کرماشان ہیوانہ تہوہ^{۷۹})۔

حہفتہیہ کہ دوی نہو تہ لہ گرافنامہ یہی موشر ئیسماعیل حہ ققی بو سہ دارہت، سہدری نہ عزمہم ۸۰ و ہلام دہ داتہوہ و پایدہ گہیہنی کہ

۷۳ - DH_MKT_01370_0009_001_001

۷۴ - ئیسماعیل حہ ققی قورت یان کورد (بوچوونی جیاواز لہ سہر نازناوہ کہی ہہیہ)، لہ کاربہ دہستہ گورہ کانی دہولتہی عوسمانیہ و لہ بنہ مالہیہ کی بتلیسیہ کانہ و لہ سالی ۱۸۱۸ لہ قارس لہ دایک بوہ۔ دوی سالی ۱۸۶۰ بہ پلہیہ کی بہرز چوتہ نیو لہ شگری عوسمانی، زور و ہزیفہی سہر بازی و کارگیری لہ ویلاہ تہ کانی کوردستان/ دیار بہ کر، خہر پوت و نہرز پوم ہہبوہ۔ لہ شہری سالی ۱۲۹۱ ی کوچی فہرماندہی میحوہری باہزیدی بوہ۔ سالی ۱۳۰۵ ی پومی وہک فہرماندہی ہیزی چاکسازی نیردراوہ بو عیراق و شہش مانگ لہ کہر کووک ماوہ تہوہ و ہہر بہ پیشنیازی نہویش ہمہوندہ کان بو تہرابلوسی پوژناوا راگوئیزران۔ لہ ۱۸۹۷/۲/۲۲ لہ نہستہ نبول کوچی دوی کردوہ۔ (بو ہشیک لہم زانیاریانہ پروانہ ویکیبیدیای تورکی، ہہروہا محمد امین زکی بک، مشاہر الکرد و کردستان، ترجمۃ السیدہ کریمتہ، ص ۱۱۶)۔

۷۵ - 001_002_00017_00202_Y_A_HUS

۷۶ - 001_002_00017_00202_Y_A_HUS

۷۷ - 001_002_00017_00202_Y_A_HUS

۷۸ - حسام الملک حکومرانی کرماشان بو، لہ لایہن ظل السلطانہوہ لہ سالی ۱۳۰۲ ی کوچی لہ کرماشان دہست بہ کاربو، لہ سہردہمی حکومرانی نہودا زور لہ کہ سایہتی عہشیرہتہ کانی نہو ناوچہیہ گیران و کوژران۔ (مطلب مطلبی، ص ۶۵)۔

۷۹ - 001_002_00017_00202_Y_A_HUS

۸۰ - سہدری نہ عزمہم Sadr-i a'zam: نہو کہسہ بوو کہ پلہی سہرؤک و ہزیرانی ہہبوو لہ دہولتہی عوسمانی، نہم کہسہ وہ کیلی پلہی سولتان بوو۔ بہ لام بو نہوہی جیاوازی لہ نیوان نہو و وہزیرہ کانی تر ہہبت، ناویرا وہزیری نہ عزمہم۔ ہہروہا بہ سہدری عالی و ساحیبی دہولتہ تیش ناودہنرا۔ بہ لام نازناوی سہدری نہ عزمہم زیار لہ نازناوہ کانی دیکہ پلہش و بلاووو۔ نہم سہدری نہ عزمہم دہستہ لاتیکی پلہی لہ ہہموو کاروبارہ کانی دہولتہ ہہبوو، تہنانت

(تیبینی ٹہوہ کراوہ کہ فہقی قادر و (حہمہ سلیمان) ی ہمہوندی کہ لہ ٹیران وہ لَامِیَکی ناٹومیدکہرانہی وہرگرتوہ و ہاتوونہتہ تخووب و سنووری ٹیمہ و لہ نوپوہ چوونہتہ ٹیران و دستیان بہ خراپہ و خراپہ کاری کردوہ. لہسہر بنہمای ٹہو پھیوہندیہی کہ بہ سفارہتی ٹیرانہوہ کراوہ، کہ ہم ٹہو کہسہ و ہمیش نمونہی کہسانی وہک ٹہو جارِیکی دیکہ نہتوانن بچنہ ٹیران و نیشتہ جیوونی ٹہوان لہ سنوورِیکی دووردا و لہسہر ٹہو پرسپارہی کہ زانیاری داوا دکات، وہک وہ لَامِیَک لہو تہ لہگرافنامہیہی کہ لہ لایہنہ حہزرتی ٹیسماعیل پاشاؤہ ہاپیچ کرابوو، ٹہوہی لہ دہفیمرتہوہ کہ دست و برد کراوہ بو رادہستکردنہوہ و دہستگیرکردنی چہتہی ناوبراو و لہ ماوہیہکی نزیکدا تہسلیم بکریٹہوہ (۸).

لہمہوہ دہردہکھویت کہ لہ ناستی بالادا ہمہماہہنگی لہ نیوان عوسمانیہکان و فاجاریہکان ہہبوہ و حسام الملک ی حاکمی کرماشان بو تہ بہربہستیگی گہورہ لہبہردہم جوولہی فہقی قادر و ہاوہ لانی و ناچاری کردوون کہ؛ بگہرپٹہوہ زیدی خوئیان و خوئیان رادہستی عوسمانیہکان بکہنہوہ.

ہہوئی فہقی قادر و ہمہوندہکان بو چوونہ لورستان

فہقی قادر دواي ٹہوہی دلنیا دہبیتہوہ کہ ئیدی ناتوانی لہ خاکی ٹیران بہگشتی و ناوچہکانی بن دہسہ لاتی حاکمی کرماشان ہینیتہوہ. لہ لایہکی تریش خو رادہستکردنہوہی بہ عوسمانیہکان چارہنوسیتی نادیار چاوپہرپی دکات، بوپہ ہہوئی ٹہوہ دہدات بچیتہ لورستان و خوئی و ہاوہ لہکانی لای حاکمی لورستان پہنا بدات. لہ بہ لگہ نامہیہ کدا کہ میژووی ۳۰ ی ٹوکتوبہری سالی ۱۸۸۶ ی میلادی لہسہر، ناماژہ بہوہ کراوہ کہ لہ ۱۰ ی ٹوکتوبہری ٹہو سالہدا کوہ لیک لہ تا قمی فہقی قادر و حہمہ سلیمان (حہمہی مام سلیمان) و تیرہی پشہوہند و ہمہوندہکان ویستوویانہ بچنہ لای حوسین قولی خان^{۸۲} ی حاکمی لورستان و لہوئی خوئیان پہنا بدن، بہ لَام بہربہستی رینگہیان ہہیہ بو ٹہو مہبہستہ دہبئی ہیرش بکہنہ سہر مہندہلی و مہندہلی بگرن تا لہ رینگہی مہندہلیہوہ بچنہ لورستان^{۸۳}.

ٹہوانہ دووسہد سوار بوونہ و لہ ٹہنجامی ٹہو ہیرشہ توانیوانہ سنوورہ کہ بگرن و ناوچہ کہ بخنہ بن دہستی خوئیان و بہشیک لہو ہمہوندہندانہ بچنہ لورستان. لہ لایہکی دیکہشہوہ جوامیر ہندی لہ ہمہوندہکانی لہ بہرامبہر پیدانی کرئی چہ کدار کردبوو و لہ ناوچہکانی چپای حہمرین نازاویہان نابوویہوہ، بوپہ ہمہماہہنگی دہکرئی لہ نیوان سوپای شہشہمینی عوسمانی و ویلاپہتی مووسل بو کوئرتو لکردنی ناوچہ کہ و کہمکردنہوہی زہرہر و زانی ہیرشی ہمہوندہکان. لہ لایہکی ترہوہ عوسمانیہکان ہہوئی ٹہوہیان داوہ لہ دیوی خاکی عوسمانیہوہ ناکوکی عہشیرہتہکان لہ گہل یہ کتر قولتر بکہنہوہ، وہک ناکوکی نیوان تالہبانی و بہرزنجیہکان و ہہمووشیان لہ گہل ہمہوندہکان. ٹہو ماوہیہ شہاوکاتہ لہ گہل حوکمی تہ حسین پاشای والی مووسل، ناوبراو دہیہویست لہ سہردہمی دہسہ لاتی خوئی چارہسہری کیشہی ہمہوندہکان بکات، بوپہ لہ لایہک پیشنیازی ٹہوہی دہکرد کہ ہندی لہو ہمہوندہکان یاخیانہ لہ دہولہت داہہ زرنی و بہرپرسیاریہتیان پیدات تا مہترسیان کہم بکریٹہوہ، بہتایہتی ٹہو ہمہوندہکانہی کہ خوئیان رادہست کردوٹہوہ و ٹیستا چہ کدار نین. لہ لایہکی دیکہوہ پیشنیازی ٹہوہی داوہتہ دہولہت کہ ہمہوندہکان لہ ناوچہی ہہولیر بہ پچرچری نیشتہ جی بکریٹ و لانی کہم ۶۰ سعات دووری سنوور بن، تا جارِیکی تر نزیکی سنووری ٹیران نہبنہوہ.^{۸۴}

لہ بہ لگہ نامہ کدا بہ وردی ناماژہ بہوہ نادا کہ خودی فہقی قادر چوویٹہ لورستان، بہ لَام بہشیک لہ ہاوہ لہکانی ٹہو بوونہ و ٹہویش دواي دوو مانگی تر برینداریش دہبئی و دواتریش بہ ناچاری دہگہرپٹہوہ بن دہسہ لاتی عوسمانی. وا دیارہ فہقی قادر پھیوہندیہکی باشی لہ گہل حوسین قولی خان ہہبوہ و تہنانت ٹہو شیعہرہشی لہ ستایشی ٹہودا نووسیوہ:

موری سولتانی لہلابوو. سہروکی دیوانی ہومایون و ہہموو ٹہو فرمانانہ بوو کہ دہردہکران بو دامہزراندن یان لہکارلادن یان کوشتن و لہ لایہنہ ٹہوہوہ دہردہچوون. ٹہوہندہ ہہبوو لہو بابہتانہی پھیوہندی بہ یہکیک لہ وہزیرہکان یان قازی سہربازی، یان شیخولئیسلام ہہبوو ئیزنی لہ سولتان وہردہگرت. بہ لَام لہ کاتی شہردا ئیزنی لہ سولتان وہرنہدہگرت. ٹہوہرچی سولتانیس ہہموو دہستہ لاتیکی ہہبوو کہ سہدری ٹہوہم لہسہر کار لابدات یان بیکوژیت. ٹہو فرمانگہیہی کہ سہدری ٹہوہم کاری تیدا دہکرد بہ بابی پاشا و بابی ٹاصہفی ناودہبرا. پروانہ (سہیل صابان، المعجم الموسوی للمصطلحات العثمانیة التاریخیة).

۰۰۱_۰۰۱_۰۰۱۷_۰۰۲_۲_Y_A_HUS - ۸۱

۸۲ - حوسین قولی خان (ابو قدرہ) والی ناوچہی پشتکو بووہ، لہ سالی ۱۸۳۲ لہدایک بووہ و لہ گہنجیتیدا دژی باوک و ٹاموزاکہی عہباس قولی خان شویشی کردوہ و ئاوارہی ناوچہی خانہقین و مہندہلی بووہ و دواتر کہوتوٹہ خاکی عوسمانی و لہ بہغدا پہناہر بووہ. لہ نیوان سالانی ۱۸۶۳ تا ۱۹۰۰ ی میلادی لہ ناوچہی پشتکو دہسہ لاتدار بووہ. پھیوہندی لہ گہل ناسرہدین شا باش بووہ و نازناوی صارم السلطنہ و فتح السلطنہ ی لای ٹہو دراوہتن. لہ تہمہنی ۶۸ سالی و لہ سالی ۱۳۱۸ ی کوچی، مردووہ و لہ نہجہف نیراؤہ.

۵ , ۴ , ۳ , ۲ S , ۱۰-۳۵ , Y.A.RES - ۸۳

۸۴ - سہرچاوی پٹشو، ہہروہا بو زیاتر زانیاری لہبارہی ہہلوئیستی تہ حسین پاشا لہ ہہمبہری ہمہوندہکان پروانہ تیزی ماستہری:

۶۰-۵۷ s.۲۰۱۷, Azmi AYCAN, yüksek lisans tezi, marmara universitesi (۱۹۱۸-۱۸۷۶) Osmanlı'da devlet-âşiret ilişkileri: Hemvend örneği

بہزم سورورہن، بہزم سورورہن
 های بادہی فہیلی بہزم سورورہن
 های ٹاہہنگ عہیش پوچ نہ حوزورہن
 های غولام خوٹنوو، خواجہ مہسورورہن

های مہحفہل ٹارای کاوس تہلعتہن
 های شادیی دہماغ بہزم عیشرتہن
 های سہم سہرتیپ بہہرام سہولتہن
 های والیی فہیلی فہخر میللتہن
 نہ بہخشای درہم حاتہم دہستورہن
 های غولام خوٹنوو، خواجہ مہسورورہن
 تا دہگاتہ:

نادر ٹہساسہن، خسروہ بونیادہن
 فہیلی مہقامہن، والی نہژادہن
 جہ مہردان ہہر کہس مہردیش جہ یادہن
 ٹہسباب مہردی نہی جا ٹامادہن
 «فہقی» مہیل دل والیش مہنزورہن
 های غولام خوٹنوو، خواجہ مہسورورہن^{۸۵}

برینداربوونی فہقی قادر لہ شہریکدا

دوای ٹہوہی فہقی قادر بیٹومید دہبی لہوہی کہ لہ ٹیران جیگہی بیٹہوہ و عوسمانی و قاجاریہ کان پیکدہکون کہ فہقی قادر و ہاوہلہکانی لہ خاکی ٹیران و ہدہربینین، فہقی قادر لہ مانگی دیسہمبہری سالی ۱۸۸۶ دا دہکویتہ شہر لہ گہل حکومہتی قاجاری کہ عہشیرتہ کوردہکانی ٹہو سنوورہ بہزوری شہرہکیان دہکرد و لہو شہرہدا فہقی قادر بریندار دہبیٹ و جاریکی دیکہ ٹہو خہلکہی لہ گہلیدایہ پہراگہندہ دہبن و ہہندی لہوان بہ ریگہی سنوورہوہ خویمان دہگہیہننہ ناوچہکانی خویمان و مووسل، ہہندیکی دیکہیان خویمان دہگہیہننہ نیو عہشیرتہ جاف و لہ گہل جافہکان خویمان کؤدہکہنہوہ و دہبنہ ہاوپہیمان بو ٹہوہی ہیرش بکہنہ سہر ناوچہی زہہاو.

ٹہگہر چی حکومہتی عوسمانی لہشکریکی دوازدہہزار چہ کداریی لہسہر سنوور جیگیر کردبوو، بہلام قاجارہکان ترسیان گہیشتن و لہ ترسی ٹہوہی نہبادا فہقی قادر و ہمہوہندہکان جاریکی تر ہیرش بکہنہ سہر خاکی ٹیران، ظل السلطان داوای لہ عوسمانیہکان کردہیزی زیاتر بنیرنہ سہر سنوور بو ٹہوہی بنہ بہرہست لہ بہردہم ہیرشی ہمہوہندہکان بو سہر خاکی ٹیران^{۸۶}.

ٹہم بہ لگہنامہیہ کہ ٹہو زانیاریانہی سہرہوہی تیدا تومارکراوہ میٹرووی ۱۸۸۶/۱۲/۲۲ ی میلادی لہسہرہ، ٹہوہ پوون دہکاتہوہ کہ ویرای برینداربوونی فہقی قادریش، ہمہوہندہکان ہولیان داوہ لہ ری ہاوپہیمانیتی لہ گہل جافہکان بتوانن جاریکی دیکہ بگہرینہوہ ٹیران و ناوچہی زہہاو، چونکہ لہوہ دلنیاہوونہ کہ چارہنووسیان لہ بن دہسہلاتی عوسمانی ناوارہیی و پہراگہندہییہ، ہہر وہک دواتریش ٹہو ٹہنجامہی لیکہوتہوہ.

۸۵ - کؤمہلہی شیعری فہقی قادری ہمہوہند، ل ۷۸۹.

۸۶ - HR.TO, ۱۰۴-۶۵.

جاریکی دیکه ناچار بوونی فهقن قادر بو گه رانه وه

دوای ئه وهی فهقن قادر ده که و پته تیوان هه ر دوو به رداشی عوسمانی و قاجاری، عوسمانیه کانی له ریئی سه فاره ته که یان له تاران، فشار ده خه نه سه ر حکومه تی ئیرانی بو وه ده رنانی فهقن قادر و هاوه له کانی، ئیدی فهقن قادر دوای به رگریه کی زور و بریندار بوونی و پاش نزیکه ی دوو مانگ ناچار ده بی که خوئی راده سستی عوسمانیه کانی بکاته وه.

له به لگه نامه یه کدا که میژووی ۱۳۰۴/۵/۱۴ ی کۆچی به رامبه ر ۱۸۸۷/۲/۸ ی زاینی له سه ر نووسراوه، وا دیاره له سه ره تای ئه و سا له دا فهقن قادر به خوئی و دوو سه د له سواره کانی داوای هاتنه وه ده که ن و عوسمانیه کانی باب ته که گه نگه شه ده که ن. (فهقن قادر یه ک له سه روک کانی هممه و هند و دووسه د که س له سواره کانی که به فیراری چوو بوونه ئیران، ئیستا خوئیان هاویشته و ته وه مالی عوسمانی و داوای هاتنه وه ده که ن. له سه ر داواکاری ده خاله تیان، پرسی ویلایه تی مووسل کراوه، که هوکاری رووداوی ده خاله تی ئه شقی و یاخیه کانی باس بکریت تا وه لامی ئیمه ش بدریته وه^{۸۷}.)

ئهم نووسراوه که بو پادشای عوسمانی ئیردراوه، یاوه ری پاشا به په راویز له سه ر نووسراوه که ی نووسیه که نه به خشی نی ئه و هممه و هندانه له شان و شکوی پادشا ناوه شیته وه و بریار ده دن به مه رچ وه ریان بگره وه. مه رچه که ییش نیشه جیکردنیان له شوینیکی دوور. (هه رچه ند له و ته له گرافنامه یه دا ده خاله ت و په شیمان بوونه وه ی فهقن قادری یاخی و بیکه لک و دوو سه د که س له پیاوانی وی په یه وه سته به وه لامی ئیمه وه و قبولنه کردنی ئه و که سانه ی که خوئیان هه لداوه ته به ر قاپی جه نابی سه لته نه تی سه نییه وه موافیقی شان و شکوی عالی نییه، بویه و گونجاوه هه ر که سیک له ناو هممه و هندیه کانه وه بو لای ئیمه بی با له هه ری می دووره و نیشه جی بکری. به گویره ی ئه و بریاره هه ر که سیکی یاخی و ناوه اتوو له و عه شیرته، که داوای ده خاله ت ده کات، با ده خاله تی قبول بکریت^{۸۸}.)

ده سته سه رداگریتی موک و مالی فهقن قادر و هممه و هنده کانی

هممه و هنده کانی له هه موو ئه و تیکه له چوونانه یان له گه ل عوسمانیه کاند، رووبه رووی ئاواره یی و ده ربه ده ری بوونه ته وه، زوربه ی جاران عوسمانیه کانی ده ستیان به سه ر موک و مالی ئه واند گرتوو و جاری و هه بووه له و موک و مالی هه و لیا نداوه بپه موچه یه ک بو هه ندیکیان دابین بکه ن و جاری وایش هه بووه زه وی و زار و مالیات و وسلا تیشیان فرۆشتوو ن.

له ناوه راستی هه شتاکانی سه ده ی نۆزه، دوای ئه وه ی عوسمانیه کانی بریاری دوورخسته وه ی هممه و هنده کانی ده دن، وه ک ئه وه ی ئیدی په کجارییه و تا هه تا گه رانه وه یان بو نییه، بویه به راشکاو ییه و ئه ل و زه وییه کانیان ده خه نه زیاد کردنی ئاشکرا و ده یانفرۆشن. له به لگه نامه یه کدا که میژووی ۱۳۰۵/۱۲/۸ ی کۆچی (ده کاته به رامبه ر ۱۸۸۸/۸/۱۶ ی میلادی) له سه ر نووسراوه، فه رمانگه ی ناوخوئی بابی عالی نووسراو بو سه داره ت ده کات و ئامازه به وه ده دات که سالیک له مه و به ر له کاتی گه مارۆدانی هممه و هنده کانی ئه لگه کانیان ده سستی به سه ردا گیرابوو و ئه و ئازه لانه به موزابه ده فرۆشراون. (ته زکیه ی سامیه ی سه داره ته نا که به بریاری نوینه رانی ئه نجومه نی تایبه ت له بواری گرتنی ئه و ئازه لانه ی که له کاتی گه مارۆی هممه و هندیه کانیان وه که ده سته کوه ده ستیان به سه ردا گیرابوو و به موزابه ده فرۆشراوو ن، جا بو جیه جیکردنی ئه و ئه مر و ئیسه عاره له یازده ی ئابی سالی ۱۳۰۳ ی رۆمیدا بو ویلایه ته کانی به غدا، مووسل و به سه ره وه که ته بلیغ ئیردراوو^{۸۹}.)

زه وی و عه ردی هممه و هندیه کانی بوونه ته جیی سه رنجی ده ولته تی عوسمانی و هه ولیان داوه ئه وه ی بکریته کشتوکال، ده ولته ت خوئی سه ره په رشتی بکات و ئه وه ی که بو کشتوکالی نه شی، بیفرۆشن. بویه به ئاگاداری سه نه جاقی سلیمانی و ویلایه تی مووسل ئه و زه ویانیه ی بو که لکی کشتوکالی نایه ن و هی هممه و هندیه دوورخراوه کانی به رخه ی ۵۸۴۵۰ قرووش فرۆشتوو یان. (له ئه نجامی موتالای ئه و نووسراوه ی که ئه م جاره به هاوپیچ له لای ویلایه تی پایه بلندی مووسله وه روون کرابوو یه وه، ئه و زه وی و عه ردا نه ی که له بن ئه رکداری و وه زیفه داری فهقن قادر و ئه حمده هممه و هندیه ناوه اتیه وه دان، به کاری کشتوکال نایه ن. ئه و زه ویانیه ی که رخه که یان به ئه ندازه ی ۵۸۴۵۰ قرووشه و هی هممه و هندیه دوورخراوه کانه و ماون و به شیوه یه کی باش و گونجاو فرۆشراون. ئه مه ش له لایه ن موته سه ریفی سلیمانییه وه روون کراوه ته وه و به یان کراوه^{۹۰}.)

دیاره نووسراوه که ی ویلایه تی مووسل دوو مانگ پیش ئه و نووسراوه ی سه ره وه بووه و جه ختی له وه کردۆته وه که ده بی زه وییه کانی فهقن قادر و هممه و هندیه کانی به باشی بفرۆشینه کریاره کانی و له و باره وه داوای بوچوونی سه داره ت ده کات سه باره ت به و داگیرکردن

۰۰۲_۰۰۱_۰۰۰۷۳_۰۰۰۱۶_MV - ۸۷

۰۰۲_۰۰۱_۰۰۰۷۳_۰۰۰۱۶_MV - ۸۸

۰۰۱_۰۰۲_۰۰۲۵۷_۰۱۰۱_I_MMS - ۸۹

۰۰۱_۰۰۲_۰۰۲۵۷_۰۱۰۱_I_MMS - ۹۰

و فرۆشتانہ، (لہ نووسراوی موته سہریدی موسل دا بہ بیان کراوہ کہ زہویہ کانی بازیان و وانقولو کہ بہ تاپو لہ تہستوی فہقی قادر و تہحمہدی عہشیرہتی ہمہ وہندینہ و کشتوکالیان تیدا نہ کراوہ و تہو زہویانہی کہ نرخہ کیان بہ تہندازہی ۵۸۴۵۰ قرووشن و لہ تہستوی تہشقیہ و یاخیوہ کانی ہمہ وہند دان و لہ بہر تہوہی تہو ہمہ وہندینانہ بو ہریمیکی تر دوورخراونہ تہوہ، پیوستہ تہو زہویانہ بہ شیوہ کی باش بفرۆشیتہ کریارہ کانیان^{۹۱}).

ہمہ مو تہو داواکاریانہ کہ لہ ویلاہتی موسل و لہشکری شہشی ہوماپونہوہ بو سہدارت بہر زکراونہ تہوہ، سہبارت بہ فرۆشتنی تہو زہوی و زارانہ، دواچار سہدری تہعزم وہ لامیکی گشتی دہداتہوہ، بہوہی کہ چ شتیک لہ خزمہتی شان و شکوی دہولہ تہ تہوہ بکن (بہ چ شیوہ کی تیرادہی سہنیہی ملووکانہی شہرہ فصدور بیٹہ حوکمیکی بہ شکو، بہو شیوہ کی بریارہ کہ جیہہ جی بکریت^{۹۲}). لہ پراویزیشدا توفیسی سولتانی عوسمانی تہوہی نیشان داوہ کہ تہو نووسراوہ گہیشتوتہ دہستی سولتان و تہویش قایل بوہ. (کار لہ سہر تہو تہزکیرہی سامیہی سہدارتہنا کہ لہ گہل ہاوپنچہ کانی گہیشتوتہ دہستی پیروز و بوچوونی پایہ بلند [مہبہست پادشای عوسمانیہ]، تہوہی لہ دہفامریتہوہ کہ بہ گوپریہی رہامہندی پویہستی تیرادہی سہنیہی بہ شہرف و ہزرتی خیلافہ تہہ نایہ^{۹۳}).

رہامہندی ہمہ مو تہو لایہ نانہ وا دہکات کہ بابی عالی فہرمانی تاپیہ تی بو دہریکات، فہرمانہ کہ میژووی ۱۳۰۶/۱/۲ ای کچی [کہ دہکاتہ ۱۸۸۸/۹/۸ ای زاینی] لہ سہرہ، تیدا ہاتوہ کہ تہو زہویانہی (بازیان) و (وانقولو) کہ لہ بن سہرپہرشتی فہقی قادر و تہحمہدی ہمہ وہندین بو کشتوکال ناشین و بہ نرخہ ۵۸۴۵۰ قرووش گونجاون کہ بفرۆشین، با بدرینہ تہوانہی داوای دہکن. لہ بہر تہوہی (کہ بو تابلووقہ دان و دہورگرتی ہمہ وہندیان لہ ہریمی ناوبرا و لہ لایہن دہولہ تہوہ زور خہرجی کراوہ، بہ بروای تیمہش دہشی زہویہ کانی ناوہاتو بفرۆشیتہ داواکاران کہ بہ شیک خہرجی باسکراوی لہ دہرہیندیریت بو تہو ہمہ وہندیانہ شی تابلووقہ دراون لہ شوینی تابلووقہ دانہ کہ زہوی گونجاویان پی بدریت^{۹۴}).

لیرہ دا دہردہ کہویت کہ بہشی زوری زہویہ کان لہ سہر ناوی فہقی قادر بوہ و تاپوشیان ہہبوہ و تاپویہ کہش بہ ناوی تہوہ بوہ. عوسمانیہ کان داوی داگیرکردنیان بہ شیوہی زیادکردنی ٹاشکرا فرۆشتوویانہ. پاساوشیان تہوہ بوہ کہ تہو تابلووقہ دانہی ماویہ کی خایاندوہ، خہرجی زوری ویستوہ، بوہ دہیانہ وی ہر بہ پارہی تہو زہویانہ خہرجی خویان دہرہینن. لہ لایہ کی تر دہرخہری تہوہ کہ لہو میژووہ دا فہقی قادر دوورخراونہ تہوہ، بی تہوہی ٹماژہ بہوہ بدری کہ بوچ شوینیک دوورخراونہ تہوہ. بہ لام دہستہ سہرداگرتنہ کہ و فرۆشتنی زہوی و زارہ کہ بہ مانای تہوہ کہ تیر تا ہتایہ فہقی قادر و ہاوہ لہ کانی نابی بگہرینہوہ سہر زیدی خویان.

تہم فہرمانہی کوتایہ کہ لہ بابی عالیہوہ دہرچوہ، تیمزای ہر یہ کہ لہ وہزیری دہرہوہ، وہزیری ناوخو، وہزیری دہریا، سہرعہ سکر، شوورای دہولتہ ۹۵، شیخولئیسلام ۹۶، سہدری تہعزم، نامہدی دیوانی ہوماپون، پراویزکاری سہدارت، وہزیری مہعاریف ۹۷، وہزیری بازگانہ، وہزیری تہوقاف، بریکاری وہزیری دارایی و وہزیری دادی پیوہیہ. پہنگہ ہر تہوہ و فہرمانی تر بی وای کردی کہ فہقی قادر لہ شیعریکیدا ہیرش بکاتہ سہر بہ شیک لہ بہرپراسانی تہوسای عوسمانی، لہ بہر تہوہی چہند جاریک فہرمانی بہ سہردا سہپتراوہ، چ زیندانیکردن یان دوورخستنہوہ و دہرہدہری، ہر ہک دہلی:

۹۱ - ۰۱_۰۰۳_۰۰۴۲۵۷_۰۱۰۱_I_MMS

۹۲ - ۰۱_۰۰۴_۰۰۴۲۵۷_۰۱۰۱_I_MMS

۹۳ - ۰۱_۰۰۴_۰۰۴۲۵۷_۰۱۰۱_I_MMS

۹۴ - ۰۱_۰۰۱_۰۰۴۲۵۷_۰۱۰۱_I_MMS

۹۵ - شوورای دہولتہ Şîrâ-yi Devlet: تہم فہرمانگہیہی کہ لہ سالی ۱۲۸۴ ای کچی بہرامبہر ۱۸۶۷ ای زاینی داوی ہلہوشاندنہوہی مہجلیسی والا دروستکرا، کہ مہزترین تہنجومہن یان مہجلیس بو لہ دہولتہ عوسمانی. تہم فہرمانگہیہ تاپیہت بو بہ کاروبارہ کانی تہندہر و بہ تیندہرایہ تی پروژہ کانی حکومہت و دادگای فہرمانبہران، کاروباری خانہ نشینی، وردینی، ہمہ مو تہو دادوسکالای ناکوکیبہ کانی نیوان حکومہت و کومہ لگہ، ہرہوہا زور کاروباری دیکہ لہم فہرمانگہیہ جی دہکرایہوہ. تہنجومہنی شوورا لہ چہند لیژنہیہک پیک دہہات، لہوانہ: تہزیمات، دارایی، سیاسہت، مہعاریف، تہشغالی گشتی، ہہبئہتی گشتی، دادگای تہمیز، دادگای ئیستیناف (تپہ لچوونہوہ)، دادگای ہرایی. تہم تہنجومہنہ تا کوتایہ دہستہ لاتی عوسمانیہ کان ہر کارا بو. بروانہ (سہیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیہ التاریخیہ).

۹۶ - شیخولئیسلام Şeyhül-İslâm: بہر زترین پایہی ثابینی بو لہ دہولتہ عوسمانی، کہ بہرپرس بو لہ دامہ زرانندی قازیہ کان و لہ سہرکارلادانیان و سہرپہرشتی دہرسگوتنہوہ و مہدرہ سہکان و دہرکردنی فتوای شہرعی دہکرد. تہم نازناوہ لہ کوتایہ کانی سہدہی حہفدہہمی زاینیہوہ بہ کارہات داوی تہوہی بہ موفتی ناودنہر. سہرہتا ہلہ بژاردنی شیخولئیسلام لہ تہنجومہنی نوپنہرانہوہ بو لہ ناوہ پراستی سہدہی نوزدہی زاینی، ہتا کوتایہ دہولتہ عوسمانی بہرہوام بو. بروانہ (سہیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانیہ التاریخیہ).

۹۷ - لہ جی وہزیری پہرہوہدی ئیستایہ.

والیى موخەننەس، قوماندان ئەحمەق
شېخ عەلى خائىف «دەفتەردار» سەرشەق

«قازى» بەدعەمەل، «موفتى» بىكارە
«پروشدى» بەيگ بى پروشد، «ئەركان» پەتیارە

«موددەعى عموموم» زەرفش خالىيەن
«پرەئىسى جەزا» لاٹوبالىيەن

غەيرەز خوداوەند فەرد فەريادپەرس
حەرف «خەير» ئەسلەن نيەن جە لای كەس^{۹۸}

فەقى قادىر لە رۆژنامەيەكى عوسمانیدا

زۆر جار ئەوەندەى رۆژنامەكان مېژووويان تيدا پارېزراوه، ئەوەندە بەلگەنامە لەو بارەوه دەست ناکەوئیت. فەقى قادىر و جۆلانەووەكەيشى بوونەتە بەشېك لە ھەوآلى رۆژنامەكانى ئەوسا و بو ئىستاي ئىمە وئىستگەى گزنگى مېژووويين، بەتايەتى لە دياربىكرندى رۆژ و مانگ و سآلەكان. دواى ئەوھى پامانگەيانەد كە نزيك ۲۵ سآل لە ئىوان شەستەكان و ھەشتاكانى سەدەى نۆزدە بەلگەنامەى ئەوتۆ لەبارەى فەقى قادىرەوھ نين، بەلام لە رۆژنامەكاندا تاك و تەرا لەو ئىوانەدا ھەوآلى فەقى قادىر دەبىرئىن.

لە رۆژنامەى (وقت)ى رۆژى ۱۰ى رەمەزانى سآلى ۱۲۹۸ى كۆچى بەرامبەر ۱۸۸۱/۸/۵ى زايىنى لە ستووتىكدا بە ناوى (نامەيەك لە بەغداوھ) باس لەوھ دەكات كە لە بەغدا پەتايەك ھەيە و لەگەئىشيدا كىشەى ھەمەوئەندەكان ھەيە كە فەقى قادىر پابەرەيەتيان دەكات و ئەو خۆى رادەستكردۆتەوھ و بەئىنى داوھ كە ئىتر نەرواتەوھ سنوورەكانى ئىران^{۹۹}.

ئەمە ماناى وايە كە فەقى قادىر لەو مېژوووھدا خۆى رادەستى عوسمانىيەكان كردۆتەوھ. جگە لەمەش لە چەند ژمارەيەكى رۆژنامەى (زوراء) لەسەر ھەمەوئەندەكان و جۆلانەووەكانيان ھەوآل و باس و خواس ھەيە و بەجيا شاىستەى لىتوئىيەوھەيە.

كروئۆلۆژىاي بەشېك لە ژيانى فەقى قادىر

۱۸۵۹، فەقى قادىر و بەشېك لە ياوھەرانى لە (قارەمان)ى رۆژھەلاتى كوردستان نىشتەجىن.

۱۸۵۹ فەقى قادىر دەست بە دانوستان دەكات لەگەل دەولەتى عوسمانى و نامەيان بو دەنووسىت.

۱۸۶۰/۱۰/۲ فەرمانى بالآى عوسمانى تىيدا ئەوھ روون دەكاتەوھ كە فەقى قادىر داواى ھاتنەوھ بو خاكى عوسمانى دەكات.

۱۸۶۱/۴/۱ فەرمانى دانى مووچە بە فەقى قادىر و دوو لە ھاوھەلانى.

۱۸۶۱/۸/۱۶ فەقى قادىر پىچەوانەى بىرپارەكەى دەولەتى عوسمانى، لەئىو شارى كەركووك نىشتەجى نايت و دەچىتە دەرەوھى شارەكە و لە باكور لە گوندى ياروھلى نىشتەجى دەبىت.

۱۸۶۷/۱۱/۴ لە نامەيەكى مەسلەھەتگوزارى تاران، ئەوھ روون دەبىتەوھ كە فەقى قادىر لەگەل شېخ ئەحمەد مەعرووف سلېمانىيەلى لە بەغدا ھەلاتوون و ھاتوونەتە كرماشان، لە كرماشانەوھ فەقى قادىر دەچىتە لوپستان لای حوسىن قولى خان.

۱۸۶۸ / ۷ / ۹ فەقى قادىر و سىزدە كەس لە ھاوھەلانى كە بو ئىران پايانكردبوو، لە كەركووك خويان رادەستى دەستەلاتى

عوسمانى دەكەنەوھ.

۹۸ - كۆمەلەى شيعرى فەقى قادىر ھەمەوئەند، ل ۲۱۸.

۹۹ - Vakit Gazetesi, Bağdad'dan Mektub, sayı ۲۰۸۳, (۱۰ Ramazan ۱۲۹۸ / ۰۵ Ağustos ۱۸۸۱).

۱۸۷۲/۴/۱۰ لہ نووسراویکدا ئاماژە بەوہ کراوہ فہقی قادر و ھاوہلەکانى لہ شەپىكى سەختدا بوون و داوايان کردووہ کہ خۆيان رادەستى عوسمانیہکان بکەنەوہ.

۱۸۸۰ زیندانى بووہ لہ بەندیخانەى کەرکوک.

۱۸۸۱ لہ ھەمان بەندیخانەدا بووہ.

۱۸۸۱/۸/۵ رۆژنامەى (وقت) باس لەوہ دەکات کہ فہقی قادر خۆى بەدەستەوہ داوہ.

۱۸۸۲ لہ بەندیخانەى کەرکوک بووہ.

۱۸۸۳ لہ ھەمان بەندیخانەدا بووہ.

شوباتى ۱۸۸۵ ھەر لہ بەندیخانەدا بووہ.

۱۸۸۶/۱/۱۴ فہقی قادر لہ بئکۆرہ بووہ لہ نزيك خانەقین.

مانگى ۱۰ى سالى ۱۸۸۶ فہقی قادر و ھاوہلەکانى دواى شەپىكى زۆر لہ گەل دەولەتى قاجار، بەرہو چياکانى سنور دەچن.

۱۸۸۶/۱۰/۳۰ فہقی قادر و ھاوہلەکانى ھوول دەدەن بچنە لای حوسین قولى خان ی والی لورستان.

سەرەتای سالى ۱۸۸۷ فہقی قادر داواى ھاتنەوہ بۆ خاکی عوسمانى دەکات.

۱۸۸۷/۲/۸ فہقی قادر و دووسەد کەس لہ ھاوہلانی خۆيان رادەستى عوسمانیہکان کردۆتەوہ.

مانگى ئادار و نيسانى سالى ۱۸۸۷ فہقی قادر لہ بەندیخانەى مووسل بووہ.

مانگى ئەیلولى ۱۸۸۷ فہقی قادر لہ بەندیخانەى مووسل بووہ.

۱۸۸۸/۹/۱۲ فہقی قادر دوورخراوہتەوہ (واتە ھەر لہ زیندان بووہ) و زەویہکانیان بە زیادکردنى ئاشکرا دەفرۆشرین.

ئەنجام

لەم لیکۆلینەوہیہ گەشتینە ئەم ئەنجامانەى خوارەوہ:

- فہقی قادر لہ کاتى رادەستبوونەوہى بە عوسمانیہکان و کاتى دانوستان لہ گەلیان، ھەمیشە ھەولئى ئەوہى داوہ کہ خۆى و ھاوہلەکانى بگەرپنەوہ سەر زەوى و زار و زیدی خۆيان، بۆ ئەو مەبەستەش زۆر جار گوپراپەلئى ئەو بپارانە نەبووہ بۆ نیشتەجیکردنیان لہ شوینى دوور و بى پرسى عوسمانیہکان لہ زیدی خۆى نزيك بۆتەوہ.

- فہقی قادر لہ دانوستانەکەدا دوازدە بەند دەنووسى و بەرپرسانى عوسمانیہش دەگەنە ئەو راستیہ کہ مانەوہى فہقی قادر و ھەمەوہەندەکان لہسەر سنور زيانى بۆ ئاسایشى ولات ھەيە و، ناچار دەبن کہ بپاری لیبوردنیان بۆ دەربکەن و بیانگەرپنەوہ نزيك ناوچەکانى خۆيان.

- لەبەر مەترسى ھەمەوہەندەکان، عوسمانیہکان نایانەوئى ھەموو ئەو ھەمەوہەندە گەرپنزاوانە لہ نزيك یەکتەر نیشتەجى بن، بۆیە پيشنیاژ دەکەن کہ لہ سنورى قەرەتەپە، ھەولپەر، سلیمانى و خانەقین بە پارچە پارچە نیشتەجى بکړین و دەورەیان بگيریت لہ شیوہى کەمپى ئیستادا، بۆ ئەوہى لانى کەم ئاگادارى یەکتەر نەبن و پەيوەندیان لہ گەل یەکتەر بچریت.

- لہ دەوروبەرى سالى ۱۲۷۷ى کۆچى بەرامبەر سالى ۱۸۶۰ى میلادى، ھەمەوہەندەکان بە سەرکردایەتى فہقی قادر پرووبەرووى زۆر تەنگ و چەلەمە و ناخۆشى و دەربەدەرى بوونەتەوہ و فہقی قادر ئامانجى بووہ کہ؛ بە ئاشتییەوہ بگەرپنەوہ سەر زید و مولک و مالەکانیان و تەنانەت بەشیک لہ چەکەکانیشى تەسليم دەکاتەوہ.

- دەولەتى عوسمانى بەباشى زانیوہ بۆ ئەوہى لہ ماوہى نیشتەجیکردنى فہقی قادر و ھەمەوہەندیەکان ھیچ گرتیک

۱۰۰ - میژووی زیندانییەکە لہ دیوانەکە وەرگیراوە، کہ لہ پئی دانانى ھەندى لہ شیعەرەکان، ئاماژەى بە میژووی نووسینەکە و زیندانەکە کردووہ. بەلام میژووەکانى تر لہ رووی بەلگەنامەکانەوہ نووسراوہتەوہ.

نەیتە کایەو، یارمەتییەکیان بۆ بریتەو تا فەقئ قادر و ھەمەوھەندەکان ئاشت بکاتەو و بپتە ھۆکاری ئەوێ ئەوان واز لە سەرکێشی و بەرھەڵستکاریی خۆیان بێنن، بۆ ئەو مەبەستە دوو ھەزار قەرۆش تەرخان دەکات، ۱۵۰۰ قەرۆش بۆ فەقئ قادر و ۵۰۰ قەرۆشیش بۆ کورانی عەزیز خالە بریاری بۆ دەردەچیت. ھەر کاتیکیش دەوڵەت زانیبیتتی ئەوان دەبنە سەرئێشە، یەكسەر مووچە ی بریون.

- دەوڵەتی عوسمانی بە بریارێکی پەسەم بریار دەدات کە فەقئ قادر و بنەمالەکە لە گەرەکیکی شاری کەرکوک نیشتەجئ بکات، بەلام فەقئ قادر بەو بریارە پابەند نابیت و دواي سالیك دەسەلاتی عوسمانی بۆی روون دەبیتەو کە ناوبرا پابەند نەبوو، لە باکووری شارەکە لە گوندی (یاروھلی) نیشتەجئ بوو. لەوھو بۆیان دەردەکەوئت کە بەرپرسیانی ئیداریی شارەکە ناکوکییان ھەیە و نەیانوانیو بەسەر فەقئ قادر و ھەمەوھەندەکان زال ببن.

- عوسمانییەکان ھۆکاری مانەوھی فەقئ قادر و ھەمەوھەندەکان لەسەر سنوور لەو ماوھەدا بۆ ھاوکاریی و پشتیوانی عەشیرەتە کوردەکان دەگێرنەو، بئ ئەوھی ناوی ھیچ عەشیرەتیک بەینن.

- فەقئ قادر لەگەل شیخ ئەحمەد مەرۆوفی سلیمانی لە بەغداو بەرھو کرماشان ھەلدین و لەوئ بە ھاوکاریی حاکمی زەھاو و پاشان حوسین قولى خانى والی لورستان لەشکرێک بۆ فەقئ قادر پیک دین و یارمەتی زۆریان دەدرئ بۆ ھێرش بردنە سەر عوسمانییەکان، دواتر عوسمانی و ئێرانییەکان ھەماھەنگ دەبن بۆ ئەوھی مەترسییەکانی فەقئ قادر و ھاوھەلەکانی لەسەر سنوور کەم بکەنەو.

- فەقئ قادر دواي ئاومیدبوونی لە مانەوھی لە بن دەسەلاتی قاجارییەکان بەگشتی و بەتایبەتیش ناوچە کرماشان، ھەوئ ئەو دەدات پەنا بباتە بەر حاکمی لورستان و دواتر لە سنوور لە شەرپێکدا بریندار دەبئ و ئەنجا ناچار دەبئ خۆی رادەستی عوسمانییەکان بکاتەو.

- دواي ئەوھی دەوڵەتی عوسمانی بریاری راکواستنی فەقئ قادر و ھەمەوھەندەکان دەدات، لە ھەمان کاتدا دەست بەسەر مولک و مال و زووی و زاریاندا دەگرئ و دەست بە فرۆشتنیان دەکات.

- جولانەوھەکی فەقئ قادر و ھەمەوھەندەکان لەو سەردەمدا بۆتە مانشیتی پوژنامەکانی ئەوسای عوسمانی و ھەوایی راکواستن و پاشان ھەلاتیان و گەرانەوھیان بۆ زیدی خۆیان عوسمانییەکانی سەرسام کردوو و وپرای ئەوھی نەک ھەر لە خاکی دەرو دراوسئ، بەلکو بۆ یەمەن و تەرابلوسی پوژئاواش راکوئزراون، کەچی لەو دوورەو بەشیکیان گەرانەتەو زیدی خۆیان.

- دەوڵەتی عوسمانی لە گرتنی فەقئ قادر و ھاوھەلانی بپھیوا بوو و لە رپی بالیۆزەکە لە تاران ھەماھەنگی لەگەل ئێران کردوو بۆ ئەوھی بە ھەر جوړیک بیت فەقئ قادر و ھەمەوھەندەکان لە خاکی ئێران وەدەربنن.

- فەقئ قادر لە سۆنگە ئەوھی چەند جاری تر گەرانەتەو بن دەسەلاتی عوسمانی، بەلام باوهری بە بەئینەکانیان نەبوو، بۆیە مەرگی دواگەرانەوھەکی نووسراوی پەسیمی بابیعالی یان والی بەغدا بوو. ئەمەش ھۆشیاریی و لێزانی فەقئ قادر لە ئاست نەیارەکانی نیشان دەدات.

سەرچاوەکان

کتیبی کوردی

حسین نازم بەگ، میژووی میرایەتی بابان، وەرگێرانی حسین حەسەن کەریم و سدیق سالح، بلاقراوھەکانی بنکە ی ژین، سلیمانی ۲۰۱۳.

عەلادین سجادی، میژووی ئەدەبی کوردی، چاپخانە ی مەعارف، بەغدا، ۱۹۵۲.

محەمەد ئەمین زەکی بەگ، تاریخی سلیمانی و وەلاتی، ئامادەکردنی رھفیک صالح، بەرگی سییەم، چاپی دووھم، سلیمانی ۲۰۰۵.

کەریم ئاغای ھەمەوھەند، ھۆزی ھەمەوھەند و بزووتنەوھی رزگارخیوازی کوردایەتی ۱۷۸۷-۱۹۱۸، کەرکوک ۲۰۱۰.

میچەرسۆن، گەشتیک بۆ میسۆپۆتامیا و کوردستان لە بەرگی نادیاردا، وەرگێرانی مینە، چاپی یەکەم، سلیمانی ۲۰۱۸.

فهقی قادری هه مه وه ند، کۆمه له شیعر، مه لعه بدولکه ریمی موده پریس و فاتح عه بدولکه ریم کۆیان کردوو ته وه و راستیان کردوو ته وه و فه ره ه نگوکیان بو ئاماده کردوو، ئاماده کردنه وه و پیکه خسته وه ی کاروان عوسمان خه یات، بلاو کراوه ی ده ستنو و سخانه ی زانکۆی سوۆران، ۲۰۲۱، ل ۲۱۸.

کتیبی عه ره بی:

سی. جی. آدمونز، کرد ترک و عرب، ترجمه جرجیس فتح الله، دار اراس للطباعة والنشر، منشورات الجمل، ط ۱، ۲۰۰۲.

سهیل صابان، المعجم الموسوعی للمصطلحات العثمانية التاريخية، مكتبة الملك الفهد الوطنية، الرياض، ۲۰۰۰.

عباس العزاوی، اربل فی مختلف العصور، اللواء والمدینة، راجعه وعلق علیه و قدم له محمد علی القرداغی.

به فارسی:

علی اکر دهخدا، لغت نامه دهخدا، چاپ ۱۳۴۲،

به تورکی:

Azmi AYCAN, Osmanlı'da devlet-aşiret ilişkileri: Hemvend örneği (1876-1918), yüksek lisans tezi, marmara üniversitesi, 2017.

Ebubekir CEYLAN, Namık Paşa'nın Bağdat Valilikleri, Toplumsal Tarih ,186 Haziran 2009.

Vakit Gazetesi, Bağdad'dan Mektub, sayı: 2083, (10 Ramazan 1298/05 Ağustos 1881).

<http://www.osmanlicasozlukler.com/osmanlica-sozluk-madde-37043.html>

بہ لگہ نامہ کان

بہ لگہ نامہ ی عوسمانی:

A{.MKT.NZD00105.00068.001.
A{.MKT.MHM00415.00083.002.
A{.MKT.MHM00171.00061.003.
A.MKT.MHM
BEO.001668.125027.001
DH_MKT_01370_00059_001_001
DH.MKT.02435.00107.001
HR.TO, 104-65 .
HR.MKT00741.00004.002.
HR.TO00392.00040.001.
HR.TO00104.00064.001.
HR.MKT00600.00077.002.
HR.MKT.(00688.00095.010.
I_MMS001_001_004257_0101_
I_MMS_0101_004257_002_001
I_MMS_0101_004257_003_001
I_MMS_0101_004257_004_001
i.DH.00436
i.DH.01168
i.MMS.0016
MV_00016_00073_001_002
MV_00055_00012_001_002
MV.0015
MVL_00759_00069_002_001
MVL_00759_00069_003_001
MVL_00759_00069_004_001
MVL_00759_00069_005_001
MVL_00759_00069_008_001
Y..PRK.BŞK. 0012.00046.001
Y.A.RES, 35-10, S 2, 3, 4 , 5.
Y_A_HUS_00202_00017_002_001
Y_A_HUS_00202_00017_001_001
Y.PRK.ZB.00004.00009.005
ŞD.00273.00071.001

مموونہی وینہی ہندی لہ بہ لگہ نامہ کان:

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BOA)

روزنامہ روز	سورہ کی	تاریخ	صفحہ	موضوع	موضوع
۱۷۱	۱	۱۷۱	۱	موضوع	موضوع

۴

بزم لطف ہما درینک بیسی فقہ قادریک اولاد و عیالہ ایزانہ ہجرت
ایدرک حدودہ قریب نقاطہ تکہ اتیک اولیغی اولط طرفہ سفارہ
سینہ سندہ بیلدریہ کی بعضی کی بوزک حدود اوزرنک اقامتہری منع محو
قویہ استعما اولوزہ سماک شہانہ عورتک محنتی بوزغی ایزنہ
انفار قریضہ روسہ اولناہ عطر نغزہ لافندہ تقصیب ایزنہ صلی
تفانہ بیسب ویرک بزم لطف عورتہ اجبار ایلرک جرمہ بدو طریقی
ترتیب جازہ رفہ و عیار عاصیہ ان صفہ مقاومتہ دراندک بزم لطف
عیتتیرہ معاوندنہ ایلرک اولغندہ بوجہ موص و عہاری ورتیرہ
دہابای اجاسی وزارتہ اوفابہ دہ طلبہ اولغندہ ذر بوجہ قضایہ
منازلادہ ذر اولوزہ غرقانہ صورتیرہ ایلدہ خابہ نغزہ جلیہ سندہ
سعودت نگرہ موقوفانہ ایلرک بیٹہ سہن خیمہ ایزنہ تقدیم نگرہ و بوجہ
اور واخر ~~منازلادہ~~ کلا نغزہ قاریک بعضیہ وضعہ نگرہ دار بوجہ
مخصوصہ و کلامہ در دستہ نگرہ بونناہ اولوزہ ایلدہ بیزرک اولوزہ
مضور سہن خیمہ خدیو خیمہ تقدیم تقدیم نگرہ نگرہ نگرہ
مذہباندہ بونناہ اولوزہ اولوزہ

OSMANLI ARSIVI	
DH.MKT	
1370	59

OSMANLI ARŞIVI DAİRE BAŞKANLIĞI

مجلسین

هموندون همه تفصیل نه اخذ ایلمه و باطرایه فروخت اولسه اولاه هیوانات امانک سوخیات و نهیات مرقومہ فاروقیه طوقه هفده سجده
قار و بیغ اوزرینه موصل و لا یکنه وار و اولوب راهی نظرتک تذکره بیه برابر میانه عجزانه مزده قانت افطه تحریرانه هموندونده فقه فاروقی
احمد عین لریق مویله بار بانه و انه قوی ارضیتک زراعت اولسه بر حاصه فالذی و نهی افطه سار هموندونده قانو ایسکرتیک درون
ای عرسه قمتک ارضیتک رضی الله بینه تفویض مناسب اولجه بیله اجای بجای در میان اولسه هموندون در دست ایسک معلوم یسوز عجزه
طرف دولته بر خیاو صرف ایلمه اولیض جیلا مصارف مذکورہ قسماً قاطبه و بینه سوچه اید لکله بر دره ارضی مناسبه اعھ ایلک اوزره
بروجب استعار ارضی و قیوم تک مملکت قرضیه بیله ارضی میان عجزانه فرموده مناسب کوریتک اولجه معلوم مقصودتک ایضاً خصوصتک نظرتک سار ایلمه
هر ادرس باندرک مذکور تذکره تفصیلاً عرصه و تقسیم فلسفہ برده قاطب احوال امر و فریز حضرت قائله اذکرکد - ۱۰ جمادی الثانی ۱۲۸۱

خارجی ناطری	داخلی ناطری	مخبر ناطری	عقد	توزی دولت بیس	تیمار و اسدوم	صدر اعظم
آردی رولواہ هیونہ	معارف ناطری	تجاره و دفع ناطری	وقایع ناطری	مادی ناطری کبی	عزلی ناطری	

i. mms - 101 / 4257

I.MMS.00101

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BCA)

مقتضای جرات وعدم دور اندیشی و غیرتم اہالیانک تحریکاتہ و القاتہ منی بروقتی برو حکومتہ المعتبرک و مفایر عدلتینہ برہم
 درکارہ ناجارہ بولندہ زمین بوطلو طریقہ ناصوب و نامقبولہ اختیار ایند سانیہ قدرتویہ جناب پورسیدہ بہر حال الکوہیلوب حضرت
 معنی تحقیرہ و سائرہ اہل سنتی یضیایا بیسہ رجا عیبتیم اہلیسی ذمی شدہ تقدیم بشیخو درہ بتجاوز المکہ اغوشقا و ترغ تلف و اعلم الیہ
 الحال کافہ فرود نیات الی قدر اتلو فالہ نہ اندر رضی مقفودہ شرفدور بوطلو اولو ارادہ سینہ ی فہم بیسہ اولو قدرندہ
 درکارہ سبقرودہ قوود الفایہ سندم و منتظر اور نہ جملہر جبل المتہ اصحت و انقباض حکومتی کردہ ناخیزانزہ حد قدرہ
 حققدردہ اجز بوردی بعد عضو وعدم عضو قاندرہ باب حکومت کلرک لبط حصہ بارہ امانہ و رضالت و
 لطف جیل اصفانہ لرید امیدوار بولندہ اولدینیز قاندرہ باہ حکومت کلرک لبط حصہ بارہ امانہ و رضالت و
 بیدارک و بیلیہ رک ایقاعہ تجاس اولدینیز قاندرہ وعدم اصعدہ طواید فرودہ کلمہ اولدہ
 وجود کتازنیلک و بزرجم بوطلو مارکرک اتلو رضندہ سانیہ و صفویہ جناب ملکازنہ اہلی
 عضو و رسم اید عبودہ مقوم درہ قولیدہ رفاقت ایندیلرہ بر حسب ارادہ
 سنیہ الیہ اولو نہ مملودہ متفرقا اسکانہ واقعات ایتیلک اعزہ عضو
 کتازنری ناھنہ بر خطہ بولجی حیاء لریدہ قنطیرا و مملوکانہ
 اعصہ برہم بیک و مملوکانہ اوروزمین حضرت

وہ اوردہ کور

ک

کوردہ



OSMANLI ARŞIVI		
MVL		
759	69	2

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIGI (BOA)

مقام صدور مندرجہ



Handwritten text in Ottoman Turkish script, covering the majority of the page. The text is dense and appears to be a legal or administrative document. There are several red circles and lines drawn around specific words and phrases, likely for identification or emphasis. The script is written in a cursive style typical of the period.

OSMANLI ARSIVI		
MVL		
759	69	3

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دائرة اعلیٰ عظمیٰ

تلغراف و خطیبہ

ع

موصولہ ہونانہ میرا سبیل پرفہتر نہ حضور میں جناب صاحبہ سبب سے معوض تفریق نہ حل

ع ۲۰۰۰ سادگی ہوندا اقبانک در دستری ختمہ بر فاج چیزہ عکس تھانہ وضابہہ عکریہ رفاقتیلم بر مقدار عاب

الموسی سوہ و تمضیاتہ کرمی قام ویردین عصر ابدیسی بولونکی کونہ فد۔ اقبای سارہ نہ بقہ در دست ایدیلوب

شیر زورہ نہ تخر توفیقہ بولندیر بلانک مع عالمہ مقداری در نیوز یکری سہ نقرہ بالغ او طند۔ توفیقہ نہ لکھتہ

میں بورادہ فالگری از لھر جوت محدود نہ سالم اولمہ جفتہ نہ ایلرودہ بالاسیادہ شرفعلہ ایدہ جہ اراہم جلیلم قیامہ

موجیب لازم کلامہ محلہ سوہ ایدلک اوزرہ جملہ سبک محافظہ کیونہ موصل توفیقہ نہ نقل ایدلرینہ دیوانہ عریج

قار و برلمہ و اولوچلم معطلہ ایضی در دست بولند۔ سدیلمک بوجوالیدہ اولہ بشر دبا خود یکمیرودہ عمارت قالانہ

وقفہ قاد۔ ایلہ حمد سلیمانہ محمود خضرک رفاقتیلم کولاسانہ ہوندر نہایت تمسہ کشیدہ عبارت بولندین قحیحہ اولیور

روای مرفوعہ نہ عجز لریہ شمدیم قدر دخالتی و قویعویوب حتی بولند نہ نصیہ قاد۔ لم حمد سلیمانہ مفارہ لردہ

صافلامہ اولدقلمی فامیلاری خلقیلم بعضہ قریشیلمی نزدیک ایشقا ایدیر دکلمی اغناملمی تحضیفات و تحریات

واقمہ ایلہ اللہ ایدلرک کرکولہ کنور ملک اوزرہ بولند۔ بونورک در دستری ختمہ کیچ کوندر اقدام ایدلکہ

کھویب سایہ قدر نواب حضرت پادشہی و توجیلانہ جلیلم قیامہ لریلم قریباً اللہ ایدلہ جملری مآولدر کرمانشاہ حاکمی

حام الملک حضرتی قہر شریبہ معاودت ایدلری صرہ اورام بولناتہ ہوندر روساندہ قرعہ بوقدرین برابر

کرمانشاہ کنور دیکہ لدی التحقیقہ اکلا شلمند۔ بونورک و سائر کولاسانہ بولندیرک نرہ نسیمی و تفضیفات تفضیفات

اوزرینہ اقبانک اورام کھلریہ محل قلمی اوزرہ مہرانہ بولناری ایچونہ لازم کلامہ تبلیغات مقضیہ ایضی معروضہ

ماور اکرم و ماور اصلا ماور
میرا سبیل صرہ

Y.A.HUS 202/17

2

EXTENDED ABSTRACT

The history of Kurdish princes ,their emirates ,their internal and external conflicts ,the factors of their reinforcement ,their weakness and even their demise have rarely been recorded .Even after the removal of these tribesmen from power when previously ,they were less clearly reflected inside the emirates .Therefore ,after their principality ,the stage is defined more specifically to reduce and minimize the Kurds in the status of tribes and families .Consequently ,their struggles were aimed more to hold on power in the affinity of powerful forces like Ottomans and Qajars .It is for this reason ,most of the archival documents about the Kurdish tribes and their political states of Kurdistan of the time can be obtained from the archives of these two states.

The purpose of this research is to improve and correct some historical aspects through paying attention to an intellectual ,poetic ,and leadership personal of of that period .Yet ,little has been known about this figure ,whats known is only available through oral retelling of his productions and his oral history .This great person of the nineteenth century poetry is called Faqe Qadre Hamawandi .When talking about this personality ,we attempt to uncover part of his biography in relation to his tribe ,and those political events which are related to his life and tribe .Therefore ,in recording the history of a spesific period ,we need to verify the biography and memoir of some characters ,particularly of those who have had great and impressive roles in their history life and their community .Then ,they had their influence and impact within their national history.

Recording the history of Kurdish tribes and clans through oral retelling of history is a productive attempt ,especially ,during those past few years ,there has been some attempts of this sort .This would later undoubtedly become a base and useful foundation for writing the history of the people and the nation .What is more imprtant in this respect ,is to access the information of orientalists and travellers ,even if their recorded history were sometimes incorrect and they recorded such histories for certian objectives ,but ultimately it would become a good and rich resource of history for a necessitous nation .More significant than these two serources ,that is to say ,a main support for these two resources is the countries archival documents on Kurds .Hitherto ,comparing to other nations ,the Kurds were unable to re-write and ractify their history systematically through making use of the archives of other countries .In this respect ,it is believed that both the Ottoman and Iranian archives for the seventeenth ,eighteenth and nineteenth centuries are considered very rich and fruitfull .If they are exploited scientifically and subjectively ,the Kurds can amend and re-write the history in better ways.

The aim of the research is not to portray Faqe Qadre as a poet ,though he was one of the poets of the middle and late nineteenth centure whose life and part of his poetic productions have been published .Nevertheless ,little has been written about his social life and his tribal moevments .The research sheds a light on his movements and activities ,particularly ,within the thirty-year of his tribal chieftain and his confrontations against both Ottoman and Qajar states as well as other events happened to him .On the one hand ,these are unrecorded history of this Kurdish personality ,it will also help us to understand the aim of some of his poetic texts ,on the other hand .Although ,the documents utilized in this research are part of these documents which are related to Faqe Qadre in the Ottoman archives, there are certainly more resources and documents about that ,especially ,when it has been difficult to get use of all those thousands of documents on Kurdish Hamawand tribes .More or less ,some of these documents are relevant to Faqe Qadre as Hamawand cheiftain and those events in which he had a great role.

The researcher ,in the prespective of the documents ,attempted to use a simple language to focus on hidden parts ,little known facts of the Faqe Qadre's life and his political role he had played as a chieftain of his tribe .In order to make it certain or to verify the information of these documents ,the researcher has depended on some other resources such as oral history ,other historical refrences of

historians and orientalists .This way has been used ,so as to make readers interpret the history of Faqe Qadre and his tribe in both perspectives .In this regard ,many aspects of the poet's life and Kurdish cheiftain tribe are released through these documents .This will also trigger more discoveries about those thousands of documents on Kurdish Hamawand tribes in Ottoman archives .This will also in turn consolidate the history of literature ,the history of administrative and social life of the community and finally ,it will broaden the academic and research field in the community .It is hoped that such researches about poets and other scholars through Ottoman archives will pave the way for more studies and become a habit to enlighten the hidden parts of that history.



(الخلافات السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ) محمد مختار الشنقيطي

Tareq Mohammed Awrahim

Zanîngeha Mardin Artuklu, Fakulteya Edebîyatê, Beşa Ziman û Wêjeya Kurdî
dr.tareq74@gmail.com • <https://orcid.org/0000-0002-5895-3774>

Article Types / Makale Türü

Book Review / Kitap Değerlendirmesi

Received / Makale Geliş Tarihi

10/07/2021,

Accepted / Kabul Tarihi

28/08/2021

Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.969447>

چەند بنەمایە ک بو مامە ئە کردن لە گەڵ جیاوازیە سیاسیه کانی نیوان هاوہ لانی

پە یامیک لە بارە ی پینگی کە سە کان و پیرۆزی بنە ماکان

(الخلافت السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص و قدسية المبادئ)

دە بارە ی نو سەر:

محمد مختار الشنقيطي نو سەر یکی مۆریتانیە و مامۆستای زانکۆیە لە ولاتی قەتەر، لە گەڵ ئەو هە ی خاوەنی پروانامە ی مەدرە سە شەرعیە کانه، هە لگەری دوو پروانامە ی بە کالۆریۆسە یە ک لە زانستە شەرعیە کان یە کیش لە وەرگێرانی (عەرەبی، فەرەنسی، ئینگلیزی)، هەر و هە هە لگەری پروانامە ی ماستەرە لە بەر پۆ بەردن لە زانکۆی کۆلۆمبیای باشور لە ئە مریکا، دواتر ماستەر و دکتۆرای بە دەست هینا لە زانکۆی تە کساسی ئە مریکی لە میژووی ئاینە کان.

نووسەر خاوەنی چەند کتیبیکە لە وانیە بە عەرەبی بلای کردۆتەو:

الحركة الاسلامية في السودان، فتاوى سياسية، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، جراح الروح (ديوان شعر)، تراكم الهويات وتزاحمهما في الفضاء العربي، محمد عبدالله دراز فيلسوف القرآن الكريم، أزمة الدستور في الحضارة الإسلامية

ئە وانیە شە بە ئینگلیزی بلای کردۆتەو:

-أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية كه تیزی دکتۆراکە یە تی

-صلاح الدين الأيوبي في الذاكرة السنية كه به شیکە لە کتیبی (تذكرة الحروب الصليبية)

-رحلة أليمة الى الخالق، لحظة التحول الروحي بين الغزالي وأغسطين

-الاستشراق والاستغراب بين إدوارد سعيد و برناد لويس

-نظرة الأمريكيين الأوائل للمسلمين

-الأفارقة الأوائل المسلمون في أميركا

سەر بار ی چەندان وتاری بلای و کراو هە ی پینگی ئە لە کتۆنیە کان.

نو سەر ئەم کتیبە ی بە ناویشانی (الخلافت السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص و قدسية المبادئ) کە یە کە مجار لە دوو توپی کتیبیکە ۲۸۸ لاپەرە یی لە شاری بە یروت لە سالی ۲۰۱۳ چاپکرا.

نوسینی زانایان لە سەر کتیبە کە:

سەر تادا زانای ناوداری سەر دەم (دکتور یوسف القرضاوی) وتاریکی دریزی بو پشتگیری بابە تە کە و نو سەر هە کە ی نو سیو هە و چوار بنە ما ی پیشنیار کردو هە بو ئە و بنە ما یانە ی نووسەر روونی کردۆتەو هە کە ئە مانە ن: (ل ۱۳-۴۰).

۱. خیریه القرون الأولى. چاک ی و پاک ی کە سە کانی سە دە کانی پیشین.

۲. الامة الاسلامية ليست هي الحكام فقط. ئوممە تی ئیسلام تە نها حوکمرانە کان نین.

۳. الاسلام هو المرجع الأعلى للأمة. ئیسلام مەر جە عی بالای ئوممە تە.

۴. تقييم الأحداث في إطارها الزمني. هە ل سە نگان دنی رووداو هە کان لە چوار چیو هە ی سەر دە می خۆیدا.

پاشان بیرمە ندی ناودار راشد غە ننو ش ی لە ژیر ناویشانی (کتیبیکە شایستە ی ئەو هە یە بخوێرتی تە و هە دوو بارە بخوێرتی تە و هە) پیشە کە ی کە بو کتیبە کە نو سیو هە (ل ۴۱-۴۸).

دە روازە ی کتیبە کە:

نو سەر ریش بەر لە و هە ی بچیتە ناو ناوەرۆکی باسە کە جگە لە دوو پیشە کە ی، لە ژیر ناویشانی (بناغە دانانی شەرعی و هۆشیاری میژووی) دە روازە یە ک بو کتیبە کە ی دە کاتە و هە (ل ۶۳-۸۶).

نووسەر پیتی وایە تێروانیی دروست لەم باسە ئالۆزە دا بە و هە دروست دە بی ت کە وە ح ی بکری تە بنە ما نە ک تە جروبە میژوویە کە ی

مرؤف. وه دهبيت خوینەر جیاوازی ئەم دوانه بکات و تیکه لیان نه کات. ههروههها تهنها بنهماکان پیروژن و ئەو میکانیزمانه ی بۆ جیبه جیکردن و بهرجهسته کردنی به کارهاتون، ده کریت بگۆردرین له سهرده میک بۆ سهرده میکی تر. ههروههها ریزو پایه ی که سهکانی میژوو بهنده بهوهی چهند پاریزگاریان له بنهماکان کردوه. جا هاوه له بهریزهکان که نهوهی دامه زینهن و پيشهنگن بۆ ئوممهت، هه له یه کیکیان، جیاوازیهکانی نیوانیان کاریگهری زۆری بوه له سه ره میژووی دوا ی خویمان، ته نانهت کاریگهری له سه ره زرو تپروانیی موسلمانان جیه پشستهوه. بۆیه زۆر گرنگه خویندنه وهیه کی تهواو بکریت بۆ روداوهکانی ئەو سهردهمه، تا تپروانییکی راست و دروست ببیت.

هه ره له م دهروازه دا نوسه ره مشتومری مونه ی با لا و وینه که (جدلیه المثل والمثال) دهرووژینی، بنهماکانی ئیسلام و جیبه جیکردنی له میژوودا له زهینی مرؤفدا ده کریت به م جو ره دابهش بکریت:

یه که م: بنهماکان که هه ره تاکیک هه و له ده دات پایه ندیبت پیه وه.

دوو م: وینه ی که ساتیک که تا ئاستیکی بهرز بنهماکانیان جیبه جی کردوه و مرؤف دهیه ویت چاویان لیکات.

سییه م: ئەو میکانیزمه ی ئەو پيشهروانه به کاریان هیتا و بوویه هوی سه ره که وتیان. مرؤف ئیستا دهیه ویت هه مان میکانیزم به کاریینته وه.

نوسه ره پی وایه له میژووی مرؤفایه تیدا ئەو بنهما یانه به شیوازیکی ره ها چ جار جیبه جی نه بووه. ته نانهت له سهرده می پینغه مبه رانیشدا جیبه جی بوونی مومکین نه بووه، به به لگه ی ئەوه ی پینغه مبه رمان (د.خ) وه فاتی کرد و حهزی ده کرد که عبه ی پیروژ له سه ره بناغه که ی پینغه مبه ره ئیبراهیم (د.خ) بنیات بنیته وه.

ههروههها بر وای نوسه ره له به ره ئەوه ی زۆرینه ی خه لک جیاوازی ناکه ن له نیوان بنهماکان و هه لگه رکانیدا بۆیه تووشی ده ردی (ته جسید) ده بن، واته بنهماکانیان له قالی که سه کانه وه ده بینن و تووشی بیر راوه ستان دین و ناتوانن بی له و که سه یه که مینانه بنهماکان بینن. ئەم ده ردهش به هوشیاری میژووی چاره سه ره ده بیت که بیرۆکه ی زه مان و سه رده م ده خاته ناو بنهماکان، ئیتر مرؤف توانای ئەوه ی ده بیت جیاوازی له نیوان بنهماو جیبه جیکارو میکانیزمه که یدا بکات. ئەمه پوخته ی باسه که یه و هه رچی هک دوا ی ئەمه له م دهروازه یه دا باس ده کریت رۆشنکه ره وه ی ئەمه یه.

(په ندیک له چیرۆکهکانی قورئانه وه): (٦٨-٧١) نوسه ره به پالپشتی قورئان که له باسی کهسانی رابردوودا به پینغه مبه رانیشه وه (د.خ) لایه نی لاوازیان ناشاریته وه و چونکه میژووی فریشته ناگیر پته وه، باسی ساتی لاوازی و هه له ی پینغه مبه رانیشی تۆمار کردوه، بۆ نمونه: ئاده م و نوح و داود و سوله یمان و یوسف و موسا و خاتمه ی هه موویان (درودی خودا له هه موویان).

بۆیه ئەو رییازه ی هاوه لان وا ده رده خات که هه موو ژیانان پری کۆشش و کاری چاکه یه رییازیکی ناتهواوه، هه له به ته ئەم تپروانییه یه ک لایه نه، بۆ بهرز کردنه وه ی جۆش و خرۆش کاریگه ره، به لام عه یی ئەم رییازه ئەوه یه که هاوه لان له سروشتی ئاسایی مرؤف ده رده هییت، چونکه مرؤفه کان به گشتی له مملاتی به رده وامدان له گه ل دهروونی خویمان؛ که وتن و هه ستانه وه، چوونه غه فله ت و به ناگاهاته وه، توشی گونا ه بوون و گه رانه وه، که وتنه هه له و په شیمان بوونه وه، له سروشتی گشت مرؤفیکه.

بۆیه پيشاندانی هاوه لان وه ک ئەوه ی که هه بوون و ژیاون بۆ کهسانی دوا ی خویمان سوودمه ندره و په ندئا مپزتره، چونکه مرؤف وه ک چۆن له باشی پيشیان که لک ده بینیت، ههروههها له هه له کانیان په ند وه رده گریت. پيشاندانی رۆژهکانی ئەو سهرده مه به وه ی خالییه له هه موو که م و کورتیه ک، پاکه له هه موو خه وشیه ک، نابیته میژویه کی سه ره مشق بۆ کهسانی دی، به لکو ئەو ئەزموون و رۆژگاره ده بیته میژویه کی به ستووی پیروژ، راسته میژوویه کی جۆشه خشه به لام شاره زایی و ئەزموون ناداته خویندنه که ی، هیممه ت ده جو لپیت به لام په ند و وانه پيشکهش ناکات، که مته رخمه ی نه وهکانی دواتر ده رده خات و به لام هیوا نابه خشیته به رامبه ره تا بتوانیت چا و له و پيشهروانه بکات.

(وانه یه کی گرنگ له عه ماره وه: پاریزگاری له پایه ی که سه کان و بهرزراگرتی بنهماکان) (٧١-٧٥)

له ساته وه ختی جهنگی جهمه لدا، کاتیک عه ماره به ئاشکرا گهواهی بۆ پله و پایه ی دونیا و دوارۆژی دایکی ئیمانداران خاتو عایشه (خ.ر) ده دات، به لام له هه مان کاتدا داوا له خه لکی کووفهش ده کات پالپشتی له هه لوپست و بریاری خه لیفه عه لی (خ.ر) بکه ن و نه چنه پال خاتو عایشه.

نوسه ره به تپرامان له تپروانین و هه لوپستی عه ماره (خ.ر) ده لیت: عه ماره هه م پایه ی که سه که ی پاراست له هه مان کاتیشدا بنهماو حه ق و راستی بهرز راگرت. چونکه پاریزگاری له پایه ی که سه کان پيوسته، به لام پشتگیری له حه ق پيوسته. نابیت له بهر خاتری پایه ی که سیک بنهماکان به لا بنیت، به لکو هه رده م بنهماکان له پيشترن و پایه ی که سه کان بهنده به قه د پایه ندیان به بنهماکانه وه.

(بؤچی ئیبن تیمیه): نوسەر نهیئی زور پشتهستن به بهرهمه کانی شیخی ئیسلام ئیبن تیمیه (٦٦١-٧٢٨ک). ناشکرا ده کات، چونکه پیی وایه ئه و هاونایه له هه موو زاناکنی پیش خوی و دواي خوی زیاتر له سهر رووداوه کانی سه رده می هاوه لآن نووسینی هه یه، ههروه ها توانیویه تی بالانسیک بیاریزیت له نیوان بهرزینی هاوه لآن و بهرگریکردن له پیروزی بنه ماکانی ئیسلام، که ئه م هاوکیشه یه زوریک نه یان توانیوه رایگرن، جا یان بهرگریان له بنه ماکان کردوه، یان بو پاریزگاری له پایه ی که سه کان بنه ماکانیان فه راموش کردوه، که ئه م دهسته ی دووه مه ش گه لیکن. (٧٧-٧٥ل)

(بؤچی ئه هلی فه رموده) ههروه ها نوسهر زیاتر سه رچاوه کانی زانایانی فه رموده ی به کارهیناوه، چونکه پیی وایه زانایانی فه رموده زیاد له هه موان ورده کاری له هه وائه کان ده کهن و، به سهر هه مواندا ریازی جهرح و ته عدیل جینه جیده کهن، وه بنه ماکان لای ئه وان له سه ره وه ی که سه کانه. (٧٧-٧٩ل)

(ریازی زانست و داد) ده بیته ئه وه ی قسه له سهر جیاوازیه کانی نیوان هاوه لآن ده کات پیوسته زانیاری ته واوی هه بیته به ته واوی روداوه کان و شاره زای سروشتی که سه کان و کومه لگا بیته. دادگهر بیته به جوریک مافی هه موو لایه ک بدات و لایه نگیری دهروونی بو لایه ک نه بیته هۆکاری سته م له لایه کی تر. جا گهر که سیک ناتوانیته هه لگری ئه م دوو سیفه ته بیته با ئه م کاره جیهیلایته بو که سی خوی، خوی تووشی نه فامی و سته م نه کات.

ئه مه ریازی زانایه کی وه ک ئیبن تیمیه یه که پییوايه بیدهنگ بوون له وه ی رویداوه له نیوان هاوه لآندا مه سه له یه ک نیه له مه سه له کانی باوه ر، بویه ریگری ناکات له که سیک بچیته ناو ئه م باسه به مه رجیک هه لگری هه ر دوو سیفه تی زانست و داد (علم و عدل) بیته (٧٩-٨٥ل) ناوه روکی کتیبه که:

نوسهر ده چیته سهر ئه سلی باسه که و بیست و دوو بنه مای پیشکش کردوه بو مامه له کردتیکی دروست و هه لسه نگانندیکی هه مه لایه نه و تیروانییکی واقیعانه بو ئه و جیاوازی و په فچوونه ی رویداوه له نیوان هاوه له بهرپزه کاند (خ.ر). (٨٥-٩٢ل)

بنه مای یه که م: دلنیا بوون له گواستنه وه و گیرانه وه دا (الثبت من النقل والروایة). بو دلنیا بوون له گیرانه وه کان سه باره ت به میژوو ی هاوه لآن ده بیته پشوودریژانه خویندنه وه ی ورد بکریته بو سه رچاوه کانی فه رموده به هه موو جوړه کانیوه، چونکه ئه و سه رچاوانه پرن له زانیاری دروست و ته واو. وه زانایانی فه رموده هه لسه نگانندیان بو زانیاریه کان کردوه له ده ره وه و راویه که یان بهر نه شته ری ره خنه ی خویان داوه. دواتر بچیته سهر سه رچاوه کانی میژوو یی به تایه ت ئه وانیه ی که زانایانی فه رموده نوسیوانه وه ک الذهبی و ابن حجر و ابن کثیر. (٨٧-٩٠ل)

بنه مای دووه م: له بهرچاوگرته ی پایه بلندی و باشه ی هاوه لآن (استصحاب فضل الأصحاب). (٩٠-٩٤ل) له گه ل ئه وه ی تاوتوی پی جیاوازیه کانی نیوان هاوه لآن وه ره خنه گرتن له هه ندیک هه لویستیان له هه ندیک هه ل و مه رجدا بو په ندوه رگرتن ریپیدراوه، به لام ناییت سنووری ئه ده ب له به رامه بریان به زیتریت، ناییت باشه ی ئه و هاوه له بهرپزانه له بیر بکریته، چونکه ئه وان فه زلی پیشینه بیان هه یه، هه موو باوه رداریک ده بیته خوی به منه تبار بییته له ئاست ئه وان.

بنه مای سییه م: جیاوازی کردن له نیوان گوناھی داپوشراو و کوششی سوپاسکراودا (التمییز بین الذنب المغفور والسعي المشکور). (٩٤-٩٦ل) کاتیک باسی هه له یه ک یان که موکورتیه کی هاوه لآن ده کریته ده بیته هینده گه وه نه کریته لیان که لیخوشبوونی خودایی نایانگریته وه. یاخود به پیچه وانه شه وه ئه و هه لانه یان بو نه کریته به چاکه، له سهر بنه مای ئه وه ی ئیجتهداییک بوه نه یانپیکاه، به لکو به ریازی زانستی و داد هه له به هه له یه کی داپوشراو بناسیتریت، نه کریته چاکه یه کی سوپاسکراو.

بنه مای چواره م: جیاکردنه وه ی ریازی ریشه دارو ریازی میژوو یی (التمییز بین المنهج التأصيلي والمنهج التأريخي). (٩٧-٩٨ل) له ریازی بنه ماکاریدا لیکۆله ر زیاتر ره خنه له ته جره به ی که سه کان ده کریته کاتیک به گویره ی بنه ماکان هه لیانده سه نگییته، به لام له ریازی میژوو یی دا زیاتر بهرگری ده کریته له پایه ی که سه کان، تا هه بیته یان له بهرچاوان که م نه بیته وه. به لام گرتنی ریازییک له م ناوه نده دا که بنه ماکان پیشیل نه کریته و هه لسه نگاندن بو که سه کانیش بکریته.

بنه مای پینجه م: داننان به سنوورداری ته واومه ندی مروفا (الاعتراف بحدود الکمال البشري). (٩٩-١٠٢ل) هه رکه سیک به ویژدان و یه کپارچه یی پروانیته کومه لگه ی هاوه لآن کومه لکی کامل و بی که موکور ده بیته، به لام سروشتی ئه م ته واومه ندی مرویه وایه له سهر ئاستی تاک ده کریته له ناو هاوه لآن هه له و که موکوری ده ستیشان بکریته. واته هاوه لیکش به شداری جهنگی به دریشی کردبیته، مه عسوم ناییت له هه له کردن.

بنه مای شه شه م: داننان به قورسی پاشماوه ی نه فامیدا (الاقرار بثقل الموروث الجاهلي) (١٠٣-١١٠ل). ئه و چه مک و تیگه شتن و که لتوره نه فامیه ی له کومه لگه کانی دورگه ی عه ره بیدا ریشکی قولی هه بوو، بالی گرانی خوی کیشابوو به سه ریاندا. ئیسلام هات و

جگه له گۆرینی باوه، پێوهه کۆمه لایه تی و سیاسیه کانیسی ده سکاری کرد. ههه چهنده زۆریک له هاوه لآن به پلهی جیاواز خۆیان لهو میرات و کهلتوره پاککردهوه. ئەوانهشی درهنگتر به کۆمه ل موسلمان بوو بوون تهواو پهروه ده نه بوو بوون و گرانی کهلتوری نه فامیان له خو نه کردبووهوه، ئاسانتر و خیراتر بوونهوه به به شیک له ئاژه وه کان، وه ئه وه کهلتورو پێوهه چهوتانهی لایان ما بوو هوکاریک بوو جاریکی دیکه ئاگری ئاشوب جۆش بدانهوه.

بنه مای هه وه ته م: کۆبوونه وهی ده سپاکی و هیز له خه لکدا که مه (اجتماع الأمانة والقوة في الناس قليل). (ل ۱۱۱-۱۱۷) هه ردوو سیفه تی ئەمانه ت و هیز مه رجن بو وه رگرتنی هه ر پله و پۆستیکی سیاسی، جا ئەم دوو سیفه ته پیکه وه که م کۆده بیته وه له که سیکدا، گه ر بشبیت ده گمه ن ده توانیت بالانسی نیوانیان بپاریزیت، ئەمه راسته بو هه موو که سیک به هاوه لانی شه وه. بۆیه ده کریت هاوه لیک له لایه که وه مه دح بکریت له سه ر سیفه تیک که تیايدا زاله و پیتی ده ناسریته وه، له هه مان کاتدا له به ر سیفه تیکی تر له هه ندیک هه لویستی ره خنه ی لیبگیریت. نمونه ی ئەم بابه ته ش له هاوه لآندا به روونی دیا ره له خالیدی کوری وه لید و ئەبوزه ری غه ففاری (خ.ر).

بنه مای هه شته م: هه لسه نگانندی رووداوه کان به گویره ی سه رده مه که ی (الأخذ بالنسبة الزمانية). (ل ۱۱۷-۱۱۹) رووداوه کان و هه لس و که وتی که سه کان به پێوه رو باوی سه رده مه که ی خو ی بکیشری ت، ده رئه نجام و بپاریکی راسته له باره یه وه ده رده چیت. بو نمونه هه لسه که وتی هه لیه هاوه لآن یان هوکمرانیکی موسلمانان گه ر به پێوه ری سه رده مه که ی خۆیان ته ماشا بکریت نه گه و ره تر له خو و نه بچو کتر له خو ی هه لسه نگانندی بو ده کریت.

بنه مای نۆیه م: تیکه لئه کردنی هه ست و سو ز به رووداوه کان (عدم الخلط بين المشاعر والوقائع). (ل ۱۱۹-۱۲۷) رووداوه تاله کانی سه رده می هاوه لآن هه موو موسلمانیک دلته نگ ده کات، بۆیه هه ندیک له زانایان و لیکۆله رانی کۆن و نو ی هه ستیان تیکه ل به راستی رووداوه کان بووه و تا ئه و ئاسته ی هه ندیکیان ئینکاریان له رووداوه کان کردوه و یان له ژماره کان یان له به شداری که سانیکی یان هه ر به گشتی به سه ریدا تپیه ریون هانی ده ورو به ریشیان داوه له وه به سه ره اتانه نه کۆلنه وه. به لام ئەم ریازه سه رچاوه که ی هه ست و سو زو خو زگی که سه کانه که تیکه لی راستی رووداوه کان بووه و، هه یچیش له کرۆکی باسه که ناگۆریت.

بنه مای ده یه م: دوور که وتنه وه له نه فره ت و جنیودان (الابتعاد عن اللعن والسب). (ل ۱۲۸-۱۳۴) له ده رئه نجامی ئەو ئاژاوه و کوشت و کوشتاره ی له سه ده ی یه که می کۆچیدا رویدا، که لتوری جنیو و نه فره تکردنی له یه کتری هینایه ئاراوه، به لام زانایانی ئەهلی سونه ت ده لێن له کاتی ناوه یانی سته مکاریکی باوه ردار به دیار کراوی نایته جنیو نه فره تی لی بکریت، به لکو ده ستاوه ژیه کی گشتگیر وه ک (نه فره ت له هه موو سته مکاریک) به کار بیت، ئەمه ش له به ر ئەوه ی ده م و زمانی باوه ردار دوور بیت له نه فره ت و جنیو، نه ک به رگری بیت له سته می سته مکاران. جا ئەمه بو سته مکاریکی وه ک یه زید و چه ججاج هاووینه یان راست بیت، ئەوه بیگومان بو هاوه لآن زیاتر راسته. که فه رموده ی روون ها تووه له سه ر نه وتنی وشه ی نه شیوا پییان.

بنه مای یازده یه م: دوور که وتنه وه له به کافر کردن و تۆمه تبار کردن به دوورووی (الابتعاد عن التكفير وعن الاتهام بالنفاق). (ل ۱۳۴-۱۴۳) هه رجو ره هه لوه و تاوانیک به سه لمیت له سه ر هاوه لیک له هاوه لآن، ناگاته ئەو ئاسته ی به کافر یان به دوورو وه سف بکرین. که گروپیکی نه زانی ناو شبعه سیفه تی کوفرو وه رگه رانه وه و دوورووی ده ده نه پال هاوه لآن دوا ی وه فاتی پیخه مبه ر، به تابه ت ناوی موعاویه و عه مری کوری عاص و ئەبو سو فیان ده هینن. له کاتیکدا زانایانی ئەهلی سونه ت به گشتی به به لگه ی شه رعی و عه قلی ره تی ئەو تۆمه تانه یان لیده که ن.

بنه مای دوا زده یه م: خو قوتار کردن له چه له حان و په رچه کردار (التحرر من الجدل ورودد الأفعال). (ل ۱۴۳-۱۴۹) پیویسته خوینه ری رووداوه کانی سه رده می هاوه لآن خو ئازاد بکه ن له هه لویستی په رچه کردارانه. چونکه کاتیک که سیک به په رچه کردار وه لامی تۆمه ته نادرسته کانی سه ر هاوه لآن ده داته وه، ناتوانیت له سنوری هه لچوونی خو ی ده رنه چیت و له به رگری کاری له هاوه لانی ش زیاتر، ده بیته پاریزه ری هه لیه ده سه لاتداری دوا ی ئەوانیش و بیانوو بو سته مه کانیان ده هییته وه.

هه روه ها کۆمه لیکیش په رچه کردارانه له به رامبه ر دلته نگی و له خو دانی شبعه له رۆژی عاشورادا، خو شی ده رده برن به بۆنی خو ش له خو دان و جلی جوان له به رکردن و ناماده کردنی خواردنی جو راوجو ر. به لام زانایان ئەم ریازه به هه لیه ده بینن و بییان وایه پشتگیری له حه ق به کاریکی نه شیوا ی تر ناییت. هه ندیک جار په رچه کردار هه کانه گه شتۆته ئەوه ی تۆمه تی شبعه گه ری بدرتیه پال زانایانی وه ک (الشافعي، النسائي، الطبري، الدارالقطني، الحاكم، ابن عبد البر) کاتیک رایه کیان پیشانداوه، گو یگره که وا راقه ی کردوه که ئەوه پشتیوانیه له رکه به ر کانیان. بۆیه کاری په رچه کردارانه حه ق ناباته وه شوینی راستی خو ی.

بنه مای سێ زده یه م: تیکه گشتن له سه روه تی ناو یته ی ئاشوبه سیاسی هه کان (ادراك الطبيعة المركبة للفتن السياسية). (ل ۱۴۹-۱۵۲) ئاژاوه ی سیاسی به ته نها فاکته ریک سه رده رنا کات، چه ند هو کاریکی له یه ک ئالوا ئاشوب ده خولقتنن. واته ته نها به وروژاندنی گومان یان به ته نها شوینکه وتنی ئاره زووه کان، ناتوانین راقه ی نه ینی هه لگیرسانی ئاگری ئاژاوه ی پی بکریت.

شهيدكردنی خه ليفة عوسمان تهنها به فیتی جوله که و مه جووسه کان نه بوو، به لکو خو شه ویستی دونیا لای بکوژانی و لای هه ندیک له خزمان و کاربه دهستانی خه ليفة و گوژانی گشتی کومه لگه و دهروونه رمی و هه لهی خه ليفة له به ریوه بردندا. هه موو ئه م هوکارانه پیکه وه ناشوبیان گه پانده شه هیدکردنی خه ليفة به دهستی ناژه وه گیران.

بنه مای چوارده یه م: جه ختکردن له هوکاره ناوخوییه کان (التركيز على العوامل الداخلية). (102-100) ئه و ناشوب و گیزاوهی هاوه لآن که وتنه ناوی، ناییت به دهستی ده ره کی و به باسی رۆلی ئیبن سه به ئی جوله که ی بزاین، به لکو ئه م لیکدانه وه یه خو ی له خویدا بچوککردنه وه ی عه قلی دهسته جه معی ئه و هاوه لانه یه که کوتاییان به حوکمی دوو گه و ره زله یزی ئه و سه رده مه هینا. به لکو ده بییت به دوی هوکاره ناوخوییه که ندا بگه ریین. وه ک هه ردوو زانای ناودار: ئیبن ته میمه و ئیبن جه جهر (773-852 ک). که له سه ر هوکاره ناوخوییه که ن ده وه ستی، به دوور و نزیک ئامازه به رۆلی ئیبن سه به نه ناکه ن.

بنه مای پازده یه م: به دوورگرتنی دهسته واژه کانی بیروباوه ر له ناکوکییه لاهه کیه کان (اجتناب الصيغ الاعتقادية للخلافات الفرعية). (105-108) هاوه لآن (خ.ر) خو یان جیاوازیه کانی نیوانیان به رگی دینیان به به ردا نه کردوه و به مه سه له یه کی سیاسی و لاهه کی دینیان داناهو و نه یان کردوته مه سه له یه که له ئه سل و بنه ماکانی دین، تا یه کتری پی کافر بکه ن. بویه پیویسته لیکۆله ریش له و روداوانه زمانی کوفرو ئیمان به کارنه هییت و به جیاوازی راو هه لویستی سیاسی بزانییت.

بنه مای شازده یه م: دووربوون له ریازی قه به کردن و گشتاندن (الابتعاد عن منهج التهويل والتعميم). (108-111) له بهر ئه وه ی ناژاوه و ناشوب فاکته ری فره و جیاوازی ده یخولقی نییت، بویه ده بییت راقه ی جوژاوجوژیش له باره یه وه قه بول بکه یین. زانایانی ئه هلی سوننه ت له سه ر ئه م مژاره پینج ریازیان پیشنیار کردوه: زانایانی ئه هلی که لام به هیچ جوژیک به باشی نایینن باسکردن و تاوتویکردنی ئه م بابه ته. به شیکی تر له زانایان تهنها به مه به ستیکی زانستی ریگه ده دن ئه م باسانه تاوتوی بکریت. کومه ئیکی دیکه له زانایان ده چنه ناو ئه م باسانه به لام پییان وایه هه موو هاوه لآن له سه ر کار و کوششی خو یان پاداشترکاون، سوچ ناخه نه سه ر هیچ لایه کیان. که ئه مه تیروانی نیکی به ر بلاوی ناو موسلمانان بوه له هه موو سه رده مه کاندان. ریازیکی تری به شیکی له زانایان وینه ی حه سه نی به سری بریتیه له تاوتویکردن بی بیانوو هینانه وه به رگریکردن له که سه بو ئه وه ی که رویداوه. ریازی پینجه م که ئیبن عه ره بی ئه نده لوسی رابه رایه تی ده کات، روداوه کان په رچه کردارانه راقه ده کات و ده بیته لایه نگیرو به رگریکار، رکابه ری تیروانی نیکی گروپیکی شیعه ده کات.

له ناو ئه م که له پوره که له که بووه زانایه کی وه ک ئیبن ته میمه له سه ده ی هه شتی کوچیدا ریازیکی مامناوه ندی گرتوته بهر، دوی شاره زا بوون له کو ی روداوه کان شیکاری روداوو که سه کان ده کات، بنه ماکانی به رزتر له پله ی که سه کانه وه داناهو و، سنوری ره خه گرتیش نابه زینییت، چاوی تهنها سپی و ره ش نابینییت، به لکو کو ی ره نکه کانی له بهر چاوه.

بنه مای هه فده یه م: جیاکاری له نیوان پیشره وان و ئه وانیه دوی ئه وان موسلمان بوون (التمييز بين السابقين وغير السابقين) (162-171) ریازیکی شیخی ئیسلام گرتیه تیه بهر که گشتگیرانه تاوتوی بابه ته کان ناکات، بویه پیی وایه جه نگی جه مه ل ناشوبیک بوو هاوه لانی پیشره وی وه ک عایشه و عه لی و زویرو ته لحه .. (خ.ر) تووشی بوون. به لام جه نگی سه ففه یین جه نگی نیوان دوو دهسته بوو، یه کیان دادخوازو دوهمیان پیشیلکار، بویه هه لویستی هاوه لانی وه ک موعاویه و عه مری کوری عاص (خ.ر) ناکریت وه ک هه لویستی عه لی کوری ئه بی تالیب (خ.ر) ته ماشا بکریت.

بنه مای هه ژده یه م: خو به دوورگرتن له زورله خو کردن له مانادانان و راقه ی روداوه کان (اجتناب التكلف في التأول والتأويل) (171-174) هه ر به لاهو ئی شیکی هه ر خو پی نیکی به نارهاو رزای نیوان هاوه لآن و دوی هاوه لانی به شیکی زوری له ده ره نه نجامی فره راقه کردن بوو بو چهمک و ده قه کان. بویه زور بادان و ده سدان له ده قه کان و بیانوو هینانه وه بو هه لویستی هه له ی سه رکرده و که سه کان ریگه خو شه که ره بنه ماکانی داد و راویژ به لابزیت و ده سترژی و سته م و ده سترکردن به ده سه لات و سهروه تی گشتیدا بیانوو بو به یتریته وه. بویه به ناوی به رگریکردن له هاوه لآن که هه لگری یه که می ئیسلامن ناییت سته م له بنه ماکانی خودی ئیسلام بکه یین، ناییت تهنها وه ک پاریزه ر به رگریکار بین یان تهنها وه ک دادوه حوکم بو که سه کان ده ربکه یین، هونه ر ئه وه یه له و نیوه نده دا زانایانه بالانس رابگریین. ئه وه ش روونه سه ره تا پاریزگاری له بنه ماکانی ئیسلام دواتر به رگریکردن له که سه کان.

بنه مای نۆزده هه م: وردکاری له چه مک و زاراوه کان (التدقيق في المفاهيم والمصطلحات) (174-182) ریگریکردن له باسکردنی ئه وه ی رویداوه له نیوان هاوه لآن سه رچاوه که ی تینه گه شتنه له مانای وردی چه مک و زاراوه کانی وه ک (قسه پی وتن، دادگه ری هاوه لآن...) (السب، اللعن، الشتم، الذم، اللعن، الخوض...) جا جیانه کرنه وه ی مانای زمانه وانی و زاراوه یی وشه کان جیاوازی ماناکانیان له و سه رده مه و له ئیستادا ریگر بووه له باسکردنی جیاوازی نیوان هاوه لآن. ده ستیشانکردنی هه له ی هاوه لایک و ره خه گرتن له و کاره ی وه ک قسه پیوتنی سه یرکراوه. له کاتیکیدا ره خه گرتن قسه پیوتن نییه. به لام گه ر باسکردنی جیاوازیه کان بو زه مکردن و جنیودان و نه فره تکردن بییت ئه وه یه که هه موو زانابانی ئه هلی سوننه ت قه ده غه یه به لایانه وه.

ههروههها دادگهري هاوهلان (عدالة الصحابة) تهنها مهبهست لتي دادگهريه له گيرانهوهي فهرمووده، نهك له ههموو ههلسو كهوتتيكيدا. چونكه هاوهلانيش مرؤف بوون و نهبوونهته فريشته تا وهكو ههلهكردن له سروشتيان دهروچووپيت.

له لايهكي تر تينهگهشتن لهوهي كه نههلي سوننهت باوهريان وايه كه قسه نهكرت له سهر نهوهي رويداوه له نيوان هاوهلان(الكف عما شجر بين الصحابة)، هوكاركي تره بو دهسنهبردن بو هم باسه، له كاتيكدا مهبهست لهو باسنهكردنه بو كهسانيكه كه پسپورنين و تا بئ زانياري تهواو خو لهو باسانه نهدهن، ياخود نهوهك به جوړيك باسي بكه ن بگاته قسه پيوتن و جنيودان. له كاتيكدا له كهلهپووري ئيسلاميدا دهيان كتيب و سهدان بهرگ له سهر هم بابته نوسراون.

بنه ماي بيستم: جياكردنهوهي ههله و تاوان و كه م و كورقي و كه متهرخه مي. (التمييز بين الخطأ والخطيئة، بين القصور والتقصير) (187-182) ههلهيه كي تپروانين ههيه كه زوريك تيبكه وتوون له باسي هاوهلاندا نه ويش جيا نه كردهوهي ههلهيه له تاوان. ههلهيه كي سياسي يان سهر بازي نايپته كه خاوه نه كه ي له ده رنه نجامي كه متهرخه مي تينه كه وتوه، جياوازه له تاوانيك كه خاوه نه كه ي بنه ماكاني شهري بو شكاندووه و بو مه به ستيكي شه خسي خو ي ههولي داوه. جا ته قديري سياسي يان سهر بازي ههلهي هاوهليكي وهك عهلي و حوسه يين و ئين زوبه ير نا يان كاته گونا هبار، چونكه نهوان له بهر پاراستني بنه ماكان نهو ريگه يان ههلبژارد و به رامبه ره كانيان نامانجيان وه رگرتني ده سلات بوو، بو يه نايپت هم دوو لايه نه وهك يه ك ته ماشا بكرين ههلهي سياسي و سهر بازي يه كسان يه به كوشش كردن بو گه شتنه ده سلات به هه ر خيكي بيت وهك نهوهي لايهني دوهم (موعاويه و به زيد و هه جاج كرديان. لايهني يه كه م ههلهكه ي دونيا ييه، لايهني دوهم ههلهكه ي دينيه.

بنه ماي بيست و يه كه م: جياوازي كردن له نيوان گوتاري شهري و گوتاري قه دهريدا (التمييز بين الخطاب الشرعي والخطاب القدري). (189-187) فهرمووده زورن كه باس له رووداني ناشووب دهكات، به لام نايپت به تيگه شتنيكي جه بريانه لهو پيشهاتانه پروانين ته نها ته ماشاكارين، چونكه له هه مانكاتدا نايات و فهرمووده ش زورن كه به رووني باس له ده سترگرتني ده سترگرتني كار دهكات و پشتيوانيكردن له سته مليكراو دهكات. له بهر نهوهي ههوالدان لهو رووداوانه باسي قه ده ره كاني به رده مي ئوممه ته و بو هوشيار ي و ناگادار بوونه، به لام وتاريكي ديكه ي شهري ههيه كه داواي هه لويسي دروست دهكات له كاتي ده ركه وتني نهو ناشوبانه. وه نايپت نهو دوو وتاره تيكه ل بكرين.

بنه ماي بيست و دووهم: حوكم له سهر دهروه ده ريت، خوداي گه و ره ناگاداري نه ينيه كانه (الحكم بالظواهر والله يتولى السرائر). ته نها په پره ويكردني هم بنه مايه به سه بو هه ر كه سيك كه ده چپته سهر باسي رووداوه كاني سهر ده مي هاوه لان، برياري بو كه سه كان له سهر رووي ديارو دهروه ي رووداوو كه سه كان بيت، له دووي نيته و ناوه وه ي نادياري رووداوه كان نه يپت. جا نهو كاته كات و كوششيكي زوري بو ده گه ريتته وهو په ندو وانه يه كي زوريشي لي ده رده هيپت.

هه رچه نده نوسه ر له داناني نهو بيست و دوو بنه مايه سوودي زوري له نوسراوه كاني زاناي ناودار شيخي ئيسلام ئين ته يميه بينيه، به لام له ناو نيشانيكي لاهه كيدا تيبيني خو ي له سهر رييازه كه ي تو مار ده كات، چونكه نوسه ر پي وايه نهو زانا ناوداره به جوړيك له رووداوه كان ده روايت موعاويه به بيتاوان ده رديت. بو سه لماندني هم ره خنه شي چه ندين به لگه ي ميژوويي باوه رپيكر او باس ده كات، كه به رووني نهوه ده رده خه ن موعاويه هه ر له سه ره تاوه كارو پلاني بو نهوه بوه كه خو ي بيته خه ليفه. (193-200).

نوسه ر دوا به شي كتبه كه ي ته رخان كرده بو ره خه لهو رييازه ي زانايه كي وهك (أبو بكر ابن العربي 468-543 ك) له كتبه كه يدا به ناوي (العواصم من القواصم) په پره وي كرده. پي وايه بابه تيبانه رووداوه كاني هه ر دوو جه نكي جه مه ل و وصفه يني هه لئه سه نگانده و چه ند تيبيني و ره خه ي تو مار كرده له سهر حوكمداني له سهر ده قه كان و رووداوه كان و كه سه كان. (206-262).

له دوا وته يدا نوسه ر جه خت له سهر نهو راستيه ده كاته وه كه له ده روازه دا نامازه ي پيدا، كه هوشيار ي ميژوويي كاريگه ري هه يه بو تيگه شتن له بنه ما شه ريه كان، وه به هه مان شيوه چه نده بنه ماكان له زه يندا روون بيت هي نده هه لئه سه نگاندي رووداوه كان له راستي نزيكتر ده بيت. بو سه لماندني هم راستيه ش به راورد ي نيوان رييازي ئين ته يميه و ئين عه ره بي ده كات له تيگه شتنيان بو شه ريه تي سياسي فهرمانه روا، كه نووسه ر له ته واوي كتبه كه يدا پشتگيري له زوره ي بوچوونه كاني ئين ته يميه ده كات و ره خه ي له زوره ي بوچوونه كاني ئين عه ره بي هه يه. (263-260).

هه لئه ته هه موو بيرو بوچوون و نووسينيكي ش رووبه رووي ره خه ده بيته وه، له دواي له چاپداني كتبه كه، كومه ليك ره خه بلا بوونه وه له سه ري، نوسه ريش ته نها وه لامدانه وه ي يه كي كاني به پيوست زانيوه، بو يه له پاشكويه كدا چه ند تيبيني كي زانستي تو مار كرده وهك وه لاميك بو ره خه كاني دكتور منير غضبان (1942-2014). (267-274)