

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ
الْإِسْلَامِيَّةِ كَلِمَاتُ مَجْمُوعَةٍ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 33 Sayı Issue 1 Yıl Year 2022



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2022

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting

SCOPUS

TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı

Index Islamicus

EBSCO Academic Search Complete

ERIH PLUS

SOBIAD

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2022
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Ramazan MUSLU

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Ümit HOROZCU

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

Yazışma Adresi / Correspondence Address

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

Yayıncı / Publisher

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

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

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

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2022

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

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

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Yönetici Editör / Managing Editor

Doç. Dr. Ahmet TEMEL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ahmet.temel@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

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

Doç. Dr. Fatih VAROL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fvarol@istanbul.edu.tr

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

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Yakooob AHMED, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yakoob.ahmed@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - cemal.aydin@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yusa@istanbul.edu.tr

Dr. Nurgül BULUT, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nurgul.bulut@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - saliha.uysal@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ÇORAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - reyhan.corak@istanbul.edu.tr

Dr. Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Alan James NEWSON, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - alan.newson@istanbul.edu.tr

Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Editöryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

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

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Doç. Dr. Fatih VAROL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fvarol@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mervezoykay@istanbul.edu.tr

Metodoloji Editörü / Methodology Editor

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

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. Fatma Nur ŞENER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - fnshener@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - neslihanvural@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - feyza.guler@istanbul.edu.tr

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - amine.celik@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sabankutuk@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yildirim.mf@istanbul.edu.tr

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 33 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2022

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Abdul Rahim Abu-HUSAYN, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Beyrut, Lübnan - *ahusayn@aub.edu.lb*
- Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - *abdulhamid.sis@qu.edu.qa*
- Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu*
- Dr. Adem AYGÜN, Avusturya İslam İnanç Topluluğu, Viyana, Avusturya - *adem.ayguen@kphvie.ac.at*
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *adnan.demircan@istanbul.edu.tr*
- Doç. Dr. Ahmed AL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - *elshamsy@uchicago.edu*
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - *ahmetalibasic@yahoo.com*
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - *yucesoy@wustl.edu*
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ilh@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - *brownj2@georgetown.edu*
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - *mabid.aljarhi@asbu.edu.tr*
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - *mhsucin@gazi.edu.tr*
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - *merdan.guenes@uni-osnabrueck.de*
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - *m.idriz@sharjah.ac.ae*
- Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mbedir@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *mtekin@istanbul.edu.tr*
- Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *rahile.yilmaz@marmara.edu.tr*
- Prof. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *ramazany@istanbul.edu.tr*
- Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye - *saimkayadibi@karabuk.edu.tr*
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *sgunduz@istanbul.edu.tr*
- Prof. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - *teseefazid@hotmail.com*
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - *yduzenli@istanbul.edu.tr*

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Situating an Informal Funds Transfer System in Islamic Legal Theory: The Origin of Hawala Revisited	1
Ali Ekber Çınar	
جُحَا بَيْنَ الْأَدْبِينِ الْعَرَبِيِّ وَالتُّرْكِيِّ دراسةً أدبيةً مقارنةً	
Juha in Arabic and Turkish Literature A Comparative Literary Study	43
Arap ve Türk Edebiyatı Arasında (Nasreddin Hoca) Cuha	
Karşılaştırmalı Bir Edebi Çalışma	43
İbrahim Alşibli, Mahmud Kaddum	
Etiyopya Kültüründe Ahit Sandığı (Tabot) Üzerine Bir İnceleme	
A Study on the Ark of the Covenant (Tabot) in Ethiopian Culture	63
Tolga Savaş Altınel	
Klasik Arap Edebiyatında Edebi Karşılaştırmalar	
The Literary Comparisons In Classical Arabic Literature	93
İbrahim Şaban	
“Dışlayıcı Söylem” Bağlamında Ahbaş Cemaati ve Çağdaş İslami Hareketler Eleştirisi	
The Ahbash Community in the Context of “Exclusive Discourse” and Criticism of Contemporary Islamic Movements	115
Halil Ocak	
Tarihi Süreç İçerisinde Doğu Avrupa Yahudiliği: XV-XVIII. yüzyıl Polonya Örneği	
Eastern European Judaism Throughout History: The Case of Poland in the 15th-18th Centuries	145
Fatih Memiç	
Arap Şiirinde Temel Renklerin Anlamsal Boyutları ve Değişim Süreci	
The Sementic Dimensions and Change Process of Basic Colors in Arabic Poetry	177
Mahmut Üstün	
Günümüz Ölçü Birimlerine Göre Tarım Ürünlerinin Zekât Nisabının Tespiti	
Determination of Zakat Nisab for Agricultural Products According to Today’s Units of Measurement	209
Abdumelik Kutluay	
Siyasî ve Sivil Elit Arasında Toplumsal Düzenin Mekânsal Organizasyonu: Memlük Kahiresinde Dört Farklı Medrese Örneği	247
Spatial Organization of Social Order Between Political and Civil Elite: Four Different Madrasa Examples in Mamluk’s Cairo	247
Büşra S. Kaya	

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

الكفايات المعجمية لمتعلمي العربية من غير الناطقين بها ومدى تطابقها مع الأداء
”المُتَوَقَّع للطلاب، ”دراسة تطبيقية“
Ana Dili Arapça Olmayan Öğrenciler İçin Sözlüksel Yeterlilikler ve Öğrencilerin Beklenen
Performansına Uygunluğu “Uygulamalı Bir Çalışma”
Lexical Competencies For Non-Native Arabic Learners and Their
Nonformity with the Expected Performance of Students “Applied Study”279
Ahmet Derviş Müezzın, Mai Gomaa Suhail Gomaa

DERLEME / REVIEW ARTICLE

Entrustment Ethics and Secularism: Taha Abdurrahman’s Perspective303
Fadi Zatari

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Muhammed Manazir Ahsen’in “Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat
(170-289 Hicri/786-902 Miladi)” adlı eserinin değerlendirilmesi
Review of “ Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat (170-289 Hicri/786-902 Miladi)”
edited by Muhammed Manazir Ahsen311
Enes Ensar Erbay

Osmanlı’nın Kudüs’te Nüfuz ve Meşruiyet Arayışı (1703-1789)
The Seeking of Influence and Legitimacy of Ottoman in Jerusalem (1703-1789)321
Mustafa Saraç

M. Mustafa Çakmakhoğlu’nun “Tasavvuf” adlı eserinin değerlendirilmesi
A Review of “Tasawwuf” Written by M. Mustafa Çakmakhoğlu327
Emrah Kaya

Maribel Fierro’nun “III. Abdurrahman: İlk Kurtuba Halifesi” adlı eserinin değerlendirilmesi
A Review of “Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph” Written
by Maribel Fierro333
Orhun Küskü

Batı’da İbn Arabî Öğretisinin Yansıması Olarak Velayet:
Michel Chodkiewicz Örneği
Sainthood in the West as a Reflection of the Doctrine of Ibn al-Arabi: The Example of the
Michel Chodkiewicz339
Cansu Yazıcı



darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE

Submitted: 03.01.2022
Revision Requested: 11.03.2022
Last Revision: 12.03.2022
Accepted: 30.03.2022
Published Online: 13.04.2022

Situating an Informal Funds Transfer System in Islamic Legal Theory: The Origin of Hawala Revisited

Ali Ekber Çınar*

Abstract

Research interest regarding hawala, an informal funds transfer system, has been growing since the outset of the twenty-first century. As for its origin, a number of authors claims that it has an Islamic origin and likens it to either *hawāla* or *suftaja*, which are two legal instruments elaborated in Islamic legal texts. This paper challenges that claim, comparing the hawala with *hawāla* and *suftaja*. The comparison reveals that the hawala does not have a specific counterpart in Islamic legal theory. On the contrary, its validity, nature, and quality are sensitive to and dependent on some minor details, and it may take the shape of diverging legal instruments from the perspective of Islamic law. Therefore, assuming that the hawala hails from and operates according to Islamic law is erroneous, and new-fashioned studies adopting historical and sociological perspectives are necessary to shed light on unanswered questions about the issue.

Keywords

Hawala, Informal funds transfer system, Islamic law, Debt assignment, *Suftaja*

* **Corresponding Author:** Ali Ekber Çınar (Res. Asst.), Galatasaray University, Faculty of Law, Department of Legal History, Istanbul, Türkiye. E-mail: aecinar@gsu.edu.tr ORCID: 0000-0002-6404-9271

To cite this article: Ali Ekber Çınar, "Situating an Informal Funds Transfer System in Islamic Legal Theory: The Origin of Hawala Revisited." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 1–41. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1052681>



Introduction

Literature related to informal funds transfer systems has seen exponential growth since the attacks of September 11. Among them, a particular attention on “hawala” (henceforth referred to as “IFTS” as an acronym for “informal funds transfer system”) has been placed.¹ There is no serious dispute over the fact that it precedes present-day banking systems.² However, the existing literature is far from unanimous regarding its historical origins. Some argue that it originates from China, where it was utilized under the Tang Dynasty for fund transfer and risk aversion related to the tea trade,³ whereupon spreading to the rest of the world.⁴ Others argue that the IFTS stems from India under the Mughal Empire.⁵

In addition, a myriad of authors asserts that it has been ever-present in Islamic law (*fiqh*) for centuries and suggests an Islamic origin. As for the exact equivalent of the IFTS in Islamic law, two divergent views have been proffered. First, a number

-
- 1 This is mostly due to the alleged use of the IFTS by al-Qaeda and other terrorist organizations. For the immediate reactions after 9/11, see Marieke de Goede, “Hawala Discourses and the War on Terrorist Finance,” *Environment and Planning D: Society and Space* 21, no. 5 (October 2003): 514–15, <https://doi.org/10.1068/d310t>; Meenakshi Ganguly, “A Banking System Built for Terrorism,” *Time*, October 5, 2001, <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,178227,00.html>. Nonetheless, although al-Qaeda began using the IFTS to fund terrorist attacks in the 1990s, the monograph of National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States on terrorist financing later crystallized that there is no indication that the IFTS was utilized for 9/11. See John Roth, Douglas Greenburg, and Serena Wille, *Monograph on Terrorist Financing: Staff Report to the Commission* (National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, 2004), 25, 139–40. Regardless, it has remained at the center of attention until present. For example, a recent study has demonstrated that the IFTS had been playing a crucial role in “sending money into, out of, and across Syria during its post-2011 civil war.” See Gözde Güran, “Brokers of Order: How Money Moves in Wartime Syria” (PhD dissertation, Princeton University, 2020).
 - 2 Adil Anwar Daudi, “The Invisible Bank: Regulating the Hawala System in India, Pakistan and the United Arab Emirates,” *Indiana International & Comparative Law Review* 15 (2004): 625; Smriti S. Nakhasi, “Western Unionizing the Hawala: The Privatization of Hawalas and Lender Liability,” *Northwestern Journal of International Law & Business* 27 (2006): 476.
 - 3 Joseph Wheatley, “Ancient Banking, Modern Crimes: How Hawala Secretly Transfers the Finances of Criminals and Thwarts Existing Laws,” *University of Pennsylvania Journal of International Economic Law* 26, no. 2 (2005): 348; Nakhasi, “Western Unionizing the Hawala,” 476–77.
 - 4 Maryam Razavy, “Hawala: An Underground Haven for Terrorists or Social Phenomenon?,” *Crime, Law and Social Change* 44, no. 3 (October 2005): 280–81, <https://doi.org/10.1007/s10611-006-9019-3>; Wheatley, “Ancient Banking, Modern Crimes,” 347.
 - 5 N.S. Jamwal, “Hawala-the Invisible Financing System of Terrorism,” *Strategic Analysis* 26, no. 2 (April 2002): 182, <https://doi.org/10.1080/09700160208450038>. For the historical development of the IFTS vis-à-vis India, see Marina Martin, “Hundi/Hawala: The Problem of Definition,” *Modern Asian Studies* 43, no. 4 (July 2009): 909–37, <https://doi.org/10.1017/S0026749X07003459>.

of authors, probably and unsurprisingly because of the similarity of nomenclature between them, have suggested a link between the IFTS (i.e., hawala) and *hawāla*, which refers to debt assignment in Islamic law. Whereas some have asserted that the latter is “similar to” and “might be the source of” the former,⁶ others have utterly equalized them; in other words, they have claimed that the IFTS and *hawāla* have the same principles and structure.⁷ Thompson, for instance, maintains that the IFTS was known in the early 7th century. She further argues, “Soon after Mohammed’s [sic] death, the Islamic jurists prescribed this concept of delegation of debt, identifying the practice as *al-hawāla* [sic]. While it appears likely that the practice existed well before its codification in Islamic law, it should now be clear from his prophetic sayings that Mohammed [sic] himself was familiar with the technique.”⁸ Likewise, Schramm, and Taube hold that it was “[k]nown for centuries in the Islamic world.”⁹ Second, some authors have deemed the IFTS to correspond to *suftaja*, a legal instrument examined in *fiqh* books. El-Gamal believes that the IFTS “is much closer to the *suftaja* procedure.”¹⁰ In the same vein, Redín, Calderón, and Ferrero contend, “[F]rom the perspective of today’s understanding of the mechanics of *hawala* [sic], the clients that use the system to

-
- 6 Abdirashid A. Ismail, “Lawlessness and Economic Governance: The Case of Hawala System in Somalia,” *International Journal of Development Issues* 6, no. 2 (May 2007): 170, <https://doi.org/10.1108/14468950710843415>.
- 7 Razavy, “Hawala,” 279, 283; Edwina A. Thompson, “The Nexus of Drug Trafficking and Hawala in Afghanistan,” in *Afghanistan’s Drug Industry: Structure, Functioning, Dynamics, and Implications for Counter-Narcotics Policy*, ed. Doris Buddenburg and William A. Byrd (United Nations Office on Drugs and Crime & The World Bank, 2006), 164; Jonathan G. Ercanbrack, “The Law of Islamic Finance in the United Kingdom: Legal Pluralism and Financial Competition” (PhD dissertation, SOAS University of London, 2011), 290; Siti Faridah Abdul Jabbar, “Islamic Financial Institutions: Conduits for Money Laundering?,” *Journal of Money Laundering Control* 23, no. 2 (March 25, 2020): 288–91, <https://doi.org/10.1108/JMLC-09-2019-0074>. For a study seeking to answer to the question of whether the IFTS (which is the equivalent to *hawāla* in the opinion of the authors) may be replaced with the use of cryptocurrencies, see Marco Valeri et al., “The Use of Cryptocurrencies for Hawala in the Islamic Finance,” *European Journal of Islamic Finance*, no. Second Special Issue for EJIF Workshop (2020): 1–8.
- 8 Edwina A. Thompson, “An Introduction to the Concept and Origins of Hawala,” *Journal of the History of International Law* 10, no. 1 (2008): 95.
- 9 Matthias Schramm and Markus Taube, “Evolution and Institutional Foundation of the Hawala Financial System,” *International Review of Financial Analysis* 12, no. 4 (January 2003): 405, [https://doi.org/10.1016/S1057-5219\(03\)00032-2](https://doi.org/10.1016/S1057-5219(03)00032-2).
- 10 Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2006), 206.

remit funds operate according to the *suftaja* scheme.”¹¹ Be it *hawāla* or *suftaja*, both views emphasize, either explicitly or implicitly, that the IFTS has an Islamic pedigree. On the other hand, the connection of the IFTS with Islamic law has not been studied in depth thus far; therefore, all the assumptions about them have hitherto remained somewhat superficial.

This paper calls into question the connection of the IFTS with Islamic law. In doing so, it also seeks to answer the following questions: Does the IFTS have its origins in, or has it stemmed from, Islamic law? Does it have a nature within Islamic law? Do Islamic legal books elucidate the IFTS? Does the resemblance between the IFTS (*hawala*) and *hawāla* in terms of nomenclature point that they both operate in the same manner, or are they different from one another notwithstanding this resemblance? Can the IFTS be considered *suftaja* owing to its modus operandi? May there be situations in which the IFTS is not allowable under Islamic law? In elaborating these questions, the definition, modus operandi, and use of the IFTS will first be dealt with. Later, *hawāla* and *suftaja* will be zeroed in on, with a comparative analysis of the IFTS in reference to them following. Ultimately, a conclusion will be presented based on these analyses. This study can be used to serve not only those who carry out academic research on the origin, spread, utilization, and nature of the IFTS, but also policymakers who seek to comprehend or regulate it and users who avail themselves to it and have thus sustained its functionality.

This study challenges the existing literature and takes issue with the view that the IFTS has an Islamic origin. The comparison reveals that although the IFTS may at times be considered *hawāla* or *suftaja* under Islamic law, most of the time it takes the form of other contracts and transactions (e.g., agency, surety, and borrowing) depending on miscellaneous factors which shall be detailed below. Therefore, the IFTS does not have an analogous equivalent in Islamic law, and the claim that it has an Islamic origin is evidently erroneous.

The study will encompass the four Sunni *madhhabs* (plural: *madhāhib*): Ḥanafī, Mālikī, Shāfi‘ī, and Ḥanbalī. Be that as it may, these four *madhhabs* will not be melted in the same pot, nor will a comparative inter-*madhhab* approach be implemented.¹² On the contrary, they will be kept independent from one another, going over each one separately. The reason why all four *madhhabs* will be covered

11 Dulce M. Redín, Reyes Calderón, and Ignacio Ferrero, “Exploring the Ethical Dimension of Hawala,” *Journal of Business Ethics* 124, no. 2 (October 2014): 335, <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1874-0>.

12 For this approach, see Necmettin Kizilkaya, “Scholarship and Education in Islamic Law and Economics: The Challenges of Comparative Law (Fiqh al-Muqāran),” *Turkish Journal of Islamic Economics* 7, no. 2 (August 15, 2020): 32–49, <https://doi.org/10.26414/A188>.

is that the IFTS is a practice prevalent in multifarious locations around the globe, and restricting the study to one *madhhab* only will cause it to fall short of a thorough analysis. Examining Turkey or the Indian subcontinent without Ḥanafī, Saudi Arabia without Ḥanbalī, or North Africa without Mālikī, for instance, would be nothing but perfunctory.

As for the resources, classical *fiqh* books will be the primary source drawn upon for several reasons: (i) they may provide unbiased information since they were penned before the emergence of the IFTS as an academic research area, (ii) they may better reflect the classical Islamic legal thought as they were written before the dawn of modernity which significantly transformed Islamic law, and (iii) the main focus of this study is the historical and legal origin of the IFTS.

It should be underlined that the practical needs may have produced new legal instruments, some of which might even have deviated from the theory at times. The bill of exchange (*poliçe*), for instance, was a prevalent practice in the Ottoman Empire,¹³ and some authors have thought of *suftaja* as the bill of exchange.¹⁴ Nevertheless, *suftaja* differs from the bill of exchange, for “[u]nlike European bills of exchange, which involved four parties, *safatij* [the plural of *suftaja*] involved only three parties.”¹⁵ As the discussion of the relation between *suftaja* and the bill of exchange extends beyond the limits of this paper, the emphasis will be put on legal theory in terms both of *suftaja* and other legal instruments, and legal practice will thus be ignored.

13 For a recent study on the bill of exchange in the Ottoman Empire, see Ali Şenyurt, *Geç Dönem Osmanlı Maliyesinde Poliçe Kullanımı ve Poliçeci Esnafı* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018).

14 Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2003), 84.

15 Jared Rubin, “Bills of Exchange, Interest Bans, and Impersonal Exchange in Islam and Christianity,” *Explorations in Economic History* 47, no. 2 (April 2010): 216, <https://doi.org/10.1016/j.eeh.2009.06.003>. Ashtor has underscored that “the term *suftadja* [sic] does not always indicate the same banking instrument,” which must have led some researchers to confusion. See Eliahu Ashtor, “Banking Instruments between the Muslim East and the Christian West,” *Journal of European Economic History* 1, no. 3 (1972): 556.

IFTS (Informal Funds Transfer System)

Definition

The IFTS simply refers to a payment system which operates outside of the legal framework and the traditional financial structures.¹⁶ It has its own jargon; for instance, its operators are referred to as “*hawaladar*.”¹⁷ In addition, divergent types of information, such as the sum transferred, are at times expressed through varying keywords.¹⁸ The keyword is even sometimes picked directly from the Qur’an, the holy book of the Islamic faith.¹⁹

Modus Operandi

The modus operandi of the IFTS is not very complicated. To illustrate it briefly and simply, suppose that a person (A) wants to send money to another (B) who lives in a different country. (A) then seeks a *hawaladar* (X). When found, the terms and conditions of the transaction are to be agreed upon between (A) and the *hawaladar* (X) before the sum that will be transferred is handed over to (X). Then, (X) comes into contact with his counterpart (Y) who operates in the country in which (B) lives and issues a payment order. Later, the *hawaladar* (Y) somehow reaches (B) and delivers the sum transferred as claimed by the order. During the course of the transfer, the expenses or a commission is cut from the transferred money. A code is used for verification prior to the payment; to boost the security, (B) may be

16 Wheatley, “Ancient Banking, Modern Crimes,” 348; Francesco Cascini, “Il Fenomeno Del Proselitismo in Carcere Con Riferimento Ai Detenuti Stranieri Di Culto Islamico,” in *La Radicalizzazione Del Terrorismo Islamico* (Ministero della Giustizia Istituto Superiore di Studi Penitenziari, 2012), 32; Mballo Thiam, “De La Religion à La Banque : Contribution à l’étude d’un Droit Bancaire Islamique En France” (PhD dissertation, Université de Toulon, 2013), 4. For a critic of this definition, see Shima Keene, “Hawala and Related Informal Value Transfer Systems—an Assessment in the Context of Organized Crime and Terrorist Finance: Is There Cause for Concern?,” *Security Journal*, no. 20 (2007): 185–87.

17 Samuel Munzele Maimbo, *The Money Exchange Dealers of Kabul: A Study of the Hawala System in Afghanistan* (Washington: The World Bank, 2003), 1; Jérôme Lasserre-Capdeville, “La Finance Islamique : Une Finance Douteuse?,” in *Les Cahiers de La Finance Islamique Numéro 2* (Strasbourg, 2010), 20; Genesis J. Martis, *A Guidance to Understand Hawala and to Establish the Nexus with Terrorist Financing* (Advancing Financial Crime Professionals Worldwide, 2018), 13; Saeed Al-Hamiz, “Hawala: A U.A.E. Perspective,” in *Regulatory Frameworks for Hawala and Other Remittance Systems* (International Conference on Hawala, Washington, D.C: International Monetary Fund, 2005), 31.

18 Jamwal, “Hawala,” 182, 191.

19 Razavy, “Hawala,” 279.

asked by (Y) to submit a code previously provided.²⁰ This simple structure might occasionally change; for instance, the IFTS operations may include a fifth player, a “mother company,” which organizes and supervises the entire process of transfer in a country such as Somalia.²¹

As might be expected, the account consisting of mutual debts between the *hawaladars* (X) and (Y) will need to be settled over time. The settlement is, in practice, made through divergent means such as transferring funds electronically or physically, drawing a cheque by (X) on behalf of (Y), or by carrying out another IFTS in which (X) renders the payment upon the request of (Y).²² The business in which the *hawaladars* are – either ostensibly or genuinely – engaged (e.g., travel agency, ice-cream shop, grocery store) makes a perfect disguise to elude legal procedures and investigations.²³

At this point, one may ask what guarantees that the *hawaladars* will make the payment and will not “pocket the money.” As a matter of fact, the system is built first and foremost on confidence, which makes it trustworthy enough.²⁴ To be more precise, there are essentially two central elements which build up the trust. Firstly, most *hawaladars* hail from a relatively small social group whose members interrelate with each other through various ties, such as family or ethnicity.²⁵ Secondly, the

-
- 20 Razavy, 279; Ismail, “Lawlessness and Economic Governance,” 171–72; Keene, “Hawala and Related Informal Value Transfer Systems,” 188; Charles B. Bowers, “Hawala, Money Laundering, and Terrorism Finance: Mirco-Lending as an End to Illicit Remittance,” *Denver Journal of International Law and Policy* 37, no. 3 (2008): 379–80; Emily C. Schaeffer, “Remittances and Reputations in Hawala Money-Transfer Systems: Self-Enforcing Exchange on an International Scale.,” *Journal of Private Enterprise* 24, no. 1 (2008): 99; Hasan Aykın, *Aklama ve Terörün Finansmanı İle Mücadelenin Küresel Boyutu* (Ankara: Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yayınları, 2010), 197. For an analogy between the IFTS and Ripple, see Lindsay Martin, “Ripple Effects: How In Re Ripple Labs Inc. Litigation Could Signal The Beginning of the End of the Payment Platform,” *Duke Law & Technology Review* 19, no. 1 (2021): 4.
- 21 Ismail, “Lawlessness and Economic Governance,” 172.
- 22 Aykın, *Aklama ve Terörün Finansmanı İle Mücadelenin Küresel Boyutu*, 197; Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 17. For more detailed information, see *The Role of Hawala and Other Similar Service Providers in Money Laundering and Terrorist Financing* (Paris: FATF, 2013), 23.
- 23 Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 14.
- 24 Nikos Passas, “Hawala and Other Informal Value Transfer Systems: How to Regulate Them?,” *Risk Management*, no. 5 (2003): 51–52; Eva Ladanyi and István Kobolka, “The Hawala System,” *Interdisciplinary Management Research* 10 (2014): 418.
- 25 Bala Shanmugam, “Hawala and Money Laundering: A Malaysian Perspective,” *Journal of Money Laundering Control* 8, no. 1 (January 2005): 38, <https://doi.org/10.1108/13685200510621181>; Martis, *A Guidance to Understand Hawala*.

trust element plays a key role in keeping the IFTS in operation – that is to say, what enables the *hawaladar* to operate in cooperation with other *hawaladars* is the confidence and respect they enjoy. Therefore, should a *hawaladar* trick a client or colleague in any way whatsoever, this will naturally engender a loss of credibility and may go so far as an “economic suicide” and “excommunication” of that *hawaladar*.²⁶ Undoubtedly, the *hawaladar* shall end up being imminently cast out of the community and will be no longer able to operate any IFTS transaction.²⁷

Use

Countries Where IFTS Is Used

The IFTS is used in a myriad of countries all over the world. Among these countries are China,²⁸ Afghanistan,²⁹ Kazakhstan,³⁰ India, Pakistan, Kashmir, the United Arab Emirates,³¹ Egypt,³² Somalia,³³ Niger, and Chad.³⁴ Howbeit, propounding that its use is unique to Asia and Africa will definitely be short of truism. Hardly surprising in a globalizing world, it also plays out in North America

26 Razavy, “Hawala,” 286.

27 Shanmugam, “Hawala and Money Laundering,” 40; Schaeffer, “Remittances and Reputations in Hawala Money,” 107–8.

28 Shanmugam, “Hawala and Money Laundering,” 39.

29 Maimbo, *The Money Exchange Dealers of Kabul*, 3; Thompson, “The Nexus of Drug Trafficking and Hawala in Afghanistan,” 155; Bakhyt Moldatjaevich Nurgaliyev et al., “The Informal Funds Transfer System ‘Hawala’ as a Segment of the Shadow Economy: Social Impact Assessment and Framework for Combating,” *American Journal of Applied Sciences* 12, no. 12 (December 1, 2015): 935, <https://doi.org/10.3844/ajassp.2015.931.937>.

30 Nurgaliyev et al., “The Informal Funds Transfer System,” 933.

31 Jamwal, “Hawala,” 188; David C. Faith, “The Hawala System,” *Global Security Studies* 2, no. 1 (2011): 25.

32 Antoine Le Scolan, “La Juridicisation des Systèmes Informels de Transfert de Fonds (Hawâla) en Égypte” (M.A. dissertation, Aix-Marseille Université, Faculté des arts, lettres, langues et sciences humaines, 2018), 29.

33 Razavy, “Hawala,” 289–90; Ismail, “Lawlessness and Economic Governance”; Redín, Calderón, and Ferrero, “Exploring the Ethical Dimension of Hawala,” 329; Christopher Reynolds, “L’hawala, un système bancaire parallèle florissant,” *La Presse*, August 4, 2019, <https://www.lapresse.ca/affaires/economie/2019-08-04/l-hawala-un-systeme-bancaire-parallele-florissant>; Mohamed A. Elmi and Ojelanki Ngwenyama, “Examining the Use of Electronic Money and Technology by the Diaspora in International Remittance System: A Case of Somali Remittances from Canada,” *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 86, no. 5 (September 2020): 4, <https://doi.org/10.1002/isd2.12138>.

34 Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 19.

and Europe,³⁵ among which the United States,³⁶ Canada,³⁷ the United Kingdom,³⁸ Switzerland,³⁹ and the Netherlands⁴⁰ may be mentioned as examples.

For a more detailed framing, Turkey will be cited as an example. Predictably, Turkey is also among the countries involved in the IFTS network.⁴¹ For instance, a funds transfer between Turkey and Germany through the IFTS has been disclosed.⁴² Similarly, the Turkish media reported that the IFTS was used by the organization led by Fethullah Gülen, which attempted a coup in Turkey in 2016. It was mentioned in the news that money was brought into Turkey from abroad in a piecemeal manner as of 2017. According to the news, the money was initially sent to exchange offices in the Grand Bazaar (*Kapalıçarşı*) in Istanbul and handed out therefrom to other offices and jewelry stores in a multitude of cities.⁴³ The altogether sum of transmitted funds adds up to a total of \$13,744,197, €2,135,634, and ₺12,628,530.⁴⁴

35 Razavy, “Hawala,” 288.

36 Rachana Pathak, “The Obstacles to Regulating the Hawala: A Cultural Norm or a Terrorist Hotbed?,” *Fordham International Law Journal* 27, no. 6 (2003): 2046–50; Wheatley, “Ancient Banking, Modern Crimes,” 353; Faith, “The Hawala System,” 25.

37 Shanmugam, “Hawala and Money Laundering,” 39; Reynolds, “L’hawala, un système bancaire parallèle florissant”; Elmi and Ngwenyama, “Examining the Use of Electronic Money and Technology,” 12.

38 Thompson, “The Nexus of Drug Trafficking and Hawala in Afghanistan,” 166.

39 Fabian Maximilian Johannes Teichmann, “Financing Terrorism through Hawala Banking in Switzerland,” *Journal of Financial Crime* 25, no. 2 (May 8, 2018): 287–93, <https://doi.org/10.1108/JFC-06-2017-0056>.

40 Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 22.

41 Nurgaliyev et al., “The Informal Funds Transfer System,” 932.

42 Anne-Diandra Louarn, Dana Alboz, and Charlotte Boitiaux, “La hawala, système parallèle et opaque de transfert d’argent utilisé par les migrants,” *InfoMigrants*, April 12, 2018, sec. Grand angle, <https://www.infomigrants.net/fr/post/8616/la-hawala-systeme-parallele-et-opaque-de-transfert-d-argent-utilise-par-les-migrants>; Kate Martyr and Ben Knight, “German Police Raid Suspected Hawala Banking Ring,” *Deutsche Welle*, November 19, 2019, <https://www.dw.com/en/german-police-raid-suspected-hawala-banking-ring/a-51307901>.

43 “FETÖ’nün para transfer sistemi Hawala nasıl çalışıyor?,” *Finans Gündem*, November 21, 2019, <https://www.finansgundem.com/haber/fe-tonun-para-transfer-sistemi-hawala-nasil-calisiyor/1451888>.

44 “FETÖ’nün para trafiğine ağır darbe! Hawala sistemi deşifre oldu,” *A Haber*, November 19, 2019, <https://www.ahaber.com.tr/gundem/2019/11/19/fe-tonun-para-transferine-agir-darbe-hawala-sistemi-desifre-oldu>; Sertaç Bulur, “Hawala Sistemini Kırabilmek İçin Çok İyi Takip Gerekir,” *Anadolu Ajansı*, November 21, 2019, <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/hawala-sistemini-kirabilmek-icin-cok-iyi-takip-gerekir/1652262>; “İlk Kez Bu Yöntemi Kullanmışlar: Hawala Sistemi...,” *Vatan*, November 22, 2019, <http://www.gazetevatan.com/ilk-kez-bu-yontemi-kullanmislar-hawala-sistemi--1286446-gundem/>.

This amount is of paramount significance as it sheds light on the enormity of funds transferred through the IFTS.

Legal and Illegal Use

Notwithstanding its aptitude to be utilized for unlawful purposes, it should not be assumed that every time the IFTS is used, there is illegal activity taking place. On the contrary, the IFTS is susceptible to serve legitimate goals as well.⁴⁵ As a matter of fact, it has been argued that most IFTS transfers are licit transactions.⁴⁶

To differentiate the purpose, a distinction has been made between the two types: illegitimate uses are referred to as “black hawala”, with “white hawala” serving as the opposite.⁴⁷

Among the users of the IFTS are non-governmental organizations, chiefly those who aim at providing humanitarian aid;⁴⁸ expatriates or migrants sending money to their countries of origin, where their family or relatives generally live;⁴⁹ users seeking to achieve personal and commercial purposes, such as educational⁵⁰ and personal expenses (e.g., travel, healthcare);⁵¹ drug dealers;⁵² gold smugglers

45 Ibrahim-Zeyyad Cekici, “Douter de La Finance Islamique : Le Cas Du Financement Du Terrorisme,” in *Les Cahiers de La Finance Islamique Numéro 2* (Strasbourg, 2010), 24; Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 13.

46 Wheatley, “Ancient Banking, Modern Crimes,” 356; Faith, “The Hawala System,” 29; Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 13.

47 Daudi, “The Invisible Bank,” 629; Shanmugam, “Hawala and Money Laundering,” 42.

48 Thompson, “An Introduction to the Concept and Origins of Hawala,” 83–84.

49 Jamwal, “Hawala,” 182, 188; Robert Looney, “Hawala: The Terrorist’s Informal Financial Mechanism,” *Middle East Policy* 10, no. 1 (2003): 164; Daudi, “The Invisible Bank,” 630; Shanmugam, “Hawala and Money Laundering,” 38–39; Schaeffer, “Remittances and Reputations in Hawala Money,” 101; Lasserre-Capdeville, “La Finance Islamique,” 20; Ercanbrack, “The Law of Islamic Finance in the United Kingdom,” 255; Redín, Calderón, and Ferrero, “Exploring the Ethical Dimension of Hawala,” 329; Le Scolan, “La Juridicisation Des Systèmes,” 30.

50 Divya Sharma, “Historical Traces of Hundi, Sociocultural Understanding, and Criminal Abuses of Hawala,” *International Criminal Justice Review* 16, no. 2 (September 2006): 114, <https://doi.org/10.1177/1057567706291737>.

51 Daudi, “The Invisible Bank,” 630–31.

52 Jamwal, “Hawala,” 182.

between South Asia and the Gulf states;⁵³ money launderers⁵⁴ who take advantage of the robust anonymity which the IFTS provides;⁵⁵ and terrorist groups⁵⁶ such as al-Qaeda,⁵⁷ Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL),⁵⁸ Boko Haram,⁵⁹ and Kurdistan Worker's Party (PKK)⁶⁰.

There is a plethora of grounds for people to exert the IFTS. To mention a few: The IFTS is generally much cheaper than its alternatives, which is made possible mainly through the eschewal of some costs which traditional banking systems are unable to eliminate.⁶¹ The unequivocal quickness of IFTS transactions is another reason for its preferability.⁶² The anonymity offered by the IFTS plays a major role

53 Daudi, "The Invisible Bank," 631.

54 Jamwal, "Hawala," 188; Maimbo, *The Money Exchange Dealers of Kabul*, 8; Muhammad Subtain Raza, M. Fayyaz, and H. Ijaz, "The Hawala System in Pakistan: A Catalyst for Money Laundering & Terrorist Financing," *Forensic Research & Criminology International Journal* 5, no. 4 (2017): 1.

55 Maimbo, *The Money Exchange Dealers of Kabul*, 9; Daudi, "The Invisible Bank," 632; Nakhasi, "Western Unionizing the Hawala," 479–80; Redín, Calderón, and Ferrero, "Exploring the Ethical Dimension of Hawala," 329.

56 Maimbo, *The Money Exchange Dealers of Kabul*, 8; Aykın, *Aklama ve Terörün Finansmanı İle Mücadelenin Küresel Boyutu*, 196; Faith, "The Hawala System," 23; Lasserre-Capdeville, "La Finance Islamique," 20; Raza, Fayyaz, and Ijaz, "The Hawala System in Pakistan," 1; Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 19; Chibueze E. Onyeke, "Crypto-Currency and the Nigerian Economy: Problems and Prospects," *IAA Journal of Social Sciences* 6, no. 1 (2020): 155.

57 Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 8–9.

58 Lorenzo Bonucci, *Le Vulnerabilità Del Sistema Finanziario Come Minacce Alla Sicurezza Nazionale: Studio Sulle Tipologie Di Finanziamento al Terrorismo e Analisi Del Sistema Money Transfer* (CSSII, 2017), 6.

59 Martis, *A Guidance to Understand Hawala*, 19.

60 Faith, "The Hawala System," 26–27.

61 Jamwal, "Hawala," 183; Daudi, "The Invisible Bank," 627; Razavy, "Hawala," 280; Wheatley, "Ancient Banking, Modern Crimes," 347, 354; Nakhasi, "Western Unionizing the Hawala," 483; Bowers, "Hawala, Money Laundering, and Terrorism Finance," 417; Schaeffer, "Remittances and Reputations in Hawala Money," 101; Maryam Razavy and Kevin D. Haggerty, "Hawala under Scrutiny: Documentation, Surveillance and Trust," *International Political Sociology* 3, no. 2 (2009): 144; Syed Umar Farooq, Ghayur Ahmad, and Syed Hassan Jamil, "A Profile Analysis of the Customers of Islamic Banking in Peshawar, Pukhtunkhwa," *International Journal of Business and Management* 5, no. 11 (2010): 111; Aykın, *Aklama ve Terörün Finansmanı İle Mücadelenin Küresel Boyutu*, 196; Redín, Calderón, and Ferrero, "Exploring the Ethical Dimension of Hawala," 329; Nurgaliyev et al., "The Informal Funds Transfer System," 932.

62 Jamwal, "Hawala," 183; Daudi, "The Invisible Bank," 627; Shanmugam, "Hawala and Money Laundering," 38; Wheatley, "Ancient Banking, Modern Crimes," 347.

for some users,⁶³ for it provides an opportunity to hide the origin of the money⁶⁴ as well as the identity of parties involved, which indubitably renders the IFTS fit-to-purpose for those who seek illegitimate gains.⁶⁵ For small towns and villages in developing countries, the absence of a banking system has a vital role in the spread of the IFTS transactions.⁶⁶ In addition, formal banking systems require some documents (e.g., identity) which a large number of people are unable to submit.⁶⁷ In addition, the IFTS is outstandingly adaptable to unforeseen and unfavorable conditions (e.g., war).⁶⁸ The IFTS transactions may also be overly accommodating for those seeking tax evasion.⁶⁹ It should be noted, however, that these reasons are by no means exhaustive.

Hawāla

In Islamic Law

The topic of *hawāla* in Islamic law now deserves to be expounded on. *Hawāla* simply refers to the assignment of debt in Islamic law. In books of *fiqh*, it is generally dealt with as a separate chapter along with other transactions. In principle, the disposition of a debt in exchange for another is not permitted under Islamic law;

-
- 63 Jamwal, "Hawala," 182; Shanmugam, "Hawala and Money Laundering," 38; Wheatley, "Ancient Banking, Modern Crimes," 347; Nakhasi, "Western Unionizing the Hawala," 483; Bowers, "Hawala, Money Laundering, and Terrorism Finance," 417, 419; Henk van de Bunt, "A Case Study on the Misuse of Hawala Banking," *International Journal of Social Economics* 35, no. 9 (August 2008): 692, <https://doi.org/10.1108/03068290810896316>.
- 64 Maimbo, *The Money Exchange Dealers of Kabul*, 8.
- 65 Jamwal, "Hawala," 190; Wheatley, "Ancient Banking, Modern Crimes," 356.
- 66 Maimbo, *The Money Exchange Dealers of Kabul*, 1; Shanmugam, "Hawala and Money Laundering," 38; Bowers, "Hawala, Money Laundering, and Terrorism Finance," 417; Razavy and Haggerty, "Hawala under Scrutiny," 144; Aykın, *Aklama ve Terörün Finansmanı İle Mücadelenin Küresel Boyutu*, 196; Nurgaliyev et al., "The Informal Funds Transfer System," 932; Malit Jr, Al Awad, and Naufal, "More than a Criminal Tool," 71.
- 67 Wheatley, "Ancient Banking, Modern Crimes," 355–56; Razavy, "Hawala," 287; Schaeffer, "Remittances and Reputations in Hawala Money," 101; Razavy and Haggerty, "Hawala under Scrutiny," 144; Malit Jr, Al Awad, and Naufal, "More than a Criminal Tool," 81.
- 68 Jamwal, "Hawala," 190–91; Daudi, "The Invisible Bank," 628–29; Thomas Viles, "Hawala, Hysteria and Hegemony," *Journal of Money Laundering Control* 11, no. 1 (January 4, 2008): 28, <https://doi.org/10.1108/13685200810844479>; Redín, Calderón, and Ferrero, "Exploring the Ethical Dimension of Hawala," 329.
- 69 Jamwal, "Hawala," 183, 190; Bowers, "Hawala, Money Laundering, and Terrorism Finance," 385.

nonetheless, *hawāla* has been allowed as an exception to this prohibition out of necessity and ease for people.⁷⁰

Expectedly, three parties are involved in a typical *hawāla* contract: the assignor (*muḥīl*), the creditor (*muḥālun lah* or *fmuḥtāl*), and the new debtor, also referred to as assignee (*muḥālun ‘alayh* or *muḥtālun ‘alayh*).

Ḥanafī Madhhab

As a legal term, Ḥanafīs describe *hawāla* as a contract which provides the transfer of a debt from one’s assets to another individual.⁷¹ It appears that Ḥanafīs regard it as an independent legal instrument, unrelated to other types of contracts.

Whose consent is required for conclusion of the contract is a controversial issue. Evidently, no question arises when it is concluded trilaterally.⁷² Per contra, the answer changes if the consent of one of the three parties is lacking, with three different possibilities having to be handled in this regard separately. Firstly, when the assignor concludes the contract with the creditor without the consent of the assignee, it is unhesitatingly invalid according to Ḥanafīs,⁷³ but they are not unanimous about whether the subsequent consent of the assignee validates the contract or not. Whilst Abu Hanifa (d. 150/767) and his disciple Muhammad al-Shaybani (d. 189/805) argued that it does not, his other disciple Abu Yusuf (d. 182/798) held the opposite view. This divergence of view lies in the fact that they reckon with the presence of the assignee in contractual sessions (*majlis al-‘aqd*)

70 Vehbe Zuhaylī, *İslām Fıkhı Ansiklopedisi*, trans. Beşir Eryaysoy, vol. 6 (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), 290. It should be noted that although modern bank remittances may resemble *hawāla* under Islamic law at first glance, they are more likely to be an agency (*wakāla*). Therefore, bank remittances remain outside the scope of this study. For bank remittances, see Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2007), 265.

71 ‘Abū al-Barakāt ‘Abd ‘Allāh al-Nasaḫ, *Kanz al-Daqāiq*, ed. Sā’id Bakdāsh (Dār al-Bashā’ir al-‘İslamiyya, 1432), 458; ‘Ibrāhīm b. Muhammad al-Ḥalabī, *Multaka al-‘Abḥur*, ed. Khalīl ‘Imrān al-Manşūr (Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 1419), 204; Majd al-Dīn ‘Abū al-Faḍl ‘Abd Allah al-Mawşilī, *al-‘Ikhtiyār li-Ta’līl al-Mukhtār*, vol. 3 (Cairo: Maṭba‘at al-Ḥalabī, 1356), 3; Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Düerü’l-Hükkâm Şerhü Mecelleti’l-Ahkâm*, vol. 3–4 (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1321), 262.

72 ‘Abū al-Ḥasan Burḥān al-Dīn ‘Alī al-Marghīnānī, *Bidāyat al-Mubtadī* (Cairo: Maktaba wa-Maṭba‘at Mohammad ‘Alī Şubḥ, n.d.), 148; al-Ḥalabī, *Multaka*, 204–5; ‘Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Sughdī, *al-Nuṭaf fī al-Fatāwā*, ed. Şalāḥ al-Dīn al-Nāhī, 2nd ed., vol. 2 (Amman: Dār al-Furqān, 1404), 755.

73 ‘Abū al-Ḥasan Burḥān al-Dīn ‘Alī al-Marghīnānī, *al-Hidāya fī Sharḥi Bidāyat al-Mubtadī*, ed. Ṭalāl Yūsuf, vol. 3 (Beirut: Dār al-‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.), 99; ‘Abū al-Ḥusayn ‘Aḥmad al-Qudūrī, *al-Tajrīd*, ed. Muhammad ‘Aḥmad Sirāj and ‘Alī Jum‘a Muhammad, vol. 6 (Cairo: Dār al-‘İslām, 1427), 2981.

differently; the former considers it to be a condition for conclusion (*'in 'iqād*) of the contract, and the latter a condition for enforcement (*naḥād*) of it.⁷⁴ Secondly, Ḥanafī jurists take the view that the consent of the creditor is a *sine qua non* for the formation of a contract, because as people differ in wealth, the creditor can by no means be compelled to accept such a substitution.⁷⁵ In regard with the subsequent consent of the creditor, the same discussion mentioned above for the assignee holds true.⁷⁶ Thirdly, the jurists are in disagreement over the consent of the assignor. Some of them suggest that it is indispensable,⁷⁷ while others, who constitute the majority, argue it is not.⁷⁸

Fiqh books also spell out the conditions the parties are required to satisfy in order to carry out a *hawāla* transaction in terms of legal capacity. Be that as it may, I will not dwell on those conditions since they are not germane to our discussion.⁷⁹

As to the object of the *hawāla* contract (*muḥālun bih*), it must imperatively be a *dayn*; therefore, an *'ayn* may not be the object.⁸⁰ Simply put, “*dayn*” can be defined as an abstract article in one’s assets whereas “*'ayn*” stands for a tangible and concrete one.⁸¹ Being a *dayn* is not enough, though, as it must be a *ṣaḥīḥ* debt as well.⁸² It must be noted that although the term “*ṣaḥīḥ*” may be literally translated as “valid,” it carries a specific meaning here. A *dayn* is *ṣaḥīḥ* in this context if the assignor may have it

74 'Alā' al-Dīn 'Abū Bakr al-Kāsānī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī' fī Tartīb al-Sharā'ī'*, 2nd ed., vol. 6 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1406), 16.

75 Muhammad b. Ferāmurz Molla Khusraw, *Durar al-Ḥukkām Sharḥu Ghurar al-'Aḥkām*, vol. 2 (Dār 'Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyya, n.d.), 308; Muhammad 'Amīn b. 'Umar b. 'Abd al-'Aziz 'Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, 2nd ed., vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr, 1412), 341; 'Akmal al-Dīn Muhammad b. Muhammad al-Bābartī, *al-'Ināya Sharḥ al-Hidāyā*, vol. 7 (Dār al-Fikr, n.d.), 239.

76 Shahāb al-Dīn al-Shalabī, *Tabyīn al-Haqāiq Sharḥ al-Kanz al-Daqāiq wa-Ḥāshiyat al-Shalabī*, vol. 4 (Bulaq: al-Maṭba'at al-Kubrā al-'Amīriyya, 1313), 171.

77 'Abū al-Ḥusayn 'Ahmad al-Qudūrī, *Mukhtaṣar*, ed. Kāmil Muhammad Muhammad 'Uwayḍa (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418), 120.

78 al-Nasafī, *Kanz al-Daqāiq*, 458; 'Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 5:328.

79 For detailed information on this topic, see al-Kāsānī, *Badā'ī' al-Ṣanā'ī'*, 1406, 6:16; 'Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 5:341.

80 al-Marghīnānī, *al-Hidāya*, 3:99.

81 Nabil Saleh, “Definition and Formation of Contract Under Islamic and Arab Laws,” *Arab Law Quarterly* 5, no. 2 (1990): 103, <https://doi.org/10.1163/157302590X00026>; Hasan Hacak, “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi” (PhD dissertation, Marmara University Social Sciences Institute, 2000), 187.

82 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkām*, 3–4:299.

cleared through either payment or release only.⁸³ Articles 687 and 688 of *Majallat al-‘Ahkām al-‘Adliyya* elucidate that any debt for which a contract of surety (*kafāla*) may legally be concluded is susceptible to be transferred through *hawāla*.⁸⁴ On top of that, the object is also required to be known (*ma ‘lūm*) as the contract shall be invalid otherwise.⁸⁵ In sum, there are three conditions to fulfill for the object of any *hawāla* transaction in Ḥanafī legal theory: being *dayn*, *ṣahīh*, and known (*ma ‘lūm*).

Unlike the other *madhhabs*, Ḥanafīs break down *hawāla* into two different categories: *muqayyad* and *muṭlaq*. In the former, the assignee is indebted to the assignor and possessor of either a claim (*dayn*), a bailment (*wadī‘a*), or to an unlawfully dispossessed article (*maghsūb*) which belongs to the assignor. Once the obligation is performed by the assignee, the right of the assignor over the belonging ceases to exist. In the latter, however, the assignee’s debt is not specified in any aspect; anything the assignee selects may be given for payment, and no specific article constitutes the object of the transaction.⁸⁶ In plain words, a *hawāla* contract can be established no matter if the assignee is indebted to the assignor or not, as *muṭlaq* makes it possible even if the assignee is not. On the other hand, Ḥanafīs stipulate that the assignor must be indebted to the creditor; otherwise, the contract will be an agency (*wakāla*) rather than *hawāla*.⁸⁷

Once the contract is drawn up, the debt changes hands; the assignee becomes liable, and the assignor wholly discharged.⁸⁸ Ḥanafī jurist Zufar b. al-Hudhayl (d. 158/775), however, is of the view that liability of assignor does not end upon the formation of the contract, for he perceives this contract as a kind of guarantee.⁸⁹ Yet, his view has not been admitted, and *hawāla* has dominantly been considered a mere transfer which discharges the liability of the assignor entirely.⁹⁰

83 ‘Alī b. Muhammad al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt*, ed. Muhammad Şiddīq al-Minshāwī (Cairo: Dār al-Faḍīla, n.d.), 93.

84 Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 130; for more information about *ṣahīh*, see al-Jurjānī, *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt*, 93.

85 ‘Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 5:343.

86 Molla Khusraw, *Durar*, 2:309; al-Shalabī, *Tabyīn al-Haqāiq*, 1313, 4:173–74.

87 ‘Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 5:342; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm*, 3–4:268; Zuhaylī, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 6:294.

88 Abū Bakr ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī, *Tuḥfat al-Fuqahā’*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1414), 247; Muhammad b. ‘Aḥmad al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. 20 (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1414), 46.

89 al-Kāsānī, *Badā’i‘ al-Şanā’i‘*, 1406, 6:17; al-Shalabī, *Tabyīn al-Haqāiq*, 1313, 4:171; ‘Abd al-Ghanī b. Ṭālib al-Maydānī, *al-Lubāb fī Sharḥ al-Kitāb*, ed. Muhammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamid, vol. 2 (Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyya, n.d.), 160.

90 al-Marghīnānī, *al-Hidāya*, 3:99; al-Mawṣilī, *al-‘Ikhtiyār*, 1356, 3:4.

The contract may be carried out through different ways such as performance, donation, release, and the merger of rights.⁹¹ What is unique to *hawāla* is the notion of *tawā* which signifies the situations in which the liability for the debt returns from the assignee to the assignor.⁹² There is no consensus in the Ḥanafī *madhhab* about in which cases *tawā* occurs. Abu Hanifa canvasses that it takes place in two cases. The first is when the assignee denies the transfer of the debt, and there is no proof to offer against this denial. The second case is the death of the assignee while bankrupt. Although the situations in which *tawā* happen are confined to these two according to Abu Hanifa, his disciples Abu Yusuf and Muhammad al-Shaybani go further and argue that there is a third possibility as well. They suggest that *tawā* ensues by the time the assignee is adjudged bankrupt by the court.⁹³ It must be emphasized that neither Abu Hanifa nor Abu Yusuf and Muhammad al-Shaybani gives any leeway for another case in which *tawā* arises, so both views are asserted to be exhaustive.

The obligation performed by the assignee gives birth to a right to recourse to the assignor. For the assignee to have such a right, some conditions must be met. First, the assignee's debt must be cleared either by payment or other means. Second, the *hawāla* contract must be formed upon the request of the assignor. Third, the assignee must not be indebted to the assignor. The assignee would forfeit the right to recourse should one of these requirements be lacking.⁹⁴

Mālikī Madhhab

Mālikī jurists perceive *hawāla* as a kind of sale contract (*bayʿ*).⁹⁵ Remarkably, Mālikī jurist al-Qarāfi (d. 684/1285) contends that it has its roots in the Qurʾan (5:2 and 22:77),⁹⁶ from which the other *madhhabs* do not give any reference.

91 al-Kāsānī, *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ*, 1406, 6:19.

92 al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 1414, 20:46; ʿAkmal al-Dīn Muhammad b. Muhammad al-Bābartī, *al-ʿInāya Sharḥ al-Hidāyā*, vol. 8 (Dār al-Fikr, n.d.), 429.

93 al-Marghīnānī, *Bidāyat al-Mubtadī*, 149; al-Mawṣilī, *al-ʿIkhtiyār*, 1356, 3:4; al-Sughdī, *al-Nuṭaf fī al-Fatāwā*, 2:754.

94 al-Kāsānī, *Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ*, 1406, 6:19.

95 ʿAbū al-Walīd Muhammad b. ʿAḥmad ʿIbn Rushd, *al-Bayān wa-l-Taḥṣīl wa-l-Sharḥ wa-l-Tawjīh wa-l-Taʿlīl fī Masāʾil al-Mustakhrāja*, ed. Muhammad Ḥajjī, 2nd ed., vol. 7 (Beirut: Dār al-Gharb al-ʿIslāmī, 1408), 220.

96 ʿAbū al-ʿAbbās Shahāb al-Dīn ʿAḥmad b. ʿIdrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīra*, ed. Muhammad Bū Khubza, vol. 9 (Beirut: Dār al-Gharb al-ʿIslāmī, 1994), 241.

Mālikīs hold the view that *hawāla* has four *rukns*:⁹⁷ the assignor, the creditor, the assignee, and the object of the contract.⁹⁸ On the question of consent, only that of the first two (i.e., the assignor and the creditor) are deemed necessary.⁹⁹ The consent of the assignee, on the other hand, is not sought for validity of the contract except for two circumstances: (i) that the assignee does not owe any debt to the assignor and (ii) that there is an enmity between the creditor and the assignee incurred prior to the *hawāla* transaction.¹⁰⁰

Unlike Ḥanafīs, Mālikīs explicitly elaborate that the assignee is required to be indebted to the assignor in order for the contract to be valid. If this is not the case, however, the contract does not become invalid, but it can no longer be called *hawāla*, but another type of contract denominated *hamāla*.¹⁰¹ As a matter of fact, what Mālikīs call *hamāla* is no different than the contract of surety (*kafāla*). In the chapters pertaining to the surety, Mālikī *fiqh* books clarify that the terms “*hamāla*” and “*kafāla*” bear the same meaning, as both stand for the surety and may be used interchangeably.¹⁰²

As for the conditions for validity of the contract, Mālikīs focalize on the object of the contract. They lay down four main principles:

a. The debt owed to the creditor by the assignor must be due. Otherwise, namely if it is not due yet, the contract means the sale of a debt in exchange for another, which would lead to interest (*ribā*).

b. The object of the contract must not be arising from a *salam* contract, nor must it be an edible material. Either of these possibilities renders the contract null and void, for they are tantamount to disposition of a debt prior to taking delivery (*qabḍ*) of it.¹⁰³

97 *Rukn* can simply be defined as an element without which the contract may not stand. See H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 3rd ed. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 158; Tevhit Ayengin, “Rükün,” in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2008), 286–87.

98 al-Qarāfī, *al-Dhakhīra*, 1994, 9:243–44.

99 Khalīl b. ʿIshāq al-Jundī, *Mukhtaṣar*, ed. ʿAḥmad Jād (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1426), 175.

100 ʿAbū ʿAbd Allah Muhammad b. ʿAbd Allah al-Kharashī, *Sharḥu Mukhtaṣar Khalīl*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibāʿa, n.d.), 16–17.

101 ʿIbn Saʿīd al-Tanūḥī Saḥnūn, *al-Mudawwana*, vol. 4 (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415), 127; ʿAbū Muhammad ʿAbd Allah b. ʿAbd al-Rahmān al-Qayrawānī, *Matn Al-Risāla* (Dār al-Fikr, n.d.), 136.

102 ʿAbū al-Walīd Muhammad b. ʿAḥmad ʿIbn Rushd al-Ḥafīd, *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtaṣid*, vol. 4 (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1425), 79; al-Qarāfī, *al-Dhakhīra*, 1994, 9:189.

103 al-Qarāfī, *al-Dhakhīra*, 1994, 9:244–45.

c. The object of the contract must have a binding effect (*lāzim*).¹⁰⁴ This requirement may be thought of as the approximate equivalent to the term “*ṣahīh*” employed by Ḥanafīs.

d. The two debts, viz. the one which the assignor owes to the creditor and that which the assignee to the assignor, must be equal in terms of value (*qadr*) and quality (*ṣifa*).¹⁰⁵ If they are not equal, the contract will become the sale of a debt in exchange for another again, and the special dispensation (*rukḥṣa*) given for *ḥawāla* will be no longer valid.¹⁰⁶

Apparently, although Mālikīs do not directly convey that two separate debts are required to be in existence, such a requirement can be inferred without great effort from what they have formulated in their books. In a similar vein, that the assignee must be indebted indicates that Mālikīs draw no distinction between *muqayyad* and *muṭlaq*, as the latter is out of scope in their legal theory on *ḥawāla*.

Upon the formation of the contract, the claim that the creditor is able to lodge against the assignor changes hands; henceforth, the creditor may bring the claim only against the assignee.¹⁰⁷ The circumstances in which *tawā* occurs according to Ḥanafīs are not acknowledged by Mālikī jurists. The one and only exception to this is the deception of the creditor while concluding the agreement by concealing the bankruptcy (*iflās*) of the assignee. In this case, the right of the creditor to have a recourse to the assignor is reserved provided that the former is not aware of the bankruptcy during the formation of the contract.¹⁰⁸

Shāfi‘ī Madhhab

Shāfi‘īs’ perception of *ḥawāla* is somewhat different from that of Ḥanafīs and Mālikīs. In fact, Shāfi‘īs are not only in disagreement with these two, but also amongst themselves. Whereas some of them put forward that *ḥawāla* is a contract based on attachment and aid (*‘irfāq wa-ma‘ūna*), others, including al-Shāfi‘ī (d.

104 al-Kharashī, *Sharḥu Mukhtaṣar Khalīl*, n.d., 6:17.

105 al-Jundī, *Mukhtaṣar*, 175.

106 ‘Ibn Rusḥd al-Ḥafīd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 4:84.

107 al-Jundī, *Mukhtaṣar*, 175.

108 ‘Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-Qayrawānī, *al-Nawādir wa-l-Ziyādāt ‘alā mā fī al-Mudawwana min Ghayrihā min al-‘Ummahāt*, ed. Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāgh, vol. 10 (Beirut: Dār al-Gharb al-‘Islāmī, 1999), 156; Saḥnūn, *al-Mudawwana*, 4:126; al-Qayrawānī, *Al-Risāla*, 136.

204/820) himself, claim that it is the sale of a debt in exchange for another.¹⁰⁹ These two debts mentioned by the latter view are (i) that which the assignor owes to the creditor and (ii) that which the assignee owes to the assignor.¹¹⁰

It is significant that these two debts are considered of utmost importance in Shāfi'ī legal theory. Shāfi'īs opine that the contract is not valid (*ṣahīḥ*) unless the assignor is indebted to the creditor;¹¹¹ this debt is considered one of the *rukns* of *hawāla*.¹¹² Shāfi'ī *fiqh* books also stress the necessity for the existence of a debt owed by the assignee to the assignor.¹¹³ On this point, Shāfi'īs appear to be in line with Mālikīs and at odds with Ḥanafīs. Although the contract stands still in case there is no such a debt, it is legally not *hawāla*, but another type of contract called *damān*.¹¹⁴ What Shāfi'īs mean by the term “*damān*” is not different from what Mālikīs mean by “*hamāla*”; indeed, the term “*damān*” refers to “*kafāla*”, and these two terms are interchangeable.¹¹⁵ As the debt of the assignee to the assignor is a requisite for a *hawāla* contract to be formed, the Shāfi'ī *madhhab* does not make such a distinction as *muqayyad* and *muṭlaq*.

Regarding the consent of the parties, there is no doubt among Shāfi'īs that the consent of the assignor and the creditor is required. Whether the consent of the assignee is needed or not, nevertheless, is disputed, and both views are held.¹¹⁶

The approach Shāfi'īs adopt in scrutinizing the object of the *hawāla* contract greatly resembles that of the Ḥanafīs. As a matter of fact, Shāfi'īs require the object to be a *dayn* and known (*ma'lūm*).¹¹⁷ Nonetheless, Shāfi'ī legal books do not employ the term “*ṣahīḥ*” in the sense Ḥanafīs do; instead, they emphasize that

109 'Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muhammad b. Muhammad al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, ed. 'Alī Muhammad Mu'awwaḍ and 'Ādil 'Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419), 420.

110 Shams al-Dīn Muhammad b. 'Aḥmad al-Khaṭīb al-Shirbīnī, *Mughni al-Muhtāj ilā Ma'rifati Ma'ānī al-'Alfāz al-Minhāj*, vol. 3 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415), 189–90.

111 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, vol. 6 (İstanbul: Bilmen Yayınevi, n.d.), 293.

112 al-Shirbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:190.

113 'Abū 'Ishāq 'Ibrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf al-Shīrāzī, *al-Tanbīh fī al-Fiqh al-Shāfi'ī* ('Ālam al-Kutub, n.d.), 105.

114 al-Māwardī, *al-Hāwī*, 6:419–20; al-Shirbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:190.

115 al-Māwardī, *al-Hāwī*, 6:430; al-Shirbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:198.

116 al-Māwardī, *al-Hāwī*, 6:417–18; al-Shirbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:190; 'Abū 'Ishāq 'Ibrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf al-Shīrāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqhi al-'Imām al-Shāfi'ī*, vol. 2 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 144.

117 al-Shīrāzī, *al-Muhadhdhab*, 2:143.

the debt must be *mustaqarr*; that is to say, the debt must be firmly established and unlikely to cease to exist. To illustrate, the following debts may not be the object of a *hawāla* transaction as they are not *mustaqarr*: *badal al-kitāba* (coartación) and the debt (*dayn*) arising from a *salam* contract.¹¹⁸ Albeit formulated disparately, Ḥanafīs’ “*ṣahīḥ*” and Shāfi’īs’ “*mustaqarr*” appear to fill the same gap. In addition, according to Shāfi’īs, the debt must also be of commercial value (*mutaqawwim*) such as clothes, and binding (*lāzim*).¹¹⁹ Notwithstanding the difference of opinion on whether the object needs to be fungible (*mithlī*) or not, it is commonly held that the two debts, namely the one which the assignor owes to the creditor and the one which the assignee owes to the assignor as mentioned above, must necessarily be equal in various respects such as maturity,¹²⁰ and most importantly, the value (*qadr*).¹²¹

Once the contract is concluded, the assignor is no longer liable for the obligation and is replaced by the assignee, as this latter becomes liable.¹²² In contradistinction to Ḥanafīs and Mālikīs, however, Shāfi’īs, quite radically, leave no room for *tawā* at all. In other words, the debt never returns to the assignor under any circumstances whatsoever once successfully transferred to the assignee.¹²³ The assignee’s death, bankruptcy or insolvency make no difference in this regard.¹²⁴

Ḥanbalī Madhhab

Besides the agreed-upon definition of *hawāla* as “the transfer of a right from one’s assets to another,” Ḥanbalī jurists assert, like Shāfi’īs, that it is a contract based on attachment (*’irfāq*). They take issue with those who aver that it is a kind of sale (*bayf*), for it, Ḥanbalīs argue, would add up to be a sale of a debt in exchange for another, which is clearly not permissible under Islamic law.¹²⁵

118 al-Shīrāzī, *al-Tanbīh*, 105.

119 al-Shīrbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:190–91.

120 al-Shīrāzī, *al-Muhadhdhab*, 2:143.

121 al-Shīrbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:192; ’Abū Ḥamīd Muhammad b. Muhammad al-Ghazālī, *al-Wasiṭ fi al-Madhhab*, ed. ’Aḥmad Muhammad ’Ibrāhīm and Muhammad Muhammad Tāmīr, vol. 3 (Cairo: Dār al-Salām, 1417), 222.

122 al-Shīrbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:193; ’Ismā’īl b. Yaḥyā b. ’Ismā’īl al-Muzanī, *Mukhtaṣar*, vol. 8 (Beirut: Dār al-Ma’rifā, 1410), 205; ’Abū ’Abdillāh Muhammad b. ’Idrīs b. al-’Abbās al-Shāfi’ī, *al-’Umm*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Ma’rifā, 1410), 124.

123 al-Shīrāzī, *al-Tanbīh*, 105; al-Shāfi’ī, *al-’Umm*, 7:124.

124 al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 6:420–21; al-Shīrbīnī, *Mughni al-Muhtāj*, 3:193; al-Muzanī, *Mukhtaṣar*, 8:205.

125 ’Abū Muhammad ’Abd Allah b. ’Aḥmad b. Muhammad al-Maqdisī Muwaffāq al-Dīn ’Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, vol. 4 (Maktabat al-Qāhira, 1388), 390.

The chapters of Ḥanbalī *fiqh* books appertaining to the theory of *hawāla* throw light on the conditions whose absence would render the transaction invalid. These conditions of validity may be encapsulated as follows:

a. The debt owed by the assignee to the assignor must be *mustaqarr*. Ḥanbalīs' explanation on this point is quite simple: the reason behind this requirement is that if a debt is not *mustaqarr*, it is within the realm of possibility that the debt ceases to exist. The kernel of *hawāla* transactions, however, is that the obligation of the assignor is deemed extinguished for good once the transaction is concluded by the parties, and a debt which is not *mustaqarr* is unable to provide an opportunity as such. That Ḥanbalīs' and Shāfi'īs employ the same term, namely *mustaqarr*, is notable.

b. The debt which the assignor owes to the creditor and that which the assignee owes to the assignor must be uniform. Unlike Shāfi'īs, this uniformity (*tamāthul*) is sought by Ḥanbalīs in three respects. First, both debts must be same in kind (*jins*); for instance, if one of the two debts is stipulated to be paid in gold, the other must be in gold as well. Second, both debts must be same in quality (*ṣifa*). To illustrate, the transaction ends up being invalid if the currency in which one of the two debts is set down to be paid is different from that of the other debt in value. Third, a homogeneity is necessitated in terms of maturity (*ḥulūl wa-ta'jīl*). Thus, the transaction will be invalid in case one of the debts is due and the other is not. On the other hand, even though both debts are due, their maturity must be identical. To put it another way, the transaction will be invalid again if the first debt will be due in one month and the other in two months.

It can be distinctly deduced from this requirement, namely the uniformity, that the existence of two separate debts is perceived as *sine qua non* in Ḥanbalī legal theory. Ḥanbalī jurists, indeed, appear to have developed the theory of *hawāla* based on the assumption that the transaction involves two discrete debts. Therefore, the absence of one of two debts reshapes the nature of the contract. The consequence of such absences shall be detailed below.

c. Both debts must be known (*ma'lūm*), for *hawāla*, as a transfer, entails the delivery, and being unknown impedes it.

d. The consent of the assignor is unquestionably needed.¹²⁶

126 Manṣūr b. Yūnus b. Ṣalāh al-Dīn al-Buhūfī, *Kashshāf al-Qinā' an Matn al-'Iqnā'*, vol. 3 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), 383–86; Muwaffaq al-Dīn 'Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 4:390–93; Shams al-Dīn Muhammad b. 'Abd Allah al-Zarkashī, *Sharḥ al-Zarkashī*, vol. 4 (Dār al-'Ubaykān, 1413), 111–12.

Although Ḥanbalīs highlight that the assignor's consent is necessary, the flip side is that the consent of neither the assignee nor the creditor is sought. The consent of the former is not required at all, and there is no possibility whatsoever to object to the transaction. The consent of the latter is not needed either, provided that the assignee is able (*malī*¹²⁷) to pay the debt. If the assignee is able, the creditor has no choice but to accept the transaction and, in case of objection, will be unhesitatingly compelled to submit.¹²⁷ Nevertheless, it has to be born in mind that the contract may be concluded as long as the creditor does not express disapproval even if the assignee is unable to pay.

Once the contract of *ḥawāla* is formed in accordance with the requirements elaborated above, the assignor is permanently discharged from all liability in respect of the transferred debt.¹²⁸ Here appears the question of *tawā*. Ḥanbalīs, albeit less than Shāfi'īs, display a reluctance towards *tawā*. As the discharge of the assignor is permanent, the liability for the debt, in principle, does not return to the assignor. Similar to Mālikīs, Ḥanbalīs recognize only one exception to this rule. The sole exception in Ḥanbalī legal theory comes into being when the creditor surmises that the assignee is able (*malī*¹²⁹) to pay the debt whilst the assignee is not on the condition that the creditor has not expressed approval of the transaction. Aside from this exception, the creditor may not ask the assignor for the payment.¹²⁹

It has been pointed out above that the presence of two separate debts is a requisite in Ḥanbalī law. As a result, the non-existence of one of the two debts or both changes the nature of the contract in its entirety. In explaining these changes, the terms “assignor,” “creditor,” and “assignee” will be used as if there is a *ḥawāla* transaction in its proper sense – while there is clearly not – in order to preclude risk of confusion. The three possibilities in this regard can be listed as follows:

a. If the assignor is indebted to the creditor, yet the assignee is not owing any sum to the assignor, the contract is not *ḥawāla* but borrowing (*'iqtirād*). This is because *ḥawāla* unequivocally involves trade-off (*mu'āwada*), yet no such trade-off is in question in this case. As the assignee clears the debt for which the assignor is liable, the former gains the right to recourse to the latter.

b. If the assignee is indebted to the assignor, yet the assignor is not owing any sum to the creditor, the contract is not *ḥawāla* but agency (*wakāla*). This is

127 'Alā' al-Dīn 'Abū al-Ḥasan 'Alī b. Sulaymān al-Mardāwī, *al-'Insāf fī Ma'rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*, 2nd ed., vol. 5 (Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), 227; Muwaffaq al-Dīn 'Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 4:394; al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā'*, 3:386; al-Zarkashī, *Sharḥ*, 4:113–14.

128 Muwaffaq al-Dīn 'Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 4:390; al-Zarkashī, *Sharḥ*, 4:110.

129 al-Mardāwī, *al-'Insāf*, 5:228; al-Buhūtī, *Kashshāf al-Qinā'*, 3:383.

because *hawāla* unequivocally involves transfer of a right, yet no such transfer is in question in this case.¹³⁰

c. If the assignee is not indebted to the assignor, nor is the assignor owing any sum to the creditor, the contract is not *hawāla* but agency (*wakāla*) in this case as well.¹³¹

It is apparent that, similar to Mālikīs and Shāfi‘īs, Ḥanbalīs have formulated their theory on the presumption that there are two separate debts in question and do not embrace the distinction drawn by Ḥanafīs between *muqayyad* and *muṭlaq*, as the latter is not recognized as *hawāla* in Ḥanbalī legal theory.

Analysis

Having expatiated the theory of *hawāla* in Islamic law, now it is time for a thorough analysis of this concept with the IFTS. As done above, each *madhhab* will be handled separately, hence examining the conditions set out by them one-by-one. The terms “assignor,” “assignee,” and “creditor” will be used to express the parties of *hawāla*, while “sender,” “*hawaladar*,” and “recipient” will express the parties of the IFTS. It must be stressed that although there are two different *hawaladars* in an IFTS transaction – between whom various legal relationships (e.g., agency) may be present – the term “*hawaladar*” will be used to refer to both. As such, no distinction will be made between the two *hawaladars* since such a distinction bears no immediate consequence which might affect the assessment carried out below.

Ḥanafī Madhhab

The consent of the assignor and the assignee is deemed necessary by Ḥanafīs. Since no IFTS transaction may take place without the consent of the sender and the *hawaladar*, it is beyond dispute that this condition is met. With regard to the distinction between *muqayyad* and *muṭlaq*, the IFTS transactions obviously have the character of the former, as the debt of the *hawaladar* is restricted to the sum received from the sender. As for the object of the *hawāla* contract, all the requirements imposed by Ḥanafīs are complied with: the debt is a *dayn*, for it is a pecuniary obligation; the object is known (*ma‘lūm*) as the parties are not in ignorance of the exact amount of the debt; and most importantly, the debt making up the object is *ṣaḥīḥ*. As elucidated before, the term “*ṣaḥīḥ*” refers here to any debt which may not be cleared except through payment or release, and thus, the object of *hawāla* contracts fits this definition.

130 Muwaffaq al-Dīn ‘Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 4:392.

131 al-Mardāwī, *al-‘Insāf*, 5:225.

Although the conditions mentioned above are fulfilled, the other conditions are a bit problematic. The consent of the creditor, for instance, is considered a must in Ḥanafī legal theory. Howbeit, it is not realistic to assume the existence of the recipient's consent. The contract might have been concluded while the recipient was totally ignorant of it. Additionally, the recipient could have been completely informed about the transaction and could have even expressed approval of it, but it is unlikely that this approval was expressed prior to the conclusion of transaction. In these cases, it is evident that the consent of the recipient is lacking. Be that as it may, the following question may be raised: If the recipient does not express disapproval or is ignorant of the contract until the agent of the *hawaladar* shows up and offers the payment, may the former's receiving of remittance be construed as subsequent consent? It is the opinion of the author that the answer to this question must be in the affirmative. If the answer is affirmative, the next question which arises here is whether such a subsequent approval from the recipient validates the contract or not. The answer to this question is contingent on which view is adhered to pertaining to the effect of subsequent consent. If the view of Abu Yusuf is to be held, the answer will be positive. However, if that of Abu Hanifa and Muhammad al-Shaybani is taken, there is no chance of validating the transaction because it is of no legal effect *ab initio*. In sum, an IFTS transaction concluded without the consent of the recipient may be valid only if: (i) the recipient is not ignorant or has not expressed disapproval of the contract until the moment of payment, (ii) the recipient consents to receive it, (iii) the opinion of Abu Yusuf is held, and (iv) all the other conditions are observed. These arduous requirements are noteworthy as they reveal how difficult it is for such an IFTS transaction to be qualified as *hawāla* under the Ḥanafī law.

Another issue at stake with respect to Ḥanafī law is the debt owed by the assignor to the creditor, without which the contract will be an agency (*wakāla*) rather than *hawāla*. Even though the recipient may at times have a claim against the sender in practice, this is not necessarily the case in every situation. Imagine expatriates sending money to their family with the sole aim of financially supporting them through the IFTS. In this example, the contract is literally the agency, the sender is the principal, and the *hawaladar* is the agent; hence, a plethora of IFTS transactions remains out of the scope of *hawāla* contracts and becomes the agency.

Mālikī Madhhab

Since Mālikīs do not solicit the consent of the assignee for the validity of *hawāla*, the consent of the *hawaladar*, which practically always exists, makes no difference in this regard.

As to the consent of the assignor, which Mālikīs deem necessary, no question arises because no IFTS transaction may be envisaged without the consent of the sender. Regarding the object of the contract which must be a binding (*lāzim*) obligation but must neither arise from a *salam* contract or nor be an edible substance, the IFTS does not have any intrinsic feature or characteristic rendering itself more likely or unlikely to be subject to such probabilities than the other.

Another condition set out by Mālikī law in respect of the object is that the debt owed to the creditor by the assignor must be due. When one assumes that the assignor owes a debt to the creditor, this condition may appear to not pose an enormous problem, yet the problem is the presence of such a debt, i.e., the debt of the assignor towards the creditor, which shall be discussed below.

Like Ḥanafīs, Mālikīs consider the consent of the creditor vital for conclusion of *ḥawāla*. The analysis carried out vis-à-vis Ḥanafīs above on the inexistence of it holds true for Mālikīs as well. What differs here, however, is that Mālikī *fiqh* books, as far as the author has observed, remain silent on legal effect of the subsequent consent. In other words, these books do not make precise its ramification, hence the incertitude. In drawing an inference, one must be mindful of the fact that the creditor is one of the *rukns* of *ḥawāla* in Mālikī legal theory. Plainly, an answer to this question has not been determined, neither from the opinion of the author nor from the sources which Mālikīs use – yet having no answer whatsoever in these books definitely renders the question more than contentious.

Besides, Mālikīs stipulate the existence of two separate debts, which raises a couple of controversial issues. First, the assignee is required to be indebted to the assignor in Mālikī legal theory; otherwise, the transaction will not be *ḥawāla* but *ḥamāla* which is tantamount to the surety (*kaḥāla*) as indicated above. In the vast majority of cases, one might easily and understandably argue that it is not reasonable to think of a debt owed by the *hawaladar* to the sender beforehand. The determinant at this point is the payment the sender makes to the *hawaladar*. A distinction should be made here between two situations, the first one being the payment made prior to the conclusion of the IFTS transaction, and the second being the payment made simultaneously with or subsequently to it. The former might be interpreted as a loan (*qard*) under Islamic law, and thus the *hawaladar* would owe a debt to the sender, hence satisfying the requirement laid down by Mālikīs. The latter, which appears more likely to come about, manifestly does not meet this requirement as the *hawaladar* is not indebted; therefore, we can deduce that the contract will, in most instances, be a surety rather than *ḥawāla*. Second, the assignor must necessarily be indebted to the creditor. To demonstrate, we

may recall the example given above: expatriates sending money to their family. Indubitably, Mālikī jurists are of the opinion that this is not *hawāla* proper, yet they do not crystallize what it is in fact. The author opines that it may be considered an agency, like with the Ḥanafīs. Remarkably, Ömer Nasuhi Bilmen, a prominent jurist of the twentieth century well known for his renowned book on Islamic law *Hukukı İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, is of the same view; he asserts that a contract as such is nothing but an agency in terms of Mālikī legal theory.¹³²

Another thorny problem is the equality of two debts in value (*qadr*) and quality (*şifa*). Because as the *hawaladar* charges a commission most of the time, it is possible that the sum paid to the *hawaladar* and that paid to the recipient would differ, which renders *hawāla* invalid in Mālikī legal theory.

Shāfi‘ī Madhhab

The consent of the assignor is regarded necessary by all Shāfi‘īs whilst that of the assignee is deemed necessary by some of them. Nonetheless, this does not raise any problems because it is almost impossible to envision an IFTS transaction in the absence of a sender and *hawaladar*.

Concerning the object of the contract, most conditions imposed by Shāfi‘ī jurists seem to be observed: the object is a *dayn* as it is a pecuniary obligation, which also entails that it is fungible (*mithlī*), and it is known (*ma‘lūm*) by the parties as they are not ignorant of it. It is also *mustaqarr* because there is no reason for the debt to cease to exist, and there is nothing special making it more or less likely to be of commercial value (*mutaqawwim*) and binding (*lāzim*) than the other.

When it comes to the consent of the creditor, on the other hand, the drawbacks articulated above equally hold true with regard to Shāfi‘ī legal theory and cannot be overcome. Briefly put, Shāfi‘ī books, as far as has been observed, remain silent, as Mālikī books do, about the legal effect that the subsequent approval from the creditor will produce. Hence, it is sufficient to refer to what was contended regarding the Mālikīs above.

Another common ground between Shāfi‘īs and Mālikīs is that they both require the assignee to owe a debt to the assignor. As this matter has been extensively dwelled on above, the same analysis will not be repeated here. Suffice here to note that the contract will be *damān*, the nomenclature utilized by Shāfi‘īs to express surety (*kafāla*), should such a debt do not exist. Regarding the debt the assignor owes to the creditor, Shāfi‘ī legal books palpably delineate that it is one of the *rukns* of *hawāla*, and the contract may not be valid (*şahih*) in its absence.

¹³² Bilmen, *Kamus*, 6:292.

Another troublesome issue in the Shāfi'ī legal theory is the equality of two debts in maturity and value (*qadr*). Assuming there are two different debts as Shāfi'īs stipulate, that the *hawaladar* asks the sender for a certain amount of time for the delivery of money will unquestionably be a stumbling block in the validity of the transaction. In addition, the equality in value represents a graver threat to it, for the equilibrium between the two debts will be upset when the *hawaladar* charges a commission, even a very small fee, invalidating the transaction.

Ḥanbalī Madhhab

Ḥanbalīs perceive the consent of the assignor necessary and that of the assignee unnecessary. However, examining them is redundant since both the sender and the *hawaladar* are *sine qua non* for the conclusion of any IFTS contract in practice. Apropos of the object of the contract, the object of the IFTS meets the Ḥanbalīs' criteria of being *mustaqarr* and known (*ma'lūm*), yet these points will not be expatiated on again, as they have already been mentioned above.

What is aspired to be accentuated here is that Ḥanbalī jurists, alike Mālikīs and Shāfi'īs, underscore that there must be two separate debts: that owed to the assignor by the assignee and that owed to the creditor by the assignor. It was expounded above that the payment made by the sender to the *hawaladar* may be construed as a loan (*qard*) if carried out before the IFTS transaction; ergo, the contract remains valid. Nevertheless, if the payment takes place synchronously with or following the transaction, it will no longer be possible to claim that the *hawaladar* is indebted. In this case, the transaction will be not *hawāla* but borrowing (*'iqtirāḍ*) according to Ḥanbalīs provided that the sender owes a debt to the recipient. If the sender does not owe a debt to the recipient either, the contract is agency (*wakāla*) no matter whether the *hawaladar* is indebted to the sender or not.

Even if there exist two different debts, then the question of uniformity (*tamāthul*) poses itself. Accordingly, for instance, when the *hawaladar* asks for a certain amount of time, regardless of how short or long it is, for the delivery – which must be the case on every occasion in practice – the transaction will end up being invalid in toto.

Suftaja

Having explored the possible characters that the IFTS may take on in relation to *hawāla*, it is time to turn to *suftaja* which is another legal instrument similar to,

but distinct from, *hawāla*.¹³³ Researchers consider *suftaja* to be an “instrument of credit”¹³⁴ which provides the assets with financial liquidity¹³⁵ and eliminates the risk of transport.¹³⁶

Books of *fiqh* do not generally contain specific chapters dedicated to *suftaja* independently. The rules and explanations pertaining to *suftaja* appear in different chapters (e.g., *hawāla*, *qarḍ*, *ṣarf*). Here, again, each *madhhab* will be treated separately, with an analysis following after the theories formulated by Muslim jurists have been spelled out.

In Islamic Law

Ḥanafī Madhhab

Ḥanafīs define *suftaja* as a loan made to a borrower so that it is paid off in another town either by the borrower or someone else entrusted with the payment.¹³⁷ In doing so, the loan remains secure from prospective dangers which might occur during the journey.¹³⁸ Ḥanafī jurists emphasize that the amount given to the borrower is

133 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 1982), 149; Albert Dietrich, “Hawala,” in *The Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, ed. Bernard Lewis et al. (Leiden: Brill, 1986), 283; Cengiz Kallek, “Süftece,” in *DİA* (İstanbul, 2010), 20; Faruk Emrah Oruç, “İslâm Hukukunda Deyn” (M.A. dissertation, Selçuk University, 2011), 48; Monzer Kahf, *Islamic Finance Contracts*, 2nd ed. (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015), 280. On *suftaja*, also see Halil Sahillioğlu, “Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak ‘Kitâbü’l-Kadı’ ve ‘Süftece’ler,” in *Türkiye İktisat Tarihi Semineri: Metinler/Tartışmalar* (Ankara: Mars Matbaası, 1975), 130–36.

134 Abraham L. Udovitch, “Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic Near East,” *Studia Islamica*, no. 41 (1975): 10; Nicholas Dylan Ray, “The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations,” *Arab Law Quarterly* 12, no. 1 (1997): 60.

135 Kallek, “Süftece,” 20.

136 Walter Fischel, “The Origin of Banking in Mediaeval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 3 (1933): 574; Maya Shatzmiller, “The Role of Money in the Economic Growth of the Early Islamic Period (650–1000),” *American Journal of Comparative Law* 3, no. 4 (2005): 296; Rubin, “Bills of Exchange, Interest Bans, and Impersonal Exchange in Islam and Christianity,” 214.

137 Molla Khusraw, *Durar*, 2:310; Kamāl al-Dīn Muhammad ‘Ibn al-Humām, *Faḥ al-Qadīr*, vol. 7 (Dār al-Fikr, n.d.), 250; al-Bābartī, *al-‘Ināya*, n.d., 7:250; ‘Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, 5:350.

138 al-Marghīnānī, *Bidāyat al-Mubtadī*, 149; Majd al-Dīn ‘Abū al-Faḍl ‘Abd Allah al-Mawṣilī, *al-‘Ikhtiyār li-Ta’līl al-Mukhtār*, vol. 2 (Cairo: Maṭba‘at al-Ḥalabī, 1356), 33; al-Maydānī, *al-Lubāb*, 2:162.

not a bailment (*wadī'a*) but a loan (*qard*),¹³⁹ and the security provided by *suftaja* is considered a benefit for the lender. Ḥanafī legal books read: “The prophet has forbidden the loan involving benefit as it entails interest (*ribā*), and *suftaja* is a loan which involves a benefit for the lender; ergo, *suftaja* falls under the scope of this prohibition.”¹⁴⁰ Nonetheless, this prohibition merely applies to the instances where the benefit is stipulated beforehand. Therefore, transactions to which such a condition is attached are deemed impermissible.¹⁴¹ As a consequence, the litmus test is whether the loan is made on the condition that the borrower, as drawer, draws a *suftaja* on behalf of the lender. If the answer is negative, *suftaja* is legally valid should it be drawn later. If the answer is positive, however, then *suftaja* is reprehensible (*makrūh*),¹⁴² and the loan is invalid.¹⁴³

Mālikī Madhhab

The Mālikī definition of *suftaja* is roughly the same as that of Ḥanafīs.¹⁴⁴ There are two divergent narrations reported from Malik b. Anas (d. 179/795) on its validity, one in favor and the other in opposition, yet the well-established (*mashhūr*) opinion of the *maddhab* is the latter.¹⁴⁵ Therefore, *suftaja* is deemed impermissible under Mālikī law.¹⁴⁶ Be that as it may, Mālikī jurists assert that if the likelihood of damage and highway robbery during the journey is very strong, then *suftaja*

139 al-Bābartī, *al-'Ināya*, n.d., 7:250; 'Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār*, 5:350.

140 al-Mawṣilī, *al-'Ikhtiyār*, 1356, 2:33.

141 'Alā' al-Dīn 'Abū Bakr al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*, 2nd ed., vol. 7 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1406), 395; Burhān al-Dīn Maḥmūd al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu'mānī*, ed. 'Abd al-Karīm Sāmī al-Jundī, vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424), 128; Shahāb al-Dīn al-Shalabī, *Tabayīn al-Haqāiq Sharḥ al-Kanz al-Daqāiq wa-Ḥāshiyat al-Shalabī*, vol. 6 (Bulaq: al-Maṭba'at al-Kubrā al-'Amīriyya, 1313), 29.

142 'Abū 'Abd Allah Muhammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī, *al-'Aṣl*, ed. Mehmet Boynukalın, vol. 3 (Beirut: Dār 'Ibn Ḥazm, 1433), 26; Muhammad b. 'Aḥmad al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, vol. 14 (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1414), 37; al-Bukhārī, *al-Muḥīṭ al-Burhānī*, 7:128.

143 'Ibn al-Humām, *Faḥḥ al-Qadīr*, 7:250.

144 'Abū al-'Abbās Shahāb al-Dīn 'Aḥmad b. 'Idrīs al-Qarāfī, *al-Dhakhīra*, ed. Muhammad Bū Khubza, vol. 5 (Beirut: Dār al-Gharb al-'Islāmī, 1994), 293; 'Abū 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd Allah al-Kharashī, *Sharḥu Mukhtaṣar Khalīl*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'a, n.d.), 231; Shams al-Dīn 'Abū 'Abd Allah Muhammad b. Muhammad al-Ru'aynī al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥi Mukhtaṣari Khalīl*, 3rd ed., vol. 4 (Dār al-Fikr, 1412), 547–48.

145 'Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allah b. Muhammad b. 'Abd al-Barr al-Namarī, *al-Kāfī fī Fiqhi 'Ahl al-Madīna*, ed. Muhammad al-Mūrītānī, vol. 2 (Riyadh: Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadītha, 1400), 728–29.

146 Shams al-Dīn 'Abū 'Abd Allah Muhammad b. Muhammad al-Ru'aynī al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥi Mukhtaṣari Khalīl*, 3rd ed., vol. 5 (Dār al-Fikr, 1412), 357.

becomes permissible due to the necessity (*darūratān*) of protecting the asset.¹⁴⁷ For the permissibility, all roads must be fraught with danger. If there is an alternative road which does not incur such a risk, the necessity does not arise, and *suftaja* thus remains impermissible.¹⁴⁸

Shāfi'ī Madhhab

The Shāfi'ī perception of *suftaja* is not very disparate from that of Ḥanafīs. Shāfi'ī jurists, too, elucidate that the loan is not valid should the lender stipulate the drawing of *suftaja* before the loan is made.¹⁴⁹ In the absence of such a stipulation, accordingly, the transaction is deemed valid. In the latter case, *suftaja* is legally binding (*lāzim*) provided that the following conditions are satisfied:¹⁵⁰ (i) *suftaja* acknowledges debt of the drawer, (ii) it acknowledges claim of the payee, (iii) it is drawn by the drawer, and (iv) the drawer drew it with an intent to conclude a *hawāla* transaction.

Ḥanbalī Madhhab

Ḥanbalīs are in agreement with the others on the impermissibility of *suftaja* when the lender stipulates the drawing of it before the loan.¹⁵¹ On the other hand, there are two divergent reports, one in favor and one against, coming from Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) on *suftaja* without such a stipulation.¹⁵² The reports in favor of it underline the intention of doing a favor which vindicates the drawing of *suftaja*.¹⁵³

147 'Abū 'Abd Allah Muhammad b. Yūsuf al-Mawwāq, *al-Tāj wa-l-'Iklīl li-Mukhtaṣari Khalīl*, vol. 6 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1416), 532.

148 al-Kharashī, *Sharḥu Mukhtaṣar Khalīl*, n.d., 5:231–32.

149 'Abū al-Ḥusayn Yaḥyā b. 'Abī al-Khayr al-'Imrānī, *al-Bayān fī Madhhab al-'Imām al-Shāfi'ī*, ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī, vol. 5 (Jidda: Dār al-Minhāj, 1421), 462; 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah b. Yūsuf al-Juwaynī, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab*, ed. 'Abd al-'Azīm Maḥmūd al-Dīb, vol. 5 (Dār al-Minhāj, 1428), 452; al-Shīrāzī, *Al-Tanbīh*, 99.

150 'Abū al-Maḥāsīn 'Abd al-Wāḥid b. 'Ismā'īl al-Rūyānī, *Baḥr al-Madhhab*, ed. Ṭāriq Faṭḥī al-Sayyīd, vol. 5 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009), 504–5; 'Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī 'Ibn al-Rif'a, *Kifāyat al-Nabīh fī Sharḥ al-Tanbīh*, ed. Majdī Muḥammad Surūr, vol. 10 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009), 308; al-Māwardī, *al-Hāwī*, 6:467–68.

151 Shams al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Aḥmad 'Abū al-Faraj 'Ibn Qudāma, *al-Sharḥ al-Kabīr*, ed. Muḥammad Rashīd Riḍā, vol. 4 (Dār al-Kutub al-'Arabī, n.d.), 360.

152 'Abū Muḥammad 'Abd Allah b. 'Aḥmad b. Muḥammad al-Maqdisī Muwaffaq al-Dīn 'Ibn Qudāma, *al-Qāfī fī Fiqh al-'Imām 'Aḥmad*, vol. 2 (Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1414), 72.

153 Khālid al-Rabbāt and Sayyid 'Izzat 'Iyd, *al-Jāmi' li-'Ulūm al-'Imām 'Aḥmad*, vol. 9 (al-Fayyūm: Dār al-Falāḥ li-l-Baḥth al-'Ilmī wa-Taḥqīq al-Turāth, 1430), 316; 'Abū Dāwud Sulaymān b. al-'Ash'ath al-Sijistānī, *Masā'il al-'Imām 'Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Ṭāriq b. 'Iwaḍ Allah b. Muḥammad 'Abū Mu'ādh (Maktabat 'Ibn Taymiyya, 1420), 262.

A Ḥanbalī jurist whose opinion runs counter to that of others is Muwaffaq al-Din Ibn Qudama (d. 620/1223). Having transmitted the two reports from Ahmad b. Hanbal, he invokes a number of names, including ‘Ali b. Abi Talib (d. 40/661), Ibrahim al-Nakha‘i (d. 96/714), and Ibn Sirin (d. 110/729), who all reportedly approved of the practice of *suftaja*. Ibn Qudama propounds that the correct (*al-ṣahīh*) is its permissibility, for it benefits both parties and harms neither, and Islamic law seeks to not outlaw acts that involve no harm and feature benefits, but to legalize them. On top of that, there is no prohibitive evidence in either the Qur’an or sunna that challenge its legality. Therefore, the attitude of Islamic law towards *suftaja*, according to him, is not prohibition but neutrality (*‘ibāḥa*).¹⁵⁴ Another Ḥanbalī jurist, Ibn Taymiyya (d. 728/1328), follows suit and employs the same reasoning.¹⁵⁵

Analysis

Before delving into prospective challenges that considering the IFTS as *suftaja* may pose, the initial question is whether the IFTS may be considered *suftaja* or not. In this regard, primarily, a couple of issues which are common to all *madhhabs* will be addressed.

First, while treating *suftaja*, *fiqh* books tend to picture it as a written document, with historical records indicating that the practice has generally conformed to the theory. Udovitch observes that *suftaja*, in the past, “always (...) occurred in the form of a *written* (emphasis added) obligation.”¹⁵⁶ If *suftaja* necessarily calls for a written document, the sender in the IFTS will need to send it to the recipient. At this point, one may rightfully ask what the difference between sending *suftaja*, as a negotiable instrument, and sending money directly is. In short, the author does not discern a sharp difference between them and thinks that both are subject to approximately same degrees of danger.

A second and more controversial issue is that the roles which parties play in *suftaja* are not analogous to that in the IFTS. In *suftaja*, there are mainly three parties: the drawer, the drawee, and the payee. The role of drawer is undoubtedly played by the *hawaladar*, that of drawee by the counterpart of the latter, referred to above as (Y), and that of payee by the sender in the IFTS. When taking a closer look at these roles, the absence of one of the actors will be strikingly noticed: the

154 Muwaffaq al-Dīn ‘Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 4:240–41.

155 Taqī al-Dīn ‘Abū al-‘Abbās ‘Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm ‘Ibn Taymiyya, *Majmū‘ al-Fatāwā*, ed. ‘Abd al-Raḥman b. Muhammad ‘Ibn Qāsim, vol. 29 (Medina: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭībā‘at al-Muṣṣḥaf al-Sharīf, 1416), 455–56.

156 Udovitch, “Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic near East,” 10.

recipient in the IFTS, a key element of the transaction, has no role in *suftaja*. It is doubtlessly clear that the recipient may by no means be considered the drawer or the drawee. As for the payee, *fiqh* books seem to assume that the loan will be paid to the lender and not to someone else. To put it differently, when the IFTS is considered as *suftaja*, it follows that the second *hawaladar* (Y) in an IFTS transaction makes the payment to the sender. Then, how can one insert the recipient into this relationship? Reckoning the recipient as the agent of the sender does not solve the puzzle, though, because the recipients accept the payment on their own behalf; if the recipient acts on behalf of the sender, the money that the former receives from the second *hawaladar* (Y) would appertain not to the former but to the latter, which is diametrically opposite to what the IFTS has been earmarked for. One may come up with the following question: If the payee in *suftaja* is the sender in the IFTS, why not to transfer the claim from the sender to the recipient so that the latter becomes the payee? Although this question may appear to make sense at first glance, the outcome of this question is nothing but “ouroboros,” for it takes us back to the point where we have stood above: May an IFTS transaction be considered *hawāla* from the perspective of Islamic law? If the sender wants to transfer the claim to the recipient, this may be possible only through debt assignment, namely *hawāla*, and all the discussions above will be conducted again from scratch. It should be noted, however, that the sender and the recipient may be considered a party should the latter be the agent of the former, and the transaction may be considered *suftaja* proper in this case, as the recipient is involved in the transaction. Needless to say, the likelihood of occurrence of such a possibility is open to question.

Moreover, the problem is exacerbated when taking it into account from the standpoint of every single *maddhab*. Ḥanafīs, for instance, make clear that *suftaja* is impermissible should its drawing be stipulated beforehand. Such a stipulation, however, is the quintessence of the IFTS transactions because the *hawaladar* receives the money from the sender on the condition that the money is sent to the recipient. Nearly always, the *hawaladar* is someone who is actively engaged in the IFTS transactions and accepts the money for the purpose of conducting such a transaction. Hence, if the transaction is considered *suftaja*, the promise of sending the money to the recipient by the *hawaladar* amounts to the condition which Ḥanafīs proscribe in exact terms, and the transaction becomes invalid from the perspective of Ḥanafī law.

As for Mālikīs, the well-established opinion in their legal theory is the impermissibility, which impedes considering any IFTS transaction *suftaja*. Furthermore, the only exception made by Mālikīs – a strong likelihood of damage and highway robbery – is unlikely to apply to many parts of the globe where, at the

very least, financial institutions offering services for money operate. In regards to Shāfi'ī legal theory, the matter of stipulating in advance, which invalidates *suftaja*, persists. In addition, the claim belongs to the recipient in the IFTS, but Shāfi'ī jurists assert that a *suftaja* document must acknowledge that the claim belongs to the borrower, which is the sender in the IFTS; otherwise, one out of four conditions for the bindingness of *suftaja* remains unfulfilled. Likewise, Ḥanbalīs are in line with Ḥanafīs and Shāfi'īs concerning the legal effect that the proviso of drawing *suftaja* produces into the bargain, with the exception of the dissenting jurists, Ibn Qudama and Ibn Taymiyya. Yet, even their theory leaves the question of exclusion of the recipient from the legal relationship established by *suftaja* unanswered.

On the aforementioned grounds, the author avers that the IFTS may not be considered analogous to *suftaja* by any means; furthermore, even if one considers it *suftaja* at first sight, some inherent qualities of the IFTS may render it legally inadmissible as *suftaja* in the strict sense under Islamic law. Therefore, an IFTS transaction may be construed as *suftaja* only very rarely.

Conclusion

The literature on the IFTS is not unanimous on its historical origin, with one of the existing views asserting that it has its origins in Islamic law. This study, revisiting the origin of the IFTS in light of Islamic legal theory, has sought to challenge and rebut that view. The study, based mainly on the classical sources of the Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, and Ḥanbalī *maddhabs*, has revealed that although at times the IFTS might fulfill requirements for being a valid *hawāla* under Islamic law, most of the time it does not observe them. As a result, the IFTS may not be considered the exact equivalent to *hawāla*, for the former is not in line with the theory that jurists laid down in Islamic legal books for the latter but rather is in contradistinction with it on different grounds. The answer to the question of whether the IFTS is analogous to *hawāla* in every single case, thus, is overtly negative.

Regarding its link with *suftaja*, on the other hand, the situation is much simpler: if the recipient acts as an agent for the sender, the IFTS may be considered *suftaja*. On the other hand, if the recipient is not an agent for the sender, the IFTS may not be deemed *suftaja*, for it lacks even the basic structure of *suftaja* elaborated in Islamic legal books. In both cases, however, the modus operandi of the transaction involves a multiplicity of shortcomings rendering it impermissible under Islamic law, such as the stipulation of drawing a *suftaja* which is made prior to giving the loan. Moreover, even though some Ḥanbalī jurists, such as Ibn Qudama and Ibn Taymiyya, regard it as permissible, it must be highlighted that what they deem

permissible is downright different from an ordinary IFTS transaction. Consequently, there is no room for viewing the IFTS as *suftaja* from an Islamic legal standpoint, unless the recipient is the agent of the sender, which must be constituting only a small percentage of the total number of transactions in practical life.

This answer prompts the following question: If the IFTS is analogous to neither *hawāla* nor *suftaja* under Islamic law, then what is it? The answer to this question is highly sensitive and exceedingly contingent because even minor and relatively trivial details remould it. Relying on these details, the stances of the *maddhabs* vary: in addition to *hawāla* or *suftaja*, it might be agency or of no legal effect according to Ḥanafīs; agency, surety, invalid, or of contentious nature according to Mālikīs; surety or invalid according to Shāfi‘īs; and agency, borrowing or invalid according to Ḥanbalīs. In short, the answer to this question is excessively depending on circumstances. What is certain, though, is that the IFTS is not by any means tantamount to any specific transaction or contract under Islamic law. It therefore seems inaccurate to assume that the IFTS has an Islamic pedigree. Hence, the existing assumptions involving Islamic law seem dubious and misleading, and they do not account for its origin, spread, utilization, and nature. Ergo, new studies adopting historical and sociological approaches and centring upon other aspects of the IFTS will play a pivotal role in solving the enigma.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Acknowledgement: I would like to thank Intisar Rabb, Fethi Gedikli, Fatma Gül Karagöz, and Mustafa Feliciano who read earlier drafts of this paper and shared their insightful comments. I would also like to thank the audiences of the International Conference on Islamic Economics and Finance (ICISEF) 2021 at Sakarya University, 7th Islamic Law Graduate Student Symposium at Istanbul University, and 2021 Yaz Son Okuma Seminerleri at ISAR Research Center. Most notably, I am grateful to Hasan Hacak, Murteza Bedir, Süleyman Kaya, Necmettin Kızılkaya, and Tahir Kılavuz for their critical and constructive comments. The responsibility for any remaining errors is mine.

References

- ‘Abū al-Faraj ‘Ibn Qudāma, Shams al-Dīn ‘Abd al-Rahmān b. Muhammad b. ‘Aḥmad. *al-Sharḥ al-Kabīr*. Edited by Muhammad Rashīd Riḍā. Vol. 4. 12 vols. Dār al-Kutub al-‘Arabī, n.d.
- A Haber. “FETÖ’nün para trafiğine ağır darbe! Hawala sistemi deşifre oldu,” November 19, 2019. <https://www.ahaber.com.tr/gundem/2019/11/19/feonun-para-transferine-agir-darbe-hawala-sistemi-desifre-oldu>.
- Al-Hamiz, Saeed. “Hawala: A U.A.E. Perspective.” In *Regulatory Frameworks for Hawala and Other Remittance Systems*, 30–34. Washington, D.C: International Monetary Fund, 2005.

- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Mecelleti'l-Ahkâm*. Vol. 3–4. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1321.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. 3rd ed. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Ashtor, Eliahu. “Banking Instruments between the Muslim East and the Christian West.” *Journal of European Economic History* 1, no. 3 (1972): 553–73.
- Ayengin, Tevhit. “Rükün.” In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35:286–87. İstanbul, 2008.
- Aykın, Hasan. *Aklama ve Terörün Finansmanı İle Mücadelenin Küresel Boyutu*. Ankara: Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Bābartī, 'Akmal al-Dīn Muhammad b. Muhammad al-. *al-'Ināya Sharḥ al-Hidāyā*. Vol. 7. 10 vols. Dār al-Fikr, n.d.
- . *al-'Ināya Sharḥ al-Hidāyā*. Vol. 8. 10 vols. Dār al-Fikr, n.d.
- Bayındır, Abdülaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2007.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. Vol. 6. 8 vols. İstanbul: Bilmen Yayınevi, n.d.
- Bonucci, Lorenzo. *Le Vulnerabilità Del Sistema Finanziario Come Minacce Alla Sicurezza Nazionale: Studio Sulle Tipologie Di Finanziamento al Terrorismo e Analisi Del Sistema Money Transfer*. CSSII, 2017.
- Bowers, Charles B. “Hawala, Money Laundering, and Terrorism Finance: Mirco-Lending as an End to Illicit Remittance.” *Denver Journal of International Law and Policy* 37, no. 3 (2008): 379–419.
- Buhūtī, Mañşūr b. Yūnus b. Şalāh al-Dīn al-. *Kashshāf al-Qinā' an Matn al-'Iqnā'*. Vol. 3. 6 vols. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Bukhārī, Burhān al-Dīn Maḥmūd al-. *Al-Muḥīṭ al-Burhānī Fī al-Fiqh al-Nu'mānī*. Edited by 'Abd al-Karīm Sāmī al-Jundī. Vol. 7. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424.
- Bulur, Sertaç. “Hawala Sistemini Kırabilmek İçin Çok İyi Takip Gerekir.” Anadolu Ajansı, November 21, 2019. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/hawala-sistemini-kirabilmek-icin-cok-iyi-takip-gerekir/1652262>.
- Bunt, Henk van de. “A Case Study on the Misuse of Hawala Banking.” *International Journal of Social Economics* 35, no. 9 (August 2008): 691–702. <https://doi.org/10.1108/03068290810896316>.
- Cascini, Francesco. “Il Fenomeno Del Proselitismo in Carcere Con Riferimento Ai Detenuti Stranieri Di Culto Islamico.” In *La Radicalizzazione Del Terrorismo Islamico*. Ministero della Giustizia Istituto Superiore di Studi Penitenziari, 2012.
- Cekici, Ibrahim-Zeyyad. “Douter de La Finance Islamique : Le Cas Du Financement Du Terrorisme.” In *Les Cahiers de La Finance Islamique Numéro 2*, 21–25. Strasbourg, 2010.
- Daudi, Adil Anwar. “The Invisible Bank: Regulating the Hawala System in India, Pakistan and the United Arab Emirates.” *Indiana International & Comparative Law Review* 15 (2004): 619–54.
- Dietrich, Albert. “Hawala.” In *The Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, edited by Bernard Lewis, Victor Louis Ménage, Charles Pellat, and Joseph Schacht, 3:283. Leiden: Brill, 1986.
- El-Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Elmi, Mohamed A., and Ojelanki Ngwenyama. “Examining the Use of Electronic Money and Technology by the Diaspora in International Remittance System: A Case of Somali Remittances

- from Canada.” *The Electronic Journal of Information Systems in Developing Countries* 86, no. 5 (September 2020): 1–17. <https://doi.org/10.1002/isd2.12138>.
- Ercanbrack, Jonathan G. “The Law of Islamic Finance in the United Kingdom: Legal Pluralism and Financial Competition.” PhD dissertation, SOAS University of London, 2011.
- Faith, David C. “The Hawala System.” *Global Security Studies* 2, no. 1 (2011): 23–33.
- Farooq, Syed Umar, Ghayur Ahmad, and Syed Hassan Jamil. “A Profile Analysis of the Customers of Islamic Banking in Peshawar, Pukhtunkhwa.” *International Journal of Business and Management* 5, no. 11 (2010): 106–17.
- Finans Gündem. “FETÖ’nün para transfer sistemi Hawala nasıl çalışıyor?,” November 21, 2019. <https://www.finansgundem.com/haber/fe-tonun-para-transfer-sistemi-hawala-nasil-calisiyor/1451888>.
- Fischel, Walter. “The Origin of Banking in Mediaeval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century.” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 3 (1933): 569–603.
- Ganguly, Meenakshi. “A Banking System Built for Terrorism.” *Time*, October 5, 2001. <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,178227,00.html>.
- Ghazālī, ‘Abū Ḥamīd Muhammad b. Muhammad al-. *al-Wasiṭ fi al-Madhhab*. Edited by ‘Aḥmad Muhammad ‘Ibrāhīm and Muhammad Muhammad Tāmir. Vol. 3. 7 vols. Cairo: Dār al-Salām, 1417.
- Goede, Marieke de. “Hawala Discourses and the War on Terrorist Finance.” *Environment and Planning D: Society and Space* 21, no. 5 (October 2003): 513–32. <https://doi.org/10.1068/d310t>.
- Güran, Gözde. “Brokers of Order: How Money Moves in Wartime Syria.” PhD dissertation, Princeton University, 2020.
- Hacak, Hasan. “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi.” PhD dissertation, Marmara University Social Sciences Institute, 2000.
- Ḥalabī, ‘Ibrāhīm b. Muhammad al-. *Multaka al-‘Abḥur*. Edited by Khalīl ‘Imrān al-Manşūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1419.
- Ḥaṭṭāb, Shams al-Dīn ‘Abū ‘Abd Allah Muhammad b. Muhammad al-Ru‘aynī al-. *Mawāhib Al-Jalīl Fī Sharḥi Mukhtaşari Khalīl*. 3rd ed. Vol. 4. 6 vols. Dār al-Fikr, 1412.
- . *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥi Mukhtaşari Khalīl*. 3rd ed. Vol. 5. 6 vols. Dār al-Fikr, 1412.
- ‘Ibn ‘Ābidīn, Muhammad ‘Amīn b. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz. *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. 2nd ed. Vol. 5. 6 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1412.
- ‘Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muhammad. *Faṭḥ al-Qadīr*. Vol. 7. 10 vols. Dār al-Fikr, n.d.
- ‘Ibn al-Rif‘a, ‘Aḥmad b. Muhammad b. ‘Alī. *Kifāyat al-Nabīh fī Sharḥ al-Tanbīh*. Edited by Majdī Muhammad Surūr. Vol. 10. 21 vols. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009.
- ‘Ibn Rushd al-Ḥafīd, ‘Abū al-Walīd Muhammad b. ‘Aḥmad. *Bidāyat al-Mujtahid wa-Nihāyat al-Muqtaşid*. Vol. 4. 4 vols. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1425.
- ‘Ibn Rushd, ‘Abū al-Walīd Muhammad b. ‘Aḥmad. *al-Bayān wa-l-Taḥşīl wa-l-Sharḥ wa-l-Tawjīh wa-l-Ta’līl fī Masā’il al-Mustakhrāja*. Edited by Muhammad Ḥajjī. 2nd ed. Vol. 7. 20 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-‘Islāmī, 1408.
- ‘Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn ‘Abū al-‘Abbās ‘Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Majmū‘ al-Fatāwā*. Edited by ‘Abd al-Raḥman b. Muhammad ‘Ibn Qāsim. Vol. 29. 35 vols. Medina: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muḥşaf al-Sharīf, 1416.
- ‘Imrānī, ‘Abū al-Ḥusayn Yahyā b. ‘Abī al-Khayr al-. *al-Bayān fī Madhhab al-‘Imām al-Shāfi‘ī*.

- Edited by Qāsim Muhammad al-Nūrī. Vol. 5. 13 vols. Jidda: Dār al-Minhāj, 1421.
- Ismail, Abdirashid A. “Lawlessness and Economic Governance: The Case of Hawala System in Somalia.” *International Journal of Development Issues* 6, no. 2 (May 2007): 168–85. <https://doi.org/10.1108/14468950710843415>.
- Jabbar, Siti Faridah Abdul. “Islamic Financial Institutions: Conduits for Money Laundering?” *Journal of Money Laundering Control* 23, no. 2 (March 25, 2020): 285–95. <https://doi.org/10.1108/JMLC-09-2019-0074>.
- Jamwal, N.S. “Hawala-the Invisible Financing System of Terrorism.” *Strategic Analysis* 26, no. 2 (April 2002): 181–98. <https://doi.org/10.1080/09700160208450038>.
- Jundī, Khalīl b. ‘Ishāq al-. *Mukhtaṣar*. Edited by ‘Aḥmad Jād. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1426.
- Jurjānī, ‘Alī b. Muhammad al-Sayyid al-Sharīf al-. *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt*. Edited by Muhammad Ṣiddīq al-Mīnshāwī. Cairo: Dār al-Faḍīla, n.d.
- Juwaynī, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allah b. Yūsuf al-. *Nihāyat al-Maṭlab Fī Dirāyat al-Madhhab*. Edited by ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd al-Dīb. Vol. 5. 20 vols. Dār al-Minhāj, 1428.
- Kahf, Monzer. *Islamic Finance Contracts*. 2nd ed. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.
- Kallek, Cengiz. “Süftece.” In *DİA*, 38:19–21. İstanbul, 2010.
- Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Abū Bakr al-. *Badā’i ‘al-Ṣanā’i ‘fī Tartīb al-Sharā’i*. 2nd ed. Vol. 6. 7 vols. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1406.
- . *Badā’i ‘al-Ṣanā’i ‘fī Tartīb al-Sharā’i*. 2nd ed. Vol. 7. 7 vols. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1406.
- Keene, Shima. “Hawala and Related Informal Value Transfer Systems—an Assessment in the Context of Organized Crime and Terrorist Finance: Is There Cause for Concern?” *Security Journal*, no. 20 (2007): 185–96.
- Kharashī, ‘Abū ‘Abd Allah Muhammad b. ‘Abd Allah al-. *Sharḥu Mukhtaṣar Khalīl*. Vol. 6. 8 vols. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a, n.d.
- . *Sharḥu Mukhtaṣar Khalīl*. Vol. 5. 8 vols. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a, n.d.
- Kizilkaya, Necmettin. “Scholarship and Education in Islamic Law and Economics: The Challenges of Comparative Law (Fiqh al-Muqāran).” *Turkish Journal of Islamic Economics* 7, no. 2 (August 15, 2020): 32–49. <https://doi.org/10.26414/A188>.
- Ladanyi, Eva, and István Kobilka. “The Hawala System.” *Interdisciplinary Management Research* 10 (2014): 413–20.
- Lasserre-Capdeville, Jérôme. “La Finance Islamique : Une Finance Douteuse?” In *Les Cahiers de La Finance Islamique Numéro 2*, 12–20. Strasbourg, 2010.
- Le Scolan, Antoine. “La Juridicisation Des Systèmes Informels de Transfert de Fonds (Hawāla) En Égypte.” M.A. dissertation, Aix-Marseille Université, Faculté des arts, lettres, langues et sciences humaines, 2018.
- Looney, Robert. “Hawala: The Terrorist’s Informal Financial Mechanism.” *Middle East Policy* 10, no. 1 (2003): 164–67.
- Louarn, Anne-Diandra, Dana Alboz, and Charlotte Boitiaux. “La hawala, système parallèle et opaque de transfert d’argent utilisé par les migrants.” *InfoMigrants*, April 12, 2018, sec. Grand angle. <https://www.infomigrants.net/fr/post/8616/la-hawala-systeme-parallele-et-opaque-de-transfert-d-argent-utilise-par-les-migrants>.
- Maimbo, Samuel Munzele. *The Money Exchange Dealers of Kabul: A Study of the Hawala System*

- in *Afghanistan*. Washington: The World Bank, 2003.
- Malit Jr, Froilan Tuccat, Mouawiya Al Awad, and George Naufal. "More than a Criminal Tool: The Hawala System's Role as a Critical Remittance Channel for Low-Income Pakistani Migrants in Dubai." *Remittances Review* 2, no. 2 (2017): 63–88.
- Mardāwī, 'Alā' al-Dīn 'Abū al-Ḥasan 'Alī b. Sulaymān al-. *al-'Insāf fī Ma'rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*. 2nd ed. Vol. 5. 12 vols. Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- Marghīnānī, 'Abū al-Ḥasan Burhān al-Dīn 'Alī al-. *al-Hidāya fī Sharḥi Bidāyat al-Mubtadī*. Edited by Ṭalāl Yūsuf. Vol. 3. 4 vols. Beirut: Dār al-'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- Marghīnānī, 'Abū al-Ḥasan Burhān al-Dīn 'Alī al-. *Bidāyat al-Mubtadī*. Cairo: Maktaba wa-Maṭba'at Muhammad 'Alī Ṣubḥī, n.d.
- Martin, Lindsay. "Ripple Effects: How In Re Ripple Labs Inc. Litigation Could Signal The Beginning of the End of the Payment Platform." *Duke Law & Technology Review* 19, no. 1 (2021): 1–22.
- Martin, Marina. "Hundi/Hawala: The Problem of Definition." *Modern Asian Studies* 43, no. 4 (July 2009): 909–37. <https://doi.org/10.1017/S0026749X07003459>.
- Martis, Genesis J. *A Guidance to Understand Hawala and to Establish the Nexus with Terrorist Financing*. Advancing Financial Crime Professionals Worldwide, 2018.
- Martyr, Kate, and Ben Knight. "German Police Raid Suspected Hawala Banking Ring." Deutsche Welle, November 19, 2019. <https://www.dw.com/en/german-police-raid-suspected-hawala-banking-ring/a-51307901>.
- Māwardī, 'Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muhammad b. Muhammad al-. *Al-Ḥāwī al-Kabīr*. Edited by 'Alī Muhammad Mu'awwaḍ and 'Ādil 'Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Vol. 6. 19 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419.
- Mawṣilī, Majd al-Dīn 'Abū al-Faḍl 'Abd Allah al-. *al-'Ikhtiyār li-Ta'līl al-Mukhtār*. Vol. 3. 5 vols. Cairo: Maṭba'at al-Ḥalabī, 1356.
- . *al-'Ikhtiyār li-Ta'līl al-Mukhtār*. Vol. 2. 5 vols. Cairo: Maṭba'at al-Ḥalabī, 1356.
- Mawwāq, 'Abū 'Abd Allah Muhammad b. Yūsuf al-. *al-Tāj wa-l-'Ikhlīl li-Mukhtaṣari Khalīl*. Vol. 6. 8 vols. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1416.
- Maydānī, 'Abd al-Ghanī b. Ṭālib al-. *al-Lubāb fī Sharḥ al-Kitāb*. Edited by Muhammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamid. Vol. 2. 4 vols. Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyya, n.d.
- Molla Khusraw, Muhammad b. Ferāmurz. *Durar al-Ḥukkām Sharḥu Ghurar al-'Aḥkām*. Vol. 2. 2 vols. Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyya, n.d.
- Muwaffaq al-Dīn 'Ibn Qudāma, 'Abū Muhammad 'Abd Allah b. 'Aḥmad b. Muhammad al-Maqdisī. *al-Mughnī*. Vol. 4. 10 vols. Maktabat al-Qāhira, 1388.
- . *al-Qāfī fī Fiḥ al-'Imām 'Aḥmad*. Vol. 2. 4 vols. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1414.
- Muzanī, 'Ismā'īl b. Yaḥyā b. 'Ismā'īl al-. *Mukhtaṣar*. Vol. 8. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1410.
- Nakhasi, Smriti S. "Western Unionizing the Hawala: The Privatization of Hawalas and Lender Liability." *Northwestern Journal of International Law & Business* 27 (2006): 475–96.
- Namarī, 'Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allah b. Muhammad b. 'Abd al-Barr al-. *al-Kāfī fī Fiḥi 'Ahl al-Madīna*. Edited by Muhammad al-Mūrītānī. Vol. 2. 2 vols. Riyadh: Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadītha, 1400.
- Nasafī, 'Abū al-Barakāt 'Abd 'Allāh al-. *Kanz al-Daqāiq*. Edited by Sā'id Bakdāsh. Dār al-Bashā'ir al-'Islamiyya, 1432.

- Nurgaliyev, Bakhyt Moldatjaevich, Kanat Sametovich Lakbayev, Alexey Vladimirovich Boretsky, and Aiman Kudaibergenovna Kussainova. "The Informal Funds Transfer System 'Hawala' as a Segment of the Shadow Economy: Social Impact Assessment and Framework for Combating." *American Journal of Applied Sciences* 12, no. 12 (December 1, 2015): 931–37. <https://doi.org/10.3844/ajassp.2015.931.937>.
- Onyeke, Chibueze E. "Crypto-Currency and the Nigerian Economy: Problems and Prospects." *IAA Journal of Social Sciences* 6, no. 1 (2020): 152–62.
- Oruç, Faruk Emrah. "İslâm Hukukunda Deyn." M.A. dissertation, Selçuk University, 2011.
- Pamuk, Şevket. *A Monetary History of the Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Passas, Nikos. "Demystifying Hawala: A Look into Its Social Organization and Mechanics." *Journal of Scandinavian Studies in Criminology and Crime Prevention* 7, no. Supplement 1 (December 2006): 46–62. <https://doi.org/10.1080/14043850601029083>.
- . "Hawala and Other Informal Value Transfer Systems: How to Regulate Them?" *Risk Management*, no. 5 (2003): 49–59.
- . *Informal Value Transfer Systems, Terrorism and Money Laundering (A Report to the National Institute of Justice)*. Boston, 2003.
- Pathak, Rachana. "The Obstacles to Regulating the Hawala: A Cultural Norm or a Terrorist Hotbed?" *Fordham International Law Journal* 27, no. 6 (2003): 2007–61.
- Qarāfī, 'Abū al-'Abbās Shahāb al-Dīn 'Aḥmad b. 'Idrīs al-. *al-Dhakhīra*. Edited by Muhammad Bū Khubza. Vol. 9. 14 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-'Islāmī, 1994.
- . *al-Dhakhīra*. Edited by Muhammad Bū Khubza. Vol. 5. 14 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-'Islāmī, 1994.
- Qayrawānī, 'Abū Muhammad 'Abd Allah b. 'Abd al-Rahmān al-. *al-Nawādīr wa-l-Ziyādāt 'alā mā fī al-Mudawwana min Ghayrihā min al-'Ummahāt*. Edited by Muhammad 'Abd al-'Azīz al-Dabbāgh. Vol. 10. 15 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-'Islāmī, 1999.
- . *Matn al-Risāla*. Dār al-Fikr, n.d.
- Qudūrī, 'Abū al-Ḥusayn 'Aḥmad al-. *al-Tajrīd*. Edited by Muhammad 'Aḥmad Sirāj and 'Alī Jum'a Muhammad. Vol. 6. 12 vols. Cairo: Dār al-'Islām, 1427.
- Qudūrī, 'Abū al-Ḥusayn 'Aḥmad al-. *Mukhtaṣar*. Edited by Kāmil Muhammad Muhammad 'Uwayḍa. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418.
- Rabbāt, Khālīd al-, and Sayyid 'Izzat 'Iyd. *al-Jāmi' li-'Ulūm al-'Imām 'Aḥmad*. Vol. 9. 22 vols. al-Fayyūm: Dār al-Falāḥ li-l-Baḥṭh al-'Ilmī wa-Taḥqīq al-Turāth, 1430.
- Ray, Nicholas Dylan. "The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations." *Arab Law Quarterly* 12, no. 1 (1997): 43–90.
- Raza, Muhammad Subtain, M. Fayyaz, and H. Ijaz. "The Hawala System in Pakistan: A Catalyst for Money Laundering & Terrorist Financing." *Forensic Research & Criminology International Journal* 5, no. 4 (2017): 1–3.
- Razavy, Maryam. "Hawala: An Underground Haven for Terrorists or Social Phenomenon?" *Crime, Law and Social Change* 44, no. 3 (October 2005): 277–99. <https://doi.org/10.1007/s10611-006-9019-3>.
- Razavy, Maryam, and Kevin D. Haggerty. "Hawala under Scrutiny: Documentation, Surveillance and Trust." *International Political Sociology* 3, no. 2 (2009): 139–55.

- Redín, Dulce M., Reyes Calderón, and Ignacio Ferrero. "Exploring the Ethical Dimension of Hawala." *Journal of Business Ethics* 124, no. 2 (October 2014): 327–37. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1874-0>.
- Reynolds, Christopher. "L'hawala, un système bancaire parallèle florissant." La Presse, August 4, 2019. <https://www.lapresse.ca/affaires/economie/2019-08-04/l-hawala-un-systeme-bancaire-parallele-florissant>.
- Roth, John, Douglas Greenburg, and Serena Wille. *Monograph on Terrorist Financing: Staff Report to the Commission*. National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, 2004.
- Rubin, Jared. "Bills of Exchange, Interest Bans, and Impersonal Exchange in Islam and Christianity." *Explorations in Economic History* 47, no. 2 (April 2010): 213–27. <https://doi.org/10.1016/j.eeh.2009.06.003>.
- Rüyānī, 'Abū al-Maḥāsīn 'Abd al-Wāḥid b. 'Ismā'īl al-. *Baḥr al-Madhhab*. Edited by Ṭāriq Faṭḥī al-Sayyīd. Vol. 5. 14 vols. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009.
- Sahillioğlu, Halil. "Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak 'Kitâbü'l-Kadı' ve 'Süftece'ler." In *Türkiye İktisat Tarihi Semineri: Metinler/Tartışmalar*, 103–44. Ankara: Mars Matbaası, 1975.
- Saḥnūn, 'Ibn Sa'īd al-Tanūḥī. *al-Mudawwana*. Vol. 4. 4 vols. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415.
- Saleh, Nabil. "Definition and Formation of Contract Under Islamic and Arab Laws." *Arab Law Quarterly* 5, no. 2 (1990): 101–16. <https://doi.org/10.1163/157302590X00026>.
- Samarqandī, Abū Bakr 'Alā' al-Dīn al-. *Tuḥfat al-Fuqahā'*. Vol. 3. 3 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1414.
- Sarakhsī, Muhammad b. 'Aḥmad al-. *al-Mabsūṭ*. Vol. 20. 30 vols. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1414.
- . *al-Mabsūṭ*. Vol. 14. 30 vols. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1414.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Schaeffer, Emily C. "Remittances and Reputations in Hawala Money-Transfer Systems: Self-Enforcing Exchange on an International Scale." *Journal of Private Enterprise* 24, no. 1 (2008): 95–117.
- Schramm, Matthias, and Markus Taube. "Evolution and Institutional Foundation of the Hawala Financial System." *International Review of Financial Analysis* 12, no. 4 (January 2003): 405–20. [https://doi.org/10.1016/S1057-5219\(03\)00032-2](https://doi.org/10.1016/S1057-5219(03)00032-2).
- Şenyurt, Ali. *Geç Dönem Osmanlı Maliyesinde Poliçe Kullanımı ve Poliçeci Esnafı*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018.
- Shāfi'ī, 'Abū 'Abdillāh Muhammad b. 'Idrīs b. al-'Abbās al-. *al-'Umm*. Vol. 7. 8 vols. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1410.
- Shalabī, Shahāb al-Dīn al-. *Tabyīn al-Haqāiq Sharḥ al-Kanz al-Daqāiq wa-Ḥāshiyat al-Shalabī*. Vol. 4. 6 vols. Bulaq: al-Maṭba'at al-Kubrā al-'Amīriyya, 1313.
- . *Tabyīn al-Haqāiq Sharḥ al-Kanz al-Daqāiq wa-Ḥāshiyat al-Shalabī*. Vol. 6. 6 vols. Bulaq: al-Maṭba'at al-Kubrā al-'Amīriyya, 1313.
- Shanmugam, Bala. "Hawala and Money Laundering: A Malaysian Perspective." *Journal of Money Laundering Control* 8, no. 1 (January 2005): 37–47. <https://doi.org/10.1108/13685200510621181>.
- Sharma, Divya. "Historical Traces of Hundi, Sociocultural Understanding, and Criminal Abuses of Hawala." *International Criminal Justice Review* 16, no. 2 (September 2006): 99–121. <https://doi.org/10.1177/1057567706291737>.

- Shatzmiller, Maya. “The Role of Money in the Economic Growth of the Early Islamic Period (650–1000).” *American Journal of Comparative Law* 3, no. 4 (2005): 271–305.
- Shaybānī, ‘Abū ‘Abd Allah Muhammad b. al-Ḥasan al-. *al-‘Aṣl*. Edited by Mehmet Boynukalin. Vol. 3. 12 vols. Beirut: Dār ‘Ibn Ḥazm, 1433.
- Shīrāzī, ‘Abū ‘Ishāq ‘Ibrāhīm b. ‘Alī b. Yūsuf al-. *al-Muhadhdhab fi Fiqhi al-‘Imām al-Shāfi‘ī*. Vol. 2. 3 vols. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.
- Shīrāzī, ‘Abū ‘Ishāq ‘Ibrāhīm b. ‘Alī b. Yūsuf al-. *al-Tanbīh fi al-Fiqh al-Shāfi‘ī*. ‘Ālam al-Kutub, n.d.
- Shirbīnī, Shams al-Dīn Muhammad b. ‘Aḥmad al-Khaṭīb al-. *Mughni al-Muhtāj ilā Ma‘rifati Ma‘ānī al-‘Alfāz al-Minhāj*. Vol. 3. 6 vols. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415.
- Sijīstānī, ‘Abū Dāwud Sulaymān b. al-‘Ash‘ath al-. *Mas‘ū‘il al-‘Imām ‘Aḥmad Bin Ḥanbal*. Edited by Ṭāriq b. ‘Iwaḍ Allah b. Muhammad ‘Abū Mu‘ādh. Maktabat ‘Ibn Taymiyya, 1420.
- Sughdī, ‘Abū al-Ḥasan ‘Alī al-. *Al-Nuṭaf fi al-Fatāwā*. Edited by Ṣalāḥ al-Dīn al-Nāhī. 2nd ed. Vol. 2. 5 vols. Amman: Dār al-Furqān, 1404.
- Teichmann, Fabian Maximilian Johannes. “Financing Terrorism through Hawala Banking in Switzerland.” *Journal of Financial Crime* 25, no. 2 (May 8, 2018): 287–93. <https://doi.org/10.1108/JFC-06-2017-0056>.
- The Role of Hawala and Other Similar Service Providers in Money Laundering and Terrorist Financing*. Paris: FATF, 2013.
- Thiam, Mballo. “De La Religion à La Banque : Contribution à l’étude d’un Droit Bancaire Islamique En France.” PhD dissertation, Université de Toulon, 2013.
- Thompson, Edwina A. “An Introduction to the Concept and Origins of Hawala.” *Journal of the History of International Law* 10, no. 1 (2008): 83–118.
- . “The Nexus of Drug Trafficking and Hawala in Afghanistan.” In *Afghanistan’s Drug Industry: Structure, Functioning, Dynamics, and Implications for Counter-Narcotics Policy*, edited by Doris Buddenburg and William A. Byrd, 155. United Nations Office on Drugs and Crime & The World Bank, 2006.
- Udovitch, Abraham L. “Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic Near East.” *Studia Islamica*, no. 41 (1975): 5–21.
- Valeri, Marco, Rosario Fondacaro, Cinzia De Angelis, and Andrea Barella. “The Use of Cryptocurrencies for Hawala in the Islamic Finance.” *European Journal of Islamic Finance*, no. Second Special Issue for EJIF Workshop (2020): 1–8.
- Vatan. “İlk Kez Bu Yöntemi Kullanmışlar: Hawala Sistemi...,” November 22, 2019. <http://www.gazetevatan.com/ilk-kez-bu-yontemi-kullanmislar-hawala-sistemi--1286446-gundem/>.
- Viles, Thomas. “Hawala, Hysteria and Hegemony.” *Journal of Money Laundering Control* 11, no. 1 (January 4, 2008): 25–33. <https://doi.org/10.1108/13685200810844479>.
- Wheatley, Joseph. “Ancient Banking, Modern Crimes: How Hawala Secretly Transfers the Finances of Criminals and Thwarts Existing Laws.” *University of Pennsylvania Journal of International Economic Law* 26, no. 2 (2005): 347–78.
- Zarkashī, Shams al-Dīn Muhammad b. ‘Abd Allah al-. *Sharḥ al-Zarkashī*. Vol. 4. 7 vols. Dār al-‘Ubaykān, 1413.
- Zuhaylī, Vehbe. *İslām Fıkhu Ansiklopedisi*. Translated by Beşir Eryaysoy. Vol. 6. İstanbul: Risale Yayinevi, 1994.



جُحا بين الأدبين العربي والتركي دراسة أدبية مقارنة

Juha in Arabic and Turkish Literature A Comparative Literary Study

Arap ve Türk Edebiyatı Arasında (Nasreddin Hoca) Cuha Karşılaştırmalı Bir Edebi Çalışma

İbrahim Alşibli* , Mahmud Kaddum** 

المُلخَص:

حضرت نادر جحا في آداب عالمية مختلفة بوصفها جزءاً من الذاكرة الجمعية للشعوب، ورمزاً قومياً تستأثر به كل ثقافة لنفسها، وقد استطاعت تلك النوادر بما تمتلكه من خصوصية فلسفية، ومواقف مضحكة تسخر من الواقع أن تدخل في نسيج الثقافة الشعبية؛ فضلاً عن توظيفها بأشكال خطابية متنوعة مثل الروايات، وقصص الأطفال، ورسوم الكاريكاتير، والأمثال، والحكايات الشعبية، ونظراً لأهمية تلك الشخصية واستقرارها في الثقافة الشعبية لدى العرب والأترك. اتخذ البحث من جحا في الأدبين العربي والتركي موضوعاً للدرس والتحليل والمقارنة. ويتبعاً هذا البحث دراسة شخصية جحا في الأدبين العربي دراسة أدبية مقارنة، وهي شخصية مهمة في الثقافتين العربية والتركية، استطاعت أن تنمو وتتطور بقالب حكايات مثير للضحك، ومننقد للواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، وقد راعى البحث عدة قواسم مشتركة في تناول شخصية جحا في الأدبين العربي والتركي من منظور أدبي مقارن، من ذلك حضور شخصية جحا بين الأدبين العربي والتركي بشكل فاعل ومؤثر، وتداول نوادر جحا في السياق الأدبي والثقافي والاجتماعي عند العرب والأترك، وتنامي توظيف حكايات جحا في أجناس أدبية متعددة، وعلى الرغم من أسبقية جحا العربي في الظهور تاريخياً، فإن نصر الدين خوجة التركي امتلك سمات تفرد بها عن جحا العربي، من ذلك موضوعات النوادر، وأماكن حدوثها، فضلاً عن الشخصيات التي أسهمت في صناعة الحدث وصياغة الرواية وتقديمها. وقد تضمنت البحث ثلاثة مباحث، وقف المبحث الأول على التعريف بشخصية جحا العربي ونصر الدين خوجة التركي وتاريخهما في المصادر العربية والتركية، وتناول المبحث الثاني بنية النوادر من حيث الشخصيات وطبيعتها ودورها في نسج الحكاية، وطريقة تفاعلها مع الأحداث بوصفها الشخصية المحورية التي تتولى إنتاج العلامات اللغوية والأفكار المفارقة للمألوف، كما وقف هذا المبحث على بنية المكان وجمالياته ودوره في نمو الأحداث، وحل الزمان وأظهر دوره في نمو الأحداث وتمثيل المراحل التاريخية التي حصلت فيها النوادر، في حين عرض المبحث الثالث أوجه التشابه والاختلاف بين النوادر العربية والتركية وطرق تمثيلها في الأدبين العربي والتركي، وأخيراً انتهت البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج.

الكلمات المفتاحية

الأدب المقارن، جحا، نصر الدين خوجة، الأدب العربي، الأدب التركي

Abstract

Varied repositories of international literature attend to Juha's anecdotes as an aspect of collective memory and as national symbols appropriated by their cultures. The reality-mocking humorous situations and philosophical distinctiveness of the anecdotes permeated the fabric of popular culture. The stories were also incorporated into varied rhetorical forms such as novels, children's fiction, cartoons, proverbs, and folk tales. This study accords due recognition to the importance and stability of this figure in the popular culture of Arabs and Turks, adopting Juha as a subject for study, analysis, and comparison in Arabic and Turkish literature. It comparatively investigates the literary figure of Juha in Arabic literature

* İbrahim Alşibli (Dr. Öğr. Üyesi), Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Gaziantep, Türkiye. E-posta: ibrahimaislibli82@gmail.com ORCID: 0000-0002-3869-5122

** Sorumlu Yazar: Mahmud Kaddum (Doç. Dr.), Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Bartın, Türkiye. E-posta: mkaddum@bartin.edu.tr ORCID: 0000-0002-9636-4903

Atf: Alşibli, İbrahim, Kaddum, Mahmud. "Arap ve Türk Edebiyatı Arasında (Nasreddin Hoca) Cuha Karşılaştırmalı Bir Edebi Çalışma." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 43-61. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1055251>



as a central character of the Arab and Turkish cultures. From the comparative perspective, this literary study encompasses Juha's presence as an effective and influential character in the Arab and Turkish works of literature. It probes the circulation of anecdotes related to Juha in the literary, cultural, and social contexts of Arabs and Turks, and examines the growing employment of Juha tales in multiple literary genres. Despite the historical precedence of the Arab Juha, Nasr al-Din Khoja al-Turki's features distinguished him from the Arab Juha in aspects including the themes of anecdotes, the places of their occurrence, the personalities who contributed to the event, and the formulation and presentation of the overall vision. The paper is arranged in three sections. Initially, it introduces the characters of Juha Al-Arabi and Nasr Al-Din Khoja Al-Turki and references Arab and Turkish sources to outline their histories. Second, it delves into the structure of anecdotes: the characters, their natures, the roles they discharge in the narrative exposition, and how they interact with events as protagonists producing linguistic signs and ideas. The paradox is familiar. This section of the paper also focuses on the locational structure of the anecdotes, the aesthetics of the place, and how it functions to advance events. The element of time is also analyzed, demonstrating the temporal aspects of the development of events and the representation of the historical stages at which the anecdotes occurred. The third section presents the similarities and differences between the Arab and Turkish anecdotes and the ways in which the accounts are represented in Arabic and Turkish literature. Finally, the paper concludes by iterating the study's most significant results.

Keywords

comparative literature, Juha, Nasreddin Khoja, Arabic literature, Turkish literature

Öz

Cuha'nın anekdotları (fıkraları) birçok dünya edebiyatında halkların ortak hafızasının bir parçası olarak yer almıştır. Her milletin fıkraları, kendi kültür ve edebiyatının sembolü olarak kabul edilir. Cuha fıkraları; roman, çocuk hikâyesi, çizgi film, atasözü, halk hikâyesi gibi farklı söylem biçimlerinde kullanılmaktadır. O, Arap ve Türk kültürlerinde sosyal, politik ve kültürel gerçekliği eleştiren gülünç bir anlatı biçiminde büyüyüp gelişebilen önemli bir şahsiyettir. Araştırma, Arap Cuha ve Türk Nasreddin Hoca'nın edebi kişiliğini karşılaştırmalı bir perspektiften ele alırken birçok ortak paydayı dikkate almıştır. Bu da onun kişiliğinin Arap ve Türk edebiyatı arasında etkili bir şekilde varlığını sürdürmesini, fıkralarının Arapların ve Türklerin edebi, kültürel ve sosyal bağlamlarında dolaşımını ve hikâyelerinin birden çok edebi türde artan kullanımını içermektedir. Arapların Cuha'sı tarihsel olarak ortaya çıkışındaki önceliğine rağmen Türklerin Nasreddin hocası, kendisi hakkında olay üretilmesine, vizyon oluşturulmasına ve bunların sunumuna katkıda bulunan bir şahsiyete sahip olmasının yanı sıra hikâyelerinin temaları ve geçtiği yerler dahil olmak üzere kendisini Arap Cuha'dan ayıran bazı özelliklere sahip olmuştur.

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır.

I. Arap Cuha ile Türk Nasreddin Hoca'sının şahsiyetlerinin(karakterlerinin) tanıtılması ve Arap ve Türk kaynaklarındaki tarihî yerleri.

II. Karakterler açısından fıkraların yapısı, doğaları ve hikâyeyi dokumadaki rolleri ve dilsel işaretler ve ironik fikirlerin üretimini üstlenen ana karakter olarak hocanın olaylarla etkileşim biçimi. Bununla birlikte, mekânın yapısı, estetiği ve olayların büyümesindeki rolü ile zamanın analiz edilmesi. Olayların büyümesinde ve fıkraların meydana geldiği tarihsel aşamaların temsilindeki rolünün gösterilmesi.

III. Arap ve Türk fıkralarının arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, Arap ile Türk edebiyatındaki temsil veya sunum şekillerinin ele alınması ve son olarak çalışmanın önemli çıkarımlarla sonuçlanması.

Anahtar Kelimeler

Karşılaştırmalı Edebiyat, Cuha, Nasreddin Hoca, Arap Edebiyatı, Türk Edebiyatı

Extended Summary

The Juha prototype has infiltrated the collective memory of discrete national cultures and peoples. The phenomenon permeates the very fabric of societies that celebrate this archetype and has sustained its bare simplicity as an international sign of its uniqueness. The ingrained exemplar has undergone significant changes through decades of the oral

circulation of the anecdotes. Juha's character interacts in distinct and unfamiliar manners with daily realities, revealing satirical episodes that display his positions on politics and society. His anecdotes, sayings, and actions depart from the extant societal rules and confront them sarcastically. All forms of his community and kin keenly express their appreciation of this popular culture hero, revisiting his anecdotes through multiple rhetorical forms such as stories, jokes, proverbs, and children's stories.

This paper encompasses three sections. The first part identifies the characters Juha al-Arabi and Nasreddin Khoja al-Turki and recounts their histories by referencing Arab and Turkish sources. The second segment delves into the structure of stories, discussing the characters, their natures, and their functions in the exposition of the story. This section outlines the ways in which they interact with events as protagonists producing linguistic signs and generating paradoxical ideas of the familiar. It also examines the spatial structure of the settings, their aesthetics, and the roles they discharge in the development of the described events. Further, this section analyzes the chronological aspect, demonstrating how time functions to advance events and represent the historical ages in which the anecdotes occurred. The third part comprises the comparative investigation of the similarities and differences between the Arab and Turkish anecdotes and their distinct representations in Arabic and Turkish literature. The paper concludes with an overview of the most significant outcomes of the study.

The study generally takes the descriptive approach and applies the principles established by the American school of comparative literature. It is grounded in seeking similar relationships between different geographies of literature and adopts the marriage of the artistic and the literary as a special approach. The American school expanded the field of comparison and liberated comparative literary studies from the confines of national frameworks and issues of influence and vulnerability. Rather, it scrutinizes literary traditions from the perspective of cultural exchange without the expression of preference for one literature over another except to the extent of the production of new images, patterns, and symbols. The American school of comparative literary study is founded on multiple pillars and incorporates the need to comprehensively study literary phenomena without taking political and linguistic barriers into account. This theoretical perspective relates to the study of history and literary works through an international lens; it allows the critical analyses of different bodies of literature without considering influence and vulnerability vis-à-vis the literary works of different nations and peoples as well as their arts, philosophies, histories, and social sciences.

The most important findings of this study include the following:

- The oral or written reports illustrate the similarities in the physical image of the two characters, Juha and Nasr al-Din Khoja. His most significant formal distinguishing characteristics comprise a turban, robes, a long beard, and medium stature. Juha is

portrayed in most stories as accompanied by a donkey. This depiction incorporates paradoxes related to connotations of science and wisdom represented at the time by the turban in the relevant civilizations and the simplicity of rural life evoked by the donkey in the heartlands of Anatolia.

- The personality depicted by Juha the Arab and Nasr al-Din Houja al-Turki is complex and his attributes are unusual. Arab popular culture apprehends this character as a foolish man who exists outside the framework of social assignments. Therefore, he claims the right to say what he wants to whosoever he wants and can directly express his thoughts.

- Juha's ambiguous and contradictory qualities and reactions distinguish him as the protagonist of anecdotes. His indeterminacy makes readers and audiences continuously search for definitive answers, entering a state of temptation to hunt down secrets that remain obscure and uncover the blockages.

- The wit displayed in the anecdotes and the ability of the two characters to influence audiences and readers stems from the genius of the Arab and Turkish peoples and their skilled expressions of the hopes and pains of people along with their need to laugh in the darkest of times.

- The Turkish Juha archetype influenced the Arab model, resulting in the similarities in the stories as well as in the two characters and their narrative functions in most anecdotes.

Nasr al-Din Khoja distinguished himself from the Arab Juha in some respects. Some of the Turkish characters did not appear in the Arabic tales attributed to Juha. They included soldiers, judges, the administrator, the governor, the financial official, the teacher, students, and some of the masters of crafts disseminated during the Ottoman era. The omissions also encompassed the means of new Anatolian life in the twelfth and thirteenth centuries AD and were probably imposed by the absence of these aspects in the realities confronted by the Arab Juha.

The character of Juha has been described in varied literary genres of Arabic literature. He appears in plays enacted in theaters and in oral or inscribed stories. Turkish literature has similarly invested the character of Nasreddin Hoxha in children's literature, school books, novels, children's programs, and short stories. These diffusions reference the position achieved by these two characters in the Arab imagination.

مدخل

استطاعت الظاهرة الجحوية أن تتغلغل في الذاكرة الجمعية لثقافات الأمم والشعوب المختلفة؛ إذ دخلت في المجال الهوي للمجتمعات التي احتفت بها وتمسكت بعراها بوصفها إحدى علامات التفرد الأممي، وقد خضعت الظاهرة الجحوية لتغيرات كبيرة على مدار عقود من التداول الشفاهي لنوادير جحا وحكاياته ومواقفه الساخرة من السياسي، والاجتماعي، والواقع اليومي الذي تفاعل معه جحا بصورة مغايرة للمألوف، فقد تضمنت نوادره ومقولاته وأفعاله انزياحات عن القواعد المجتمعية التي اخترقتها النوادر وواجهتها بصورة تهكمية، وقد كان لكل شعب جناه الخاص الذي ينتمي إليه، ويحرص على إظهار تقديره في الثقافة الشعبية التي تتمثل النوادر في صيغ خطابية متعددة كالقصص، والنكات، والأمثال، وقصص الأطفال....

جُحا العربي ونصر الدين خوجة التركي

تتفق معظم مصادر التراث العربي، ولا سيما كتب الأدب والسير والتراجم على حقيقة وجود شخصية جحا، ولكنها تختلف في اسمه والعصر الذي عاش فيه؛ إذ قال البلاذري (ت279هـ) «حدثني بعض ولد يقطين بن موسى قال: كان أبو مسلم أنس الناس بيقطين، فلما قدم الكوفة وهو يريد الحج قال له: يا يقطين بلغني أنه نشأ بالكوفة رجل يقال له جحا ظريف مليح... فطلب حتى وجد وأتي به، فأخذ جحا بعضادة الباب ثم قال: يا يقطين، أيكم أبو مسلم؟ فضحك أبو مسلم وكلمه فاستعمله، فوهب له خمسة آلاف درهم»¹، وذكر الزمخشري في المستقصى أن جحا من فزارة، وأنه دخل على أبي مسلم بدعوة من يقطين، فلما دخل عليهما سأل يقطيناً: أيكما أبو مسلم، وذهب الزمخشري (ت538هـ) إلى أن الحكايات عنه لا تُضبط كثرة²، وجاء في القاموس أن اسمه دُجين بن ثابت وأنه توفي سنة 130 هـ، ومنهم من عدّه دجين بن ثابت اليربوعي البصري، وأن عثمان بن أبي شيبة رآه، وأن أبا الغصن دُجين روى عن أسلم مولى عمرو هشام ابن عروة، ولكنه النسائي جرحه وقال ليس بثقة، وقال ابن عدي: «قد روى لنا يحيى بن معين أنه قال: الدجين هو جحا، وهذا لم يصح عنه، وقد روى عن الدجين ابن المبارك ووكيع، وعبد الصمد، وهؤلاء أعلم بالله من أن يرووا عن جحا»³، وقد نفى الذهبي (748هـ)، صلة أبي الغصن اليربوعي بأبي الغصن الغفاري؛ إذ خطأً من زعم أن أبا الغصن هذا هو أبو الغصن جحا⁴، وذكر الشيرازي في (الألقاب) أن اسمه الدجين بن ثابت، وذكر بعضهم أن الأنسب في اسمه إسحاق، وجحا هذا رآه حاكم بن إبراهيم وقال عنه كان لبيباً فاضلاً عاملاً، وليس مما يقول الناس شيئاً⁵، وذكر الزركلي في الأعلام أن اسمه أبو الغصن صاحب النوادر، وأنه ولد سنة 130 هجرية، وأن أبا العتاهية قال في ديوانه⁶:

- 1 أحمد بن يحيى البلاذري، ت(279 هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار، ورياض زركلي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1996)، 269/4.
- 2 محمود بن عمر الزمخشري، ت(538هـ)، المستقصى في أمثال العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987)، 76/2-77.
- 3 شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ت(748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق محمد علي الجاوي (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1، 1963)، 23/2.
- 4 الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 56/10.
- 5 محمد بن عبد الله بن محمد الدمشقي، ت(842 هـ)، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1993)، 183/3.
- 6 خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، ت(1396 هـ)، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002)، 112/2، علماً أننا عدنا إلى ديوان أبي العتاهية فلم نقف على البيت الذي ذكره الزركلي.

دلَّهني حبها وصرت مثل جحا شهرةً ومشلخة

وقد ذكر الجاحظ (ت 255 هـ) في كتابه (الكافل في البغال) حكاية من حكايات جحا، ونظرًا لشهرة جحا في ذلك الوقت لم يجد الجاحظ ضرورة لأن يترجم له، كما تحدث عن كتاب (كتاب جحا)، وأيده ابن النديم في الفهرست؛ إذ حكى الجاحظ أن اسمه نوح وأن كنيته أبو الغصن، وأنه أربى على المئة⁷، وذهب محمد رجب النجار في كتابه (جحا العربي) إلى أن جحا شخصية حقيقية وأنه ولد في العقد السادس من القرن الأول الهجري، وقضى معظم حياته في الكوفة⁸، وقد تعدى الأمر اختلاف الآراء في اسم جحا ونسبه وعصره؛ إذ نلفي صورًا متناقضة لجحا، الرجل الحكيم الفطن الكئيب، الذكي كما في رواية ابن الجوزي عن مكي بن إبراهيم (116-215 هـ)، الذي وجد جحا رجلًا عاقلًا حكيماً، وقد تناقضت صورة جحا عند ابن الجوزي نفسه، الذي يقول فيه مرة بأنه حكيم راجح العقل فطن، ومرة أخرى يسمه بالمغفل المجنون، حتى إنّه ترجم له في الباب الثامن (أخبار من ضرب المثل في حمقه وتغليله) من كتابه (أخبار الحمقى والمغفلين)⁹، وختلف مع ما ذهب محمد رجب النجار في كتابه (جحا العربي) من أن أبا الغصن جحا يرجع إلى زمن أسبق من أبي مسلم الخراساني متكناً على رواية بيت منسوب إلى عمر بن أبي ربيعة يقول فيه:

دلّهت عقلي وتلعبت بي حتى كأنني من جنوني جحا

إذ لم نقف على البيت في ديوان عمر بن أبي ربيعة، وقد بدا جحا رجلاً حكيماً، حتى إن يحيى بن رويك الطويلي ضمّن اسم جحا في أبيات مدح فيها الإمام محمد بن إبراهيم الوزير¹⁰:

فله درك من سيّد على كلّ مكرمة محتوي

ودرّ جحا حجة أشبهوك من هادوي ومن مهدي

على أن صفة التحامق التي اتخذها جحا قناعاً يتخلّص به من التكليف الاجتماعي والسياسي جعلته ينطق بلسان الشعب وضميره دون مراعاة لسلطة سياسية أو قوانين اجتماعية، وكون نواذر جحا تعرضت لتغييرات وإضافات أسهمت فيها الذائفة الشعبية بحظ كبير أصبحت جزءاً من الثقافة القومية العربية؛ لتتسرّب إلى مختلف نواحي الأجناس الأدبية، وقصص الأطفال، والسرديات الشفاهية، التي تستدعي أو تصطنع حكايات جحوية تعبر عن المواقف الحياتية التي تتطلب بعداً رمزياً يستطيع أن ينطق بلسان حال من يوجّه انتقاداً للواقع السياسي والاجتماعي، متمترساً خلف قناع جحا الذي أضحت الأبواب مشرعة أمام انتقاده اللاذع بما يمتلكه من قدرة على إثارة الضحك والتهكم من المجتمع وعاداته في الوقت نفسه.

وأما جحا عند الأتراك فهو نصر الدين خوجة، الذي يذهب بعض الباحثين إلى أنه توفي عام 683 هـ 1284م، واستناداً إلى عمل حسن أفندي غير المكتمل الموسوم بـ (معجم المعارف)، فإن نصر الدين خوجة ولد في قرية هورتو بالقرب من سيفري حصار، وأنه تلقى تعليمه من والده الذي كان إمام القرية، واستقر في أكشهير عام 1237م، وتوفي عام 1281م، واستنتج بعض الباحثين من شواهد قبور يقال إنها تعود لبنات

7 أبو منصور بن الحسين الأبي، ت (421 هـ)، نثر الدر، قدم للنصوص وعلّق عليها مظهر الحجي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997)، 3/ 355.

8 محمد رجب النجار، جحا العربي، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 10، أكتوبر 1978)، 15.

9 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، (ت 597 هـ)، أخبار الحمقى والمغفلين، شرحه عبد الأمير مهنا (بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1990)، 46.

10 محمد بن إبراهيم الوزير اليماني، (ت 840 هـ)، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق شعيب أرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، دت)، 72/1.

نصر الدين خوجة أنه توفي في تلك الفترة، وأن شاهد قبر ابنته المدفونة في سيفري حصار عام 1338م احتوى شجرة نسب تتضمن الإشارة إلى والدها نصر الدين خوجة¹¹، ووفقاً لبعض الوثائق الأرشيفية من عهد السلطان محمد الفاتح فإن نصر الدين خوجة ولد عام 1208م وتوفي عام 1284م¹²، وقد ذكرت بعض المصادر أن نصر الدين خوجة هو نفسه نصر الدين الطوسي الذي كان شيعياً إمامياً¹³، وأشارت بعض المصادر إلى أن نصر الدين خوجة هو آهي إفرين ناصر الدين محمود، الذي قدّم عمله (لطائف الحكمة) إلى السلطان في أكشهير عام 1257م، وعاش مغادرة نور الدين كيليجارسلان أمير السلاجقة، بعد الأعمال الوحشية التي قام بها المغول¹⁴، وذهب إسماعيل هامي دانشميند إلى أن نصر الدين خوجة مدفون في قيصري، وأنه كان في إمارة كاستامونو، وأنه توفي عام 1291م، وأن اسمه حسام الدين تشويان أو غلو، ويرى فواد كوبرولو أن نصر الدين خوجة عاصر علاء الدين كيكيوبات¹⁵، وأنّ الذين يتبنون وجهة النظر القائلة بعدم وجود شخص اسمه نصر الدين خوجة ينسبون بشكل عام الحكايات إلى شخص غير حقيقي كما ذهب إلى ذلك م. رينيه باسيت وبايراكتاريفيتش اللذان قالوا إن شخصاً يُدعى نصر الدين خوجة لم يعيش أبداً، على أن الاختلاف في تاريخ وفاة نصر الدين خوجة أو اسمه لا ينفي حقيقة وجوده التاريخي، وحضوره الرمزي في الثقافة التركية، التي تداولت حكاياته بما أصابها من إضافات وتحويرات وتلفيقات بحكم نزوع الثقافة الشعبية نحو السرديات المثيرة للضحك بما تمتلكه من طاقة تعبيرية تتسق ومواقف الحياة اليومية بتناقضاتها، فضلاً عن قدرتها على التخفي خلف الحكايات الجحوية لنقد الواقع السياسي، أو الاجتماعي، أو الثقافي...

وتعود أولى حكايات نصر الدين خوجة المطبوعة في الثقافة التركية إلى عام 1837م بطباعة حجرية مصورة في المطبعة الأميرية في إسطنبول بعنوان (لطائف نصر الدين خوجة)، وقد قام صبري كوز عام 1996 بتلخيص النوازل وتنقيتها ممّا اعتقد أنه منافٍ لصورة العالم والمعلم نصر الدين خوجة، ولكن الكتاب لم يطبع حتى عام 2005¹⁶، وبعد إعلان الجمهورية نُشرت نوازل نصر الدين خوجة باللاتينية من أجل تسهيل انتقال الناس إلى الأبجدية اللاتينية، وفي عام 1933 نشر فيليد جلبي نائب كاستامونو، كتاب (لطائف نصر الدين خوجة) بالحروف اللاتينية¹⁷.

وقد نفى بعض الباحثين الأتراك صلة النكات التي تخالف قيم المجتمع التركي، وأصول التربية والتعليم بنصر الدين خوجة، ودعوا إلى إزالة ماران حول شخصية نصر الدين خوجة من افتراءات وأكاذيب¹⁸، كما قام بعض علماء الفلكلور والتاريخ بدراسات حول نصر الدين خوجة نذكر منهم على سبيل المثال: ميكائيل بيرم،

- 11 İsa Özkan, "Nasreddin Hocanın Tarihi Şahsiyeti ve Fıkraları Üzerine Bir İnceleme," *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1982 (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1983), 143.
- 12 Nurettin Albayrak, "Nasreddin Hoca," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 418.
- 13 Mikail Bayram, *Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Âhî Evren -Mevlânâ Mücadelesi* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Genişletilmiş, 2012), 44.
- 14 Bayram, *Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Âhî Evren -Mevlânâ Mücadelesi*, 51-61.
- 15 Özkan, "Nasreddin Hocanın Tarihi Şahsiyeti ve Fıkraları Üzerine Bir İnceleme," 141-144.
- 16 Mehmet Sabri Koz, *Letâ'if: Nasreddin Hoca Fıkralarının İlk Baskısı* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015), 11-12.
- 17 Önder Güçgün, "Cumhuriyet Türkiyesinde Nasreddin Hoca Fıkralarının Edebi Değeri," *Türk Kültürü Aylık Dergisi*, *Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü* 30/257 (1984): 566.
- 18 Saim Sakaoğlu, "Nasreddin Hoca Fıkralarının Ona Ait Olup Olmaması Meselesi," *Kültür ve Sanat* 30 (Haziran 1996): 7-12.

وفؤاد كويرولو، وعبد الباقي غولبينار، وإسماعيل حقي فونيالي وسواهم، وقد انتشرت شخصية جحا بفضل التوسع الكبير الذي حدث إبان الحكم العثماني؛ إذ يطلق عليه الصينيون اسم *Avanti* وهي مأخوذة حسب اعتقادنا من كلمة أفندي التي استخدمها العثمانيون، وتستخدم الجمهوريات الأوزبكية والقرغيزية والتركية مصطلح أفندي، وعرف بـ(جحا) في إفريقيا والجزغرافيا العربية، وفي أمريكا يسمونه *Mazordino Joe*.

بنية النوادر الجحوية

للحكاية علاقة وثيقة جداً بالمجتمع الذي توجد فيه، إذ إنَّ النماجات الأدبية الشعبية الشفوية غالباً ما تكون متناعمة مع المجتمع الذي توجد فيه بسبب بنيتها القابلة للتغيير والتطوير؛ لذلك لن يجد الإطار المجتمعي صعوبة في إنتاج نصوص تهكمية تنسجم والأطر الجديدة والتغيرات الطارئة؛ إذ تعكس المؤلفات الشفوية ذات الحجم الصغير مشاهد ومواقف وأفكاراً وانتقادات مختلفة من حياتنا الاجتماعية عبر تاريخنا الاجتماعي¹⁹، وقد تشكلت النوادر الجحوية بوصفها عملاً أدبياً من عناصر متنوعة تسهم في تشكيل بنية الحكى مثل الشخصيات، والزمان، والمكان، والأحداث...

1- الشخصيات:

تمثل الشخصية أسَّ العمل الأدبي بما تمتلكه من قدرة على الروي والتخييل، فضلاً عن دورها في تطوير الأحداث في سياق الحكاية؛ إذ تشد الأحداث إليها وتنطق بمكنون الوعي المجتمعي معبرة عن آمال الشعب وآلامه بقالب حكائي مثير للضحك، ويحمل بطاقات تعبيرية تهزأ من الواقع السياسي، والنسق الاجتماعي، والعادات والتقاليد...

وقد نهضت شخصية جحا في النوادر العربية، ونصر الدين خوجة في النوادر التركية بمهام السرد، والحكي، وتكفَّلت بالأفعال السردية بما تتطوي عليه من أقوال أو حركات أو إيماءات تمتلك طاقة تعبيرية بوصفها لغة لها دلالات ورموزها، ولم تكن شخصية جحا أو نصر الدين خوجة وحدها القائمة بالنوادر؛ إذ حضرت شخصيات أخرى مؤثرة منها شخصية الابن، والزوجة، والحمار، الذي تم توظيفه للتعبير عن العلاقة التي تربط الإنسان بالحيوان، وإظهار الجانب الإنساني في شخصية جحا؛ إذ كان حماره استثنائياً يليق بإنسان استثنائي يمتلك من البلاهة والحمق والذكاء والحكمة وبعد النظر ما جعله عصياً على التصنيف.

تنتم شخصية جحا بالذكاء وسرعة البديهة، والتحامق، والقدرة على إثارة الضحك لدى المتلقّي، الأمر الذي نجَّاه مراراً من الموت، من ذلك أن «المهدي أراد أن يعيث به فدعا بالبطع²⁰ والسيف، فلماً أقعد في البطع، وقام السياف على رأسه وهزَّ سيفه، رفع إليه رأسه. فقال: انظر لا تُصب محاجمي²¹ بالسيف، فإني قد احتجمت، فضحك المهدي وأجاز²²»، كما استطاع جحا أن يحاور أبو مسلم الخراساني المعروف بقسوته وبطشه من دون خوف أو ارتباك مرتين إلى قدرة الضحك على امتصاص غضب أبي مسلم²³؛ وتتشابه طبيعة الشخصية الجحوية بين الأدبين العربي والتركي، من ذلك على سبيل المثال «أن تيمورلنك قال لنصر

19 Dursun Yıldırım, "Sözle Eleştirisi Türü ve Nasreddin Hoca Bildirileri Üzerine Birkaç Söz," *Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997), 57.

20 النطع: بساط من الجلد.

21 المحاجم: محل الحجابة.

22 الأبى، نثر الدر، 3/355-356.

23 الأبى، نثر الدر، 3/355-356.

الدين خوجة: كما تعلم كان للخلفاء العباسيين ألقاب أحدهم كان لقبه المعتصم بالله، والآخر المتوكل بالله، لو كنت من العباسيين فماذا سيكون لقبني؟ أجابه نصر الدين خوجة: أيها الحاكم العظيم، صدقني، كان من الممكن أن يسموك: أعوذ بالله»²⁴، على أن حكايات نصر الدين خوجة مع تيمورلنك حصلت في أماكن مختلفة ومواقف متنوعة تشير إلى قدرة السخرية على الوقوف بوجه الظلم والطغيان؛ إذ كانت إجابات نصر الدين خوجة مباشرة وواضحة تحمل أمارات التحدي والتمرد باستخدام فنّان التهامق، الذي جعل نصر الدين خوجة أكثر من تجراً على تيمورلنك دون أن يُمسّ بسوءه، ومن ذلك أن تيمورلنك سأل نصر الدين خوجة ذات يوم: في الآخرة أين سأكون في الجنة أو في النار؟ فأجابه الخوجة: يا سلطاني لا تشغل بالك بهذه الأمور، ماذا ستفعل عندما تذهب إلى الجنة؟ الحكام العظماء من هولاءو وجنكيز هم دائماً في النار، هل أنتم أقل منهم منزلة حتى تذهبوا إلى الجنة؟

إنّ صورة جحا أو نصر الدين خوجة التي رسمتها المرويات الشفاهية أو المكتوبة حول الأوصاف الجسدية تشير إلى تشابه الشخصيتين؛ إذ كانت العمامة، والجلباب، واللحية الطويلة، والقامة المتوسطة، أهم الصفات الشكلية التي عرفت بها شخصية جحا، وقد ارتبطت تلك الصورة بالحمار الذي رافق جحا في معظم قصصه؛ لتتطوي تلك الصورة على مفارقات تتصل بالمدنية التي تمثلها العمامة بما تحمله من دلالات العلم، والحكمة، والحمار الذي يشي بالحياة الريفية البسيطة في قلب الأناضول آنذاك؛ إذ تم تقديم نصر الدين خوجة في الحكايات بوصفه رجلاً يعيش في المدينة مع عائلته، والمعلم المطلع والمتعلم، كما حضر بوصفه قاضياً إلى جانب كونه إماماً، فضلاً عن قيامه بالزراعة وتربية الحيوانات؛ ليمثل الخوجة القرويين مع حماره، والمتفقين بعمامته²⁵.

إن الهيئة الخارجية لشخصية جحا تتماشى والنسق الفكاهي الذي تنطوي عليه النوادر، وحضور بعض الشخصيات بشكل متكرر في النوادر جعلها ثيمة مركزية من الإطار الشكلي الذي ينهض بالحكاية كالحمار أو البغلة التي حضر في بعض النوادر بوصفه مركز الحدث، أو محور الحكى، من ذلك النادرة التي تشير إلى أن البغلة جنحت به في طريق غير الذي يقصده، فسأله بعضهم: إلى أين تمضي يا جحا، فأجاب: في حاجة للبغلة، وبذلك تتوزع الوظائف السردية بما يتوافق والمغزى الذي تنطوي عليه النادرة، على أن شخصية نصر الدين خوجة التركي أو جحا العربي كانت شخصية مركبة بما تمتلكه من صفات مغايرة للمألوف؛ إذ تمثلتها الثقافة الشعبية العربية بأنها شخصية رجل أحمق، وغبي، وبالتالي أصبح خارج إطار التكليف الاجتماعي، ويحق له أن يقول ما يشاء لمن يشاء، ممّا أفسح له المجال للتعبير عن أفكاره بصورة مباشرة، وبالتالي يمكن أن نصنّف شخصية جحا ضمن الشخصيات النامية، والمعقدة، على أننا نعامل شخصية جحا بوصفها شخصية حقيقية لها وجودها التاريخي وحيّزها الوجودي الذي تحرك في فضائه، الأمر الذي يجعلنا نتفادى الوقوع في فخ التعامل معها بوصفها كائنًا متخيلاً مخلوقاً من ورق، فشخصية جحا كائن موهوب برداء إنسان أحمق، ملتزم بالتعبير عن قضايا الإنسان؛ إذ إنها شخصية فعّالة عندما تخضع للتغيير، ومستقرة في صفاتها الخارجية، ومعقدة تمتلك أبعاداً عديدة، وقادرة على القيام بأفعال وأقوال مفاجئة تكسر أفق توقّع السامع، كما أنها تخضع في تصنيفها لشروط ذاتية تتصل بالأفعال والأقوال والمشاعر، ووفقاً لوظائفها المعيارية (النكي- الحكيم- الأحمق- الغبي- المتغابي...)؛²⁶ ليغدو جحا نموذجاً فنياً متكاملًا ومميّلاً أرقى درجات التمثيل مجموعة من القيم والخصائص أو المعطيات المعيّنة عن طائفة محددة اجتماعياً أو طبقياً

24 Zülfikar Bayraktar, "Mizah Teorileri ve Mizah Teorilerine Göre Nasreddin Hoca Fıkralarının Tahlili" (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2010), 99.

25 İlhan Başgöz, *Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2005), 91.

26 انظر: جيرالد برنس، معجم المصطلحات، المصطلح السردى، ترجمة عابد خزندار (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003)، 42.

أو سياسياً²⁷، وما يميز جحا بوصفه بطل النوادر والشخصية الرئيسية فيها أنه غامض ومتناقض في صفاته وردّات أفعاله، وهذا الغموض «يضع المتلقّي في حالة بحث دائم ومستمر أشبه بحالة إغراء بالبحث عن سرّ تمثّلها، وكشف مغالبتها، وعندما نصل بعد طول عناء وإعمال للفكر إلى فكّ شيفرتها، نشعر بلذة اقتناص المعنى»²⁸، وإنّ طرفة النوادر وقدرتها على التأثير في المتلقّي نابعة من عبقرية الشعبين العربي والتركي وخبرتهما في التعبير عن آمال الناس وآلامهم، فضلاً عن حاجتهم إلى الضحك في أحلك الأوقات.

ثمة ملامح مركزية اتسمت بها شخصية جحا تتمثّل في ركوب الحمار بالمقلوب، بوصفه فعلاً يسخر به من الحكام واللوردات، وأرباب السلطة، واستخدام الكلمات بوصفها سلاحاً يشهره في وجه خصومه، وهو بطل مضاد لمن لا يكثر ثون بمصائر الناس²⁹، وإنّ تأثير النموذج الجحوي التركي بالنموذج العربي أدى إلى تشابه الشخصيات ووظائفها السردية في معظم النوادر، كما أفضى إلى تشابه الحكايات بحد ذاتها، ويمكننا أن نشير إلى أهم ملامح التشابه والاختلاف بين الشخصيتين في الجدول الآتي:

نصر الدين خوجة	جحا
أحدث في الظهور	أقدم في الظهور
نُظر إليه في الثقافة التركية على أنه عالم وحكيم	نُظر إليه في الثقافة العربية على أن أحمق وغبي
تحدىّ تيمورلنك بوصفه مدافعاً عن الشعب المظلوم	حاور الحكّام بدافع التزجّية
خالف القواعد الاجتماعية والدينية في بعض نواذره	خالف القواعد الاجتماعية والدينية في بعض نواذره
امتطى حماراً في معظم نواذره	امتطى حماراً في معظم نواذره
ضُرب به المثل بالذكاء والحكمة	ضُرب به المثل في الحمق والغباء
دخل في نسج الثقافة الشعبية التركية	دخل في نسج الثقافة الشعبية العربية
كان ريفياً ومدنيّاً	كان رجل بداوة وحضارة

حضرت شخصيات متنوعة في نوادر جحا، منها شخصيات متكررة في السياق السردية كالزوجة والابن والأب، والحمار الذي رافق جحا في معظم جولاته، ونظر إليه على أنه شخصية لها كيانها بقناع حيوان، في استجابة رمزية لحكايات الأساطير والخرافة، وقد تميز نصر الدين خوجة عن جحا العربي في طبيعة بعض الشخصيات التي لم تحضر في المتون الحكائية العربية المنسوبة لجحا مثل العسكر، والقضاة، والمتصرف، والوالي، والمسؤول المالي، والمدرس، والطلاب، وبعض أرباب الحرف التي انتشرت في العهد العثماني، وهو أمر فرضته وسائل الحياة الجديدة التي لم تحضر في نوادر جحا العربي في استجابة رمزية لطبيعة الحياة الأناضولية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.

وقد كانت شخصية نصر الدين خوجة محملة بدلالات ورموز تنطوي على رسائل غير نصية توجه الانتقاد للشعب الراضخ للظلم والطغيان، كما في النوادر التي حكي فيها على لسان نصر الدين خوجة، وكانت تدور حول مواجهة تيمورلنك، ولاسيما الحكاية التي أظهرت جبن الشعب بعد أن عزموا على مطالبة تيمورلنك بإبعاد الفيل عن القرية لما تسبب به من دمار وخراب للمحاصيل والبيوت، ولكن هربهم من الوعد قبل مواجهة تيمورلنك جعل الخوجة يوجه لهم صفة بأن طلب من تيمورلنك أن يزوّج الفيل لأن الشعب يحبه ويريد رؤية فيلة من نسله³⁰، ولذلك نظر بعضهم إلى نصر الدين بوصفه بطلاً يستطيع مواجهة تيمورلنك من دون خوف أو ارتباك لكونه شخصاً استثنائياً يحمل بعداً أسطورياً في طبيعة تفكيره وتفاعله مع المواقف المختلفة،

27 انظر: الصادق قسومة، طرائق تحليل القصة (تونس: دار الجنوب للنشر، 2000)، 98.

28 محمد لطفي اليوسفي، لحظة المكاشفة الشعرية، إطلالة على مدار الرعب (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992)، 24.

29 Başgöz, Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca, 12.

30 Coşkun Dokumacı, En Güzel Nasreddin Hoca Fıkraları (Ankara: Liya Yayınları, 2013), 180.

وهذا يعني أن الرمز الجحوي كان ضرورة تمليها الظروف العصبية التي عايشها نصر الدين خوجة؛ إذ شهدت صراعات وتحولات ومعارك متعددة الأقطاب بين السلاجقة الروم والأتراك العثمانيين، والمغول؛ لذا حضرت نوادر نصر الدين خوجة بوصفها أداة تعبير ومواجهة في وقت كان الناس غير قادرين على التعبير أو المواجهة المباشرة³¹.

ممّا تقدّم نجد أن تشابه شخصيتي جحا ونصر الدين خوجة ارتهن في معظمه إلى تأثير نصر الدين خوجة بجحا لكونه أقدم في الظهور، كما أن التشابه لم يقتصر على الشخصيات المؤثرة والفاعلة في النوادر وحسب؛ إذ إن الملامح الخارجية للشخصيتين كانت متطابقة من حيث اللباس، والحركات، والأفعال، وطبيعة الفعل السردي في المتون الحكائية للنوادر.

2-الزمان:

للزمان أهمية كبيرة في الأعمال السردية؛ إذ يسهم في نمو الأحداث وضمان سيرورتها باتجاه حركة السرد ووجهات النظر، وهو عنصر فعال يتحول مع الحكايات الشعبية إلى زمن متطاوّل يتفاعل مع ذاكرة الشعوب، ويخضع لتبدلات تمليها طبيعة الحياة الاجتماعية، وقد قسم النقاد الزمان إلى ثلاثة مستويات:

1. الزمان الاجتماعي، الذي يهتم بالتحولات التي تصيب الفرد والمجتمع.
2. الزمان النفسي، الذي يتمرد على منطق الخطية والتسلسل، ويتمثل في الأحلام واللاشعور.
3. الزمان الداخلي، وهو الزمان الطقوسي الاحتفالي، ويتصل بالأساطير والحكاية الشعبية والخرافة³².

يغدو الزمان في نوادر جحا أدياً يتعرّض لتحولات وتبدّلات تمسّ تشكيل شخصيته بما يتلاءم وثقافات الشعوب المختلفة، وهذا ما جعله شخصيته عالمية تتخطى كل الحدود اللغوية والإثنية والعرقية، وعلى الرغم من أن بعض نوادره تحيل على زمن بعينه مثل القصص التي حدثت بين جحا وأبي مسلم الخراساني، أو المهدي، والتي حصلت بين نصر الدين خوجة وبيازيد، أو تيمورلنك، فإننا ننظر إلى ذلك الزمان بوصفه زمناً خارجياً يعبر عن مزاج الشعوب في تلك المراحل التاريخية؛ لذا فإنّ عدم تعيين الزمان أو محاولة جعله مفتوحاً على أزمان متعددة نابع من التصاق نوادر جحا بالذاكرة الجمعية للشعبيين العربي والتركي، وبهذا المعنى تغدو النوادر صالحة لكل زمان يتم استدعاؤها في المواقف الاجتماعية التي تتطلب رسالة معينة يريد من يسرد تلك النوادر أن يوصلها للمتلقّي، وقد استخدمت النوادر عبارة (في أحد الأيام)، أو (ذات يوم) وهي علامة لغوية تكسر مجال التحديد وتجعل النص قابلاً للتفاعل مع أجيال متعاقبة، ولاسيماً أنّ السرد في النوادر كثيف يستجيب للمواقف الآنية التي تتطلّب ذهنًا حاضرًا، وسرعة بديهية، وهو ما وفّره شخصية جحا، وإن وعي الذات البشرية لنفسها وإحساسها بالحركة والاستمرار مرتبط بالزمان، الذي حوّله شخصية جحا إلى زمن جمعي لا يخضع لقانون الماضي- المستقبل بقدر خضوعه للحاضر بكل تحولاته وتفاعلاته مع الواقع؛ إذ إنّ الذاكرة الجمعية التي تكفلت بروي قصص جحا ونوادره أنتجت ثيمات حكائية لا ترتبط بالزمان الخارجي (زمان الروي) والتداول الشفاهي أو المكتوب قدر ارتباطها بحاجة الشعوب إلى الفكاهة، وإشباع الحاجة إلى الضحك؛ لذلك امتزجت نوادر جحا في الأدبين العربي والتركي بنسق أسطوري جعلها نصوصاً أدبية خالدة؛ بفضل التداول المتنامي لحكايات جحا ومواقفه التي تثير أسئلة جوهرية عن العلاقات الإنسانية وأمائها في المجتمعات المختلفة، ممّا أدّى إلى تحرّر النوادر من التقيد الزماني المرتبط بوقت حصول الأحداث؛ لتبقى حية ومستمرة ومتصلة بالحاضر أكثر من ارتئانها إلى الماضي.

31 النجار، جحا العربي، 45.

32 انظر: سيزا قاسم، بناء الرواية دراسة في ثلاثية نجيب محفوظ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1985)، 45.

حصلت بعض نواذر جحا في عهد أبي مسلم الخراساني المشهور بقسوته وبطشه بمن يعارضه، وكانت السمة العامة لتلك الفترة من التاريخ العربي تحيل على اضطرابات سياسية وتحولات كبيرة شهدتها الخلافة العربية الإسلامية، ومع ذلك استطاع جحا أن يجابه أبا مسلم ويسخر منه من دون أن يثير حفيظته.

وثمة نسق زمني في النواذر تكفل المستوى النحوي بصياغته (الماضي- المضارع) كأن يقول: «دخل جحا، جلس، حضر، نزل، يقول، يسأل، يجيب...»، وهو متصل ببنية نصية تنطوي على سياقات دلالية تتفاعل مع المقاصد الاجتماعية، ولا يوجد في الواقع سوى زمن واحد هو الحاضر، الذي يلتقي فيه بشكل ضمنى الحدث والخطاب، وتتحدد دلالة الزمان بعلاقته بالحاضر، فعندما أتحدث حول ما حصل لي، فإن الماضي الذي أشير إليه لا يتحدد إلا في صلته بحاضر فعل الكلام الذي أقوم به الآن، وفي صلتني بالمرسل إليه³³، الذي يطابق زمنه زمني، وبهذه الصورة تتفاعل النواذر مع المتلقي عبر العلاقة بين المرسل والمرسل إليه، وإن الزمان الذي تحيل النواذر في معظمه زمن التحول من دولة ضعيفة أخذة بالأفول إلى أخرى تمسك بتلابيب السلطة والحكم، وهو ما حصل مع جحا في فترة التحول من الدولة الأموية إلى العباسية، وكذلك مع نصر الدين خوجة مع الغزو المغولي لمناطق شاسعة في شرق آسيا، ولاسيما مناطق الأناضول وبلاد ما بين النهرين، وقد اتسمت تلك الفترات بتناقضات على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فرضتها أنظمة الحكم الجديدة، الأمر الذي دفع الشعبين العربي والتركي إلى انتخاب الظاهرة الجحوية في محاولة لمقاومة التسلط الجديد، وبدافع من عدم الذوبان فيه في نزعة صوفية تكرس الفرد الذي لا يكثرث بالواقع، ولا يقبل الارتهان إلى ما تفرضه السلطة الجديدة من تغييرات تجرده من إحساسه بحريته ووجوده، وهذا يفسر عدم الالتفات إلى التناقضات التي تنطوي عليها نواذر جحا³⁴، الأمر الذي جعل جحا رمزاً قابلاً للتوظيف في أزمنة متطاولة، وثمة أزمنة متعاقبة تروى على لسان جحا بدءاً من عصر الخلفاء الراشدين وصولاً إلى العصر الحديث، وفي هذا تأكيد على دور الشعوب في إنتاج نواذر تصلح لكل زمان بوصفها نموذجاً إنسانياً حاملاً رسائل اجتماعية، وسياسية، وتربوية.

حدثت بعض النواذر المنسوبة لنصر الدين خوجة في فترات زمنية ممتدة على عشرات السنين؛ إذ أشارت بعض تلك النواذر أنه عاصر جنكيز خان المتوفى سنة 624هـ (1227م)، ومع تيمورلنك الذي توفي في أوائل القرن الخامس عشر، وهي فترة طويلة نستبعد أن يعيشها الخوجة، وقد أورد حكمت شريف في كتابه الذي ترجمه عن التركية (نواذر جحا الكبرى)، أن نصر الدين خوجة توفي سنة 673هـ وعلى الرغم من ذلك يورد نواذر لنصر الدين خوجة حصلت في عصر تيمورلنك؛ لذلك فإن الإشارات الزمانية التي تنطوي عليها بعض النواذر العربية أو التركية لا ينبغي النظر إليها بوصفها وثيقة تاريخية مطابقة للواقع؛ ذلك أنها تمتد على قرون طويلة، وهي نتاج أزمنة اجتماعية متعاقبة تنطوي على مواقف طريفة لا تحال على زمن بعينه، من ذلك أنه «سئل: ما معنى الزواج؟ فأجاب: الصراخ المزدوج في النهار، والشخير المزدوج في الليل»³⁵، وإن الفلسفة الجحوية تنطوي على خصوصية في النظر إلى مسألتي الموت والحياة، التي تتجاوز حدود الفناء الفيزيائي للجسم؛ لتعبر عن موت العقل وموت روح الجماعة، وإعلاء شأن الفردية، وهو ما عبرت عنه قصة الفيل، التي قرر فيها أهل القرية أن يطلبوا من تيمورلنك أن يمنع فيله من إتلاف المحاصيل، وهدم البيوت، وتحطيم كل ما يمر في طريقه، فشكّلوا وقدماً يتقدمه نصر الدين خوجة وعندما اقتربوا من قصر تيمورلنك بدأ بعضهم يتراجع حتى بقي نصر الدين خوجة وحده، وعندما سأله تيمورلنك عن طلبه،

33 سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، الزمن السرد، التبئير (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1989)، 65.

34 النجار، جحا العربي، 83-84.

أجابه بأن أهل القرية معجبون بالفيل ولكنهم يطلبون من الأمير أن يزوجه كي لا يشعر بالضجر³⁶، حينها أراد الخوجة أن يعاقب الشعب المتخاذل الذي لا يجروء على المطالبة بحقوقه، وهي نادرة تصلح لكل زمان حكم فيه المستبدون، الذين يكتمون أفواه الشعوب، ولا يقيمون لها وزناً.

3-المكان:

يسهم المكان بما هو حيز في بناء العالم الحكائي في النواذر ذات اللغة الكثيفة، والعبارات السردية القصيرة، وللمكان دور» مهم وحاسم في تكوين الإنسان وترسيخ كيانه وتأطير طبائعه وتحديد تصرفاته، وتوجّهاته وإدراكه للأشياء» ذلك أنّ المكان أشدّ التصاقاً بحياته، وأكثر تغلغلاً في كيانه»³⁷، وقد تنوّعت الأمكنة في نواذر جحا بنوعيهما المغلقة والمفتوحة؛ إذ تشير الأولى إلى الأمكنة المحدودة التي تؤطر الحيز الذي يتحرك فيه جحا، مثل الغرفة، والبيت، والدكان، والقصر، وقاعة المحكمة، وتمثّل الأمكنة المغلقة الأفعال السردية التي تنسجم وطبيعية المكان المحدود، كالنادرة التي حدثت في بيت جحا؛ إذ وجد رجلاً مقتولاً مرمياً في «دهليز بيته، فرأه والده وأخفاه وذبح كبشاً وألقاه في البئر، ثم إن أهل القنيل طافوا الكوفة يبحثون عن ابنهم، فلقيهم جحا وقال لهم: في بيتنا رجل مقتول، فانظروا أهو صاحبكم؟ فعدلوا إلى منزله وأنزلوه في البئر، فلما رأى الكيش ناداهم وقال: يا هؤلاء! هل كان لصاحبكم قرن؟ فضحكوا ومروا»³⁸، يتسق البئر بما هو مكان عميق ومغلق مع حدث التمويه الذي قام به والد جحا رغبة منه في إبعاد التهمة عن أهل بيته، وهو مكان مغلق في مكان مغلق أكبر هو البيت، الذي يمتلك خصوصية في ذهن ساكنيه؛ إذ يمدّم بالإحساس بالأمان، ويمنحهم إحساساً أكبر في الاستقلالية، وتؤدي الأمكنة في نواذر جحا وظيفة جمالية تتصل باحتواء الفعل الفكاهي الذي يقوم به جحا، وعلى الرغم من أنها مغلقة أو صغيرة فإنّ لها دوراً مهماً في إثارة الضحك من ذلك أن جحا «تزوج امرأة مات زوجها، فكانت كثيراً ما تذكر محاسن زوجها المتوفى، وكان هو يقابلها بالمثل فيذكر محاسن زوجته المتوفاة، ولكنه ضاق ذرعاً بذلك، وفي إحدى الليالي وهي نائمة، دفعها برجله فسقطت على الأرض، فغضبت وشكت ذلك لأبيها، فقال له جحا: أرجو أن تنصفي، فنحن أربعة أشخاص ننام على سرير واحد وأنا والمرحومة زوجتي، وابنتك والمرحوم زوجها، والسرير لا يسع أربعة أشخاص، ولذلك تخرجت ابنتك من فوقه، فما ذنبي أنا؟»³⁹، والسرير مكان صغير ينسجم وفكرة النادرة التي تشير إلى تقاسم الأموات ذلك المكان مع جحا وزوجه، التي أرغمته على القيام بدفعها من السرير بوصفه رسالةً يعيّر فيها عن غضبه من مديحتها المتكرر لزوجها المتوفى، وقد اتسقت الأمكنة المغلقة التي تم توظيفها في النواذر؛ ذلك أنّ جماليّة المكان تتجلى في المناسبة بين المكان المغلق وفكرة النادرة؛ إذ قد لا يتم تعيين مكان حدوث النادرة لأنه يتخذ بعداً رمزياً صالحاً لكل زمان من ذلك أن نصر الدين خوجة دُعي إلى وليمة فذهب «بثياب العمل، فطرده الخدم من الباب فعاد إليهم بثيابه المدخرة، وعليه حلة من الحلل التي يخلعها الأمراء، فأكرموه وتقدموه إلى مكان المائدة، فغمس كفه في الصحاف واحدة بعد واحدة، وطفق يقول له كأنه يناجيه: كل، كل يا كمي، فلولاك ما وصلت إلى هذا الطعام»⁴⁰.

وجرت بعض النواذر في أماكن مفتوحة تحيل على أفق غير محدود يتسع فيه مجال تمثيل الأحداث، التي تختلف بطبيعتها عن الأفعال في الأماكن المغلقة، من ذلك النواذر التي حدثت في السوق، أو في الصحراء،

36 Orhan Veli Kanik, *Nasrettin Hoca* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021), 84.

37 إبراهيم الشبلي، *رؤيا الموت والحياة بين لوركا ونازك الملائكة* (عمّان: دار فضاءات للنشر والتوزيع، 2019)، 163.

38 عبّاس العقاد، *جحا الضاحك المضحك* (مصر: مؤسسة هنداوي للنشر، 2012)، 426.

39 عبد الستار أحمد فرّاج، *أخبار جحا: دراسة وتحقيق* (القاهرة: مكتبة مصر، دت)، 136.

40 العقاد، *جحا الضاحك المضحك*، 453.

أو في الساحات والشوارع العريضة، كالنادرة التي رأى فيها رجلٌ جحا وهو يحفر في الصحراء، فسأله: عمّ تبحث؟ فأجابته بأنه دفن ذهباً ونسي مكانه، فسأله الرجل عما إذا كان قد وضع علامة، فأجابته بأن العلامة غيمة كانت تلو المكان عندما دفن الذهب. تنبعث الأمانة المفتوحة على معانٍ متعددة تتصل بفكرة النادرة، وقد تخضع الأمانة للبعد النفسي، فتخرج من حدود التأطير، كالنادرة التي حلم فيها تيمورلنك بأنه يسقط، فطلب من مفسر الأحلام أن يفسره، فقال له: إن أبناءك وأقربائك سيموتون قبلك وتموت بعدهم، فأمر تيمورلنك بشنق مفسر الأحلام، وطلب من نصر الدين خوجة أن يفسر حلمه، فأجابته نصر الدين خوجة بأنه سيعيش أكثر من أبنائه في الحياة، ولكن روح المفسر الذي قتله من دون ذنب قد لا تمنحه الإحساس بالراحة في الحياة.

نوادير جحا بين الأدبين العربي والتركي

ينفق معظم الباحثين على أسبقية جحا العربي في الظهور، واستنساخ شخصية جحا في الثقافة التركية بما يتطابق والملاحم الخارجية لجحا العربي، وتوظيف نوادره مع تعديلات تستجيب لخصوصية الثقافة التركية، والمجتمع التركي؛ إذ إن مصادر نكات نصر الدين خوجة لا يمكن حصرها بعد أن أصبحت متداولة على نطاق واسع في وسائل التواصل الاجتماعي، وتم استثمارها في الإعلانات التجارية، وتطبيقات الهواتف المحمولة، وعلى الرغم من تدوينها على فترات زمنية مختلفة، فإنه لا يمكن تجاهل أصلها الشفوي، وقد اكتسبت وظائف متعددة عبر إعادة كتابتها، وضمنت الاستمرارية بسبب احتفاء الذاكرة الجمعية بها⁴¹.

على أن تلك النوادر «طرائف عربية رويت في أواخر القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، نسجت حول أبي الغصن دجين بن ثابت الملقب جحا، وهو رجل عربي من قبيلة فزارة، ثم وصلت هذه النوادر إلى الترك عن طريق الرواية، ونسبت في القرن الخامس عشر أو السادس عشر إلى الخوجة نصر الدين الرومي»⁴²، وتشترك معظم النوادر العربية والتركية في حوادث النوادر، التي تكاد تتطابق من حيث الفكرة والشخصيات، من ذلك أنه كان ماشياً في السوق فجاءه رجل من خلفه وصفعه صفعاً شديداً، فالتفت إليه وقال: ما هذا؟ فاعتذر له الصافع بقوله: عفواً يا جحا ظننتك أحد أصحابي الذين لا تكليف بيني وبينهم، فلم يتركه جحا ورفع الأمر للقاضي – وكان الرجل من أصدقاء القاضي- فلما رآه مع جحا وسمع دعوتهما حكم لجحا أن يصفع الرجل كما صفعه، فلم يرض جحا بذلك، فحكم له القاضي بأن يدفع له الرجل عشرة دراهم، وطلب القاضي منه أن يذهب ليحضرها، وممرت ساعات ولم يأت الرجل، فتقدم جحا من القاضي وصفعه صفعاً قوياً، وقال له: لدي أعمال عندما يحضر الدراهم خذها أنت⁴³.

اعتمدت نوادر نصر الدين خوجة في بنائها على النوادر العربية، الأمر الذي أدى إلى التشابه الكبير بينهما، ولاسيما نوادر جحا المبنية في كتب التراث العربي، ومن النوادر العربية التي أعيد إنتاجها في الأدب التركي بواسطة نصر الدين خوجة أن رجلاً رأوا جنازةً فسألوا جحا: أيهما أفضل المشي أمام الجنازة أو خلفها؟ فقال لهم: لا تكن في النعش وامش حيث تشاء. ومع ذلك انفردت النوادر التركية بموضوعات ترتبط بالثقافة التركية بشكل مباشر ينهل من السياق الثقافي التركي بغض النظر عن المؤثرات الخارجية، مثل نوادر جحا مع تيمورلنك، أو النوادر التي تتصل بلغة الترك وتاريخهم، من ذلك النادرة التي تنطوي على كلمة (İp) في التركية، وتعني السلك أو الحبل؛ إذ صعد جحا يوماً المنبر وقال: أيها المسلمون، إن نصيحتي لكم هي ألا تسموا أبناءكم أيوب، حتى لا يصير بتكرار ندائه إلى إيب. وكذلك تختص النوادر التي تحكي

41 Alan Dundes, "Faklore Fabrikasyonu," *Folklorun Sahtesi: Faklore içinde*, haz., Selcan Gürçayır (Ankara: Geleneksel Yayınları, 2007), 71.

42 فَرَّاج، أخبار جحا، 4.

43 فَرَّاج، أخبار جحا، 105.

مواقف نصر الدين خوجة مع تيمورلنك بجحا التركي، الذي واجه السلطة بحكمته وتحامقِه، وأوصل رسائل قويّة للظالم؛ ذلك أنّها تسرد مواقف المضحكة وفقاً لتاريخ الأناضول وما عاشه من مخاضات وتحولات في القرن الثالث عشر الميلادي، وهي نواذر تختلف من حيث موضوعاتها وأحداثها عن نواذر جحا العربي، ولكنها تشترك في الشخصيات، وطريقة بناء الحكاية.

وقد تمّ توظيف شخصية جحا في أجناس أدبية متنوعة في الأدب العربي كالمسرح الذي استثمر تلك الشخصية بما تمتلكه من رمزية تتولى عبء تمثيل الرسائل التي يريد الكاتب أن يوصلها إلى المتلقي من ذلك مسرحية (مسمار جحا) لعلي أحمد باكثير، و(جحا والناس) لمحمد بن قطاف، و(عبرة الفهامة) لكاتب ياسين، و(جحا والسلطان) لنوال فهمي، واستوحى المسرحي سعدي الله ونّوس مسرحيته (الفيل يا ملك الزمان) من نادرة (الفيل) لنصر الدين خوجة، كما تمّ توظيف نواذر جحا في أدب الاطفال العربي الحديث، ولا سيما عند الكاتب كامل الكيلاني، الذي أعاد إنتاج تلك الحكايات بقصص راعى فيها المعجم اللغوي للطفل، وانتقى ما يُحبّب القيم الإيجابية للطفل مثل التعاون، والصدقة، والصدق، وبر الوالدين، ويُفحّ الأعمال الشريرة مثل الغش، والخداع، والكذب، واستثمر الأدب التركي شخصية نصر الدين خوجة في أدب الأطفال، والكتب المدرسية، والروايات، وبرامج الأطفال، والقصص القصيرة في إشارة إلى المكانة التي وصلت إليها شخصية نصر الدين خوجة في الثقافة التركية، وهذا ملمحٌ من ملامح التشابه بين الأدبين العربي والتركي.

الخاتمة

توصّل البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- إنّ صورة جحا ونصر الدين خوجة التي رسمتها المرويّات الشفاهيّة أو المكتوبة حول الأوصاف الجسديّة تشير إلى تشابه الشخصيتين؛ إذ كانت العمامة، والجلباب، واللحية الطويلة، والقامة المتوسطة، أهم الصفات الشكلية التي عرفت بها شخصية جحا، وقد ارتبطت تلك الصورة بالحمار الذي رافق جحا في معظم قصصه؛ لتتطوّر تلك الصورة على مفارقات تتصل بالمدنية التي تمثلها العمامة بما تحمله من دلالات العلم، والحكمة، والحمار الذي يشي بالحياة الريفية البسيطة في قلب الأناضول آنذاك.
- 2- كانت شخصية جحا العربي ونصر الدين خوجة التركي شخصية مركبة بما تمتلكه من صفات مغايرة للمألوف؛ إذ تمثّلها الثقافة الشعبية العربية بأنها شخصية رجل أحق، وغبي، وبالتالي أصبح خارج إطار التكليف الاجتماعي، ويحق له أن يقول ما يشاء لمن يشاء، ممّا أفسح له المجال للتعبير عن أفكاره بصورة مباشرة.
- 3- ما يميز جحا بوصفه بطل النواذر والشخصية الرئيسة فيها أنه غامض ومتناقض في صفاته وردّات أفعاله، وهذا الغموض يضع المتلقّي في حالة بحث دائم ومستمر أشبه بحالة إغراء بالبحث عن سرّ تمثّلها، وكشف مغاليقها.
- 4- إنّ طرفة النواذر وقدرتها على التأثير في المتلقي نابعة من عبقورية الشعيبين العربي والتركي وخبرتهما في التعبير عن آمال الناس وآلامهم، فضلاً عن حاجتهم إلى الضحك في أحلك الأوقات.
- 5- إنّ تأثير النموذج الجحوي التركي بالنموذج العربي أدى إلى تشابه الشخصيات ووظائفها السردية في معظم النواذر، كما أفضى إلى تشابه الحكايات بحد ذاتها.
- 6- تميز نصر الدين خوجة عن جحا العربي في طبيعة بعض الشخصيات التي لم تحضر في المتون

الحكاية العربية المنسوبة لجحا مثل العسكر، والقضاة، والمتصرف، والوالي، والمسؤول المالي، والمدرس، والطلاب، وبعض أرباب الحرف التي انتشرت في العهد العثماني، وهو أمر فرضته وسائل الحياة الجديدة التي لم تحضر في نواذر جحا العربي في استجابة رمزية لطبيعة الحياة الأناضولية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.

7- كانت شخصية نصر الدين خوجة محملة بدلالات ورموز تنطوي على رسائل غير نصية توجه الانتقاد للشعب الراضخ للظلم والطغيان، كما في النواذر التي حكى فيها على لسان نصر الدين خوجة، وكانت تدور حول مواجهة تيمورلنك.

8- إن الرمز الجحوي كان ضرورة تملئها الظروف العصبية التي عايشها نصر الدين خوجة؛ إذ شهدت صراعات وتحولات ومعارك متعددة الأقطاب بين السلاجقة الروم والأتراك العثمانيين، والمغول؛ لذا حضرت نواذر نصر الدين خوجة بوصفها أداة تعبير ومواجهة في وقت كان الناس غير قادرين على التعبير أو المواجهة المباشرة.

9- نجد أن تشابه شخصيتي جحا ونصر الدين خوجة ارتهن في معظمه إلى تأثير نصر الدين خوجة بجحا لكونه أقدم في الظهور، كما أن التشابه لم يقتصر على الشخصيات المؤثرة والفاعلة في النواذر وحسب؛ إذ إن الملامح الخارجية للشخصيتين كانت متطابقة من حيث اللباس، واللباس، والحركات، والأفعال، وطبيعة الفعل السرد في المتون الحكائية للنواذر.

10- وفّرت صفة التحامق التي اعتمدها جحا في مواقفه قناعاً له يتخلص به من التكليف الاجتماعي والسياسي جعلته ينطق بلسان الشعب وضميره دون مراعاة لسلطة سياسية أو قوانين اجتماعية.

11- تعرضت نواذر جحا لتغيرات وإضافات أسهمت فيها الذائقة الشعبية بحظ كبير حتى أصبحت جزءاً من الثقافة القومية العربية؛ لتتسرّبل إلى مختلف نواحي الأجناس الأدبية، وقصص الأطفال، السرديات الشفاهية، التي تستدعي أو تصطنع حكايات جحوية تعبر عن المواقف الحياتية التي تتطلب بعداً رمزياً يستطيع أن ينطق بلسان حال من يوجه انتقاداً للواقع السياسي والاجتماعي، متمرساً خلف قناع جحا.

12- إن الاختلاف في تاريخ وفاة نصر الدين خوجة أو اسمه لا ينفي حقيقة وجوده التاريخي، وحضوره الرمزي في الثقافة التركية، التي تداولت حكاياته بما أصابها من إضافات وتحويرات وتلفيقات بحكم نزوع الثقافة الشعبية نحو السرديات المثيرة للضحك بما تمتلكه من طاقة تعبيرية تتسق ومواقف الحياة اليومية بتناقضاتها، فضلاً عن قدرتها على التخفي خلف الحكايات الجحوية لنقد الواقع السياسي، أو الاجتماعي، أو الثقافي.

13- نهضت شخصية جحا في النواذر العربية، ونصر الدين خوجة في النواذر التركية بمهام السرد، والحكي، وتكفّلت بالأفعال السردية بما تنطوي عليه من أقوال أو حركات أو إيماءات تمتلك طاقة تعبيرية بوصفها لغة لها دلالات ورموزها.

14- يغدو الزمان في نواذر جحا أبدياً يتعرض لتحولات وتبدلات تمسّ تشكيل شخصيته بما يتلاءم وثقافات الشعوب المختلفة، وهذا ما جعله شخصيته عالمية تتخطى كل الحدود اللغوية والإثنية والعرقية.

15- إنَّ عدم تعيين الزمان أو محاولة جعله منفتحاً على أزمان متعددة نابع من التصاق نواذر جحا بالذاكرة الجماعية للشعبين العربي والتركي، وبهذا المعنى تغدو النواذر صالحة لكل زمان يتم استدعاؤها في المواقف الاجتماعية التي تتطلب رسالة معيّنة يريد من يسرد تلك النواذر أن يوصلها للمتلقّي.

16- إن وعي الذات البشرية لنفسها وإحساسها بالحركة والاستمرار مرتبط بالزمان، الذي حوّلتها شخصية جحا إلى زمن جمعي لا يخضع لقانون الماضي- المستقبل بقدر خضوعه للحاضر بكل تحولاته وتفاعلاته مع الواقع.

17- إنّ الذاكرة الجمعية التي تكفلت بروي قصص جحا ونوادره أنتجت ثيمات حكائية لا ترتبط بالزمان الخارجي (زمن الروي) والتداول الشفاهي أو المكتوب قدر ارتباطها بحاجة الشعوب إلى الفكاهة، وإشباع الحاجة إلى الضحك؛ لذلك امتزجت نوادر جحا في الأدبين العربي والتركي بنسق أسطوري جعلها نصوصاً أدبية خالدة؛ بفضل التداول المتنامي لحكايات جحا ومواقفه التي تثير أسئلة جوهرية عن العلاقات الإنسانية وأنماطها في المجتمعات المختلفة، ممّا أدّى إلى تحرّر النوادر من التقييد الزماني المرتبط بوقت حصول الأحداث؛ لتبقى حية ومستمرة ومتصلة بالحاضر أكثر من ارتئانها إلى الماضي.

18- يظهر جحا بوصفه رمزاً قابلاً للتوظيف في أزمنة متطاولة، وثمة أزمنة متعاقبة تروى على لسان جحا بدءاً من عصر الخلفاء الراشدين وصولاً إلى العصر الحديث، وفي هذا تأكيد على دور الشعوب في إنتاج نوادر تصلح لكل زمان بوصفها نموذجاً إنسانياً حاملاً رسائل اجتماعية، وسياسية، وتربوية.

19- لا ينبغي النظر إلى الإشارات الزمانية التي تنطوي عليها بعض النوادر العربية أو التركية بوصفها وثيقة تاريخية مطابقة للواقع؛ ذلك أنها تمتد على قرون طويلة، وهي نتاج أزمنة اجتماعية متعاقبة تنطوي على مواقف طريفة لا تحيل على زمن بعينه.

20- وُظِّفت شخصية جحا في أجناس أدبية متنوعة في الأدب العربي كالمسرح والقصص، كما استثمر الأدب التركي شخصية نصر الدين خوجة في أدب الأطفال، والكتب المدرسية، والروايات، وبرامج الأطفال، والقصص القصيرة في إشارة إلى المكانة التي وصلت إليها هاتان الشخصيتان.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

المراجع:

- الأبي، أبو منصور بن الحسين ت (421 هـ). نثر الدر، قدم للنصوص وعلق عليها مظهر الحجى. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997.
- برنس، جبر الد. معجم المصطلحات، المصطلح السردى، ترجمة عابد خزندار. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003.
- البلاذري، أحمد بن يحيى ت (279 هـ). أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زغّار، ورياض زركلي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1996.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن ت (597 هـ). أخبار الحمقى والمغفلين، شرحه عبد الأمير مهنا. بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1990.
- الدمشقي، محمد بن عبد الله بن محمد ت (842 هـ). توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، تحقيق محمد نعيم العرقسوسى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1993.

- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ت (748هـ). *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، تحقيق محمد علي البجاوي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1، 1963.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد ت (1396 هـ). *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002.
- الزمخشري، محمود بن عمر ت (538هـ). *المستقصى في أمثال العرب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987.
- الشبلي، إبراهيم. *رؤيا الموت والحياة بين لوركا ونازك الملائكة*. عمان: دار فضاءات للنشر والتوزيع، 2019.
- العقاد، عباس. *جحا الضاحك المضحك*. مصر: مؤسسة هنداوي للنشر، 2012.
- فراج، عبد الستار أحمد. *أخبار جحا: دراسة وتحقيق*. القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.
- قاسم، سيزا. *بناء الرواية دراسة في ثلاثية نجيب محفوظ*. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1985.
- قسومة، الصادق. *طرائق تحليل القصة*. تونس: دار الجنوب للنشر، 2000.
- النجار، محمد رجب. *جحا العربي*. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 10، أكتوبر 1978.
- يقتين، سعيد. *تحليل الخطاب الروائي، الزمن السرد، التنبير*. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1989.
- اليماني، محمد بن إبراهيم الوزير (ت 840 هـ). *العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم*، تحقيق شعيب أرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- اليوسفي، محمد لطفي. *لحظة المكاشفة الشعرية، إطلالة على مدار الربع*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1992.

Kaynakça/References

- el-Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn (t 421.h). *Nasru'd-Dur*. Takdim, Mazharu'l-Haccî. Şam: Menşûrâtü Vizâratî's-Sekâfe, 1997.
- Albayrak, Nurettin. "Nasreddin Hoca." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Alluş, Said. *Medârisu'l-Edeb el-Mukârin: Dirâse Menhecîyye*. Ribat: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1987.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ (t 279.h). *Ensâbu'l-Eşrâf*. Thk., Süheyl Zekkâr ve Riyâd Zeriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibbâ' ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1996.
- Başgöz, İlhan. *uGeçmişten Günümüze Nasreddin Hoca*. u İstanbul: Pan Yayıncılık, 2005.
- Bayraktar, Zülfikar. "Mizah Teorileri ve Mizah Teorilerine Göre Nasreddin Hoca Fıkralarının Tahlili." Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2010.
- Bayram, Mikail. *Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Âhî Evran -Mevlânâ Mücadelesi*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2012.
- Dokumacı, Coşkun. *En Güzel Nasreddin Hoca Fıkraları*. Ankara: Liya Yayınları, 2013.
- Dundes, Alan. "Faklore Fabrikasyonu." *Folklorun Sahtesi: Faklore* içinde, haz., Selcan Gürçayır, 71-86. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2007.
- Dursun Yıldırım. "Sözel Eleştiri Türü ve Nasreddin Hoca Bildirileri Üzerine Birkaç Söz." *Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Ferrâc, Abdü's-Settâr Ahmed. *Ahbâru Cuhâ: Dirâse ve Tahkik*. Kahire: Mektebetü Mısır, t.y.
- Güçgün, Önder. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Nasreddin Hoca Fıkralarının Edebi Değeri." *Türk Kültürü Aylık Dergisi, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü* 30/ 257 (1984): 563-571.
- İbnu Nâsiri'd-Dîn, Muhammed (t 842.h). *Tevzihu'l-Muştebeh*. Thk., Muhammed Nu'aym el-Irkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbnu'l-Cevzî, Cemâlû'd-Dîn Ebu'l-Ferec (t 597.h). *Ahbâru'l-Hamkâ ve'l-Mugaffelîn*. Şerh, Abdû'l-Emîr Mehannâ. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lübânîyyü, 1990.

İbnu'l-Vezîr, Muhammed b. İbrâhîm (t 840.h). *el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fî ez-Zebbi 'an Sunneti Ebi'l-Kâsım*. Thk., Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.

Kanık, Orhan Veli. *Nasrettin Hoca*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021.

Kâsım, Sîzâ. "*Binâu'r-Rivâye: Dirâse fî Sulâsiyye Necîb Mahfûz*." Beyrut: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1985.

Kassûme, es-Sâdık. *Tarâiku Tahlîl el-Kıssa*. Tunus: Dâru'l-Cenûb li'n-Neşr, 2000.

Koz, Mehmet Sabri. *Letâ'if, Nasreddin Hoca Fıkralarının İlk Baskısı*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.

en-Neccâr, Muhammed Receb. *Cuhâ el-Arabî (Silsiletü 'Âlemi'l-Ma'rife 10)* (Ekim 1978), Kuveyt.

Özkan, İsa. "Nasreddin Hocanın Tarihi Şahsiyeti ve Fıkraları Üzerine Bir İnceleme," *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1982, 133-65. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1983.

Prince, Gerald. *Mu'cem el-Mustalahât: el-Mustalah es-Serdî*. Çev., 'Âbid Haznedâr. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2003.

Sakaoğlu, Saim. "Nasreddin Hoca Fıkralarının Ona Ait Olup Olmaması Meselesi." *Kültür ve Sanat* 30 (Haziran 1996): 7-12.

Yaktîn, Saîd. *Tahlîlu'l-Hitâb er-Rivâî*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1989.

el-Yûsufî, Muhammed Lütfî. *Lahzatu'l-Mukâşefe eş-Şi'riyye*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1992.

ez-Zehabî, Şemsü'd-Dîn (t 748.h). *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. Thk., Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1963.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım (t 538.h). *el-Mustaksâ fî Emsâli'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

ez-Ziriklî, Hayru'd-Dîn (t 1396.h). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



Etiyopya Kültüründe Ahit Sandığı (Tabot) Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Ark of the Covenant (Tabot) in Ethiopian Culture

Tolga Savaş Altınel¹

Öz

Tanrı'nın Sina Vahiyi'yle Musa'ya yaptırmış olduğu Ahit Sandığı'nın esin kaynağı, ismi, muhtevası ve akibeti birçok araştırmamanın konusu olmaktadır. Bu konu Kur'an'da da zikredilmiş ve bu vesileyle Müslümanların gündemine de girmiştir. Ahit Sandığı'nın sahip olduğu olağanüstü güçler, onun her dönemde gizemini korumasına vesile olmuştur. Ahit Sandığı ile ilgili çeşitli dinî geleneklerde birbirinden farklı rivayetler yer almaktadır. Bunlardan biri de Habeş geleneğidir. Habeş geleneği, ana akım Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ayrılarak onun özgün ismini kullanmasının yanında günümüzde de ona sahip olduğunu iddia etmekle kutsal nesnenin gizemini bu topraklara çekmektedir. Makalemizde Ahit Sandığına Tabot denilmesi ele alınmış, onun Habeş topraklarına getirilme süreci ve günümüze ulaşma serüveni analiz edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Habeş kültüründe Tabot'a Hıristiyan motifler yüklenerek yenilediği hatta farklılaştığı aktarılmıştır. Çevre kiliselerde kullanılan sunak tableti, Habeş geleneğinde Ahit Sandığı'nın özelliklerini alarak yeni bir forma kavuşmuştur. Bunun ötesinde Habeş kültüründeki Tabot'un Meryem'le özdeşleştirilmesi de Ahit Sandığı'nın Tanrı'nın ikametgâhı olması açısından yeni bir boyut kazanmıştır. Dolayısıyla Habeş geleneği, Tabot'a sahip olduğunu iddia ettiği kadar ona ve replikalarına yüklediği anlamlarla temeyyüz etmiş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Ahit Sandığı, Tabot, Etiyopya, Tevrat, Meryem, Sunak Tableti, Siyon, Kebra Nagast

Abstract

The inspiration, name, content, and fate of the Ark of the Covenant, which God had Moses build with the Sinai Revelation, has been the subject of many studies. Since this issue has been mentioned in the Qur'an, it has also become the agenda of Muslims. Due to its extraordinary powers, there have been different narrations about the Ark in various religious traditions. One of them is the Abyssinian tradition. This tradition, separated from mainstream Judaism and Christianity, draws the mystery of the sacred object to these lands by using its original name. Thus, the present study discussed how the Ark of the Covenant was called the *Tabot*, and analyzes the process of it being brought to the Abyssinian lands and its adventure to reach the present day were tried to be analyzed. In addition, it has been reported that in the Abyssinian culture, the *Tabot* was renewed and even differentiated according to Christian motifs. In fact, the altar tablet used in the surrounding churches gained a new form by taking the features of the Ark in the Abyssinian tradition. Beyond that, the identification of the *Tabot* with Mary in Abyssinian culture has gained a new dimension in terms of the Ark being the so-called residence of God. Therefore, the Abyssinian tradition stands out, based on its attributes to the *Tabot* and its replicas.

Keywords

Ark of the Covenant, Tabot, Ethiopia, Torah, Mary, Altar Tablet, Zion, Kebra Nagast

* Sorumlu Yazar: Tolga Savaş Altınel (Dr. Öğr. Üyesi), Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü, Yalova, Türkiye. E-posta: tolgaaltinel@gmail.com ORCID: 0000-0002-6383-6484

Atf: Altınel, Tolga Savaş. "Etiyopya Kültüründe Ahit Sandığı (Tabot) Üzerine Bir İnceleme." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 63–91. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1106102>



Extended Summary

According to the *Tanakh*, the Ark of the Covenant, which God had Moses build with the Sinai Revelation, has occupied an important place in the history of the early Israelites. Meanwhile, its name, nature, content, function, and fate continue to be the subjects of research. Due to its association with the so-called residence of God, a great holiness was attributed to it, while carrying the Ark was especially reserved for the *Levities*. The sacrifice was also given to the *Kohanim* (the privileged lineage of this tribe) in the context of service and reverence. Its passing into the hands of the Philistines was perceived as a divine warning, and it was returned to the Israelites with the miracles of God. In addition, King David, who brought it to Jerusalem, danced in front of it, while King Solomon had it placed in the holiest place of *Beth haMikdash*, which he had built.

The Ethiopian tradition regarding the Ark has drawn considerable attention. First, because it mainly uses its original name, and second, because it states that they have this Ark today. While the *Tanakh* uses the Hebrew word “*Aron*” for the Ark, it states that it disappeared after the Babylonians destroyed the temple.

As for the name of the Ark as *Tabot* (*Tabut* in the Qur’an) in Ethiopian literature, it has been attributed to Jewish sources by naming the chest in which Moses was placed by his mother as the *Tabah*. However, considering that the source of inspiration for the Ark is Egyptian culture, the main question is why the *Tanakh* calls the Ark “*Aron*” despite using this word in other contexts. However, the Qur’an and Ethiopian tradition continue to use the name of the culture from which the object was inspired.

The fate of the Ark is quite different from the one described in the *Tanakh*, especially when we examine the *Kebrā Nagast*, the national epic of Ethiopia. According to the legend, King Solomon’s son Menelik I was guided by the angel of God and he had the *Tabot* brought from Jerusalem to New Zion, with the help of the priest Azarias. The *Tabot*, which was brought to the city of administration through a legendary journey, has been moved to different places for security reasons several times in the historical process, according to the narratives in other written/oral sources. Ultimately, in Ethiopian tradition, it is accepted that the *Tabot* is still preserved in the Church of Mary Zion in Aksum.

Interestingly, the journey of the *Tabot* to Ethiopia, which is the main theme of the *Kebrā Nagast*, has been highly criticized. In addition to the two different journeys, the accommodation points in the narratives seem to be problematic in terms of geography. It is also suspected that it might have been brought to Aksum during the time of Menelik I. Beyond that, it is not known when it was placed in the church in Aksum. The fact that it is not mentioned at all in Ethiopian sources or that there are different narratives about it in different parts of Ethiopia prevents the formation of its uninterrupted and consistent narrative.

Conversely, although the Ethiopian tradition preserves the original name of the Ark and claims that it was moved to these lands, they have become the representatives of a great transformation in this regard, with the meaning and perceptions attributed to its nature over time. In fact, in Ethiopian tradition, the *Tabot* appears to have turned into an altar tablet (similar in shape and function), which we encounter in Coptic and Syriac churches, rather than a chest. Based on this metaphorical name transformation, the chest or storage location where the tablet is placed is known as the *Minbere Tabot*. Thus, the altar tablet in other churches replaces the Ark in Ethiopia. In addition, the holiness of the Ark was transferred to it, and it was forbidden to touch or look at it. In fact, these altar tablets, which provided the legitimacy of each church, has not only resulted in the imitation of the *Tabot*, but it has also caused the emergence of more *Tabots* (*tabotots*) than the number of churches in Ethiopia. These tablets dedicated to God, Mary, and the saints have been identified with the beings to which they were dedicated. In a sense, these *Tabots* have become their place of residence and representation, just like the Ark. These *Tabots* also play a central role in today's *Timqat* feast, and even though they are replicas, significant effort has been made to bring back each *Tabot* taken from the churches to Ethiopia. In this case, their return was enthusiastically welcomed by large crowds.

Finally, the transformation of the original *Tabot*, preserved by a devoted clergyman in the church of Mary Zion, is its identification with Zion and Mary. Inheriting the Tanakh descriptions of Zion, the Ethiopian tradition gave Zion a new meaning: it is identical with the Ark of the Covenant and Mary. The fact that the Ark contains the tablets on which God's words were written is kept the same as the Virgin Mary carrying Jesus in her womb. Consequently, the Ethiopian tradition and the Ark seem to have created the "New Ark of the Covenant," just like the renewal of the same covenant in the transition from Judaism to Christianity. In this regard, by using his perception of holiness in the past, it not only sanctifies the altar tablet (which is the legitimacy tool of the churches) but also unites the old and new by making the Virgin Mary a partner in such holiness.

Giriş

Kur'an, İsrailoğullarının başından geçenleri hikâye ederken onların Allah yolunda savaşmak için peygamberlerinden bir kral istemelerini konu edinmektedir. Peygamberleri Allah'ın onlara Talut'u kral olarak gönderdiğini bildirince onlar buna itiraz etmiş, bu durum karşısında peygamberleri Allah'ın mülkü dilediğine vereceğini ve Tabut'un onlara gelmesinin onun hükümdarlığının alameti olduğunu söylemiştir. Akabinde de Tabut'la ilgili olarak "içinde Rabbinizden bir sekine ve Al-i Harun ve Al-i Musa'nın terekesinden kalıntı" olduğu ve onu meleklerin taşıdığını bildirmektedir.¹ Bu ayetteki her bir ayrıntıya ek olarak Tabut'un Tanah'taki *Aron ha-Brit* veya *Aron ha-Edut* olarak isimlendirilen sandıkla özdeşleştirilmesi onunla ilgili araştırma alanını genişletmektedir.²

İlgili ayette başta sekine olmak üzere Tabut'un içinde var olanların mahiyeti, yine onun içinde var olan kalıntının Al-i Harun ve Al-i Musa'ya ayrı ayrı ait olduğunun belirtilmesi³ ve Tabut'un melekler tarafından taşınması gibi her bir hususun Yahudi kültürüyle çevre kültürler arasında karşılaştırmalı olarak analiz edilmesi gerekmektedir. Genel bir kabul olarak Sekine, Sami dillerde yer alan ve

1 Bakara, 2:246-248.

2 Ahit Sandığı, Sami dinlerin ortak bir nesnesi olarak gerek kutsal kitaplarda gerekse de diğer dini metinlerde birçok isim almaktadır. Rivayetlerde onun "Tabuh" şeklinde okunuşu var ise de Kur'an'da Tabut şeklindeki okunuşu tercih edilmiştir. Sa'îd b. Mansûr, Ebû 'Osmân Sa'îd b. Mansûr el-Ĥorâsânî, et-Tefsîr min Suneni Sa'îd b. Mansûr (nşr. Sa'd b. 'Abdullâh b. 'Abdulâzîz Âl-i Ĥamîd), (Dâru's-Şamî'î, 1417/1997), III, 938. Kur'an'daki içeriğine bağlı olarak Tabutus-Sekine denilmektedir. el-Mes'ûdî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. el-Ĥuseyn b. 'Alî, Murûcu'z-Žeheb ve Me'âdinu'l-Cevher. nşr. Es'ad Dâğır, (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409H), I, 62. Kitabı Mukaddes'te ise "Aron ha-brit" (Yeşu, 3:6; vd.), "Aron ha-edut" (Çıkış 25:22; vd.) ve Tanrı'ya izafe şeklinde "Aron Brit Yahve Elohikem" (Tesniye, 31:26; vd.) ve "Aron Yahve Elohikem" (Yeşu, 4:5) şeklinde kullanımları bulunmaktadır. Bunların yanında II. Tarihler kitabında bugün sinagoglarda Tevrat'ın içinde saklandığı dolap için kullanılan Kutsal Dolap anlamındaki "Aron ha-Kodeş" (II. Tarihler, 35:3) de Ahit Sandığı için kullanılmaktadır. Büyük bir olasılıkla Kitabı Mukaddes'teki bu tamlamalardan mülhem olarak İslami kaynaklarda Tabut'ul Ahd ve Tabut eş-Şehade isimlendirmeleri de bulunmaktadır. Bkz. İbn Ĥazm, Ebû MuĤammed 'Alî b. AĤmed el-Endelusî, el-Faşl fi'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl, (Kahire: Mektebetu'l-Ĥâncî), 149; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî, Kısaşu'l-Enbiyâ'. nşr. Muşafâ 'Abdulvâhid, (Kahire: Dâru't-Te'lif, 1388/1968), 171. Bununla birlikte Grekçe kökenli Sanduk kelimesine izafetle de "Sanduk uş-Şehade" ve "Sanduk ul-Ahdi" şeklinde de kullanılmaktadır. Tevrat'ın Arapça tefsirini yazan Saadya Gaon bu tabirleri tercih etmiş görülmektedir. (Tafsir Rasag, Çıkış 25:22; Tesniye 31:26). Geez'de ve günümüz Amharicesinde ise Tabot ismi tercih edilmektedir. Türkçemizde Tabut kelimesinin daha çok ceset taşınan nesne için kullanılmasından kaynaklı olsa gerek "Ahit Sandığı" şöhret bulmuş gözükmektedir.

3 İsrailoğullarının erken döneminde Harunilerin yanında Musacıların da var olduğuna dair için bkz. Tolga Savaş Altınel, İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler, İstanbul: MilelNihâl, 2021, ss. 24-32, 160-161.

yerleşmek anlamına gelen s-k-n kökünden gelmektedir. Bu doğrultuda Rabbani literatürde İbranice telaffuzuyla *Şekina* (שכינה) Tanrı'nın hazır bulunmasını, bir yere tecelli etmesini ifade için kullanılmaktadır. Bu anlamla bağlantılı olarak da Tevrat'ta Tanrı'nın emriyle yaptırılan ve kendisine ikametgâh olarak belirlenen konargöçer tapınak *mişkan* (משכן) akla gelmektedir.⁴ Yahudi geleneğinde onun Tanrı ile eş anlamlı bir isim, Tanrı'nın tecellesi ve Tanrı'nın nuru olduğu şeklinde yorumlar yapılmaktadır.⁵ Bununla beraber Şekina kelimesinin gramer olarak dişil bir görünüm arz etmesi de oldukça farklı iddiaların ortaya atılmasına sebep olmuştur. Meşhur Yahudi antropolog Raphael Patai (ö. 1996), Şekina'nın İsrailoğulları arasında tapılan bir tanrıça olduğunu ve Tanrıça Aşera'ya denk geldiğini iddia etmektedir.⁶ Kur'an'da Tabut'la ilişkilendirilen Sekine'nin yanında onun Hz. Muhammed ve müminlerin kalbine indirdiğini bildiren ayetlerin⁷ varlığı, her ikisi arasında yorum farklılıklarına sebep olmakla beraber genel olarak kelimenin Arapça köküne uygun olarak “teskin etme” manasına vurgu yapılmış ve bu çerçevede Sekine'nin Allah'tan gelen yardım ve rahmet olduğu düşünülmüştür.⁸

Tabut'un içindeki Al-i Musa ve Al-i Harun'un bıraktığı kalıntılarla ilgili olarak İslam âlimleri onların Musa ve Harun'un asaları, çarıkları, elbiseleri, çölde İsrailoğullarının yiyeceği olan men'den (İbranice *man*) bir parça, Tevrat ve Musa peygambere verilen levhalar olduğunu aktarmaktadırlar.⁹ İslami kaynaklarda sayılan bu nesnelere paralel olarak İbranilere Mektup'ta, Ahit Sandığı içindeki kalıntılar; altından yapılmış man testisi, Harun'un filizlenmiş asası ve ahdin taş levhaları olarak sayılmaktadır.¹⁰ Tevrat'ta Tanrı, *man* mucizesinin nesiller boyunca hatırlanması için Harun'a bir testiye *man* doldurarak saklamasını emretmiştir.¹¹ Ahit Sandığı'nın yapım aşamasında Tanrı'nın Musa'dan sandığın içine taş levhaları koymasını emrettiği de bilinmektedir.¹² Ancak *Çıkış*'ın kronolojik anlatımına uygun

4 Çıkış, 40:34-38; Sayılar, 9:15-23. Yine Sami dinler arasında bulunan Sabilikte kabul töreninde inşa edilen ve Aydınlık Dünya'yı temsil eden kült çadırına da Şikinta denildiği bilinmektedir. Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaeans, Ancient Texts and Modern People* (Oxford University Press, 2002), 98-107.

5 Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (MilelNihal, 2021) ,80.

6 Raphael Patai, *The Hebrew Goddess* (Detroit: Wayne State, University Press, 1990), 107-111.

7 Tevbe, 9:26, 40; Fetih, 48:4,18, 26.

8 Salime Leyla Gürkan, “Sekine”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.36, 329.

9 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-*Qur'ân*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, 1422/ 2001. IV, 477. Gürkan, “Sekine”, TDV İslam Ansiklopedisi, c.36, 330.

10 İbranilere Mektup, 9:4.

11 Çıkış, 16:32-34.

12 Çıkış, 25:16.

gelmeyecek bir biçimde bir testi *man*'ın Tanrı'nın huzuruna konulması¹³ konusu tevili zorunlu kılmış gözükmektedir.¹⁴ Yine Harun'un asasının Ahit Sandığı'nın içine konulması hususu muğlaklık arz etmektedir.¹⁵ Bunlara ek olarak *Tesniye* Kitabı, Sefer Tora'nın da bir tanık olarak Ahit Sandığı'nın yanına konulduğunu aktarmaktadır.¹⁶ Bu aktarımların ötesinde Süleyman'ın Ahit Sandığı'nı Mabel'e yerleştirdiğinde ise içinde iki taş tableten başka bir şey olmadığı bildirilmektedir.¹⁷

Tabut'un meleklerle olan ilişkisi Tevrat ve Kur'an'da farklı olarak ele alınmaktadır. Kur'an'da Tabut'un melekler tarafından taşınması¹⁸ ve Talut zamanında mülkün alameti olarak Tabut'un gelmesine İslam geleneğinde çok fazla yorum yapılmamıştır.¹⁹ Hâlbuki çalışmamızda değineceğimiz üzere Etiyopya geleneğinde Tabot'un intikalindeki olağanüstü durumlar göz önüne alındığında bu tür ayrıntılar gelenekler arası geçişler konusunda önem arz etmektedir. İslami gelenekte Tabut'un melekler tarafından taşınması hususunda Sarıkçioğlu'nun, Ahit Sandığı'nı sadece Levililerin taşıyabileceğini göz önünde bulundurarak buradaki meleklerden kastın onu taşımakla görevli insanların olduğunu söylemesi İslam geleneğinin şimdiye kadarki yorumlarına yeni bir boyut kazandırmış gözükmektedir.²⁰ Diğer taraftan Tanah'ın anlatımına göre Ahit Sandığı üzerine Kerubim meleklerinin suretleri yapılmış, onların kanatlarının arasında kapağın üstünde Tanrı'nın Musa ile görüşeceği aktarılmıştır.²¹ Buna ilaveten *Tesniye*'de Ahit Sandığı konu edilirken Kerubim meleklerinin suretlerine yer verilmemesi bu ayrıntının varlığını tartışmaya açacak bir dayanak mahiyetindedir.²²

13 Çıkış, 16:32-34.

14 Raşi, Çıkış, 16:32. Raşi'nin bu yorumu Türkçe'ye şu şekilde tercüme edilmiştir: "Mişkan inşa edildikten sonra Aron Aberit'in yanına koy" Tora ve Aftara. Çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın Aş., 2000, Şemot, 183.

15 Sayılar, 17:10. Ralbag'ın yorumu "Tanıklık" sözcüğü Aron Aberit'in içindeki On Emir levhalarını tanımlar. Bu nedenle bazılarına göre asa, Aron Aberit'in içine, bu levhaların önüne yerleştirilmiştir. Tora ve Aftara. Vayikra, 349.

16 Tesniye, 31:24-26. "Rabbi Meir'e göre Moşe'nin yazdığı Sefer-Tora Aron Aberit'in içinde On Emir levhalarının yanında yer alırdı." Diğer görüşler için bkz. Tora ve Aftara. Devarim, 708.

17 I.Krallar, 8:9.

18 Benzer bir şekilde Rabbin arşının taşınması konusundaki ayetler için bkz Mumin, 40:7; Hakka, 69:17.

19 Her ne kadar Kitabı Mukaddes'in anlatımına göre Ahit Sandığı'nın Filistililerden geri dönüşü (I. Samuel, 6:1-15.) sürücüsü olmayan bir kanı arabası tarafından gerçekleştiği düşünülsürse Tabut'un bizzat gelmesine bu tür bir yorum yapmak mümkün gözükmektedir.

20 Ekrem Sarıkçioğlu, "Babil'de Hârut ve Mârut'un Melekliği Meselesi," Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33 (2014/2): 143.

21 Çıkış, 25:19-22.

22 Tesniye, 10:1-5.

Mahiyeti, içinde nelerin var olduğu ve meleklerle ilişkisi kadar Tabut'un/Ahit Sandığı'nın kökeni, diğer bir ifadeyle antik toplumlardan esinlenmiş olma ihtimali hususu önem arz etmektedir.²³ Her ne kadar Tanah'a göre Ahit Sandığı'nın şekli ve nasıl yapılacağı Sina Vahyi'nde en ince ayrıntısına kadar belirtilmiş ve onun Yahudi geleneğine özgü bir nesne olduğu izlenimi oluşturuluyorsa da Anubis Sandığı başta olmak üzere İsrailoğulları'nın Ahit Sandığı'na birçok yönden benzeyen sandık türlerine Mısır kültüründe rastlanması²⁴ bu kutsal nesnenin başka kültürlerden esinlenerek yapıldığını düşündürmektedir.²⁵ Ahit Sandığı'nın akıbeti ise arkeolog, dinler tarihçileri gibi akademisyenler kadar popüler kültürün de ilgisini de çekmektedir. Tanah anlatımına göre I. Mabet'in yıkılmasıyla²⁶ kaybolan Ahit Sandığı ile ilgili olarak birçok alandan farklı iddialar ileri sürülmektedir.²⁷ Kaybolan Ahit Sandığı'nın ahir zamanda Mesih tarafından bulunması da Mesih'in hükümdarlığının alameti olarak görülmektedir.²⁸

- 23 Yahudi geleneğinde Ahit Sandığı ile ilgili Türkçe çalışmalar için bkz. Lütfi Kaçan, *Kitab-ı Mukaddes ve İslam Geleneğinde Ahit Sandığı* (İstanbul:Ataç Yayınları, 2004).
- 24 David Falk, *The Ark of the Covenant in Its Egyptian Context: An Illustrated Journey* (Peabody, Massachusetts: Tyndale House Publishers, 2020); Scott B. Noegel, "The Egyptian Origin of the Ark of the Covenant," *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience (Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences, 2*, Thomas E. Levy, Thomas Schneider, and William H.C. Propp, eds. (New York: Springer, 2015), 223-242.
- 25 Böylece mevcut Tanah yazımında ön plana çıkan metotlardan birisi olan kutsal öğelerin (nesne, ritüel vb.) köken hikayelerini Musa ile başlatmanın farklı bir yönden işletildiği görülmektedir. Musa peygamberden çok sonraları tezahür eden bir durumun ona dayandırılması örneğin Tevrat'ta tasvir edilen Toplanma Çadırı'nın keyfiyetinin, Mabet'in esas alınarak yazıldığı artık yadsınmamaktadır. Tabot örneğinde ise Musa'dan önce var olan bir nesnenin öncesinin yok sayılarak Musa peygamberle özellikle de Sina Vahyiyle başlatıldığı görülmektedir. Yüzyıllar boyunca Mısır'da yaşayan hatta bir dönem yönetiminde rol oynayan bir toplumun Filistin'e doğru yola çıkması bir milat olarak kabul edilse dahi bu onların Mısır kültüründen izler taşıdığı gerçeğini ortadan kaldırmayacaktır.
- 26 Babil sürgünününde kaybolmasından önce de birtakım anlatımlar Tanah'ta yer almaktadır. Zira. Kral Hezekiah'ın onu sakladığı, Menaşşe ve Amon zamanında ise Mabet'de olduğu Tanah'tan anlaşılmaktadır. Yine Kral Yoşiya zamanında Mabet'e geri getirildiği (II. Tarihler 35:3) ama yine gözden kaybolduğu rivayet edilmektedir.
- 27 Modern dönemde Tudor Patit'in Ahit Sandığı ile ilgili iddiası bölge olarak ve onun ne olduğu konusunda oldukça farklı bir mahiyet arz etmektedir. Parfitt, Ahit Sandığı'nın Yemen üzerinden Güney Afrika'ya götürüldüğü ve Lemba kabilesinin onun yenilenmiş haline sahip olduğunu iddia etmektedir. Ancak Lemba Ahit Sandığı olarak isimlendirilen bu kutsal nesne bir sandık değil bir davul şeklinde ve işlevindedir. John A Tvedtnes, "Ark of the Covenant . . . Again," *Review of Books on the Book of Mormon 1989-2011, Volume 20, Number 2, 2008*; Tudor Parfitt, *The Lost Ark of the Covenant Solving the 2,500-Year-Old Mystery of the Fabled Biblical Ark*, (Harper Collins e-book, 2009).
- 28 Bkz. Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 216-229.

Makalemizde çok geniş bir araştırma alanını kapsayan, farklı dini geleneklere sahip ve hala hakkında yeni yorumların yapıldığı Ahit Sandığı'nın Habeş geleneğindeki algılanışı ele alınacak ve onların nazarındaki hikâyesi sunulmaya çalışılacaktır. Gerçek Ahit Sandığı'na sahip oldukları iddiaları menkıbevi bir temelde olsa da ve zaman zaman boşluklar ihtiva ediyorsa da Habeş Hıristiyanlarının günümüzde hala onunla ilgili süregelen bir kutsallık anlayışı ve ritüelleri bulunmaktadır. Diğer taraftan onlar nazarında artık Tabot denildiğinde ilk etapta sunak tabletlerinin anlaşılması ve Ahit Sandığı'nı Meryem'le özleştirmeleri Habeşlileri bu konudaki en büyük dönüşümün ve anlamlandırmanın temsilcileri yapmaktadır.

Etiyopya Geleneğinde Ahit Sandığı İçin Tabot Kelimesinin Kullanımı

Geez dilinde sözlük anlamı kutu, kasa olan²⁹ Tabot, Orit'te³⁰ Nuh'un gemisi ve Ahit Sandığı'nı ifade etmek için kullanılmaktadır. Tekvin Kitabı'nın Geez tercümesinde Nuh'un gemisi Tabot/ታቦተ olarak isimlendirilmektedir.³¹ Buna paralel bir şekilde Jubileler Kitabı da Tanrı'nın Nuh'tan tufandan kendisini koruması için bir Tabot yapmasını istediğini, onunda Tanrı'nın ona emrettiği şekilde 27. Jübilenin beşinci haftasının (yedi yıllık) beşinci yılında bir Tabot yaptığını aktarmaktadır.³² Enoch kitabında ise benzetme üzerinden değinilen tufan hadisesinde inşa edilen gemi için diğer iki kitaptan farklı bir şekilde masqar/ ሞሽቃር³³ denilmektedir.³⁴

- 2 Wolf Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), s.570.
- 3 Orit, Etiyopya geleneğinde Tevrat'ın beş kitabına ilaveten Yeşu, Hâkimler ve Rut kitaplarını da içeren sekiz kitap için kullanılan bir terimdir. Orit için Grekçe Oktatök (sekizli) ifadesi de kullanılmaktadır.
- 3 Yarutılış, 6:14. Augustus Dillmann, (ed.). Veteris Testamenti Aethiopicæ Tomus Primus, sive Octateuchus Aethiopicus, 3 fasc., (Leipzig, 1853–1855). Ran ha-Cohen'in dijital çalışması için bkz. <https://www.stepbible.org/version.jsp?version=Geez> (erişim: 10.04.2022).
- 3 Jubileler, 5:21-22. James VanderKam (trans.), Sefer Hayovelim, 2015, <https://opensiddur.org/readings-and-sourcetexts/festival-and-fast-day-readings/jewish/shavuot-readings/sefer-hayovelim-jubilees-preserved-in-geez/>
- 3 Habeş geleneğinde Nuh'un gemisi ve On Emir tabletine “delmek, kazımak” anlamındaki saqara kökünden türetilmiş olan masqar ismi verilmektedir. Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez, 510.
- 3 Enoch kitabının bir bölümünde Nuh için meleklerin ahşap bir yapı (ፀፀፀ: isew) inşa ettiklerinden söz edilmektedir. Enoch, 66:2. Robert Henry Charles, The Ethiopic Version of the Book of Enoch (Oxford: Clarendon Press, 1906).

Nuh'un gemisi, *Kebrā Nagast*'ta³⁵ ise Tekvin ve Jubileler'e paralel şekilde Tabot olarak yer almaktadır. Geez'de Hamara Nuh/ ሐመረ ኖህ³⁶ terkininin yanında günümüzde konuşulan Amharicede yine Sami dil ailesinde binmek anlamındaki r-k-b kökünden türetilmiş olan Merkeb tamlamasıyla የኖህ መርከብ (Nuh'un Gemisi) tabiri bulunmaktadır.

Tabot kelimesi ikinci olarak Musa peygamberin Sina Vahyi'nde Tanrı'dan almış olduğu emir uyarınca yaptırdığı Ahit Sandığı için kullanılmaktadır. Orit'in Geez tercümesinde ondan Tabot Zemertur/ ታቦት : ዘመረጡል³⁷ (Şehadet Tabotu)³⁸ Tabot Hīg/ታቦተ : ሕግ³⁹ (Yasa Tabotu) şeklinde bahsedilmektedir. Enoch ve Jubileler Kitabı'nda Ahit Sandığı tabirine rastlanılmamakta, daha ziyade göksel tabletler konu edilmektedir. Nitekim Jubileler Kitabı'nın başında Musa peygamberin Sina Dağı'nda Tanrı'nın mesajlarını alması hikâye edilirken bu husus yasanın taş tabletlere yazılmış olmasıyla sınırlı kalmaktadır. *Kebrā Nagast*'ın mevcut nüshalarında da ise Ahit Sandığı oldukça sıkça ele alınmaktadır. Ahit Sandığı bu eserde, Tabot Kidan/ታቦተ ኪዳንዮ (Antlaşma'nın Tabotu)⁴⁰ ታቦተ : ሕግ/Tabot Hīg (Yasa'nın Tabotu)⁴¹ gibi ifadelerle kullanılmaktadır. İsrail'in Tanrısı'nın Tabotu⁴² şeklinde yer alan isimlendirme yanında kitabın son bölümlerinde Tabot'un çoğulu olarak Tabotot'un da yer alması Ahit Sandığı algısında değişimin bir işareti olarak kendini belli etmektedir.⁴³

- 3 Kebrā Negast (Kralların İhtişamı), Süleyman'ın Sebe Kraliçesi Makeda ile olan ilişkisini anlatan Etiyopya geleneğinde büyük ilgi gören dini bir metindir. Sergew Gelaw, (Geez ve Amharice Tercüme), ክብረ ነገሥት, (ቋንቋዎች ጥናትና ምርምር ማክላል አዲስ አበባ ዩኒቨርሲ, (Languages Research Center Addis Ababa University, 1994); Carl Bezold (trans), Kebrā Nagast, Die Herrlichkeit der Könige, (München: Verlag der K. Akademie der Wissenschaften, 1905); E. A. Wallis Budge (trans.), The Queen of Sheba and Her Son Menyelek, (London, Boston, Mass. [etc.]: The Medici Society, limited, 1922); Nur Yener (çev). Saba Melikesi Belkıs, (Ankara: Yurt Yayınları, 2017).
- 36 E. A. Wallis Budge, History of Abyssinia II, (Routledge 2014), 639; Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez, 234; Sir Ernest Alfred Wallis Budge, An Egyptian Hieroglyphic Dictionary: with an Index of English Words, King List and Geographical List with Indexes, List of Hieroglyphic Characters, Coptic and Semitic Alphabets, etc. (London: John Murray, 1920), 873-874.
- 3 መርጡር /መርጡል Mertul veya Mertur, şahadet, barınak, sığınak, tapınak şapel ve kilise anlamında kullanılmaktadır. Köken olarak Grekçe şehit anlamındaki martır ile ilişkilendirilmektedir. Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez, 361.
- 38 Sayılar 4.5.
- 3 ሕግ: Hīg yasa, kararname, kanon, ayin, kural, düzenleme, tüzük, norm antlaşma, gibi anlamlara gelmektedir.
- 40 Antlaşmanın Tabotu, Tanrı'nın Antlaşmasının Tabotu şeklinde de yer almaktadır. Kebrā Nagast, 10:1, 2; 11.
- 41 Benzer şekilde Tanrı'nın Yasasının Tabotu, Yasamın Tabotu gibi izafetler şeklinde yer almaktadır.
- 42 Kebrā Nagast, 59:5.
- 43 Kebrā Nagast, 104:9,11.

Tabot kelimesinin Antik Mısır dilinde kutu, sandık, lahit, tabut ve türbe anlamına gelen Debet/debat (tebet/tebat) sözcüğünden alıntı bir kelime olduğu düşünülmektedir.⁴⁴ Bu kelime Sami dillerde Arapça ve İbranice’de özellikle de Kur’an ve Tanah’ta kullanılmaktadır. Yine Süryanice Kabuta kelimesinin de bu kökten geldiği sanılmaktadır. Ancak bu kökten gelen kelimelerin kutsal kitap ve tercümelerinde ifade ettikleri nesnelere farklılık arz etmektedir. Bu gelenekler arasında olası geçişkenliği veya kelime tercihlerinin arkasındaki nedenini görebilmek bütüncül bir bakış yakalayabilmek için önem arz etmektedir.

	Nuh’un Gemisi	Yusuf’un Tabutu	Musa’nın Sandığı	Ahit Sandığı
Masoretik	Teva45	Aron	Teva	Aron
Süryanice	Kabut	Dufno	Kabut	Kabut
Yetmişler	Kibotos	Soros	Thivis	Kibotos
Kur’an	Sefine	X	Tabut	Tabut
Jubileler	Tabot	X	Nefik	X
Habeş Orit	Tabot	Nefik	Nefik	Tabot
Kıpti	Kibotos	Sele	Taibe	Kibotos46

Ahit Sandığı söz konusu olduğunda Habeş geleneğinin Kur’an’la beraber hareket ettiği ve aynı kökten gelse bile Kabut ve Kibotos kelimeleri kullanmadığı görülmektedir. Diğer yandan diğer nesnelere göz önünde bulundurulduğunda Habeş geleneğinin Kıpti, Grekçe ve Süryani kelime tercihini birebir uygulamadığı görülecektir.⁴⁷ Masoretik metnin Ahit Sandığı’nda özellikle farklı bir kelime tercih ettiği görülmektedir. Hâlbuki Tabut, Masoretik Tanah’ın terminolojisi içinde yer almakta ancak bu kelime Nuh peygamberin yapmış olduğu gemi ve Musa peygamberin, annesi tarafından içine konulduğu nesne için kullanılmaktadır. Yani Masoretik metin bilinçli bir şekilde Tabut kelimesini kullanmaktan geri durmuş gözükmektedir. Oryantalistlerin bu farklılığı sorgulamaları beklenirken, onlar tam aksine Habeş geleneğine benzer şekilde Ahit sandığı için Tabut kelimesini kullanan Kur’an’ı Kerim’in bu kelimeyi nereden aldığını sorgulamışlardır. Abraham Geiger (ö. 1874), Kur’an’ın kökenine dair meşhur iddiasına uygun olarak Hz. Muhammed’in Tabut kelimesini Yahudi kaynaklarından aldığını iddia etmektedir.

44 Leslau, Comparative Dictionary of Ge‘ez, 570. Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ân (Leiden & Boston: Brill, 2007). Falk, The Ark of the Covenant in Its Egyptian Context, 47-48.

45 Kök harfleri t-b-h olup tabut ile aynı köke ve anlama sahiptir.

46 Karşılaştırma listesi için kavramların Süryaniceleri konusunda yardımlarından dolayı Dr. Servet Doğan’a; Grekçelerinin okumasına yardım eden Dr. Elif Tokay’a ve Kıptice ve Hiyeroglif işaretlerini okuyan Ar. Gör. Mukadder Sipahioğlu’na teşekkürlerimi sunarım.

47 Etiyopya Kilisesi, 1959 yılına kadar İskenderiye Patrikliği tarafından atanan başepiskoposlar tarafından yönetilmiştir. Bkz. Münir Yıldırım, “Afrika’da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi,” Milet ve Nihal 10:2 (2013): 126.

Ona göre Kur'an, Musa'nın içine konulduğu nesneden esinlenerek bunu Ahit Sandığı için de kullanmıştır. Zaten Mişna'da da Ahit Sandığı için Tabut kelimesi geçmektedir. Sonuçta ona göre Kur'an, Yahudi kaynaklarından alarak Ahit Sandığı'na Tabut demiş olmaktadır.⁴⁸ Ancak Tabut kelimesinin Mısır kökenli bir kelime olduğunun ağırlık kazanmasıyla Kur'an'ın Habeş kaynakları gibi kelimenin özgün halini kullandığı anlaşılmaktadır.⁴⁹ Neticede Kur'an kelimeyi iddia edildiği gibi Yahudi Aramicesinden almış olsa da bu kelimeyi Ahit Sandığı için kullanması onun nesnenin özgün isimlendirmesine bağlı kaldığını göstermektedir. Dolayısıyla burada ilk sorulması gereken Masoretik metnin doğrudan Tabut kelimesini Ahit Sandığı için niçin kullanmadığıdır.

Masoretik metnin Ahit Sandığı için ölünün içine konulduğu nesne için kullanılan Aron⁵⁰ kelimesini tercih etmesini ilk bakışta bir tercüme alıntısı olarak görmek mümkündür. Ancak farklı yorumları ve tercih saiklerini göz önünde bulundurmamak da mümkündür. Aron'un, ilk kullanım yerinin Yusuf'un mumyasının içine konulduğu nesne olarak geçmesi göz önünde bulundurulduğunda Aron'un bilinçli bir tercih olması muhtemeldir.⁵¹ Zira ölünün içine konulduğu nesne ruhun yeniden döneceği bir mekân olarak kabul edilmektedir.⁵² Yahudi geleneğinde Ahit Sandığı'nın Şekina'nın konutu olarak kabul edildiği düşünüldüğünde Aron kelimesinin bu amaç gözetilerek kullanılmış olması ihtimal dâhilindedir. Zira Masoretik metnin Nuh'un gemisi ve Musa'nın sandığı için kullandığı Tabut kelimesi, bu tür bir anlamı içermemektedir. Bir diğer ihtimal Yusuf'un kemiklerinin konulduğu nesnenin (Aron) zamanla Ahit Sandığı yerine geçmiş olabileceğidir. Her ne kadar Tekvin Kitabı'nda kemiklerin Aron'a konulduğu söylene de *Çıkış* Kitabı, Aron'dan bahsetmeksizin Yusuf'un kemiklerinin taşındığını belirtmektedir.⁵³ Ancak daha Sina Vahyi gerçekleşmeden *man* tepsisinin sandık içinde saklanması söz konusu edildiği

48 Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, (M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898), 31-32.

49 Bkz. Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 11.

50 Bunun yanında Tanah'ta Aron, para kumbarası (II. Krallar 12:10; II. Tarihler 24:8; vd.) için de kullanılmaktadır. Ayrıntılı olarak bkz. David Marcus, "The Term "coffin" in the Semitic Languages," *Janescu*, 7 (1975): 93.

51 Kitabı Mukaddes'in tercümelelerinde ceseti saklayan nesne anlamındaki Aron kelimesi için kutu anlamına gelen sözcüklerin tercih edildiği görülmektedir. Zira Grekçe kibotos kutu ve sandık anlamına gelmektedir. Günümüz batı dillerindeki ismi olan ark kelimesine kaynaklık eden Latince arca da benzer anlamda kullanılmaktadır.

52 Falk, <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/artifacts-and-the-bible/ark-of-the-covenant-in-egyptian-context/>; Osiris'le arasında kurulan ilişki ve onun İsrail kültürüne adaptasyonu hususundaki yorum için bkz. Noegel, "The Egyptian Origin of the Ark of the Covenant," 226-239.

53 *Çıkış*, 13:19.

göz önünde bulundurulursa Sina Vahyi'nden önce de bir Aron'un olması kuvvetle muhtemeldir. Zaten Talmud, İsrailoğulları'nın çölde biri Yusuf'un kemiklerini taşımak için biri Tanrı'nın emri gereğince yaptıkları olmak üzere iki Aron taşındığı ifade etmektedir.⁵⁴ Bunlara ek olarak araştırmacılar tarafından Ahit Sandığı için temelde *Aron ha-Edut* ve *Aron ha-Brit* şeklinde iki farklı ismin olmasının iki farklı kaynağa işaret ettiği dile getirilmekle beraber işlevsel bazda iki farklı Ahit Sandığı'nın olduğuna dair bir sav da bulunmaktadır.⁵⁵ Neticede Masoretik metnin Aron kelimesini tercih ederek Ahit Sandığı'nın ilk defa Sina Dağı'ndaki vahiy ile İsrailoğulları'nın hayatına girdiği izlenimini vererek geçmişle bağını koparmada başarılı olmuş gözükmektedir.

Diğer bir soru Grekçe, Süryanice ve Kıpticeden birçok kelime alan Habeşlilerin niçin Ahit Sandığı'nda Tabot kelimesinde ısrar ettikleridir.⁵⁶ Zira Geez'de Kibotos ve Kabut kelimeleri rahatlıkla kullanabilecek kelimelerdir.⁵⁷ Habeşlilerin Tanah'ı ve Yeni Ahit'i tam olarak ne zaman tercüme ettikleri tartışmalıdır. Genel kanaat Tanah'ın Yetmişler Tercümesi'nden; Yeni Ahit'in ise Grekçe'den çevrildiği şeklindedir.⁵⁸ Konumuz itibarıyla mevzu bahis nesnelere Geez'e tercüme edilirken Yetmişler Tercümesi'nin esas alınmış olabileceğini tam olarak söylemek mümkün gözükmemektedir. Yetmişler Tercümesi her ne kadar Nuh'un gemisi ve Ahit Sandığı için büyük kutu anlamında kibotos sözcüğünü kullanıyor ve Habeşliler bu kelimenin yerine Tabut'u tercih etmiş olsalar bile Yetmişler Tercümesi, Yusuf'un tabutu için *soros*, Musa'nın Sandığı için ise papirüstan yapılmış sepet anlamında *thivis*; Geez tercümesi ikisine birden *nefik* (ከፍቅ) demektir. Kitab-ı Mukaddes'in Geez'e çevrilmesindeki diğer görüş ise İslamiyet öncesi IV. yy'da Friumentius ya da V. yy'da Dokuz Aziz zamanında Arapça'dan çevrildiği şeklindedir. Bu durumda Tabut kelimesinin Arapça üzerinden Geez'e geçmiş olma olasılığı artmaktadır ki bu da Arap yarımadası ve Habeş topraklarının Kur'an öncesinde Ahit Sandığı'nı Tabut olarak tanıyan olabileme ihtimalini kuvvetlendirecektir.

54 Babil Talmudu, Sota, 13a.

55 Dr. Rabbi Tzemah Yoreh, The Two Arks: Military and Ritual, <https://www.thetorah.com/article/the-two-arks-military-and-ritual>.(15/04/2022).

56 Nöldeke, Tabot kelimesinin Yahudi Aramicesinden alındığını düşünmektedir. Bunun aksine Rodinson kelimenin Arapça'dan geçtiğini düşünmektedir. Amsalu Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, Critical Edition and Annotated Translation of Dersanä Şeyon (Boston, Leiden: Brill, 2015), 9.

5 Nitekim Geez'de saklamak, gizlemek anlamında kabata (ከባተ) kökünden bir fiil bulunmaktadır. Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez, 275. Büyük olasılıkla bu fiil, Süryanice'deki Kabut kelimesiyle aynı kökten gelmektedir.

58 Dursun Ali Aykıt, Etiyopya Kilisesi (İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2013), 92.

Diğer bir olasılık kelimenin Kur'an'ın inzalinden sonra Arapça'dan geçiş sağlamış olabileceğidir. Zira Ahit Sandığı'nın Habeş topraklarına götürülmesine değinen *Kebrā Nagast*'in Geez diline Arapça'dan tercüme edildiği kitabın künyesinden anlaşılmaktadır. Yine Carol Bezdold tarafından Budge'in İngilizce tercümesinden önce *Kebrā Nagast*'in Almanca neşredilen eserinin önüne konulan "Davut'un Krallığı'nın Nasıl Kudüs'ten Habeşistan'a Nakledildiğinin Sebebinin Şerhi" başlıklı Arapça metinde Ahit Sandığı "Tabutu Ahdillah"⁵⁹ olarak yer almaktadır.⁶⁰ Buna 13. yyda yaşamış Ermeni Ebu Salih'in Mısır ve komşu bölgelerdeki kilise ve manastırları konu eden tarih kitabında Tabutu'l-Ahd anlatımını da eklemek mümkün gözükmektedir.⁶¹ Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus Kur'an ve Habeş kaynakları arasında da tam bir uyum olmadığıdır. Nuh'un Gemisi'ne bazı Geez kaynaklarında Masqar ve Hamara⁶² denildiği göz önünde bulundurularak bir paralellik kazanılmış olsa da Musa'nın bebek iken konulduğu nesne her iki kaynaktan farklılık arz etmektedir. Nitekim Kur'an, Hz. Musa'nın konulduğu sepet için de tabut kelimesini kullanmaktadır.⁶³

Sonuç olarak bütüncül bir yaklaşımla Habeş geleneğinin söz konusu nesnelere kendi diline adaptasyonunda diğer bir gelenekten birebir yararlanmadığı gözükmektedir. Bu noktada bu geleneğin Ahit Sandığı için Tabot kelimesini tercih etme konusundaki ısrarı, onunla ilgili hikâyede bazı özgün durumları koruduğunu gösteriyor olabilir.

Tabot İsminin Sunak Tableti İçin Kullanılması

Kitab-ı Mukaddes kanonunun Geez dilindeki tercümelerinde Tabot, Nuh'un Gemisi ve Ahit Sandığı için kullanılmakla beraber Habeş geleneğinde Tabot'tan ilk çağrışımında anlaşılan nesne farklı bir mahiyet arz etmektedir. Zira Habeş kültüründe

59 Bu tanımlama Tanah'taki $\text{אָרְוֹן בְּרִית־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ}$ (Elohim Yahve'nin Yasa Sandığı) ifadesini çağrıştırmaktadır.

60 Bezdold, *Kebrā Nagast*, *Die Herrlichkeit der Könige*, XLIX.

61 Abu Salih, *The Armenian, Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries* (Oxford: The Clarendon Press, 1895), 287 (106a).

62 Kur'an'ın Nuh'un gemisi için özellikle sefine ve fülk kelimelerinin tercih etmesi araştırılması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Gılgamış Destanı ve Yaratılış kitabında konu edilen tufan hadisesinin karşılaştırmaları destan kayıtlarında onun büyük bir gemi olduğu belirtilmektedir. Bkz. Alexander Heidel, *The Gılgamesh Epic And Old Testament Parallels* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1949), 233. Zaten Nuh'un Gemisi'nin Zigguratları andıran bir Tabut şeklinde olması yüzmesine de engel olacak gibi görünmektedir.

63 20/Taha, 39. Bir başka makalemizde de Kur'an'da geçen İdris isminin kökeninin Habeşistan'da aranması gerektiğini teklif etmiştik. Bkz. Tolga Savaş Altinel, "Kur'an'ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:1 (2020), 1-29.

mazruf- zarf veya parça-bütün (iç-dış) mecazıyla Tabot kelimesi, söz konusu sandığın içindeki On Emir levhalarına veya onun yerine geçen sunak tabletleri için de kullanılmaktadır.⁶⁴ Her ne kadar kutsal kitapta bu tabletler için ጸላ silla (çoğulu ጸላተ/Sillat) tabiri kullanılıyor⁶⁵ ise de kullanımda ve algılamışta Tabot, on emrin yazılı benzer şekilde olduğu tabletleri ifade etmek hususunda silla'nın yerini almış gözükmektedir.

Habeş geleneğindeki sunak terminolojisinin zaman zaman birbiri yerine kullanılan terimlerden oluşması, nesnelere isimlerinde karışıklığa sebep olmaktadır. Tabot'un, sandığı ve tableti ifade etmesinin yanında tabletin içine (veya üzerine?) konulduğu sandığa veya masaya "Tabot'un oturağı" anlamında *minber tabot* (ሙንበረ: ታቦት) ⁶⁶ denilmektedir. Neticede Tabot kelimesi sandıktan tabletlere isim olurken bu tabletin konulduğu yer için *minber tabot* kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Bunun yanında sunağa, kurban kesilen yer anlamında *Miswa* (ሙሥዋዕ) da denilmektedir. Böylece esas olarak biri sabit diğeri taşınabilir iki tane sunak olmaktadır.⁶⁷

Tabot/Sillat, eski ve modern şekilleri farklılık göstermekle beraber 30x25 cm boyutlarında sert ağaçtan veya bir tür mermerden yapılmış bir tablettir. Muhtemelen ilk önceleri üzerine On Emir'in yazılı olduğu tabletler zamanla üzerinde sadece adandığı kişinin ismi yazılı hale getirilmiştir. Artık On Emir'in çok nadir olarak bu tabotların üzerine yazıldığı bildirilmektedir. Genel olarak üzerine haç ve adandığı varlığın ismi oyulmaktadır. Her bir Tabot/Sillat, azizlere, meleklerle, şehitlere ve kutsal keşişlere veya Tanrı'nın birkaç adından birine (Tanrı Baba, Emmanuel, İsa, Dünyanın Kurtarıcısı vb.) adanmaktadır. Öyle ki Tabot, söz konusu şahısla müşahhas bir varlık haline getirilmekte hatta onun cinsiyetini almış olduğu kabul

64 Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, 9-12; Emmanuel Fritsch, "The Altar in The Ethiopian Church History, Forms and Meanings," *Inquiries into Eastern Christian Worship, Eastern Christian Studies* 12, Bert Groen, Steven Hawkes-Teeples and Stefanos Alexopoulos (Editors), (Peeters Leuven, Paris, Walpole, Ma 2012), 447-449.

65 Çıkış, 31:18.

66 Genel olarak iki tipten bahsedilebilmektedir. Lalibela dönemine ait Minber Tabot'lar kolayca taşınabilir olacak kadar küçüktürler. Bacakları olan bu küçük, kübik, oyma ahşap minber tabotlar oldukça nadirdir. İkinci tip, 1520'lerde Alvares'in zamanında yaygın olan ve hala kullanılan tiptir. Çok daha uzun ve daha büyüktür; tabot ve çeşitli ayin kitaplarını ve aletlerini saklamak için rafları olan, üstünde sütunlu ve kubbeli kanopiler ve perdelik örtüleri olan bir tür sehpa veya dolaptır. Tefera, "The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant," 14-15.

67 Getatchew Hailu, "A History of the Tabot of Atronesa Maryam in Amhara (Ethiopia)," *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* Bd., 34 (1988):13. Etiyopya kilise mimarisi ve İslam öncesi Kabe'deki mimari özellikler ve resimlerin benzerlikleri için bkz. R. D. Geoffrey King "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'deki Resimler", çev. Ayşe Ersay Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 57 (2016): 175-194.

edilerek o kilisede ikamet ettiği düşünülmektedir. Örneğin melek Mikail'e adanan bir Tabot artık Mikail'le aynileştirilmekte, o artık adanmış olduğu kişinin gücüne sahip olmaktadır.⁶⁸ Her bir kilisede birden fazla tabot/sıllat, olabileceği gibi her biri birden fazla varlığa adanabilmektedir.⁶⁹

Tabot/Sıllat, kilisedeki kutsal nesnelere arasında hatta bunların ilki olarak sayılmaktadır. Kilisenin açılışı esnasında piskopos tarafından kutsanarak yağlanan nesne bu tabottur. Böylece kilise kutsiyetini ondan almaktadır. Qese Gebez⁷⁰ tarafından kilisenin en kutsal yerinde korunan Tabot, örneğin diyakonun dokunmasıyla kirlendiğinde yeniden piskopos tarafından kutsanması gerekmektedir.⁷¹ Her bir Tabot ancak piskopos tarafından kutsanmaktadır.⁷²

Etiyopya Kilisesi tarafından İsa'nın vaftiz edilmesi anısına kutlanan Timkat bayramında Tabotlar, kilise dışına çıkarılmakta ve oluşturulan geçit töreninde baş üstünde taşınmaktadır. Yakın bir su birikintisi veya nehre doğru yürüyüşe geçen cemaat şemsiyeler eşliğinde renkli elbiseler giyen görevlilerin başı üstünde örtülü bir şekilde taşınan Tabotları izlemektedirler. Gece onun için hazırlanmış çadırda bekletilen Tabot ertesi gün nehrin kutsanması için kullanılmaktadır.⁷³ Kutsanan nehre cemaat girerek yeniden vaftiz olmaktadır. Akabinde tabotlar kilisedeki yerlerine yeniden taşınmaktadır.

Habeş Hıristiyanları Tabot/Sıllatı, kilisenin en kutsal nesnesi olarak görerek ona bir anlamda Ahit Sandığı muamelesi göstermektedirler. Yahudi geleneğindeki Ahit Sandığı için söz konusu durumlar Habeş kültüründe onun ismini alan bu tabletlere geçmiş görünmektedir. Tabotu görmek Tanrı ile karşılaşmak gibi kabul edilmekte ve o esnada yere kapanılmaktadır.⁷⁴ Yine Ahit Sandığı'nın Tanrı için bir ikametgâh olmasına benzer bir şekilde Habeşlilere göre tabletlerin adandığı varlığa ikametgâh olması söz konusudur. Öyle ki replika olduğu bilinen bu tabletlerin her birine Musa dönemindeki Ahit Sandığı gibi bir kutsiyet atfedilmektedir. Örneğin İngilizlerin, 1868'de Maqdala Savaşı'nda İmparator II. Tewodros'u mağlup ettikten sonra yurtdışına çıkarttığı birçok tabotlardan birinin uzun çabalardan sonra ülkeye

68 Modern Tabot hikâyelerinde I. Menelik'in Mikail Tabot'undan ziyade Meryem Tabot'unu tercih ettiği anlatılmaktadır. Budge, *The Queen of Sheba and Her Son Menyelek*, İntroduction, s.Ixm.

69 Getatchew, "A History of the Tabot of Atronesa Maryam in Amhara (Ethiopia)," 13.

70 Kilisede ayinden sorumlu üst rahiptir. Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 129-130.

71 Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 146.

72 Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 114, 129; Getatchew, "A History of the Tabot of Atronesa Maryam in Amhara (Ethiopia)," 13-14.

73 Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 157.

74 Getatchew, "A History of the Tabot of Atronesa Maryam in Amhara (Ethiopia)," 13.

dönüşü büyük bir sevinçle karşılanmış ve dini bir tören düzenlenmiştir.⁷⁵ Yurtdışında olduğu tespit edilen diğerleri hakkında da ülkeye geri getirilmesi için büyük bir uğraş verilmektedir.⁷⁶

Etiyopya Kilisesi'nde Ahit Sandığı'nın kutsiyetiyle donatılan bu sunak tabletinin benzerlerini etkileşim içinde olduğu kadim kiliselerde görmek mümkündür. Farklı olan husus Etiyopya Kilisesi'nin bu sunak tabletini isminden anlaşılacağı üzere Ahit Sandığı'yla özleştirmesidir. Süryani Kilisesi'nde Tabot/Sıllat ile aynı işlevi gören sunak *Teblitho* bulunmaktadır. Taşınabilir olması ve üzerindeki simgelere kadar *Teblitho* ve Tabot arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Aynı Tabot da olduğu gibi *Teblitho* da patriğin kutsiyet belgesi niteliğindedir.⁷⁷ Benzer şekilde Kıpti Kilisesi'nde sunak üzerine yerleştirilen *Maqt* isimli tablet benzer şekilde kilisenin meşruiyetini temsil etmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla ekmek şarap ayininde kullanılan her bir kadim kilisede kullanılan bu tabletler arasındaki benzerlik kültürel bir geçişkenliğin göstergesidir. Ancak Etiyopya Kilisesi, Tabot üzerinden eski ile yeniyi birleştirmiş olmaktadır. Kıpti ve Süryani Kilisesi sunak tabletini haç veya benzer bir kutsal öge ile ilişkilendirirken Habeş geleneği bunu Tabot'la ilişkilendirmeyi tercih etmiş gözükmektedir.

Neticede Etiyopya Kilisesi, Ahit Sandığı ile sunak tabletine tarihsel bir zemin oluşturmuş olmaktadır. Benzer bir şekilde krallıkları için de tarihsel bir zemin oluşturmak için yine Tabot'a başvurmaktadır. Onun Süleyman Mabedi'nden Etiyopya topraklarına getirilmesi Tanrı'nın ihtişamının ikametgâh değişikliği olarak sunulmakta ve inanılmaktadır. Ama daha önemlisi krallıkları Davut ve Süleyman'ın krallığıyla birleşmiş olmaktadır. Tabot'un bu intikalini konu edilen *Kebrä Nagast*, hikâyenin anlattığı şekilde gerçekleşmiş olduğuna şüphe duyulmasına kapı açacak özellikler barındırmaktadır. Ama sonuçta Habeşliler, Tabot'un intikali hikâyesi ile eski ve yeniye birleştirmenin diğer bir örneğini sunmuş olmaktadır.

75 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/1811267.stm> (erişim: 10.04.2022).

76 <https://www.eterinitynews.com.au/culture/pressure-mounts-on-british-museum-to-return-ethiopian-church-treasures/> (erişim: 10.04.2022).

77 Nihat Durak, Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet (İstanbul: Ragbet ayınları, 2011), 96. Keresteden veya mermerden yapılan bu tablet, İsa'nın gerildiği haçı sembolize etmektedir. Kduşkudşin'e (mihrab) monte edilen üzerine fyolo (sini) ve koso (kase) yerleştirilmektedir.

78 Yine Kıpti kilisesinde Ekmek- Şarap Ayini sırasında kullanılan ekmek ve kadehin üstüne konulduğu tabletin (Maqta) masanın üzerinde yer almasını gören bazı araştırmacılar, Habeş kültüründeki Tabot inancının kökenini buraya bağlamaktadırlar. Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, 17.

Tabot'un Habeş Geleneğindeki Hikâyesi

Günümüzde Aksum'da Siyon Meryem Ana Kilisesi'nde⁷⁹ korunduğuna inanılan Tabot'un, yapımı, mucizeleri ve Süleyman Mabedi'nden bu topraklara intikal hikâyesi ve ondan sonra da günümüze nasıl ulaştığıyla ilgili Habeş geleneğinde anlatılar bulunmaktadır. Tabot'un Musa zamanında yapımı, İsrailoğulları'nın Ürdün Nehri'ni geçerken gösterdiği mucizeler⁸⁰ veya Filistinlilerin eline geçmesi⁸¹ gibi anlatılar, Tanah'ta Ahit Sandığı'yla ilgili anlatılanlarla bazı farklılıklar içermekle beraber benzer bir geçmişe sahip görünmektedir. Ancak Süleyman peygamber zamanıyla Ahit Sandığı ve Tabot'un hikâyesi tamamen farklılaşmaktadır. Tanah'a göre Ahit Sandığı Süleyman'dan sonra da Mabel'de muhafaza edilmiş ama Babil Sürgünü sırasında kaybolmuştur.⁸²

Habeş geleneğinde Ahit Sandığı'nın Süleyman Peygamber zamanında Mabel'den alınarak el değiştirdiğine inanılmaktadır. *Kebrâ Nagast*'a⁸³ göre Habeş Tabotu, Süleyman'ın Makeda'dan olma oğlu olduğuna inanılan Menelik tarafından Kudüs'ten Habeşistan'a getirilmiştir. Kral Süleyman'ın Sebe Kraliçesi ile görüşmesi Tanah ve Kur'an'a konu olan bir kıssadır.⁸⁴ Ancak her iki kutsal kitapta da Süleyman ve Sebe kraliçesinin evlendiğinden bahsedilmemektedir.

79 Günümüzde ise Kilisesi'nin eski şapelinde korunmaktadır.

80 Kebrâ Nagast 17. Bölüm.

81 Kebrâ Nagast 61. Bölüm.

82 Bununla beraber Habeş Tabot'unu konu edinen Dersana Seyon isimli kaynak, hem onun ilk Tapınağın yıkılışına kadar olan anlatılarını (Ürdün Nehri'ni ikiye ayırması-Filistinlilerin ele geçirmesi vb.) hem de Kebrâ Nagast'a benzer bir şekilde Kudüs'ten Aksum'a yolculuğunun hikayesini içermektedir. Amsalu Tefera, "Cycles of Zion in Ethiopic Texts," *Essays in Ethiopian Manuscript Studies, Supplement to Aethiopia. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies* 4, Alessandro Bausi, Alessandro Gori, and Denis Nonsitsin (ed.) (Harrassowitz Verlag · Wiesbaden 2015), 148. Ayrıca Dersana Seyon'un İngilizce tercümesi bkz. Tefera, *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant*, 149-178.

83 Mevcut nüshaların çoğunda bulunan baskı bilgisinin hikâye etmesine göre Kebrâ Nagast Kıptice'den Arapça'ya Piskopos Abba George ve Kral Gabra Maskal devrinde 409. Rahmet yılında (MS. 1225) tercüme edilmiştir. Daha sonra çevirenlerden biri olan İshak, Ya'ebika Egzie danışmanlığında kendisi ve Yamharana-Ab, Hezba Krestos, Adrew, Philip, Mah.ari-ab isimli kişilerden oluşan bir komisyon tarafından Geez diline tercüme edildiği aktarmaktadır. Geez tercümesi için 14.yy tarihlendirilmesi yapılmaktadır. Ancak bazı bölümlerini 16.yy ile tarihlendiren araştırmacılar da bulunmaktadır. Stuart Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant*, (London, New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2005), 114. Bununla beraber Kebrâ Nagast'ın Saba-Menelik Devri, Süleyman'ın Sonraki Yaşamı-Dünya Krallarının Sami Ataları ve Hıristiyan Kehanetleri antolojisi olmak üzere üçlü bir yapısının olduğu iddia edilmektedir. David Allan Hubbard, "The Literary Sources of The Kebrâ Nagast," (PhD diss., University of St. Andrews., 1956), 392-412.

84 I. Krallar, 10:1-13; II. Tarihler, 9:1-12; Neml, 27:20-44.

Kebrâ Nagast'ta anlatılanlara göre, yirmi yaşında babası Süleyman'ı ziyaret eden Menelik, onun kendi yanında kalması teklifini reddetmiş⁸⁵ ve babasının onunla göndermiş olduğu asil ve din adamı sınıfı, Ahit Sandığı'nın yerine bir replikasını koyarak⁸⁶ aslını Habeş topraklarına götürmüşlerdir. *Kebrâ Nagast*'ın Tabot'un Habeşistan'a taşınmasıyla ilgili anlatısındaki zaman ve kişi seçimi ve tema vurgusu kayda değer bir mahiyet arz etmektedir. Süleyman peygamberin ölümünden sonra İsrailoğulları krallığın ikiye bölünmesi, Tabot üzerinden hanedanlığın intikaliyle ilgili zamanlaması oldukça isabetli bir kurgu görünmektedir. Diğer bir taraftan *Kebrâ Nagast*'ta Tabot'un krallığın bir meşruiyet alameti olarak sunulması da Kur'an'ın Talut kıssasındaki anlatımına uymaktadır. Talut'un krallığının bir alameti olarak Tabot'un gelmesini dile getiren Kur'an'la paralel bir şekilde bu kitap da I. Menelik'in krallığının meşruiyetini Tabot'u Habeşistan'a götürmesine bina etmiş gözükmektedir. Yine *Kebrâ Nagast*'ın I. Menelik'in onu çıkmış olduğu seferlerde yanında götürdüğünü belirtmesi, onun Tanah'ın anlatımına uygun olarak savaşta askerleri coşturmada bir enstrüman olarak kullanıldığının bilindiğini göstermektedir.

Kebrâ Nagast'ta ayrıca I. Menelik'in yanında Kohen Azaryas'ın Tabot'un Mabet'ten (ç)alınmasında rol oynadığı görülmektedir. Tanah'a göre Azaryas'ın, bir yerde Sadok'un oğlu diğer bir yerde torunu olduğu belirtilmekle ve Mabet'deki kohen liderleri listesinde yer almaktadır. Ancak o, Tanah'ta hakkında en az bilgi yer alan kohen liderlerinden birisidir. *Kebrâ Nagast*'a göre Tabot'un Mabet'den alınmasında Azaryas başrolde bulunmakta, I. Menelik ise Tabot'un alınmasından ancak kabile Gaza'ya geldiğinde haberdar olmaktadır.⁸⁷ Hâlbuki Arapça metinde I. Menelik planı yapan ve icra eden kişidir. Bu uğurda cinayet işlemekten de geri durmamaktadır. Bu iki hikâye arasındaki farklılığın sebebi I. Menelik'i aklamının yanında Habeşistan'da Tabot'u koruyan din adamları silsilesine Süleyman Mabedi'nden bir ata belirleme çabası olabilir.⁸⁸

Kebrâ Nagast'ın Tabot'un mahiyetiyle ilgili olarak anlattıkları Yahudi geleneğindeki Ahit Sandığı'nın özellikleriyle tam olarak örtüşmemektedir. Her ne kadar eserin 17. bölümünde Musa peygamberin akasya ağacından iki buçuk

85 *Kebrâ Nagast*, 39. Bölüm.

86 *Kebrâ Nagast*, 45-50. Bölümler.

87 *Kebrâ Nagast*, 53. Bölüm.

88 Burada dikkat çeken hususlardan birisi de Menelik'le gidecek olan din adamlarının ilk oğullardan seçildiği hususudur. Halbuki Tanah'a göre Süleyman döneminde rahiplik sistemi Kohenlik üzerine teşekkülünü tamamlamış gibi aktarılmaktadır. *Kebrâ Nagast*'ta ilk oğulluğun öncelenmesi İsrailoğullarının erken dönemindeki din adamlığı sisteminin bilinen gelişimine aykırı bir bilgi içerdiği gibi bu I. Menelik'in Süleyman'ın ilk oğlu olduğunun altını çizmek amacıyla da belirtilmiş olabilir.

önkol uzunluğunda, bir buçuk önkol genişliğinde ve bir buçuk önkol derinliğinde bir Tabot yaptığını hikâye ediyor ve bu tasvir Tanah'ı anımsatıyorsa da farklı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki iki tablet için bir geminin karnı⁸⁹ gibi şeklinde bir mahfaza yapmasını istemesidir. Bunun daha ileride belirteceğimiz üzere Tabot'a yüklenen sembolik anlamla ilgili olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun ötesinde bir diğer husus, Habeş Tabotu'yla ilgili anlatımlarda Kerubim melekleri detayının yer almamasıdır.⁹⁰ Yahudi geleneğinde önemli bir tema olan Kerubim melekleri Habeş geleneğinde oldukça siliktir. *Kebra Nagast*'a göre Ahit Sandığı'nın replikası, Azaryas'ın yanında getirmiş olduğu tahta parçalarıyla yapılmıştır. Üstünün örtülmesi onu nispeten gizleyecektir. Ancak gerek genel anlatımında gerekse de günümüzde Habeşistan'da örtülü de olsa replikalarda fark edilen husus, Kerubim tasvirlerinin olmadığıdır. Yine Ahit Sandığı'ndan farklı olarak mevzubahis sandıkların tek bir kişi tarafından taşınması hacimsel olarak da farklı olduklarını göstermektedir. Günümüzdeki sandık replikaları tek bir kişi tarafından başın üstünde taşındığı gibi I. Menelik'in onun intikalini konu edilen resimlerde de görüldüğü üzere Tanah'ta yanındaki çubukların yardımıyla omuzlarda taşınan Ahit Sandığı'ndan oldukça farklıdır. Bu noktada Lalibela sandıklarında görüldüğü üzere Habeş geleneğinde standart bir Tabot şeklinin olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Dersana Siyon adlı eserde Kerubilerin yapımı ile ilgili detay bir anlatımın hatta mabed içindeki boyutları ve konumları Ahit Sandığı'ndan bağımsız olduğu da belirtilmelidir.⁹¹ Dolayısıyla Kerubimler konusunda birbirinden farklı anlatımlara rastlanıldığı görülmektedir.

Kebra Nagast'ın Kerubim'lere yer vermemesiyle, Süleyman Mabedi'nden alınan nesnenin tam olarak ne olduğu sorusu yeniden akla gelmektedir. Bu noktada Stuart Munro-Hay, XV. yüzyıl tarihli olduğu ileri öne sürülen bir *Kebra Nagast* dışında, hikâyenin XVI. yüzyılın ortalarındaki diğer versiyonlarının Habeşistan'a Ahit Sandığı'nın değil de sadece kanun tabletlerinin geldiğini iddia etmektedir.⁹² Tabot'un bugün sunak tabletine isim olması da bu görüşü destekleyecek mahiyettedir.

Kebra Nagast'ta I. Menelik'in Tabot'u Habeşistan'a götürürken izlediği rota üzerinde birtakım değerlendirmeler yapılmaktadır. *Kebra Nagast*'ın 53, 55 ve 58-59 bölümlerinde zikredilen bu yer isimlerine, I. Menelik'in ve onu takip eden Süleyman peygamberin konaklamaları münasebetiyle değinilmektedir. Buna göre

89 *Kebra Nagast*, 17:10.

90 Ahit Sandığı'nın Habeş topraklarına götürülmesi konusunda meleklerle ilişkili olaganüstü anlatımlar bulunmaktadır. Ancak bu meleklerle Kerubim denilmemektedir. Rabbin Meleğinin Azaryas'a plan konusunda yardım etmesi için bkz. *Kebra Nagast*, 46.Bölüm.

91 Dersana Siyon, 88.

92 Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant*, 82.

53. bölümde I. Menelik annesinin şehri Gazze’de konaklamış bir gün sonra ismi Mesrin olan Gebes sınırına gelmiştir. Daha sonra ise Etiyopya sularına geldiklerinde Mısır vadisini sulayan bir nehirden (Takazi) bahsedilmektedir. Eserin 55. bölümde ise Mesrin’den ayrıldıktan sonra Eritre Denizi’ne oradan Sina Dağı’nın karşısına gelerek Kadeş’te durduklarından söz edilmektedir. Bundan sonra Medyan ülkesine doğru yol almış ve bir Habeşistan şehri olan Belontos varmışlardır. Eserin 58-59. bölümlerinde onları takibe çıkan Süleyman peygamberin de Mesr ülkesine geldiği ve Gebes halkını sorguladığı bildirilmektedir. Bu bölümde de peşinde oldukları kafilenin üçüncü gün Mesr ülkesinin nehrine (Takazi) vardıkları konuşulmaktadır. 59. bölümde Süleyman peygamberin İskenderiyeli Mısır asilzadesini sorgulaması esnasında ilginç bir şekilde onların Kahera’ya geldikleri bildirilmektedir. Burada Mesr nehri güzergâhlar arasında yer almaktadır. Bir diğer anlatıma göre (84. ve 85. bölümler) I. Menelik’in tek bir gün içinde Kudüs’ten Wakerom şehrine geldiği ve onu kraliçenin kendi ismiyle anılan yönetim şehri olan Dabra Makeda’nın kalesine koyduğu hikâye edilmektedir.⁹³

Oldukça karışık bir güzergâh çizen *Kebra Nagast*’ın anlatımına Bugde’in yorumu “yazarın coğrafi bilgisi yetersiz” şeklinde olmuştur. Diğer yandan güzergahı Salibi’nin tezi üzerine bina eden Bernard Leeman, Bezold ve Budge’in tercüme hataları yaptıklarını iddia etmektedir. Zira o, güzergâhın Mısır’ın aksine Arap yarımadasında aranmasını savunmaktadır. Budge’a yönelttiği tercüme hatası ise “su akıntısı” şeklinde olması gereken yerde Takkazi ismini kullanmasıdır. Yani ona göre Budge ve Bezold maksimalist bir yargıyla kitabı tercüme etmiş ve yanlış bir güzergâh üzerinde durmuşlardır. Üstelik Budge bu güzergaha bir de Takkazi’yi eklemiştir.⁹⁴ Bunun aksine Augustus B. Wylde Habeşistan’ın önemli nehri Takkazi’nin (Tekeze) kaynağına yakın bir yer olan Eyela Kudüs Micheal Kilisesinin Ahit Sandığının ikametgahı olduğuna dair bir inancı aktarmaktadır.⁹⁵

93 Amselu Tefera, “Cycles of Zion in Ethiopic Texts,” 145-146. Dabra Makeda’ya getirildikten sonra I. Menelik’in savaşlarda izlediği yol için bkz. *Kebra Nagast* 94. Bölüm. Tefera’nın şeması şöyledir: Yönetim Şehri (üç ay sürece)> Maya Abaw>Zaw ve Hadiyya>Gerra>Yılanlar Ülkesi (Sabadd’et)>Yönetim Şehri (üç ay sürece)>Saba (bir günde varıldı -Noba’ya karşı zafer, Mısır ve Medyen’e kadar uzanan hakimiyet)> Yönetim Şehrin (Dabra Makeda) >Abat> Hindistan (Etiyopya hediye takdimi).

94 Bernard Leeman, “The Sabaeen Inscriptions at Adı Kaweh Evidence Supporting The Narrative of the Sheba -Menelik Cycle of The *Kebra Nagast*,” African Studies Association of Australasia and Pacific Conference, University of Queensland, St Lucia, Brisbane, Australia, Friday 2 October 2009,10.

95 Augustus B. Wylde, *Modern Abyssinia*, (London: Methuen&Co.,1901), 352.

Kebrā Nagast'ta Dabra Makeda'nın Aksum'la aynı şehir olduğuna tam bir kanaat getirmeye engel olacak biçimde ifade belirsizlikleri bulunmaktadır.⁹⁶ Öyle ki *Kebrā Nagast*'ta Aksum ismi geçmemekte ve yönetim şehri ile nerenin kastedildiği dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Bundan hareketle Dabra Makeda'nın Yeha olabileceği de dile getirilmektedir.⁹⁷ Diğer taraftan Tabot'un Ezana dönemine kadar 800 yıl Tana Kirkos'da⁹⁸ ikamet ettiğine dair anlatılar da bulunmaktadır.⁹⁹ Hatta bu anlatı temelinde Ahit Sandığı'nın Mısır'daki eski Yahudi yerleşkesinden biri olan Elefantin Adası'nda bulunduğu da farazi olarak ileri sürülebilmektedir.¹⁰⁰

Aksum'daki Siyon Meryem Kilisesi 4.yy veya 5.yy'da yapılmasıyla¹⁰¹ Tabot burada korunmaya başlanmış olsa bile sonraki dönemlerde Tabot'un zaman zaman başka yerlere taşındığı bilinmektedir. Kraliçe Gudith'in Aksum'u ele geçirmesiyle Tabot'un Zway Gölü'ndeki adaya taşındığına inanılmaktadır. Buna göre Tabot, bu gölün en büyük adası olan Debra Siyon'a yerleştirilmiştir. Gudith tehlikesinden sonra Tabot yeniden eski yerine getirilmiştir.¹⁰² Bir diğer dönüm noktası ise İslam fetihleriyle Gran Ahmet'in Aksum'u ele geçirmesidir. Gran Ahmed'in Aksum'daki Meryem Siyon Kilisesi'ni yaktığı rivayet edilmektedir. Lebna Dengel'in saltanatına denk gelen bu dönemde de Tabot'a taşınmış olduğu söylenmektedir.¹⁰³ Dönemin kaynaklarından *Futuhu'l-Habeşe*, Siyon'dan getirilen beyaz sunak

96 Bunun aksine Dersane Siyon içindeki Meryem'in Mucizeleri'le ilgili olarak, I. Menelik'in Aksum'da kilise yaptırdığından ve Tabot'u buraya yerleştirdiğinden ve 21 Hedat'da onun getirilişi kutlamalarından bahsedilmektedir. Tefera, *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant*, 192.

97 Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant*, 174-175.

98 Tana Kirkos, Habeşistan'ın Amhara bölgesindeki Tana gölünün doğusundaki bulunan bir adadır.

99 Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant*, 178-180.

100 Elafentin Papirüslerinden anlaşıldığı üzere M.Ö. 7.yy'dan itibaren de bu adada İsrailoğullarının varlığı bilinmektedir. Manaşe zamanında Mabet'teki putperestliği protesto eden İsrailoğulları'nın burada Yahve adına bir mabetle örgütlendikleri tahmin edilmektedir. Graham Hancock işte bu Yahudilerin mabetlerinin yaklaşık olarak M.Ö. 410 kadar Ahit Sandığına sahip olduklarını daha sonra onun Tana Kirkos'a nakledildiğini iddia etmektedir. Graham Hancock, *The Sign and the Seal* (New York: Crown Publishers, 1992), 512-515.

101 Siyon Meryem Kilise'sinin Kral Kaleb (ö. 525) zamanında yapılmış olabileceği iddiası için bkz. Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 179. Ayrıca kilisenin tarihi ve adanmasıyla ilgili yorum için bkz. Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant*, 158-170.

102 Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant*, 177-178.

103 Bir diğer anlatım Tana Kirkos'a taşındığı şeklindedir. Amselu Tefera, "Cycles of Zion in Ethiopic Texts," 151. Gran Ahmed dönemiyle ilgili bkz. Ibsa Ahmed Hassen, "Etiyopya Müslüman-Hıristiyan Savaşları (13-16. Yüzyıllar)," *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3:5 (2018): 71-92; Ibsa Ahmed Hassen, "Etiyopya Harar Bölgesinde Yeniden İslamlaşma," *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE, 2018.

taşının Siyon Meryem Kilise'sinden Tabr'a taşındığını nakletmektedir.¹⁰⁴ Daha sonra Tabot'tan Sarsa Dengel'in 1580 yılında onun huzurunda Siyon Meryem Kilisesi'nde taç giymesiyle haberdar olunmaktadır.¹⁰⁵ Tabot'un bir diğer nakil hikâyesi ise Katolikleştirme altındaki yönetimde 1620-1633 yılları arasında Bur'daki Diysa'ya götürülmesidir.¹⁰⁶

Günümüzde Habeş Tabotu'nu korumakla görevli Gebez¹⁰⁷ ünvanlı bir rahip bulunmaktadır.¹⁰⁸ Ömrü boyunca bu görevi üstlenen bu kişinin dışında başkalarının Tabot'un olduğu yere girmesi yasak kabul edilmektedir.¹⁰⁹ Bu rahibin Azaryas soyundan geldiğinin söylenmesi Süleyman Mabedi'nin ilk başkoheni olan Zadok'un soyunun ayrıcalığının Habeş topraklarına bir yansıması olarak gözükmektedir. Habeş Tabotu'nun görülmesi ise birçok hikâyeye konu olmaktadır. Habeş kaynaklarında onu, Aziz Yared ve 1691-1693 yılları arasında hüküm süren Kral İyasu'nun Tabot'u gördüğü nakledilmektedir.¹¹⁰

Sonuç olarak Habeş Tabotu'na dair anlatımlarda, onun bu topraklara gelişi, korunması ve günümüze kadar gelişi ile ilgili süreçte kopukluklar bulunmamakta

104 Sihab Al Din Ahmad b. Abd Al Kadir B. Salım b. Utman, Futuh Al Habashah, The Conquest of Abyssinia, Arapça Metinden Edisyon S. Arthur Strong, (Edinburg: Williams and Norgate, 1894), 32; Munro-Hay, The Quest for the Ark of the Covenant, 15-106. Bunun ötesinde daha sonraki kaynaklar Gran Ahmed'in fethi sırasında Tabot'un imha edildiği şeklindedir. Munro-Hay, The Quest for the Ark of the Covenant, 145.

105 Munro-Hay, The Quest for the Ark of the Covenant, 89-90.

106 Aksum Kitabı Tabot'un yolculuğunu aktarmaktadır. Tefera, "Cycles of Zion in Ethiopic Texts," 149-150.

107 Leslau'ya göre gebez koruyucu gözetici anlamında kilise yetkilisidir. Aksum'daki kilise içinde bu unvan kullanılmaktadır. Bunun yanında "Gebez Aksum" (Aksum'un Koruyucusu) unvanı da hem Habeş Tabot'u hem de Meryem için kullanılmaktadır. Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, 78-79.

108 Aykıt, Etiyopya Kilisesi, 105. Şehrin yöneticisine ise Nabura Ad denilmekte ve kilise yönetiminde üçüncü sırada yer aldığı aktarılmaktadır. Bu unvanlar arasında koruyucu veya evin koruyucusu anlamında aqabe ve bet tabağı bulunmaktadır. Munro-Hay, The Quest for the Ark of the Covenant, 101.

109 2020 yılında patlak veren Tigray Savaşı esnasında Siyon Meryem Kilisesi yakınlarında gerçekleşen patlamada Tabot'un kutsallığına halel gelmemesi adına toplanan kalabalıktan yaklaşık 800 kişinin öldüğü aktarılmaktadır. Harriet Sherwood, "Fabled Ark Could be Among Ancient Treasures in Danger in Ethiopia's Deadly War," The Guardian, 24. Jun.2021, <https://www.theguardian.com/world/2021/jan/24/fabled-ark-could-be-among-ancient-treasures-in-danger-in-ethiopia-deadly-war> (19.04.2022).

110 Munro-Hay, The Quest for the Ark of the Covenant, 135-138; Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, 60. Bunun yanında modern dönemde Etiyopya Araştırmaları uzmanı Edward Ullendorff, İngiliz ordusunda subay iken Siyon Meryem kilisesinde Tabot'u gördüğünü ancak onun orta çağdan kalma basit sandık olduğunu söylemektedir.

ve tezat anlatımlar zaman zaman aynı kaynakta bile yer almakta ve bu durum onun Habeşistan'daki varlığıyla ilgili şüpheleri arttırmaktadır.¹¹¹

Tabot'un Siyon olması ve Meryem ile Özleştirilmesi

Habeş geleneğinde Tabot ve Meryem arasında bir takım bağlantı kuran yorumlara rastlanılmaktadır. Örneğin Tabot'un ölçüleri ile Meryem'in İsa peygamber için ikametgâh olması arasında ilişki kurulmaktadır.¹¹² Ancak Tabot ve Meryem arasında kurulan ilişki sıradan bir yorum olarak görülmemelidir. *Kebrâ Nagast*'ta Musa'nın Tanrı'nın emri ile yaptığı Ahit Sandığı'ndaki bir ayrıntı Nuh'un Tabotu, Musa'nın Tabotu ve Meryem arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. Nitekim Tanrı, Musa'dan Ahit Sandığı'na içine gemi rahmi (karnı) yapmasını ve içine tabletleri koymasını istemektedir. Ahit Sandığı içindeki bu bölümün geminin rahmi olarak isimlendirilmesi Nuh'un gemisi ve kadın rahmi arasındaki bir ilişki kurması bakımından önemlidir.¹¹³ Daha sonra da Habeş sunaklarının içindeki bölme de bu isimle "*kers hemer*" (ክርሠ ሐመር)¹¹⁴ olarak isimlendirilmektedir.¹¹⁵

Meryem ve Tabot arasındaki ilişkinin bir diğer bağlantısı Siyon kelimesidir. Tanah'ın mirasını devralan Habeş geleneğinde Siyon'un birçok kullanımı mevcuttur. Tanah'a göre Mabet Tepesi ve Kudüs için kullanılan bu kavram, Habeş geleneğinde "Yeni Siyon" iddiasıyla Aksum (veya Lalibela) ve Etiyopya için kullanılmaktadır.¹¹⁶ Ancak *Kebrâ Nagast*'in Siyon için yaptığı açıklamadan biri, onun Tanrı'nın Yasa Tabotu olduğudur. *Kebrâ Nagast*'ta, birçok pasajda Siyon'un ne olduğunu açıklama babında "Tanrının Yasa veya Antlaşma Tabotu" denilmektedir ve onu Meryem'in

111 Munro-Hay Habeş tarihinin önemli dönüm noktalarında örneğin Aksum Krallığı-özellikle Kaleb zamanında onun varlığından bahseden kayıtlara rastlanılmadığını dolayısıyla onun varlık hikayesinin çok geç bir dönemde ortaya çıktığını iddia etmektedir.

112 Tabot'un 2,5 arşın uzunluğunda olması Adem ve Nuh arasındaki zamana (2556) işaret etmektedir. Bu sürenin sonunda Meryem'e benzeyen Nuh'un gemisi ortaya çıkmıştır. 1,5 arş genişliğindeki ölçü ise Nuh ile Musa arasındaki (1600) süreye işaret etmektedir ki bu süre içinde de Meryem Ahit Sandığı suretini almıştır. Yine 1,5 arşın derinliği ise Musa ve Meryem arasındaki süreye (1600) tekabül etmektedir ki Rabbin gerçek ikametgahı Meryem doğmuştur. Tefera, *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant*, 19. Benzer yorumları rastlamak mümkündür. "Bazı din adamlarına göre Tabot, eskiden Ahit Sandığı'nın bir sembolü iken Hıristiyanlık ile 'İsa'nın kanayan bedeninin evi' haline gelmiştir. Böylece Tabot'a, İsa'nın kendini, insanları kurtarmak için feda etmesi gibi bir teolojik yorum yüklenmeye çalışılmaktadır." Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 115.

113 *Kebrâ Nagast*, 15. Bölüm.

114 Literal olarak "Geminin rahmi" anlamına gelmektedir.

115 Fritsch, "The Altar in The Ethiopian Church History, Forms and Meanings," 473,484.

116 Tefera, *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant*, 40-47.

cinsiyetine uygun olacak şekilde “Hanımefendimiz” olarak nitelendirmektedir. Bunun ötesinde eserde Siyon, Meryem ile aynileştirilmektedir. Siyon’un Meryem’in sureti sayılması ve bir ibadet nesnesi olarak algılanması *Kebra Nagast*’ın sözlerine de yansımıştır:

Eğer göksel Siyon aşağı inmemiş olsaydı, o zaman Tanrı Sözü ortaya çıkmazdı ve kurtuluşumuz gerçekleşmezdi. Şehadet surettedir; göksel Siyon kurtarıcımızın annesi Meryem’in sureti sayılacaktır. Çünkü inşa edilen Siyon’un içinde onun elleriyle yazılmış olan Yasa’nın On Sözü konuldu ve Yaratıcı Meryem’in rahminde ikamet etti ve onun vasıtasıyla her şey vücut buldu.¹¹⁷

Onun için Tanrı’nın Seyyar Yasa Mabedi Siyon’da dua etmeniz doğrudur. Onun benzerliği ve onun meyvesi kurtarıcının annesi Meryem’dir. Ona ibadet etmeniz doğrudur. Çünkü Tanrı’nın Seyyar Yasa Mabedi onun adına kutsanmıştır. Mikael ve Cebrail’e ibadet etmeniz doğrudur.¹¹⁸

İsa’nın Tanrı’nın kelamı olmasıyla paralel bir şekilde, nasıl ki Ahit Sandığı Tanrı’nın kelamını barındırıyor, Meryem de İsa’yı rahminde taşıyarak ona bir mekân sağlamış olmaktadır. Burada bir dönüşümden ya da yenilenmekten bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Böylece Musa’nın Tanrı’nın emriyle yaptırmış olduğu Ahit Sandığı, yeni bir boyut kazanmakta Meryem artık yeni Ahit Sandığı olmaktadır. Kutsal kitabın, kutsal şehrin yenilenmesi gibi kutsal bir nesne olan Ahit Sandığı yeni bir hal almış olmaktadır.

David Hubbard, *Kebra Nagast*’ta Tabot ile Meryem’in aynileştirildiğini üç dayanakla açıklamaktadır. Bunlardan ilki, Tabot ve Siyon’un “Annemiz” veya “Hanımefendimiz” olarak nitelendirilmesidir. O, bu tür bir nitelendirmenin bir Etiyopyalı Hıristiyan zihnindeki çağrışımının Meryem olacağını söylemektedir. İkinci dayanak ise tipolojik yorumlardır. Zira Meryem’in rahminin Tanrı’nın ikameti olduğundan bahsedilmektedir. Ona göre bu üçü arasındaki ilişkinin bir diğer göstergesi ise Etiyopya’daki birçok kilisenin Meryem’e adanmış olmasıdır.¹¹⁹

Diğer taraftan Dersana Siyon adlı eserde Meryem ile Tabot eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.¹²⁰ Tabot’un yapımından başlayarak başından geçenleri hikâye eden kitap, onun düşmanları nasıl öldürdüğünü, kralları nasıl yendiğini ve mucizeler gösterdiğini aktarmaktadır.¹²¹ Bu anlatım esnasında da Meryem ile Tabot’u özleştirdiği pasajlar yer almaktadır:

117 Kebra Nagast, 11. Bölüm, s. 83.

118 Kebra Nagast, 95 ve 104. Bölüm.

119 Hubbard, *The Literary Sources of The Kebra Nagast*, 339-340.

120 Dersana Siyon, 26,127,132.

121 Bu anlatımlardan bir kısmı, Hz. Muhammed ve İslam hakkındadır. Tefera, *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant*, 206-210.

Gelin, sevinin, sevinin ve rahminde Her Şeye Egemen Rabb'in parmağıyla iki tablete yazılan On Emir'in bulunduğu gerçek Yasanın Sandığı Meryem Ana'nın bayramında şarkı söyleyin.¹²²

Habeş Tabotu'nun korunduğu kilisenin isminin Siyon Meryem olarak isimlendirilmesi de bunun diğer bir göstergesidir.¹²³ Tabot'un korunduğu bu şapel "Tablet Evi" anlamındaki *Indet Sillat* şeklinde isimlendirildiği gibi Meryem'in Evi anlamında *Indet Maryam* olarak isimlendirilmektedir.¹²⁴ Tabot'un Habeşistan'a getirilişi adına kutlanan bayramın 21 Hedar olması yine Meryem ile arasındaki bağı göstermesi açısından önemlidir. Bilindiği üzere Etiyopya Ortodoks Kilisesi'nde Meryem ile ilgili yaklaşık 33 yortu bulunmaktadır. Doğumu, adanması, hamile kalması, Mısır'a kaçması, ölmesi ve göğe yükselmesi vb. birçok temada Meryem ile ilgili yortular gerçekleştirilmektedir. Ayrıca her ayın 21. günü de Meryem anısına kutlanmaktadır.¹²⁵ İşte 21 Hedar (30 Kasım) günü Meryem ve Tabot Siyon'un adına gerçekleştirilen bir yortudur.¹²⁶ Bu yortu, Meryem'e adanan bütün kiliselerde kutlandığı gibi Tabot'un korunduğu Siyon Meryem Kilisesi'nde daha büyük bir coşkuyla kutlanmaktadır.¹²⁷ Bugünde Habeşistan'ın dört bir yanından ziyaretçiler bu kiliseye gelmektedir. Ahit Sandığı'nın Filistililer'den İsrailoğullarına geri dönüşüyle de birleştirilen bu yortu, esas itibarıyla Tabot'un I. Menelik zamanında Habeşistan'a getirilmesi üzerine bina edilmiş görülmektedir. Bu yortuda Dersana Siyon okunmaktadır.¹²⁸ Öyle ki kısır kadınların bu kitabı taşıyarak Tabot'un -yani Meryem'in- önünde yaptıkları adağa, Meryem'in yardım edeceğine inanılmaktadır. Yine bugünde okunan Mezmurlar 87:5-6 cümlesi farklı olarak yorumlanmaktadır:

Evet, Siyon için söylenecek, 'Bu ve bu onun içinde doğdu', ve En Yüksek'in kendisi onu yerleştirdi. Efendi/Rab, halkları kaydederken sayacak: bu orada doğdu.¹²⁹

122 Dersana Siyon,128.

123 Bu kilise ismini, Kudüs Patriği tarafından 340 yılında Siyon Dağı üzerinde yaptırılan Siyon Kilisesi'nde almış görünmektedir. Bkz. Mauricio Lapchik Minski, "The New and the Old Jerusalem- An Ethiopian Christian Perspective," The Hebrew University of Jerusalem Faculty of Humanities Department of Comparative Religion, 2016, s. 7. Ancak dikkat çeken husus Kilisenin aynı zamanda Meryem'e adanmış olmasıdır.

124 Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, 47.

125 Tabot'la doğrudan ilgili diğer bir bayram Timket (suya daldırmak)'dir. İsa'nın vaftiz olması anısına kutlanan bayram'da(11 Ter- 19 Ocak) Tabot din adamlarının başlarının üstünde örtülü bir şekilde topluca vaftiz olunan yere getirilmektedir.

126 Kassa Nigus, "The Feast of the Ark of the Covenant," Mahibere Kidusan, <https://eotcmk.org/e/the-feast-of-the-ark-of-the-covenant-2/> (12/04/2022).

127 Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, 20-21.

128 Tefera, The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, 60-63.

129 Munro-Hay, The Quest for the Ark of the Covenant, s. 233, 34. dipnot.

Neticede Habeş geleneğinde Ahit Sandığı'nın sunak tabletine dönüşümüne veya geçişkenliğine benzer bir durum, onun Meryem ile aynileştirilmesinde gözükmektedir. Tabot'un Meryem ile eş anlamlı kullanılması Eski Ahit Sandığı'ndan Yeni Ahit Sandığına geçişin bir göstergesidir.

Sonuç

Kuran'ın Ahit Sandığı için özellikle Tabut ismini kullanması özenle seçilmiş gözükmektedir. Nitekim bu seçim söz konusu nesnenin Mısır kökeniyle uyum arz etmektedir. Habeş geleneği ise Ahit Sandığı'nın kökeni ve akıbetinden ziyade ona yüklediği yeni anlamlarla temeyyüz etmektedir. Ahit Sandığı'nın Süleyman Mabedi'nden Etiyopya'ya intikal hikâyesi, birçok yönden müphem noktalar barındırmakta ve tezat bilgiler içermektedir. Ancak Habeş geleneğinin Tabot algısı, Yahudilik ve Hıristiyanlığı mezcetmesi adına bir dönüşüm ve yeni bir anlam yükleme örneğidir. Habeş geleneğinde Tabot'tan, ilk olarak Ahit Sandığı'ndan ziyade ekmek şarap ayininde kullanılan sunak tableti anlaşılmaktadır. Çevre Hıristiyan mezheplerinde kilisenin kutsallığının meşruiyetinin temsili olan sunak tabletine, Habeş geleneğinde Ahit Sandığı'nın ismi ve özellikleri yüklenmiştir. Bu durumda Tabot bir yönden (eski) Yahudi bir yönden (yeni) Hıristiyan unsurları birleştirmektedir.

Habeş geleneğinde Tabot zaid İsa'nın annesi olan Meryem ile özleştirilmektedir. Ahit Sandığı'nın Tanrı'nın veya isminin ikametgâhı olması onun ayırt edici özelliğidir. Bunun yeni yorumu Tabot-Siyon ve Meryem'i aynı çizgiye getirmek olmuştur. Tabot yine Tanrı'ya ikametgahlık yapmaktadır. Ancak Yahudilikte var olan kavramlara yeni anlamlar yükleyerek Tanrı'yı barındıran Yeni Ahit Sandığı, Meryem olmaktadır. Bu durum Habeş kilisesinde özel bir yeri olan Meryem'e yüklenen anlam açısından önemlidir. Tabot örneğinde olduğu üzere Siyon'un Meryem ile aynileştirilmesi bu topraklarda Meryem ile ilgili inançların boyutuna dair daha derin araştırmaların yapılmasını; bunun yanında yine onun Ahit Sandığı'yla özleştirilmesinin de Sekine kavramının mahiyetini anlamada Siyon kavramının da göz önünde bulundurulmasını gerekli kıldığı kanaatindeyiz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abu Salih, The Armenian. *Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*. Oxford: The Clarendon Press, 1895.
- Altinel, Tolga Savaş, “Kur’an’ın Kavram ve Bağlam Hassasiyetine Bir Örnek Olarak İdris Peygamber”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:1 (2020), 1-29.
- Aykit, Dursun Ali. *Etiyopya Kilisesi*. İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2013.
- Bezold, Carl (Translated by). *Kebrā Nagast, Die Herrlichkeit der Könige*. München: Verlag der K. Akademie der Wissenschaften, 1905.
- Buckley, Jorunn Jacobseni. *The Mandaeans, Ancient Texts and Modern People*. Oxford University Press, 2002.
- Budge, E. A. Wallis. *History of Abyssinia II*. Routledge 2014.
- Budge, E. A. Wallis (Translated by). *The Queen of Sheba and Her Son Menyelek*. London, Boston, Mass. [etc.]: The Medici Society, limited, 1922.
- Charles, Robert Henry. *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Dillmann, Augustus (ed.). *Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Primus, sive Octateuchus Aethiopicus*, 3 fasc., Leipzig, 1853–1855.
- Durak, Nihat. *Süryani Ortodoks Kilisesi'nde İbadet*. İstanbul: Ragbet, 2011.
- Falk, David. *The Ark of the Covenant in Its Egyptian Context: An Illustrated Journey*. Peabody, Massachusetts: Tyndale House Publishers, 2020.
- Fritsch, Emmanuel. “The Altar in The Ethiopian Church History, Forms and Meanings,” *Inquiries into Eastern Christian Worship, Eastern Christian Studies 12*, Bert Groen, Steven Hawkes-Teeple and Stefanos Alexopoulos (Editors), 443-510. Peeters Leuven, Paris , Walpole, Ma 2012.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*, M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Gelaw, Sergew. (Geez ve Amharice Tercüme), *Kebrā Nagast, ኩብረ ነገሥት, (ቋንቋዎች ጥናትና ምርምር ማለክል አዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ*, Adis Ababa: Languages Research Center Addis Ababa University, 1994.
- Getatchew, Haile. “A History of the Tabot of Atronesa Maryam in Amhara (Ethiopia).” *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* Bd. 34 (1988): 13-22.
- Gürkan, Salime Leyla. “Sekine”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.36, 329-330.
- Hancock, Graham. *The Sign and the Seal*. New York: Crown Publishers, 1992.
- Hassen, Ibsa Ahmed. “Etiyopya Müslüman-Hıristiyan Savaşları (13-16. Yüzyıllar).” *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3:5 (2018): 71-92.
- Hassen, Ibsa Ahmed, “*Etiyopya Harar Bölgesinde Yeniden İslamlaşma*.” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2018.
- Heidel, Alexander. *The Gilgamesh Epic And Old Testament Parallels*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1949.
- Hubbard, David Allan. “*The Literary Sources of The Kebrā Nagast*,” PhD diss., University of St. Adrews, 1956.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-Faṣl fi’l-Milel ve’l-’Ehvâ’i ve’n-Nihâl*, Kâhîre: Mektebetu’l-Ḥâncî.
- İbn Keşîr, Ebû’l-Fidâ’ İsmâîl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Ḳıṣaṣu’l-’Enbiyâ’*. nşr. Muṣṭafâ ‘Abdulvâhid. Kahire: Dâru’t-Te’lif, 1388/1968.

- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*. Leiden & Boston: Brill, 2007.
- Kaçan, Lütfi. *Kitab-ı Mukaddes ve İslam Geleneğinde Ahid Sandığı*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2004.
- King, R. D. Geoffrey. "İslam Öncesi Dönemde Kâbe'deki Resimler", çev. Ayşe Ersay Yüksel, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2016): 175-194.
- Leeman, Bernard. "The Sabaeen Inscriptions at Adı Kaweh Evidence Supporting The Narrative of the Sheba -Menelik Cycle of The Kebra Nagast," African Studies Association of Australasia and Pacific Conference, University of Queensland, St Lucia, Brisbane, Australia, Friday 2 October 2009.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Marcus, David. "The Term "coffin" in the Semitic Languages." *Janescu* 7 (1975): 85-94.
- Meral, Yasin, *Samiri'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Meral, Yasin, *Yahudilerin Ahir Zamanı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MileNihal, 2021.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. el-Hüseyn b. 'Alî. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher* (nşr. Es'ad Dâğır). Kûm: Dâru'l-Hicre, 1409H.
- Munro-Hay, Stuart. *The Quest for the Ark of the Covenant*. London, New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2005.
- Nigus, Kassa. "The Feast of the Ark of the Covenant," *Mahibere Kidusan*, <https://eotcmk.org/e/the-feast-of-the-ark-of-the-covenant-2/> (12/04/2022).
- Noegel, Scott B. "The Egyptian Origin of the Ark of the Covenant," *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience (Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences)*, 2, Thomas E. Levy, Thomas Schneider, and William H.C. Propp, eds, 223-242. New York: Springer, 2015.
- Parfitt, Tudor. *The Lost Ark of the Covenant Solving the 2,500-Year-Old Mystery of the Fabled Biblical Ark*. Harper Collins e-book, 2009.
- Patai, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne State, University Press, 1990.
- Sa'id b. Mansûr, Ebû 'Osmân Sa'id b. Mansûr el-Horâsânî. *et-Tefsîr min Suneni. Sa'id b. Mansûr* (nşr. Sa'd b. 'Abdullâh b. 'Abdulâzîz Âl-i Hamîd), I-V, Dâru's-Sâmî'î, 1417/1997.
- Sarıkoçlu, Ekrem. "Babil'de Hârut ve Mârut'un Melekliği Meselesi." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, (2014/2): 141-146.
- Sıhab Al Din Ahmad b. Abd Al Kadir b. Salim b. Utman. *Futuh Al Habashah, The Conquest of Abyssinia*. S. Arthur Stron (Arapça Metinden Edisyon). Edinburg: Williams and Norgate, 1894.
- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. Dâru Hicr, 1422/ 2001.
- Tefera, Amsalu. *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant, Critical Edition and Annotated Translation of Dərsanä Şəyon*. Boston, Leiden: Brill, 2015.
- Tefera, Amsalu, "Cycles of Zion in Ethiopic Texts," *Essays in Ethiopian Manuscript Studies, Supplement to Aethiopia. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies* 4, Alessandro Bausi, Alessandro Gori, and Denis Nosnitsin (ed.), 145-152. Harrassowitz Verlag · Wiesbaden 2015.
- Tvedtnes, John A. "Ark of the Covenant . . . Again." *Review of Books on the Book of Mormon 1989-2011*, 20:2 (2008):130-139.
- VanderKam, James (trans.). *Sefer ha-Yovlim*. 2015.
- Wylde, Augustus B. *Modern Abyssinia*. London: Methuen&Co.,1901.

Yener, Nur (çeviren). *Saba Melikesi Belkıs*. Ankara: Yurt Yayınları, 2017.

Yıldırım, Münir. “Afrika’da Kadim Bir Kilise: Etiyopya Ortodoks Kilisesi,” *Milel ve Nihal* 10:2 (2013): 113-131.

Yoreh, Rabbi Tzemah. “The Two Arks: Military and Ritual,” <https://www.thetorah.com/article/the-two-arks-military-and-ritual> (15/04/2022).



Klasik Arap Edebiyatında Edebi Karşılaştırmalar

The Literary Comparisons In Classical Arabic Literature

İbrahim Şaban

Öz

19. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı'da Villemain ve Ampère ile başlayan karşılaştırmalı edebiyat bilimi ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında Arap ülkelerinin akademik çevrelerinde yayılmaya başlamıştır. Modern karşılaştırmalı edebiyat bilimi öncesinde de Arap edebiyatında edebi ürünler arasında karşılaştırmalar yapılmıştır. Her ne kadar bu karşılaştırmaların çoğu aynı dildeki ürünler arasında gerçekleşse de farklı dillerdeki ürünler arasında gerçekleştirilen karşılaştırmalara da rastlanmaktadır. Kaynaklarda modern döneme kadar edebi ürün karşılaştırmaları için “mufâdale”, “tabakât”, “muvâzene”, “vasâta”, “mukâyese”, “müsâvât”, “mukâbele” ve “mukârane” gibi terimler kullanılmıştır. Bunlardan “mufâdale”; Cähiliye, Sadru'l-İslâm ve Emevi Dönemlerinde kullanılırken “tabakât”, “muvâzene” ve “vasâta” Abbasi Dönemi'nde genellikle aynı dildeki nadiren de farklı dillerdeki edebi ürün karşılaştırmalarını içeren eserler için kullanılmıştır. Modern dönemlere yaklaştığında karşımıza çıkan “mukâbele” terimi 19. yüzyılda; “mukârane” ise 20. yüzyılda genellikle farklı dillerdeki ürün karşılaştırmalarını içeren eserler için kullanılmıştır. Bu çalışmayla klasik Arap edebiyatında “mufâdale”, “tabakât”, “muvâzene” ve “vasâta” türünde ilk edebi ürün karşılaştırmalarının bir giriş mahiyetinde ele alınması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda Arap edebiyatında ilk edebi karşılaştırmalar ne zaman başlamıştır, nasıl gelişme kaydetmiştir, farklı dillerdeki edebi ürünlerle karşılaştırma yapılmış mıdır, karşılaştırmalarda nelere dikkat edilmiştir gibi sorular cevaplanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Arap, karşılaştırma, edebiyat, klasik, öncü

Abstract

“Comparative literature” that started with Villemain and Ampère in the first quarter of the 19th century began to spread in the academic circles of Arab countries after the Second World War. However, comparisons were made between literary works in Arabic before modern comparative literature. Although most of these comparisons occur between products in the same language, there are also comparisons between products in different languages. Until the modern period, terms such as “mufâdala”, “tabaqat”, “muvâzana”, “vasâta”, “comparison”, “musâvât”, “mukâbele”, and “mukarane” were used for literary product comparisons. While “mufadala” was used for works that included comparisons of literary products generally in the same language and rarely in different languages in the Jahiliyya, Sadru'l-Islam, and Umayyad Periods, “tabaqat”, “muvâzana,” and “vasâta” were used for works in the Abbasid Period. The term “mukâbala” was used to refer to product comparisons in different languages in the 19th century, and “mukarane” was generally used for works in the 20th century. This study aimed to deal with the first literary product comparisons in classical Arabic literature in the form of “mufâdale”, “tabaqat”, “muvâzene,” and “vasâta” as an introduction. For this aim, this study will attempt to answer the questions of when the first literary comparisons in Arabic literature began, how they developed, whether they were compared with literary products in different languages, and what was considered in the comparisons.

Keywords

Arab, comparison, literature, classic, pioneer

* Sorumlu Yazar: İbrahim Şaban (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: ibrahimsaban@hotmail.com ORCID: 0000-0002-8691-5652

Atf: Şaban İbrahim. “Klasik Arap Edebiyatında Edebi Karşılaştırmalar.” *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 93–113. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1092957>



Extended Summary

“Comparative literature” that started with Villemain and Ampère in the first quarter of the 19th century, began to spread in the academic circles of Arab countries after the Second World War. However, comparisons were made between literary works in both the same language and different languages in Arabic literature before modern comparative literature. Comparisons in the same language in the classical period and comparisons between products in different languages usually occurred after the modern Arab Renaissance of the 19th century. This study aims to explore the first literary comparisons of classical Arabic literature before the modern Arab Renaissance. For this aim, this study will attempt to answer the questions of when the first literary the comparisons in Arabic literature began, how they developed, whether they were compared with literary products in different languages, and what was considered in comparisons. These literary criticisms dating back to pre-Islamic times were generally based on comparisons. These literary comparisons, which will continue to develop after Islam, with the literary comparisons during the 19th-century Arab Renaissance period will be the pioneer and preparation of the science of “Comparative Literature,” which will begin to spread in the Arab world in the late 20th century. However, while the term “mukârane” is used for literary comparisons in the modern period, for most of the literary comparisons up to the modern period, many terms such as “mufâdale,” “muvâzene,” “vasâta,” “musâvât,” “mukâbele” and “mukarane” are used because of being the pioneer and also included in literary criticism. In the Abbasid period, a different period was entered using the terms “muvâzene” and “vasâtâ” in the titles of literary comparison books. In some works, the terms “comparison” and “musâvât” are also used for comparison.

The first examples of literary comparisons among Arabs are seen in private assemblies and “souk/sûk” (seasonal market) in the pre-Islamic period, which is also called the “Jahiliyyah” (Age of Ignorance). During this period, the qasidas were compared, and the best qasida and the best poet were determined. An example of the best qasidas is “Mu‘allaqât” (Suspended Odes or The Hanging Poems). The first literary comparison of who was the best poet recorded in the history of Arab literature is made by Umm Cundab.

From the first period of Islam, it was not enough to make judgments based on literary taste, as in the period of “Jahiliyyah.” Besides literary taste, it is also considered that the poem’s content complies with the principles of Islam.

However, in parallel with the efforts of language scholars to collect oral Arabic literature and set it down in writing and the translation movement that started at the end of the Umayyad period (661–750) and reached its peak in the first period of the Abbasid period (750–1258), language errors began to be mentioned in comparisons. In the same way, poetry collections, including tribal and poet divans and the best poems, started to be written. Then over time, the works called *tabaqat*, *sariqat*, *muvâzene*, and *vasâta* started

to be written, each of which had a different comparison method than the previous one.

Likewise, in the Ottoman period, as at the end of the Abbasid period, sometimes short and sometimes long comparisons in the type of “muvâzene” with detailed arguments were made. These comparisons are scattered in the language, rhetoric, literature, and history books written in the Ottoman period.

Thus, it was seen that the early comparisons, which were sometimes made without any reason because of partial evaluations based on personal taste, were replaced by more objective aesthetic taste-based total evaluations over time. However, it is observed that all comparisons are made on literary works in the same language, except for a very few, and those made with literary products in different languages are partial comparisons. From all these, it can be concluded that literary comparisons were made in the classical period. However, this is very far from the methods of modern comparative literature at the beginning. This distance almost closed over time, and the only difference is that it is not made in a different language. However, it can also be concluded that the “muvâzene” works written with a particular method in the Abbasid period and after can be considered within the comparative literature circle since it is possible to compare the literary works written in the same language recently.

Giriş

Karşılaştırma eyleminin başlangıcı insanlık tarihine dayanır. Zira insanoğlu doğası gereği karşılaştırma yeteneğine sahip olduğundan kişi ve nesnelerin benzer, ortak veya farklı yönlerini incelemek için kıyaslama yapmak ister. Başlangıçta çeşitli amaçlarla gerçekleştirilen bu zihinsel eylem, yazın tarihiyle farklı bir boyut kazanır ve yazınlar üzerinden yazarlar arasında karşılaştırmalar yapılmaya başlanır. Batı’da bu tür eylemler kadim dönemlerde Yunan yazarlarla Latin yazarlar arasında gerçekleştirilecek karşılaştırmalarda kendisini göstermiştir. Rönesans sonrası yazarlar, Yunanlarla Romalılardan iktibaslar yapmaya başlayacaklarından daha sonra devam edecek karşılaştırmalar Tieghem’e göre 19. yüzyıla kadar bu iktibasları kaydedip intihalleri ortaya çıkarmak için gerçekleştirilir.¹

Dolayısıyla 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, özellikle 17. ve 18. yüzyılda gerçekleştirilen çalışmalarda “karşılaştırmalı edebiyat” terimi kullanılmasa da “karşılaştırmalı edebiyat” biliminin hazırlayıcıları niteliğindedirler.²

“Karşılaştırmalı edebiyat” terimine gelince, Suzan Bassnett’te göre bu terimin ilk defa 1812’de “*Cours de littérature Comparée*” “*Karşılaştırmalı Edebiyat Dersleri*” başlığıyla yayımlanan edebiyat dersinde kullanılan bir dizi Fransız antoloji kitabından alındığı konusunda genel bir fikir birliği vardır.³

Wellek-Warren’e göre ise bu terimin ilk defa kullanılması Fransız Abel-François Villemain (1790-1870) tarafından gerçekleşir. Villemain, karşılaştırmalı anatominin kurucusu Fransız zoolog Georges Cuvier’in (1769-1832) “*Leçons d’anatomie comparée*” (*Karşılaştırmalı Anatomi Üzerine Dersler*) (1800-1805) adlı eserinden esinlenerek 1827 yılında Paris’teki Sorbonne Üniversitesi’nde verdiği derslerde “littérature comparée” (karşılaştırmalı edebiyat) terimini kullanır.⁴ Villemain ve Ampère ile başlayan karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları, özellikle 1958 sonrasında her birinin kavramları, metodolojik vizyonu ve öncüleri olan bazen birbirleriyle çelişen bazen de kesişen, kapsamlı bir şekilde bakıldığında ise birbirini tamamlayan Fransız, Alman, İngiliz, Amerikan, üçüncü dünya ülkeleri ve Marksist gibi birçok ekole ayrılarak gelişir. Bunlar arasında kolonisi olmuş ülkelerin edebiyatlarında

1 Paul Van Tieghem, *Mukayeseli Edebiyat (La Litterature Comparee)*, çev. Yusuf Şerif Kılıçel (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 42.

2 Gürsel Ayaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, (Ankara: Gündoğan, 1997), 42.

3 Susan Bassnett, *el-Edebu'l-mukâren*, çev. Emîra Hasan Nuveyra (y.y.: el-Meclisu'l-e'lâ li's-sekâfe, 1999), 17.

4 Matthew Arnold, *Letter to his sister, May 1848*, cited in Siegbert Prawer, *Comparative Literary Studies: An Introduction*, (Duckworth, 1973); Rene Wellek, *The Name and Nature of Comparative Literature, Discriminations*, (New Haven and London: Yale University Press, 1970), 1-36.

kendi izini arayan tek yönlü etki araştırmalarına dayalı Fransız ekolü, bir edebiyat felsefesi oluşturmak amacıyla disiplinler arası edebiyat araştırmalarına önem veren Amerikan ekolü ve birbirlerinden uzak coğrafyalarda yaşayan toplumların toplum yapılarındaki benzerlik gereği aynı türde verdikleri eserleri karşılaştırmaya dayanan Marksist ekol, en yaygın olanlarıdır.⁵

Karşılaştırmalı edebiyatın Batı'daki gelişim seyrinden Arap ülkeleri de nasibini alır ve ilk olarak 1918 yılında Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Fransızca olarak bu ders verilmeye başlanır. İkinci Dünya Savaşı sonrası birçok akademisyenin Fransa'da özellikle Sorbonne Üniversitesinde eğitim görüp ülkelerine dönmeleri sonrasında bu ders ilk olarak 1953 yılında Kahire Üniversitesi Dâru'l-'ulûm'da Arapça olarak da verilmeye başlanır. Daha sonra bu üniversiteleri diğer Arap ülkelerindeki üniversiteler takip eder. 1960 sonrasında farklı ekollerden birçok yazarın bu alandaki eserlerinin Arapçaya aktarılmasıyla karşılaştırmalı edebiyat bilimi Arap ülkelerinde özellikle 1980 sonrası daha da yaygınlaşır ve gerek üniversite içerisinde akademik gerekse de üniversite dışında akademik olmayan birçok eser telif edilir.⁶

Ancak karşılaştırmalı edebiyat biliminin Arap dünyasına girmesinden özellikle akademik camiada yayılmasından önce karşılaştırmalı edebiyat terimi kullanılmasa da edebi ürün karşılaştırmaları gerçekleşmiştir. Bu karşılaştırmalara gerek Arap dünyasında gerekse de ülkemizde kaleme alınan dil, belagat, edebiyat tarihi ve edebi tenkit çalışmalarında rastlamak mümkündür. Zira eleştiri hükümleri çoğunlukla karşılaştırma fikrine dayanmıştır. Aynı şekilde karşılaştırmalı edebiyata dair Arap dünyasında kaleme alınan bazı kitapların girişlerinde çoğunlukla edebi tenkit kaynaklarına atıfta bulunularak bu çalışmalara karşılaştırmalı edebiyat açısından değinilmektedir. Ancak ülkemizde dil, belagat, edebiyat tarihi ve edebi tenkit gibi alanlarda kaleme alınmış eserlerde dağınık şekilde yer alan bu edebi karşılaştırmaları karşılaştırmalı edebiyat açısından ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bundan dolayı klasik Arap edebiyatında edebi ürün karşılaştırmalarının bir giriş mahiyetinde ele alınması amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda bu çalışmada Arap edebiyatında ilk edebi karşılaştırmalar ne zaman başlamıştır, nasıl gelişme kaydetmiştir, farklı dillerdeki edebi ürünlerle karşılaştırma yapılmış mıdır, karşılaştırmalarda nelere dikkat edilmiştir gibi sorular cevaplanmaya çalışılacaktır.

Araplar İslamiyet öncesinde yolculuklarda develerini sürerken kendi kendilerine şarkılar söylerdi. Buradan da develerinin yürüyüş nağmelerine eşlik edecek *recez*/

5 Ekoller için bkz. Mesut Tekşan, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, (İstanbul: Kriter, 2011), 89-107.

6 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Boumediene Djillali, "en-Nakdu'l-edebyiyyi'l-mukaren fi'l-vatani'l-'Arabi'" (Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, 2008-2009).

hidâ/deveci ezgisi türünde kısa şiirler ortaya çıkmaya başladı. Bu şiirlerin şaire ve devesine büyük etkisi olurdu. Zira bu şiirler Arapların develeriyle yorulmadan uzun mesafeler gidebilmesini sağlardı. Zamanla bu şiir türü gelişti ve çeşitli vezinleri olan kasidelere dönüştü. Ancak bu eski şiirden günümüze ulaşan olmamıştır. Günümüze ancak olgunlaşmış kaside haline gelmiş olan şiirlerden ulaşanlar vardır. Bunların en eskisi de İslam'ın zuhurundan bir buçuk asır öncesine dayanmaktadır. Gelişme kaydetmeden önce Arap şiiri kafiye hatası (*ikvâ*) ve manada basitlik gibi birçok eksiklikler barındırır. Ancak zamanla eleştirilenlerin -ki genellikle döneminin önde gelen şairleri olurdu- tenkidi ile bütün bu hatalar ortadan kaybolur. Arap şiirinin gelişmesinde de çok büyük rol oynayan bu eleştiriler⁷ genellikle Arapların bir araya geldikleri özel meclisler ve panayirlarda yapılırdı.⁸

İslamiyet öncesine dayanan bu edebi eleştiriler genellikle edebi ürünlerin -ki o dönemde bu şiirdi- karşılaştırmaları üzerinden gerçekleştiriliyordu. İslamiyet sonrasında da gelişerek devam edecek bu edebi karşılaştırmalar 19. yüzyıl Arap Rönesans'ı dönemindeki edebi karşılaştırmalarla 20. yüzyılın ikinci yarısında Arap dünyasında yaygınlaşmaya başlayacak "Karşılaştırmalı Edebiyat" biliminin de öncüsü ve hazırlayıcısı olacaktır. Ancak karşılaştırmalı edebiyat kitaplarında modern dönemdeki edebi karşılaştırmalar için genellikle "mukârane"⁹ terimi kullanılırken modern döneme kadarki edebi karşılaştırmaların çoğu için "mufâdale"¹⁰, "muvâzene"¹¹, "vasâta"¹², "mukâyese"¹³, "musâvât"¹⁴ ve "mukâbele" gibi birçok terim kullanılmaktadır. Kesin çizgileri olmamakla beraber bunlardan "mufâdale" terimi genellikle İslamiyet öncesi ve sonrası sözlü edebi karşılaştırmalar için

7 Ahmed Emîn, *en-Nakdu'l-edebî*, (Kahire: Hindâvî, 2012), 358.

8 İbrahim Yılmaz, "Panayirler ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997).

9 Mukârane: İki veya fazlası arasında güzellikleri veya çirkinlikleri göstermek. Bkz. Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, (Bağdat: Dârü's-şu'ûni's-sekâfiyyeti'l-'âmme, 1989), 2:334.

10 Mufâdale: İyide ayırım yapıp daha iyisini tercih etmek. Birinin diğerinden daha iyi olduğu konusunda yargıda bulunmak. Bkz. Matlûb, *Mu'cemu'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, 2:331-332.

11 Muvâzene: Ortaklık/aynılık olmadan iki şey arasında denklik/eşitlik olması. Hangisinin daha ağır olduğuna bakmak. Karşılaştırmak. Eşitlemek, denkleştirmek. Aynı seviyeye getirmek. Bkz. Matlûb, *Mu'cemu'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, 2:372.

12 Vasâta: Çatışan veya ihtilafa düşen iki taraf arasına girip biri veya bir grup lehine yargıda bulunmak. Bkz. Matlûb, *Mu'cemu'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, 2:438-439.

13 Mukâyese: Bir şairin şiirine başka bir şairin veya şairlerin şiirlerden bakmak. Bkz. Matlûb, *Mu'cemu'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, 2:340-341.

14 Musâvât: Eşitlemek, birini diğerine üstün tutmadan aralarında adaleti sağlamak. Bkz. Matlûb, *Mu'cemu'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, 2:280-281.

kullanılır. Abbasiler döneminde edebi karşılaştırma kitaplarının başlıklarında “tabakât”, “muvâzene” ve “vasâtâ” terimlerinin kullanılmasıyla farklı bir aşamaya girilir ve Osmanlı dönemi dahil 19. Yüzyıla kadarki edebi karşılaştırmalar için genellikle “muvâzene” terimi kullanılır. 19. Yüzyıl çalışmaları için “mukâbele”, 20. Yüzyıl çalışmaları için de “mukârene” terimi kullanılır. Bazı eserlerin içerisinde karşılaştırma için “mukâyese” ve “musâvât” fiilleri de kullanılmıştır.

Bu kadar çok terimin modern dönem öncesi ve sonrası karşılaştırmaların ayırt edilip sınıflandırılması için kullanıldığı görülmektedir. Zira karşılaştırmalı edebiyat bilimi öncesindeki edebi ürün karşılaştırmalarına genel bakış karşılaştırmalı edebiyat bilimi çerçevesinde zikredilemeyeceği ancak karşılaştırmalı edebiyat biliminin öncüleri ve hazırlayıcıları olabileceği yönündedir.

Çünkü son zamanlara kadar karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarında edebi ürünlerin farklı dillerde olması gerekliliği vardı. Ancak Arap edebiyatında 19. yüzyıla kadarki karşılaştırmaların çok azı hariç aynı dilde kaleme alınmış edebi ürünlerin karşılaştırılmasına dairdi. Menâf Mansûr’a göre Araplar her ne kadar bilim ve felsefe alanında diğer uluslardan etkilense de edebiyat alanında etkilendikleri söylenemez. Bu da ﴿...وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾¹⁵ “...Allah’ın kanununda asla bir değişme bulamayacaksınız.” ayetinden hareketle Arapların bilginin (marifet) sabit olduğuna ve Arap dilinin icaz ilkesine inançlarından ileri gelmektedir. Zira Araplar “manaların yollara yayılmış”¹⁶ ve önemli olanın da “sadece bu manaları bir potada eritip güzel bir şekilde sunmak”¹⁷ olduğuna inanıyordu. Manaları kendi potalarında eritip en iyi şekilde sundukları bir alan da şiirdi. Bu da şiir alanında kendilerini diğer milletlerden daha üstün görmelerini sağlıyordu. Menâf Mansûr’a göre bu durum Arapların diğer milletlerin şiiriyle karşılaştırma yapmasını dolayısıyla da karşılaştırmalı edebiyatın Arap dünyasında ortaya çıkmasını zorlaştırmıştır.¹⁸

Muhammed Ramazan el-Carbî ise Abbasi dönemi ve sonrasındaki dönemlerde kaleme alınan muvâzeneler için aynı dildeki edebi metin incelemelerinin dışına çıkmaması nedeniyle karşılaştırmalı edebiyat olarak adlandırılmama da karşılaştırmalı edebiyatın onun gelişmiş hali olduğunu ifade eder.¹⁹

15 *Kur’ân-ı Kerîm*, Ahzâb 33/62.

16 El-Câhız, el-Heyevân, thk. ‘Abdusselâm Hârûn, (Kâhire: 1938), 3/131.

17 İbn Sinân el-Hâfacî, Sırru’l-fesâha, thk. ‘Abdulmut’âl es-Sa’îdî, (Kahire: 1953), 66

18 Menâf Mansûr, Medhal ilâ’l-edebi’l-mukâren, (Beyrut: Menşûrât merkezi’t-tevsîk ve’l-buhûs, 1980), 22-23.

19 Muhammed Ramazan el-Carbî, *el-Edebu’l-mukâren*, (Malta: Menşûrât ELGA Falîtâ/Malta-Şeriket dâri’l-hudâ li’t-tibâ’a ve’n-neşr-, t.y.), 63-64.

Karşılaştırma, eleştirinin dayandığı bir eylem, eleştiri de genel olarak bilim ve sanat özel olarak da edebiyatta iyiyi, güzeli ve doğruyu ortaya çıkartmaya çalışan ve edebiyatın gelişimine katkı sağlayan önemli bir eylem olduğundan karşılaştırma, eleştiri ve edebiyat arasında sıkı ilişkiler olduğu, dolayısıyla da Arap edebiyatındaki edebi ürün karşılaştırmalarının tarihinin, Arap edebiyat tarihiyle eşzamanlı olduğu söylenebilir. Bundan dolayı bu çalışmamızda da Arap edebiyatında edebi ürün karşılaştırmaları kronolojik olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Cahiliye Döneminde Edebi Karşılaştırmalar

Araplar arasında edebi karşılaştırmaların ilk örnekleri Cahiliye Dönemi olarak da adlandırılan İslamiyet öncesi dönemde özel meclislerde ve panayırarda görülür. Bu dönemde kasideler karşılaştırılarak en iyi kaside ve en iyi şair belirlenir. En iyi kasidelere örnek olarak muallakalar²⁰ gösterilebilir. Arap edebiyat tarihinde kaydedilen en iyi şairin kim olduğuna dair ilk edebi karşılaştırma ise Umm Cundeb tarafından gerçekleştirilir. İmrüulkays, Umm Cundeb ile evlendiğinde bir gün çadırda kendisi ve arkasında da eşi Umm Cundeb otururken ‘Alkame b. ‘Abede et-Temîmî içeri girer ve şiir hususunda müzakere ederler. Bunun üzerine İmrüulkays «أنا أشعر منك» “ben senden daha iyi bir şairim” der. ‘Alkame ise “bilakis ben senden daha iyi bir şairim” der. Bu anlaşmazlığı çözmek için İmrüulkays’ın arkasında oturan Umm Cundeb’in hakemliğine başvururlar. Bunun üzerine Umm Cundeb at tasvirine dair tek revî, kafiye ve bahirde birer şiir söylemelerini ister. İmrüulkays içerisinde ayrılığın, devesinin ve atının tasvirinin yer aldığı şiirini okur. Bu şiirin içerisinde atı şu şekilde tasvir eder:

وللسوطِ الهوبِ ولساقِ ذُرَّةٍ وللزجرِ منه وقعَ أخرجِ مُهذَّبِ
*“Kamçulamak atı hızlandırır; topuklamak dört nala koşturur;
 Erkek deve kuşu gibi bağırıp ses çıkarmak ise onu şaha
 kaldırarak koşturur”*

Daha sonra ‘Alkame şiirini okur ve İmrüulkays’tan farklı şekilde devesini ve atını şu şekilde tasvir eder:

فأذركهنَّ ثانياً من عَنَابِهِ ... يَمُرُّ كَمَرِ الرَّاحِ الْمُتَحَلِّبِ
*“Onu ikinci defa dizginlerinden tuttu
 O da yağmuru kesintisiz yağdıran bir bulut gibi tozu dumana
 katıp şahlanarak koştu”*

20 Şerafettin Yaltkaya, *Yedi Askı*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943); Nurettin Ceviz, Nevzat Hafis Yanık ve Kenan Demirayak, *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Mehmet Hakkı Suçin, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020).

Her ikisi de şiiirlerini okuduktan sonra Umm Cundeb, ‘Alkame’yi İmrüülkays’a tercih eder. İmrüülkays: “Hangi gerekçeyle onu bana tercih ettin? diye sorar. Umm Cundeb: “‘Alkame’nin atı senin atından daha asildir” diye cevap verir. İmrüülkays: “Nasıl?” diye sorar. Umm Cundeb: “Senin bağırıp çağırarak ve vurarak onu hareket ettirdiğini duydum. ‘Alkame ise (ne senin gibi bağırıp çağırdı ne de kırbaçladı) süratini kesmek için dizginleri biraz daha sıkı tutmayı tercih etti.” diyerek ‘Alkame’yi tercih etme sebebini açıklar. İmrüülkays da: “O benden daha iyi bir şair değildir. Ancak senin ona karşı bir ilgin var.” deyip onu boşar. Bunun üzerine de ‘Alkame onunla evlenir ve bu olaydan sonra da ‘Alkame el-Fahl olarak adlandırılır.²¹

Özel meclisler dışında panayırlarda da birçok karşılaştırma örneğine rastlanır. Bunlara en-Nâbiğa örnek olarak verilebilir. Anlatıldığına göre, en-Nâbiğa için ‘Ukâz panayırında deriden yapılmış küçük kırmızı bir çadır kurulurdu ve şairler şiiirlerini ona sunmak için bu çadıra gelirlerdi. Önce Ebû Basîr el-A‘şâ, sonra Hassân b. Sâbit ve sonrasında daha birçok şair çadıra girip şiiirlerini okur. Onları el-Hansâ’ es-Sülemîyye takip eder. el-Hansâ şiiirini okuduktan sonra en-Nâbiğa kendisine: “Vallahi daha önce Ebû Basîr (el-A‘şâ) şiiirini okumamış olsaydı cinlerin ve insanların en iyi şairisin derdim. Bunun üzerine Hassân b. Sâbit de: “Vallahi ben senden, babandan ve dedenden daha iyi bir şairim” der. en-Nâbiğa da elini tutup şöyle der: “Ey kardeşimin oğlu, benim söylediğim gibi söyleyemezsin”...²²

Yine bir gün ez-Zibrikân b. Bedr, Amr b. el-Ehtem, ‘Abede b. et-Tabîb ve el-Muhabbel es-Sa‘dî, Rabî‘a b. Hazar el-Esedî’ye gelerek hangisinin daha iyi şair olduğu ile ilgili hakemlik yapmasını isterler. Bunun üzerine o da ez-Zibrikân’a:

«أما أنت فشعرك ك لحم أسخن لا هو أنضج فأكل ولا ترك نيباً فينتقع به»

“Senin şiiirin ısıtılmış et gibi ne yenilebilecek kadar pişmiş ne de ondan faydalanılacak kadar çiğdir.”

‘Amr’a:

«وأما أنت يا عمرو فإن شعرك كبرود حبر يتلألأ فيها البصر، فكلمأ أعيد فيها النظر نقص البصر»

“Şiiirin gözü kamaştıran bir elbise gibi, parlaklığı ona her bakıldığında gözü kamaştırıyor.”

el-Muhabbel’e:

«وأما أنت يا مخيل فإن شعرك قصر عن شعرهم وارتفع عن شعر غيرهم»

“Senin şiiirin arkadaşlarının şiiirinden düşük ancak başkalarının şiiirinden daha üstündür.”

21 İbn Kuteybe, eş-Şi‘r ve ‘ş-Şu‘arâ’, (Kahire: Dâru’l-ma‘arif, 1967), 1:218-220; İmrüülkays b. Hucr el-Kindî, *Divân İmrüülkays*, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘arife, 2004), 73.

22 İbn Kuteybe, eş-Şi‘r ve ‘ş-Şu‘arâ’, s. 1:344.

‘Abade’ye:

«وأما أنت يا عبدة فإن شعرك كمزادة أحكم خرزها فليس تقطر ولا تمطر»

“Senin şiirin ise boncukları sağlam bir matara gibi ne damlatıyor ne de sızdırıyor.” der.²³

Cahiliye dönemi edebi karşılaştırmaları genel olarak bir şairi diğerine tercih etmeye dayalı olduğundan genellikle karşılaştırma için en iyi şair anlamına gelen “afdalı’ş-şu’arâ”, “eş’aru’n-nâs”, “eş’aru’ş-şu’ar’â” vb. ifadeler kullanılırdı. Yukarıdaki örneklerden de görüldüğü üzere şairlerin bizzat eleştirmenlerin karşısına çıkıp kimin daha iyi şair olduğunu yüz yüze sordukları gibi alimlerin veya halkın da kimin en iyi şair olduğu konusunda önde gelen şairlerin hakemliklerine başvurduğu görülmüştür.

Örneğin Basralılar İmrüulkays’ı, Kufeliler el-A’şâ’yı, Hicazlılar ve çölde yaşayanlar Zühayr ve en-Nâbiğa’yı diğer şairlerden daha ön plana çıkarırlardı. Bir gün muallaka sahibi Lebîd b. Rebî’a Kufe’den geçerken kendisine “en iyi şair kimdir?” (men eş’eruş-şu’arâ?) sorusu yöneltilir. O da: “Sâhibu’l-kurûh” (İmrüulkays) der. Sonrasında kim? diye sorulduğunda “İbnu’l-işrîn” (Tarafa) der. Sonrasında kim diye sorulduğunda o da “ben” diye cevap verir.²⁴

Ahmed Emîn, Cahiliye Dönemi’nde genellikle birincisinin lafız veya mana açısından; ikincisinin şairler arasındaki meziyet ve kusurlar açısından; üçüncüsünün de nitelik açısından olmak üzere üç çeşit karşılaştırma yapıp fitrata ve kişisel edebi zevke dayanılarak hüküm verildiğini ifade eder. Öyle ki diğer kasidelere nazaran daha nitelikli olanlara farklı isimler verilirdi. Bunlara en iyi örnek muallakalardır. Zira Cahiliye Dönemi’nde en iyi kasidelerin her biri “el-Mu’allaka” diye isimlendiriliyordu. Yine Suveyd b. Ebî Kâhil’in kasidesi en iyi kasidelerden olduğundan “el-Yetîme”, Hassân b. Sâbit’ininki de “el-Bettâra” diye isimlendirilmiştir.²⁵

İslami Dönemde Edebi Karşılaştırmalar

Bu dönemde de karşılaştırmalar aynı doğrultuda kişisel zevke göre gerçekleştirilmeye devam eder. Zira Hz. Muhammed, İmrü’ulkays ile ilgili:

23 Ebû ‘Ubeydullâh b. Muhammed el-Merzubânî, *el-Muvaşşah fi me’âhizi’l-‘ulemâ’ ‘alâ’ş-şu’arâ’*, (y.y.: h. 143), 91; İhsân ‘Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-‘edebe’ inde’l-‘Arab, Dâru’s-sakâfe*, (Beirut: 1983), 7.

24 Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakât fuhûli’-şu’arâ’*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, t.y.), 1:54; Ebû ‘Omar Şihâbuddîn İbn ‘Abd Rabbihi, *el-İkdu’l-ferîd, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmîyye*, (Beirut: h. 1404), 6:120; Celâluddîn es-Suyûtî, *Şerh şevâhidi’l-Muğni*, thk. Ahmed Zâfir Kocân (y.y: Lecnetu’l-turâsi’l-‘Arabî, 1966), 1:22.

25 Emîn, *en-Nakdu’l-‘edebe’*, 359.

«هو قائد الشعراء وصاحب لوائهم» “O şairlerin lideri ve sancaklarının sahibidir.”²⁶ ifadesini kullanarak onu diğer şairlerle karşılaştırıp onlardan daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Yine şiirle ilgili «وما لم يوافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق» “Şiir telif edilmiş bir sözdür. Bundan dolayı gerçeğe uygun olanı güzeldir. Gerçeğe uygun olmayanda ise hayır yoktur.”²⁷ demiştir. Hz. Ebû Bekir de en-Nâbiğa ile ilgili «هو أحسنهم شعرا، وأعذبهم بحرا، وأبعدهم قعرا» “O şiiri en güzel, vezni en tatlı ve derinliği en fazla olandır.” ifadelerini kullanarak onu diğer şairlerle karşılaştırıp öne çıkarmıştır.²⁸

Aynı şekilde Hz. Ömer bir gece, İbn ‘Abbâs’a “Şairlerin şairinin şiirini söyle” der. O da “O kim?” diye sorar. Hz. Ömer “Onu tanımıyor musun?” der. İbn ‘Abbâs: “hayır” der. Hz. Ömer: “O, İbn Ebî Sulmâ’dır” diye cevap verir. İbn ‘Abbâs: “Nasıl şairlerin şairi olur” diye sorunca Hz. Ömer de

«كان لا يعاقل بين الكلام، ولا يتبع وحشية، ولا يمدح الرجل إلا بما يكون في الرجال»

“Çünkü o, ne sözü anlaşılmayacak şekilde söyler, ne onu mantığa uymayacak şekilde zorlaştırır, ne de kişiyi onda olmayan bir özelliklerle över.”²⁹ der. İşte bu ifadesiyle Hz. Ömer, Züheyr b. Ebû Sulmâ’yı diğer şairlerle karşılaştırarak onun lehine yargıda bulunduğu sadece eş‘aru’ş-şu‘arâ’ “en iyi şairdir” dememiş, sebeplerini ve gerekçelerini de açıklamıştır.

Bu da İslam’ın ilk döneminden itibaren sadece Cahiliye Dönemi’ndeki gibi genellikle edebi zevke göre yargıda bulunulmakla yetinilmediğini, ayrıca şiirin muhtevasının doğruluğu gibi ilkelere uymasına da bakıldığını göstermektedir. Ayrıca kimin en iyi şair olduğu ile ilgili yargıda bulunulurken de gerekçeler daha çok zikredilmeye başlanmıştır. Bu da edebi karşılaştırmaların Cahiliye Dönemi’ne göre gelişme kaydettiğini gösterir.

Emevi Dönemi’nde de durum Sadru’l-İslâm Dönemi’nden çok farklı değildir. Panayırlarda şiir eleştirileri ve karşılaştırmaları devam etmiş ve eleştirmenler -ki bunlar çoğu zaman şairdirler- kendi kişisel zevklerine göre kimin en iyi şair olduğu konusunda yargıda bulunmuştur. Bundan dolayı da önceki dönemler gibi her eleştirmenin “en iyi şair kimdir?” sorusuna farklı cevabı olmuştur. Örneğin; el-

26 Ebû ‘Omar Şihâbuddîn İbn ‘Abd Rabbihi, *el-‘İkdu’l-ferîd*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, h. 1404), 6:119.

27 Ebû ‘Alî el-Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî el-Ezdî, *el-‘Umde fî mehâsini’ş-şi’ri ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddin ‘Abdulhamîd (y.y.: Dâru’l-cil, 1981), 1:27.

28 el-Ezdî, *el-‘Umde fî mehâsini’ş-şi’ri ve âdâbihi*, 1:95.

29 Ali b. Ahmed İbn Ma’sûm, *Envâru’r-rabî’ fî envâ’i’l-bedî’*, (y.y.: h. 1431), 389. (el-Mektebetü’ş-şâmîle)

Ferazdak, İmrüülkays'ın; Cerîr, en-Nâbiğa'nın; el-Ahtal, el-A'şâ'nın; İbn Ahmar, Zühêyr'in; Zu'r-Rumme, Lebîd'in, İbn Mukbil, Tarafe'nin; el-Kumeyt, 'Amr b. Kulsûm'un en iyi şair olduğunu ileri sürmekteydi.³⁰

Tabakât Türü Eserler Dönemi

Ancak Emevi Dönemi'nin (661-750) sonlarında başlayıp Abbasiler Dönemi'nin (750-1258) ilk yarısında zirveye ulaşan dil âlimlerinin tedvin çalışmaları ve çeviri faaliyetleri ile eş zamanlı olarak Ebu'l-Esved ed-Du'elî (ö. 688) tarafından nahiv kaideleri belirlenir ve bu kaideler öğrencileri tarafından geliştirilir. İbnu'l-Mukaffa' (724-759) tarafından birçok eser Arapçaya aktarılır ve el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 791) tarafından da aruz vezinleri belirlenir. Zamanla çeviri hareketleri ve dil çalışmalarının artmasının yanında, belagat ilmi de farklı isimlerle gelişme kaydetmeye başlar. Böylece edebî tenkit ve karşılaştırmalarda önce dil, zamanla da vezin ve kafiye hataları zikredilmeye başlanır.

Aynı şekilde kabile ve şair divanları ile en iyi şiirlerin içerisinde yer aldığı şiir seçkileri telif edilmeye başlanır. Cahiliye'nin ve İslami Dönem'in en iyi şairlerinin şiirlerini ihtiva eden bu eserler arasında; Hammâd er-Râviye (ö. 771/774)'ın "*el-Mu'allakât*", Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. 786)'nin "*Cemheretu eş'âri'l-'Arab*", el-Mufaddal ed-Dabbî (ö. 794)'nin "*el-Mufaddaliyyât*", Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ö. 828)'nin, "*Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'a*", el-Esmâ'î (ö. 828)'nin "*el-Esmâ'îyyât*" ve "*Fuhûletu's-şu'arâ*", İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 846)'nin "*Tabakât fuhûli's-şu'arâ*", Ebû Temmâm (ö. 846)'ın "*el-Hamâsetu'l-kubrâ*" ve "*el-Hamâsetu's-suğrâ=el-Vahşîyyât*" ile el-Buhturî (ö. 897)'nin "*Hamâset el-Buhturî*"si ilk akla gelenlerdir.

Bunlardan el-Esmâ'î'nin "*Fuhûletu's-şu'arâ*" adlı eseri, içerisinde en iyi ve seçkin şairler için "*fuhûle*" kelimesinin ilk defa kullanılması açısından önem arz etmektedir. «فحل» "Fahl", ister deve olsun ister kısırak, el-Esmâ'î'nin şairde olmasından hoşlanmadığı «أَلَيْنَ» "esnek" sıfatıyla çelişen özelliklerle ön plana çıkar. Şair, "*Fuhûle*" yani "*fahl*" olmakla diğerlerinden üstün hale gelir. el-Esmâ'î'ye "*fahl*"ın anlamı sorulduğunda: "*fahl*, dişilere üstünlüğü gibi başkasından daha üstün özellikleri olandır." diye cevap verir.³¹ Bundan dolayı kendisini diğerlerinden ayrı kılan sanatsal güce sahip olan her şair *fahl*'dir. Kendine has bir özelliği olmayan da "*fuhûle*" dairesine giremez. "*Fuhûle*" terimi genellemeye dayalı olduğundan şiir söyleyen iki büyük grup arasında -*fuhûl* grubu ile *fuhûl* olmayan grup- karşılaştırma düşüncesini taşır.

30 Ebû Zeyd Muhammed el-Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâdî (Mısır: Nahdat Mısır li'l-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', h. 1431), 97.

31 el-Esmâ'î, *Kitâbu Fuhûleti's-şu'arâ*, thk. Charles C. Torrey, (Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1971), 9; 'Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, 51.

Bu terim daha sonra İbn Sellâm el-Cumahî tarafından “tabakât” terimi ile birlikte kullanılacaktır. Böylece fuhûl terimini kullanarak şairleri iki gruba bölen el-Esmâ’î’den farklı olarak İbn Sellâm şairleri çeşitli özellikleri nedeniyle birçok gruba ayıracaktır. Öyle ki İbn Sellâm, “Tabakâtu fuhûli’ş-şu‘arâ” adlı kitabında, Cahiliye şairlerinden on tabakada bahseder ve her bir tabakada dört şair zikreder. Sonra bunlara üç tabaka daha ekler. Mersiye şairleri tabakası, Arap köyleri şairleri tabakası, Yahudi şairler tabakası. Sonrasında İslam şairlerini Emevi Dönemi sonuna kadar on tabakada ele alır. Emevi Dönemi sonlarından kendi dönemine kadarki şairlere ise kitabında yer vermez.³²

İbn Sellâm el-Cumahî’nin eserinde: Emeviler Devri’nin sona ermesiyle şevahit devrinin sona erdiğini savunan dilbilimcilerin görüşüne itimat ederek aralarında büyük şairler olmasına rağmen sonrasında doğanları eserine dâhil etmeyerek zamansal karşılaştırma; şiirin bileşenlerinin dine göre farklılık göstereceğini savunduğundan Cahiliye (putperestlik), Musevilik ve İslam bölümlendirmelerine yer vermesiyle dinsel karşılaştırma; Arap köylerinin şairlerine bir tabaka ayırması -ki bu diğer tabakaların çöl şairlerinden oluştuğu anlamına gelir- mekânsal karşılaştırma; mersiyelere özel bir tabaka ayırması -ki bu diğer tabakaların konularının mersiye dışında olduğuna işaret eder- konusal/türsel karşılaştırma yaparak şairleri tabakalara ayırdığı görülür.³³

Bilgisinin çoğunu kendi okumalarından özellikle de yabancı kültürler hakkındaki bilgileri kendi zamanında ve öncesinde Arapçaya çevrilen eserlerden elde eden el-Câhız (ö. 868), yaşadığı dönemde yaygın olan şu‘ûbiyye³⁴ argümanlarına cevaplar vermeye çalışır. el-Câhız, bu argümanlara cevap verirken farklı dillerde yazılan edebiyatlar özellikle hitabet ve şiir gibi türlerde karşılaştırmalar yapar. “*el-Beyân ve’t-tebyîn*”³⁵ adlı eserini her birini “kitâb” diye adlandırdığı üç bölüme ayırır ve bunlardan “Kitâbu’l-‘asâ”³⁶ olarak adlandırdığı üçüncü kitabın bir kısmında da Araplar dışındaki milletlerin (Pers, Hint, Yunan) kültürlerini ortaya koyarak Şu‘ûbilerin hitabet, ilimler ve savaş konusundaki argümanlarını kendi açılarından sunar.³⁷ Sonra meseleye Araplar açısından bakarak Şu‘ûbiyye iddialarına diğer milletlerin kültürlerine düşmanlık etmeden kendi kültürünü üstün tutarak cevap verir.³⁸ Eserlerinde özellikle de “*el-Beyân ve’t-tebyîn*” adlı kitabında Arap edebiyatı

32 ‘Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab*, s. 79.

33 ‘Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab*, s. 82.

34 “Şuûbiyye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şu‘ûbiyye*, (İstanbul: İşaret yayınları, 1992).

35 ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, (Beyrut: Dâr ve mektebetu’l-hilâl, h. 1433).

36 el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3:5-312.

37 el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3:9-13.

38 el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3:14-21.

ile farklı dillerde kaleme alınmış diğer kavimlerin edebiyatlarını çevirileri üzerinden karşılaştıran ilk kişi olduğundan Ahmed Tâhir Mekkî'ye göre “el-Câhız, döneminin âlimleri arasında karşılaştırmalı edebiyatın kapsamına girebilecek bazı özellikler üzerine düşüncesi olan tek kişiydi.”³⁹ Ancak el-Câhız'den sonra 19. yüzyıla kadar farklı dillerde edebi metin karşılaştırmalarına çok fazla rastlanmayacaktır. el-Câhız bu anlamda klasik dönemde ilk kişi olacaktır. Sonrasında gelecek âlimler -çok azı hariç- aynı dildeki edebi metinleri ve sahiplerini karşılaştırmaya devam edecektir. Böylece el-Cahız'ı öncekilerden farklı karşılaştırma kriterleriyle İbn Kuteybe (ö. 889) takip edecektir.

İbn Kuteybe ed-Dineverî; “Her bir şairin şiiri konusunda zikrettiklerimde ne taklit edenin veya başkalarının beğendiğini beğenenin yolunu takip ettim, ne de sonradan gelenin şiirine geç geldiği için küçümseyici bir gözle baktım. Bilakis her iki gruba da adaletli baktım... Alimlerimizden onu söyleyen şairin kendilerinden önceki dönemlerde yaşamasından dolayı kötü şiiri beğeneni... iyi şiiri de zamanında söylenmesi dışında kusuru olmamasına rağmen veya söyleyeni görmesinden dolayı kötü bulanı gördüm. Allah; ilim, şiir ve belagati herhangi bir zamanla veya herhangi bir kavimle sınırlamamıştır. Bilakis bütün bunları her devirde bütün kulları arasında taksim etmiştir...”⁴⁰ diyerek iki şair arasında dönemleri üzerinden değil şiirleri üzerinden değerlendirme yaptığını ifade etmektedir. Bu da edebi eleştiri ve karşılaştırma alanında önemli bir adım olarak kabul edilebilir.

Muvâzene Türü Eserler Dönemi:

Zamanla “Tabakât” türü eserler geride kalır ve şairler arasında nesiller boyu edebi tenkidin miras aldığı edebi sirkat (intihal/hırsızlık), kasidenin doğruluğu ve titizliği, teşbih niteliği, ifadenin fesahati gibi unsurları kullanan “Muvâzene/ Muvâzenât” türü eserler ortaya çıkmaya başlar. Her ne kadar ilk muvâzene türü karşılaştırmalar 7. ve 8. asır şairleri arasında gerçekleştirilmiş olsa da 9. asırda Ebû Temmâm (ö. 845) ve el-Buhturî (ö. 897) arasında gerçekleştirilen muvazenelerle bu tür çalışmalar yoğunluk kazanıp zirveye ulaşır.

İbn Tayfûr Ahmed b. Ebî Tâhir (ö. 893), “*Serikâtu 'ş-şu 'arâ'*” ve “*Serikâtu 'l-Buhturî min Ebî Temmâm'*” adlı eserleriyle⁴¹ Ebû Temmâm'ın başkalarından alıntıladıkları ile başka şairlerin birbirlerinden alıntılarını özellikle de el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan alıntıladığı anlamları ortaya çıkarır. Aynı asırda İbn'ul-Mu'tez

39 et-Tâhir Ahmed Mekkî, *Fi'l-edebi'l-mukaren dirâsât nazariyye ve tatbikiyye*, 3. bsk. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1998).

40 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-şu 'arâ'*, 1:62-3.

41 Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, (Mısır: Dâru'l-ma'ârif, 1995), 5:303; Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. bsk. (y.y.: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002), 1:141.

(ö. 908) ise bu şaire karşı insanların tutumlarını onu destekleyenler ve ona karşı önyargılı olanlar olarak ikiye ayırarak iki tarafın argümanları arasında karşılaştırma yapıp yargıda bulunduğu bağımsız bir risale telif eder.⁴² Aynı şekilde İbn ‘Ammâr Ahmed b. Abdullah el-Kutrubbêlî (ö. 931) Ebû Temmâm’ın lafız ve manâlardaki hatalarını ortaya koyduğu bir risale kaleme alır.⁴³ Bundan kısa bir süre sonra Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî (ö. 946), Ebû ‘Ammâr ve emsallerine Ebû Temmâm lehine açıkça bir cevap vereceği “*Ahbâr Ebî Temmâm*” adlı eserini kaleme alır.⁴⁴ Diğer taraftan Ebû Diyâ’ Bişr b. Yahyâ b. ‘Alî en-Nasîbî, el-Buhturî’nin Ebû Temmâm’dan alıntıladıklarıyla ilgili “*Serikât el-Buhturî ‘an Ebî Temmâm*” adlı eserini kaleme alır.⁴⁵ Yine İbn Vekî’ et-Tinnîsî (ö. 918) de Mütenebbî (ö. 965)’nin şiirlerinin eleştirisine dair “*el-Munsif li’s-sârik ve’l-masrûk minhu*” adlı eserini kaleme alır.⁴⁶ Bu minvalde devam eden çalışmalar Ebu’l-Kâsım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî (ö. 980) ile zirveye ulaşır. Zira el-Âmidî, “*el-Muvâzene beyne şî’r Ebî Temmâm ve’l-Buhturî*”⁴⁷ adlı eserinde öncekilerden farklı olarak manaları, lafızları ve şiir konularını bir araya getiren ayrıntılarla desteklenmiş iyi düşünülp incelenmiş bir karşılaştırma gerçekleştirir.⁴⁸ Böylece iki farklı döneme ait iki farklı edebi metin incelenerek ortak, benzer ve farklılıkların ortaya konmaya çalışılmasıyla muvâzene türü çalışmalar modern karşılaştırmalı edebiyat yöntemine en yakın çalışmalar olacaktır.⁴⁹ Muhammed Ramazan el-Carbî, muvâzeneler için aynı dildeki edebi metin incelemelerinin dışına çıkmaması nedeniyle karşılaştırmalı edebiyat olarak adlandırılmasa da karşılaştırmalı edebiyatın onun gelişmiş hali olduğunu ifade eder.⁵⁰ Ancak gelişim serüveninin başlangıcında karşılaştırmalı edebiyatın işlevi “farklı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ya da biçim bakımından incelemek; ortak,

42 İbnu’l-Mu’tez, *Resâ’il İbni’l-Mu’tez fi’n-nakd ve’l-edeb ve’l-ictimâ’*, Derleyen Muhammed ‘Abdumun’im Hafâcî (Mısır: Şeriket mektebet ve matba’at Mustafa el-Bâbânî el-Halebî ve evlâdihî bi-Mısır, 1946), 12-13.

43 Dayf, *Târihu’l-edebi’l-‘Arabî*, 5:303.

44 Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Ahbâr Ebî Temmâm*, thk. Halîl Mahmûd Da’sâkir, Muhammed ‘Abde Ğarâm ve Nazîru’l-İslâm el-Hindî (y.y.: Da’sâkir vd. Matba’at Iecneti’l-te’lif ve’t-terceme ve’n-neşr, 1937).

45 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ’=İrşâdu’l-erib ilâ ma’rifeti’l-edîb*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1993), 2:746.

46 İbn Vekî’ et-Tinnîsî, *el-Munsif li’s-sârik ve’l-masrûk minhu*, thk. ‘Omer Halife b. İdrîs (Bingazi: Câmî’at Kâr Yûnus, 1994).

47 Ebu’l-Kâsım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî’r Ebî Temmâm ve’l-Buhturî*, thk. Ahmed Sakr-Abdullâh el-Mehârib (y.y.: Dâru’l-ma’ârif, Mektebetu’l-Hâncî, 1994).

48 ‘Abbâs, *Târihu’n-nakdi’l-edebi’inde’l-‘Arab*, 147-157.

49 Djillali, “en-Nakdu’l-edebîyyi’l-mukaren fi’l-vatani’l-‘Arabî”, 21.

50 Muhammed Ramazan el-Carbî, *el-Edebu’l-mukâren*, (Malta: Menşûrât ELGA Falitâ/Malta-Şeriket dâri’l-hudâ li’t-tibâ’a ve’n-neşr-, t.y.), 63-64.

benzer ve farklı yanlarını tespit etmek, bu farklılığın nedenleri üzerine yorumlar getirmek”⁵¹ iken zamanla “farklı görüşleri savunanlar olmakla birlikte, genel kanaate göre karşılaştırmalı edebiyatın konusu, hem millî hem de milletlerarası nitelikte olabilir. Şöyle ki, yerli bir eseri yabancı bir eserle karşılaştırmak mümkün olduğu gibi, yerli bir eseri yine yerli ama farklı bir döneme ait başka bir eserle karşılaştırmak da mümkündür. Hatta aynı döneme veya aynı şaire/yazara ait iki eser de karşılaştırılabilir. Yeter ki aralarında karşılaştırma yapmaya elverişli bir ilişki (benzerlik ya da farklılık) bulunsun.”⁵² “Çünkü komparatistiğin esprisi, birden çok eseri çalışma konusu yapmakla bakış açısını genişletmektir.”⁵³ Buradan hareketle el-Âmidî öncesi eserlerin, bağımsız bir bilgi alanı olan edebi tenkit ile başka bir alan gibi kendine özgü özellikleri ve mekanizmaları olan karşılaştırmalı edebiyat arasında önemli bir adımı teşkil eden öncüler/hazırlayıcılar olduğu, el-Âmidî'nin eserinin ise karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları arasında değerlendirilebileceği ileri sürülebilir.

Vasâta Türü Eserler Dönemi

Eski ve yeninin temsilcileri olarak Ebû Temmâm ve el-Buhturî hakkındaki çatışmaları/ihtilafları ele alan çalışmalar el-Âmidî'in “*el-Muvâzene beyne şî'r Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*” adlı eseriyle taçlandıktan sonra yerini el-Mütenebbî ile diğer şairler arasındaki çatışmaları/ihtilafları ele alan el-Kâdî el-Curcânî (ö. 1001)'nin “*el-Vasâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihi*”⁵⁴ adlı eseri alır. el-Âmidî'nin “*el-Muvâzene beyne şî'r Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*” başlıklı eseri nasıl Ebû Temmâm'ı destekleyen ve ona karşı olan birçok çalışma sonucunda kaleme alındıysa, el-Curcânî'nin “*el-Vasâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihi*” başlıklı eseri de el-Mütenebbî'yi destekleyen ve ona karşı olan birçok çalışma sonucunda kaleme alınır.⁵⁵ Bu çalışmalar içerisinde kendisiyle bir araya da gelen çağdaşı İbn el-Muzeffâr Ebû 'Alî el-Hâtimî⁵⁶ (ö. 998)'nin çalışmaları önemlidir. Öyle ki el-Hâtimî, birincisi “*er-Risâletu'l-muvaddaha fî zikri serikâti'l-Mutenebbî ve sâkit şî'rihi*”, ikincisi ise “*er-Risâle fîmâ vâfaka Aristo min şî'ri'l-Mutenebbî*” başlıklı iki risale kaleme alır. İlk risale el-Mütenebbî'nin şiirindeki sirkatları ve dil hatalarını

51 Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, 7.

52 Yavuz Bayram, “Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi ve Bir Uygulama,” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* (2004), 72.

53 Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, 72.

54 el-Kâdî 'Alî b. 'Abdulazîz el-Curcânî, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim ve 'Alî Muhammed el-Becâvî, 4. bsk. (y.y.: Matba'at 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve şürekâhu, 1966).

55 'Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, 252.

56 Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. bsk. (y.y.: Dâru'l-'ilm li'l-melâyin, 2002), 6:82.

ele alır. Ancak ikincisi iki farklı kültür arasındaki fikri paralellikleri ele alır. Bu kültürlerden biri el-Mütenebbî'nin temsil ettiği Arap kültürü, diğeri ise Aristo'nun temsil ettiği Yunan kültürüdür. 10. yüzyılda çevrilmiş Yunan kültürünün genel verilerine dayanarak gerçekleştirilen böyle bir çalışma, uygulamalı karşılaştırmalı edebiyata dair erken denemelerden sayılır. Yine el-Mütenebbî'nin de arkadaşı olan İbn Cinnî⁵⁷ (ö. 1002)'nin, el-Mütenebbî'nin divanına şerhi de önemlidir. Zira İbn Cinnî, rakiplerinin onu pek çok açıdan anlamadığına inanarak el-Mütenebbî'yi bin varakta karşılaştırmalar yaparak savunmaya çalışır. Bu minvalde gerçekleştirilen çalışmaların zirvesinde de el-Kâdî el-Curcânî (ö. 1001) tarafından “*el-Vasâta beyne 'l-Mütenebbî ve husûmihi*” adlı eser kaleme alınır. el-Curcânî'nin bu eserindeki en büyük ilke karşılaştırmadır. Adil, insafı ve objektif olmak isteyen el-Curcânî, bir şairin kusurlarını ve üstün olduğu yönleri açıkça ortaya koymadan önce onu ve şiirlerini şair ve şiir tarihi açısından karşılaştırır. Bu da el-Curcânî'nin “Mukâyese”yi temel aldığı karşılaştırma yönteminin el-Âmidî'nin “Muvâzene”yi temel aldığı karşılaştırma yönteminden daha nesnel ve gelişmiş bir uzantısı olduğunu ve dolayısıyla da özellikle uygulamalı alanda karşılaştırmalı edebiyata daha yakın bir öncü/hazırlayıcı olduğunu gösterir.⁵⁸

Yukarıda zikredilmeyen, İbn Tabâtabâ el-'Alevî (ö. 934)'nin “*İyâru 'şi 'r*”, İbn 'Abd Rabbihi (ö. 940)'nin “*el- 'İkdu 'l-ferîd*”, Kudâme b. Ca'fer (ö. 948)'in “*Nakdu 'ş-şi 'r*” ve “*Nakdu 'n-nesr*”, Ebû'l-Ferac el-İsfehânî (ö. 967)'nin “*el-Eğânî*” ve İbn Reşîk el-Kayravânî⁵⁹ (ö. 1064)'nin “*el- 'Umde fi mehâsini 'ş-şi 'r ve âdâbihi*”si ile 19. yüzyıla kadar kaleme alınacak daha birçok eserde edebi karşılaştırmalara rastlamak mümkündür. Ancak bütün bu çalışmalarda şairler arasındaki karşılaştırmalarda farklı yöntemler geliştirilmiş olsa da genellikle dil ve belagat dairesi içerisinde cüz'i olarak bir manaya karşılık gelen bir mana veya bir tasvirin karşısında bir tasvir veya bir beytin karşısında bir beyit ile sınırlı kalmaya devam eder. Cüz'den ziyade bütünsel bir karşılaştırma fikrini savunarak farklı yöntemlerle edebi karşılaştırma gerçekleştirenler arasında ise İbnu'l-Esîr el-Cezerî (ö. 1233) ve Hâzîm el-Kartâcennî (ö. 1285) sayılabilir. Zira İbnu'l-Esîr, birbirine yakın şiirlerde değil de konuları birbirinden uzak olanlar arasında karşılaştırmaların mutlak bir şekilde gerçekleştirilebileceği görüşünü savunur ve bu konuda kendine özgü istatistiksel bir yöntem takip eder. Manalardaki nicel verileri şair hakkında hüküm vermede bir ölçüt olarak kullanarak farklı dönemlerden şairleri karşılaştırırken bu yöntemi uygular. Hâzîm el-Kartâcennî ise karşılaştırma

57 ez-Ziriklî, *el-A 'lâm*, 4/204.

58 'Abbâs, *Târîhu 'n-nakdi 'l-edebî 'inde 'l-'Arab*, 317.

59 Mehmet Akif Özdoğan, “Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit Ve İbn Raşîk Al-Kayravani'nin Edebi Tenkitteki Yeri” (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs, 2000).

sonucunda verilen hükmün kesin olmayıp takribi olduğu görüşünü savunacaktır. Zira ona göre hüküm verme şiirin şekil ve yöntem farklılığı; zaman ve mekân farklılığı ile şiiri söyleyenlerin durumunun farklılıkları gibi birçok veriye dayanmaktadır. Böylece artık birbirinden uzak konular, kasideler, divanlar hem nitel hem de nicel olarak karşılaştırılır hale gelir.⁶⁰

Osmanlı döneminde de klasik dönemdeki çalışmalara bağlı kalan yer yer kısa yer yer de detaylı gerekçeler içeren uzun muvazeneler gerçekleştirilmiştir. Bu muvazanelere; Şihâbüddin el-Hafâcî (ö. 1659)'nin "*Reyhânetü'l-elibbâ ve Zehretü'l-hayâtî'd-dünyâ*"sı ve Muhammed Halil el-Murâdî (ö. 1791)'nin "*Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karnî's-sânî'aşer*"i gibi **tarikh ve biyografi kitapları**; Ebü'z-Ziyâ Bedrüddîn Hasen el-Bürînî (ö. 1615)'nin "*el-Bahrü'l-fâ'iz fi şerhi Dîvânî İbni'l-Fâriz*", Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1731)'nin "*Keşfü's-sirri'l-ğâmid min şerhi Dîvânî İbni'l-Fâriz*", Ebü'l-Hayr Zeynüddîn Abdurrahmân es-Süveydî (ö. 1786)'nin "*en-Nefhatü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*", İbn Ma'sûm el-Medenî (ö. 1707)'nin "*Sülvatü'l-ğarîb ve üsvetü'l-edîb*"i ve İbrahim b. Abdurrahman el-Hıyârî (ö. 1672)'nin "*Tuhfetü'l-üdebâ ve selvetü'l-gurabâ*"sı gibi **edebi kitaplar**; Yusuf el-Bedî'î (ö. 1662)'nin "*es-Subhu'l-münbî'an haysiyyeti'l-Mütenebbî*", "*Hibetu'l-eyyâm fîmâ yete'allak bi Ebî Temmâm*" ve "*Evcu't-teharri'an haysiyyet Ebî'l-'Alâ el-Ma'arrî*"sı ve Ebu'l-Feth Abdurrahîm el-'Abbâsî (ö. 1556)'nin "*Me'ahidu't-tansîs'alâ şerh şevâhidi'l-talhîs*"i gibi **tenkit ve belagat kitapları**; Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1682)'nin "*Hizânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisâni'l-'Arab*" ve Şihâbüddin el-Hafâcî (ö. 1659)'nin "*Şerh durreti'l-ğavvâs fi evhâmi'l-havâs*"ı gibi **dil kitaplarında** dağınık şekilde rastlanmaktadır.⁶¹

Osmanlı döneminde dil ve belagat dairesindeki klasik edebi tenkit ölçütlerinin yanında kişisel zevke de dayalı hükümler verilerek aynı dilde yazılmış edebi metinler arasında gerçekleştirilen karşılaştırmalar 19. yüzyılda Batı ile temas sonucunda dil ve belagat dairesinden çıkarak farklı dillerde kaleme alınan edebi eserler arasında yoğunluk kazanır.⁶² Bununla beraber 20. yüzyılın ilk yarısına kadar edebi karşılaştırmalar Arap dünyasındaki üniversitelerin çoğunda belagat ve edebiyat dersleri içerisinde ele alınırdı. 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren belagat ve edebiyat dersleri yanında edebi tenkit dersleri içerisinde de ele alınmaya başlanan edebi karşılaştırmalar 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bağımsız bir

60 Djillali, "en-Nakdu'l-edebîyyu'l-mukaren fi'l-vatani'l-'Arabî", 24.

61 Osmanlı dönemindeki edebi karşılaştırmalar için bkz. Daad Yunis Al Salem, "Cuhûdu'n-nukkâd fi'l-muvâzene beyne ş-şu'arâ' fi'l-'asri'l-'Osmânî", *Mecellet Cili'd-dirâsâti'l-edebîyye ve'l-fikriyye*, Merkez Cili'l-bahsi'l-'ilmî, 66 (2020), 47-63.

62 İbrahim Şaban, "19. Yüzyıl Arap Edebiyatında Karşılaştırmalı Edebiyatın Öncüleri", *Doğu Araştırmaları* 25 (2022), 33-51.

ders içerisinde ele alınmaya başlanmıştır.

Sonuç

Klasik Arap edebiyatındaki edebi ürün karşılaştırmalarının genel olarak ele alınmaya çalışıldığı bu çalışmada Araplar arasında ilk edebi karşılaştırmaların, edebiyatlarının ortaya çıktığı dönemle paralellik gösterdiği ve ilk edebi karşılaştırmaların da Cahiliye Dönemi'nde gerçekleştiği; ilk karşılaştırmaların kişisel zevke dayalı cüz'i değerlendirmeler sonucunda bazen gerekçe göstermeksizin yapıldığı; dil ve belagat çalışmaları ile çeviri hareketi sonucunda gelişme kaydedip farklı dillerde kaleme alınmış edebi ürünler arasında karşılaştırma yapıldığı; zamanla kişisel zevke dayalı cüz'i öznel değerlendirmelerin kendini gerekçeleri açıklanan daha nesnel estetik zevke dayalı küllî değerlendirmelere bıraktığı görülür. Ancak çok azı dışında genellikle bütün karşılaştırmaların aynı dildeki edebi ürünler üzerinden gerçekleştirildiği, farklı dillerdeki edebi ürünlerle gerçekleştirilenlerin de cüzî karşılaştırmalar olduğu gözlemlenmiştir. Bütün bunlardan klasik dönemde gerçekleştirilen edebi karşılaştırmalar için başlangıçta modern karşılaştırmalı edebiyat biliminin ortaya koyduğu yöntemlere çok uzak olsa da zamanla bu mesafenin neredeyse kapandığı, aradaki tek farkın farklı dilde gerçekleştirilmemesi olduğu ve son zamanlarda aynı dilde kaleme alınmış edebi ürünlerin de karşılaştırılabilmesi Abbasi dönemi ve sonrası dönemlerde belli bir yöntemle kaleme alınan muvazenelerin karşılaştırmalı edebiyat dairesi içerisinde telakki edilebileceği sonucuna varılabilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Kur'ân-ı Kerîm, Ahzâb 33/62.

'Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1978.

Ahmed Mekki, et-Tâhir. *Fi'l-edebî'l-mukaren dirâsât nazariyye ve tatbikiyye*. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1998.

Al Salem, Daad Yunis. "Cuhûdu'n-nukkâd fi'l-muvâzene beyne'-ş-ıu'arâ' fi'l-'asri'l-'Osmânî". *Mecellet Cili'd-dirâsâti'l-edebîyye ve'l-fikriyye*, Merkez Cili'l-bahsi'l-'ilmî, 66 (2020): 47-63.

- Arnold, Matthew. *Letter to his sister; May 1848, cited in Siegbert Praver; Comparative Literary Studies: An Introduction*. Duckworth, 1973.
- Aytaç, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat*. Ankara: Gündoğan, 1997.
- Bassnett, Susan. *el-Edebu'l-mukâren*. Çeviren Emîra Hasan Nuveyra. y.y.: el-Meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, 1999.
- Bayram, Yavuz. "Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi ve Bir Uygulama." Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (2004): 69-93.
- Ceviz, Nurettin, Nevzat Hafis Yanık, Kenan Demirayak. *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-ma'ârif, 1995.
- Djillali, Boumediene. "en-Nakdu'l-edebîyyi'l-mukâren fi'l-vatani'l-'Arabî", Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, 2008-2009.
- el-Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr. *el-Muvâzene beyne şî'r Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. Tahkik eden Ahmed Sakr ve Abdullâh el-Mehârib. y.y.: Dâru'l-ma'ârif, Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- el-Asmâ'î. *Kitâbu Fuhûleti 'ş-şu 'arâ'*, Tahkik eden Charles C. Torrey. Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1971.
- el-Câhız, 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâr ve mektebetu'l-hilâl, h. 1433.
- el-Câhız, 'Amr b. Bahr. *el-Heyevân*, tahkik eden 'Abdusselâm Hârûn. Kâhire: 1938.
- el-Carbî, Muhammed Ramazan. *el-Edebu'l-mukâren*. Malta: Menşûrât ELGA Falitâ/Malta-Şeriket dâri'l-hudâ li't-tibâ'a ve'n-neşr-, t.y.
- el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakât fuhûli 'ş-şu 'arâ'*, Tahkik eden Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, t.y.
- el-Curcânî, el-Kâdî. *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi*. y.y.: Matba'at 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve şurekâhu, 1966.
- el-Hâfacî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*, Tahkik eden 'Abdulmut'âl es-Sa'idî. Kahire: 1953, 66
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ'=İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. Tahkik eden İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Kayrevânî el-Ezdî, Ebû 'Alî el-Hasan b. Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini 'ş-şî'ri ve âdâbihi*. Tahkik eden Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd. y.y.: Dâru'l-cil, 1981.
- el-Kindî, İmrüülkays b. Hucr. *Divân İmrüülkays*. Beyrut: Dâru'l-Ma'arife, 2004.
- el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed. *Cemheret eş 'âri'l-'Arab*, tahkik eden 'Alî Muhammed el-Becâvî. Mısır: Nahdat Mısır li'l-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', h. 1431.
- el-Merzubânî, Ebû 'Ubeydullâh b. Muhammed. *el-Muvaşşah fî me'âhizi'l-'ulemâ' 'alâ 'ş-şu 'arâ'*. y.y., h. 1431.
- Emîn, Ahmed. *en-Nakdu'l-edebî*. Kahire: Hindâvî, 2012.
- es-Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ. *Ahbâr Ebî Temmâm*, Tahkik eden Halîl Mahmûd 'Asâkir, Muhammed 'Abde Ğarâm ve Nazîru'l-İslâm el-Hindî. y.y.: Matba'at lecneti'l-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1937.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *Şerh şevâhidi'l-Muğni*. Tahkik eden Ahmed Zâfir Kocân. y.y.: Lecnetu'l-turâsi'l-'Arabî, 1966.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 15. Baskı. y.y.: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.
- İbn 'Abd Rabbîhi, Ebû 'Omar Şihâbüddîn. *el-'İkdu'l-ferîd, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye*. Beyrut, h. 1404.

- İbn Kuteybe. *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ'*. Tahkik eden Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1967.
- İbn Ma'sûm, Ali b. Ahmed. *Envâru'r-rabî' fî envâ'i'l-bedî'*. y.y.: h. 1431. (el-Mektebetu's-şâmile)
- İbn Vekî' et-Tinnîsî, Ebû Muhammed el-Hasan. *el-Munsifli's-sârik ve'l-masrûk minhu*, tahkik eden 'Omer Halife b. İdrîs. Bingazi: Câmî'at Kâr Yûnus, 1994.
- İbnu'l-Mu'tez, Abdullah. *Resâ'il İbni'l-Mu'tez fî'n-nakd ve'l-edeb ve'l-ictimâ'*, Derleyen Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî. Mısır: Şeriket mektebet ve matba'at Mustafa el-Bâbânî el-Halebî ve evlâdihî bi-Mısır, 1946.
- Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Mansûr, Menâf. *Medhal ilâ'l-edebi'l-mukâren*, Beyrut: Menşûrât merkezi't-tevsîk ve'l-buhûs, 1980.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm*. Bağdat: Dâru's-şu'ûni's-sekâfiyyeti'l-'âmme, 1989.
- Özdoğan, Mehmet Akif, "Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit ve İbn Raşık Al-Kayravani'nin Edebi Tenkitteki Yeri" Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2000.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020.
- Şaban, İbrahim. "19. Yüzyıl Arap Edebiyatında Karşılaştırmalı Edebiyatın Öncüleri". *Doğu Araştırmaları* 25 (2022): 33-51.
- Tekşan, Mesut. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Kriter, 2011.
- Tieghem, Paul Van. *Mukayeseli Edebiyat (La Litterature Comparee)*. Çeviren Yusuf Şerif Kılıçel. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- Wellek, Rene. *The Name and Nature of Comparative Literature Discriminations*. New Haven and London: Yale University Press, 1970.
- Yaltkaya, Şerafettin. *Yedi Askı*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Yılmaz, İbrahim., "Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol" Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997.



“Dışlayıcı Söylem” Bağlamında Ahbaş Cemaati ve Çağdaş İslami Hareketler Eleştirisi

The Ahbash Community in the Context of “Exclusive Discourse” and Criticism of Contemporary Islamic Movements

Halil Ocak^{*}

Öz

20. yüzyılın ikinci yarısında Abdullah el-Habeşi liderliğinde Lübnan’da kurulan Ahbaş cemaati, kısa zamanda Lübnan sosyal yaşamının birçok alanında önemli bir konum elde etmeyi başarmıştır. Kendilerini Ehl-i Sünnet geleneğiyle iribatlandırmış olmaları ve tasavvufi çevrelerle olan yoğun etkileşimleri, cemaatin özellikle Lübnan Sünni topluluğu nezdinde hüsnü kabul görmesinde önemli rol oynamıştır. Ahbaş cemaati, radikal söylemlerin yükselişe geçtiği bir dönemde kendilerini şiddet yanlısı akımlara karşı İslam’ın ılımlı ve esnek bir yorumunun temsilcisi olarak görmüştür. Buna karşılık Ahbaş cemaati üzerine yapılan birtakım akademik çalışmalar cemaatin fark gözetmeksizin neredeyse tüm İslami hareketlere karşı yer yer tekfire varan, dışlayıcı bir söylem güttüğünü iddia etmektedir. Bu iki söylem arasındaki çelişki makalenin cevap aradığı ana konuyu oluşturur.

Bu çalışma boyunca Ahbaş cemaatinin iddia edilen aksine ağırlıklı olarak Lübnan’da etkin olmaya çalışan İslami hareketlere yönelik dışlayıcı bir söylem güttüğü tespit edilmiştir. Bu akımlarla girdikleri polemik ve tartışmalar zamanla cemaatin söyleminde yer yer tekfire varan sert ve dışlayıcı bir tutumun öne çıkmasına sebep olmuştur. Cemaatin bu dışlayıcı söylemini sınırlı bir çevrede tutmasındaki motivasyonun ise Lübnan Sünni topluluğu içerisindeki nüfuz mücadelesinden kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Orta Doğu, İslami Hareketler, Lübnan, Abdullah el-Hereri, Ahbaş, Tekfir, Hizbu’t-Tahrir, Seyyid Kutup

Abstract

The *Ahbash* community (*Jamaah*), established in Lebanon in the second half of the 20th century under the leadership of Abdullah al-Habeshi, has achieved an important place in many fields of Lebanese social life in a short period. It established a bond with the traditions of *Ahl as-Sunnah*, and their intense interaction with the Sufi environs contributed to the kind reception of the community, especially that of the Lebanese Sunni community. When radical discourses were on the rise, the *Ahbash* community considered itself a representative of a moderate and flexible interpretation of Islam standing against violent movements.

Conversely, some academic studies on the *Ahbash* community claim that the community, without distinction, pursues an exclusionary discourse against almost all Islamic movements, which sometimes comes close to committing blasphemy. The contradiction between these two discourses constitutes the main question this article seeks to answer.

* Sorumlu Yazar: Halil Ocak (Doktora Öğrencisi), Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Amman, Ürdün. E-posta: halilocak@windowslive.com ORCID: 0000-0001-8067-6016

Atf: Ocak, Halil. ““Dışlayıcı Söylem” Bağlamında Ahbaş Cemaati ve Çağdaş İslami Hareketler Eleştirisi.” *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 115–143. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1084507>



Throughout this study, the author detected that the *Ahbash* community, contrary to what many claimed, only pursues its exclusionary discourse toward Islamic movements that try to be active within Lebanon. Others emphasize that the polemics and debates they engaged in with these movements actually led to the emergence of the harsh and exclusionary attitude in the discourse of the congregation over time. The consensus is that the motivation for the congregation to maintain this exclusionary discourse in a limited environment stems from the struggle for influence within the Lebanese Sunni community.

Keywords

The Middle East, Islamic Movements, Lebanon, Abdullah Al-Harari, Al-Ahbash, Takfir, Hizb ut-Tahrir, Sayyid Qutb

Extended Summary

The *Ahbash* community was founded under the leadership of Abdullah al-Habashi in the second half of the 20th century, when the most significant level of political and economic instability in Lebanon had occurred. Initially, Habashi focused on religious education and welfare activities. Eventually, over time, Habashi succeeded in mobilizing the crowds around him due to the influence of his writings and religious speeches. With time, he expanded his domain and became a recognized community leader in Lebanon. Establishing a bond with the traditions of *Ahl as-Sunnah* and its intense interaction with the Sufi environs contributed to the generous reception of the community, especially that of the Lebanese Sunni community. When radical discourse was increasing, the *Ahbash* community considered itself the exemplifier of a moderate and flexible interpretation of Islam against proviolence movements.

Various academics have emphasized the claim that the *Ahbash* community, a significant influence in a short time, especially among the Sunni in Lebanon, adopted an exclusionary discourse based on an indiscriminate *takfir* against all Islamic movements. However, if we compare this claim with the purpose of the community and the traditions and intellectual heritage with which the community associates itself, the universal *takfir* idea constitutes a contradiction. This study aims to examine the validity and comprehensiveness of this claim and address the community's discourse and attitude toward Islamic movements by focusing on the works of Abdullah al-Habashi, the founder of the *Ahbash* community, considering various perspectives.

To analyze Abdullah al-Habashi's exclusionary discourse and reveal the range of this discourse, this study will examine the core subjects intensively focused on by Abdullah al-Habashi in his works and the Ikhwan-i Muslim, Hizb ut-Tahrir, and Wahhabi movements, determined by Habashi as targets of criticism. Simultaneously, scholars have determined that the polemics and debates of the *Ahbash* community, especially among the local communities aiming to become effective in Lebanon, led to the adoption of harsh and exclusionary discourse by the community against these movements. Additionally,

the scholarly community has come to regard the claim that the community is entirely *takfirist* against Islamic movements as exaggerated. Instead, the community limits the *takfir* notion to a particular sphere and concept.

We can confidently state our opinion on the content of Habashi's criticism of the abovementioned Islamic movements. If we consider Habashi's criticism of Wahhabism, we understand that he focused on the point that the Wahhabism movement readily declares other Muslims as unbelievers. The *Ahbash* community emphasizes that, often, the Wahhabis operate the *takfir* mechanism in a cursory and reckless manner. At this point, when we examine the criticism of the *Ahbash* community's Wahhabism movement, we notice that the community exhibits a similar generalist approach and cursory attitude on occasion. Habash defined some clergymen, such as Tahavi, as Salafists and distinguished between Wahhabism and Salafism. At this point, the *Ahbash* community denigrated the references attributed through the classical period of Wahhabism, pretended to understand them as a new structure, and aimed to dehistoricize them. According to Habashi, although the Wahhabis consider themselves within the notion of Salaf, this belief does not reflect reality. Furthermore, they are neither predecessors nor successors; instead, they have created a new religion.

When we look at Habashi's critique of the Muslim Brotherhood, we see his concerns about the ideas of Sayyid Qutb and Lebanon rather than the Muslim Brotherhood. At this point, I think what he means by "Ikhwan" in the context of the target of his criticism is the Ikhwan groups organized in Lebanon and under the intense intellectual influence of Qutb. This conclusion arises from the standard views of the organizations targeted by Habashi. They act within the boundaries of Lebanon, and they follow a campaign to influence the Sunni community. In this sense, we can claim that the rivalry between the *Ahbash* community and other Islamic movements regarding achieving and expanding their respective influences in Lebanon turned over time into a conflict. In this respect, we can examine a concrete example, Habashi's criticisms of al-Jamaatu'l-Islamiyya, a more significant representative of the Lebanese Sunni community and the representative of Qutb's ideas and the Lebanese branch of the Brotherhood. Therefore, we conclude that one of the motivations behind Habashi's criticisms of this community is to gain influence in the Lebanese Sunni community. If we examine the criticisms of the *Ahbash* community toward the Hizb ut-Tahrir movement, we might infer that the community defines that group as a body that distorts religion, spreads false ideas, and encourages useless conflict and strife. Notably, this organization, which the *Ahbash* community has targeted, is a movement that campaigns to gain influence on the Sunnis in Lebanon.

The primary focal point of the *Ahbash* community in its criticism of Hizb ut-Tahrir is to prove that they are not from the Ahl al-Sunnah creed. The *Ahbash* community is aware that as long as it proves this claim, it will find a response from the Sunni base.

Shiite Hezbollah, one of the organizations that may be the subject of direct criticism by the *Ahbash* community, is not to be criticized in the works of the community. We can assume this is because Hezbollah is less likely to receive a response from the Sunni base and for this reason, is not perceived by *Ahbash* as a competitor. This selective attitude of the *Ahbash* community allows us to conclude that its reactivity against Islamist political movements that use violence as a tool is more opportunistic than principled. We reach this conclusion because the *Ahbash* community is concerned about maintaining good relations with Lebanese Hezbollah, which uses violence as an instrument of their actions. Conversely, the *Ahbash* community does not, as a rule, consider physical violence as a solution and attempts to maintain a distance between itself and physical violence.

Regarding the works that contain this exclusionary discourse of the *Ahbash* community toward Islamic movements, the author recognized that these works addressed the main principles of religion directly rather than attributing them to daily life or the political preferences of the Islamic movements. The fact that Habashi made such a choice in this area confirms the author's emphasis on the central issues of religion, which he perceives as the fundamental problem. However, it is significant that he also criticizes them on treatment matters. However, scholars recognize that the *Ahbash* community exhibits an opportunistic approach to some issues it criticizes. It also makes the *takfir* of Islamic movement leaders and members based on data whose purpose is not fully understood. On one hand, such an inaccurate method for making assumptions was criticized by the *Ahbash* community even though they used it to attack the abovementioned Islamic movements. On the other hand, one must acknowledge that the *Ahbash* community occasionally produces a similar approach.

After the death of Abdullah al-Habashi, the founder of the community, in 2008, the *Ahbash* Movement did not undergo a significant decline or disintegration and managed to maintain its activities without stalling. This incident has highlighted the inadequacy of studies dealing with the *Ahbash* community on the axis of the charismatic leader cult. In this context, I believe that investigating the *Ahbash* community in terms of the principles and sources on which it is built will provide more substantial results.

GİRİŞ

Toplumsal ve dini yapıların birbirlerini konumlandırmada benimsediği temel yaklaşımlardan biri şüphesiz ekslusivizm (dışlayıcılık)'dir. "Dışlayıcılık" kavramı, kurtuluşun ve hakikatin yalnızca tek bir dinsel öğreti üzerinden gerçekleşeceğini kabul eden yaklaşım olarak tanımlanabilir.¹ Küreselleşme ve kitle iletişim araçları imkanlarıyla bireyler ve toplumlar arası etkileşimin arttığı günümüz dünyasında "öteki"ni algılama biçimi, inklusivizm (kapsayıcılık) ve plüralizm (çoğulculuk) gibi alternatif yaklaşımlar üretilerek çeşitlendirilmektedir. Ancak bu yaklaşımlara nazaran kökü çok daha gerilere dayanan "dışlayıcılık", günümüzde çokça eleştirilmekle² birlikte çeşitli dini ve ideolojik yapılar tarafından sahiplenilmeye devam etmektedir. Zikredilen bu kavramlar her ne kadar Hıristiyan teolojisi bağlamında ortaya çıkmış olsa da birçok dini ve sosyal grubu açıklamada efektif bir kullanım imkânı sunmaktadır.

Dışlayıcı yaklaşımda kurtuluş ve hakikatin tekelleştirilmesi, normatifik, öznellik ve merkeziliğin ön plana çıktığı görülür. Bu yaklaşımın taşıyıcıları, evrensel kesin bir inanca mutlak bir bağlılık içinde olup alternatif başka doğruların olabileceğini mümkün görmezler.³ Bununla birlikte dışlayıcı yaklaşımın; öğretisel, kurtuluşcu ve tecrübeye dayalı olma gibi çeşitli formları söz konusudur. Bu bağlamda temel ilkelere vurgu yapan ve tek bir dini öğretiyi doğru, diğerlerini ise yanlış sayan öğretisel dışlayıcılık⁴ çalışmamızın içeriğiyle uyumu sebebiyle öne çıkarılmıştır. Bu yaklaşıma göre insanların kurtuluşa erebilmelerinin yegâne yolu kendilerini hakikatin temsilcisi olarak gören dini yapının içinde yer edinmeleridir. Hakikatin temsilcisi olma konumu bu yapılara "öteki"ni hâkim ortodoksiden sapan yapı olarak tanımlama ve buna bağlı olarak ona meydan okuma imkânı sağlamaktadır. Çalışmamızın öznesi olan Ahbaş cemaatinin, bu bağlamda heretik olarak tanımladığı Lübnan merkezli kimi İslamcı hareketler karşısında kendisini anti-senkretik bir pozisyonda konumlandığı görülmektedir. Hâkim ortodoksinin bir parçası olarak cemaat, heterodoks karakterli bu yapılarla arasındaki uyumsuzluk alanını öne

1 John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, (London: Macmillan Press, 1985), 31.

2 Dışlayıcı yaklaşımın Batı'daki önemli temsilcilerinden biri Hendrik Kraemer'dir. Onun "The Christian Message in a Non-Christian World" isimli eserindeki görüşleri dışlayıcı yaklaşımın karakteristik özelliklerinin çoğunu yansıtır. O bu kavramı her ne kadar Hıristiyan teolojisi bağlamında ele almış olsa da ortaya koyduğu kavramsal çerçeveden mezhep ve cemaatlerin analizinde ve tanımlanmasında istifade edilmektedir. Dışlayıcı yaklaşıma eleştiri getiren en önemli düşünürlerden biri ise John Hick'tir. Plüralist yaklaşımın bir temsilcisi olarak o, ekslusivizm kavramını Hıristiyan teolojisi ekseninde ele almış ve bu kavrama ciddi eleştiriler getirmiştir.

3 Raimon Panikkar, *The Intra-religious Dialogue*, (New York: S.C.M Press, 1978), 15.

4 Hendrik Wroom, *No Other Gods: Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism, and Islam*, (Cambridge: Eerdmans Publication, 1996), 130.

çıkarak bu durumun tedavi edilmesi gereken bir anomaliyi temsil ettiğini vurgular. Cemaatin nazarında bu heterodoks gruplar, sosyal düzeni ve Ortodoks İslâm'ı tehdit etmektedir. Bu heretik söylemin veya “heterodoks öteki”nin yıkıcılık potansiyeli ve ortodoksi ile arasındaki antagonizma, cemaat tarafından bu hareketleri baskılama ve dışlama imkânı olarak görülür. Cemaatin nazarında kendi anlayışlarının kitlesel boyutta birer katı savunucuları haline dönmüş bu hareketlerle farklı bir ilişki türü sergilenmesi yersizdir.

Ahbaş cemaati üzerine yapılan çalışmalarda takip edilen metot ve söylem üç ana başlıkta toplanabilir. Bunlardan ilki ve baskın olanı Ahbaş cemaatini eleştirme ve problem alanlarına odaklı çalışmaların yer aldığı kategoridir. Bu kategorideki çoğu çalışmanın ana motivasyonu Ahbaş cemaatinin tekdüze/dışlayıcı bir söylem takip ettiğini ispatlama üzerine kuruludur. Bu çalışmaların bir diğer özelliği ise cemaatin eleştirdiği bazı esasları, selefi bir yaklaşımla müdafaa etme ekseninde kurgulanmış olmalarıdır.⁵ Diğer bir kategori ise Ahbaş cemaatini analiz etmekten ziyade öne çıkarma üzerine kurgulanmış çalışmaların yer aldığı kısımdır. Bu kategorideki çalışmalar cemaati ılımlı/uzlaşmacı kimliği ve sosyal yardım, okullaşma faaliyetleri üzerinden ele alarak olumlayan yayınlardır.⁶ Son ve diğerlerine nazaran daha az örneği olan çalışmalarda ise Ahbaş cemaati daha nesnel ve objektif bir bakış açısıyla ele alınmış ve cemaat çeşitli yönleriyle görülmeye çalışılmıştır.⁷ Tüm bunlarla birlikte Ahbaş cemaati üzerine yapılan çalışmalarda cemaatin diğer İslami hareketlere yönelik söylemi karşılaştırmalı olarak ele alınmamıştır. Çalışmamız Ahbaş cemaati özelinde bu akademik boşluğun doldurulmasına katkı sağlamayı ve minör İslami bir hareketin etkinlik ve nüfuz kazanma ekseninde geliştirdiği

5 Örnek metinler için bkz.: Halid Ali Abbas el-Gat, “el-Uluhiyyetu fi Fikri'l-Ahbâş”, *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslamiyye*, Kahire Üniversitesi, Mısır, (2011); el-Esad el-İyâri, “Nassu'l-Kur'an beyne fetva't-Tekfir ve Fitnetü'l-İman: Akidetu'l-Ahbâşü'l-Hereriyye Numuzecen”, *Câmiatu'l-Kayrevân Mahber Tecdid Menahici'l-Bahs ve'l-Bidâkocya fi'l-İnsâniyyât*, Kayrevan, (2017); Ahlâm Süleyman Muhammed Süleyman, “Abdullah el-Habeşi: Fikruhu ve resâiluhu: Dirase tahliliyye mukarane” (Yüksek lisans Tezi, Sudan, Câmiatu Umm Derman el-İslamiyye, 2006); Abdurrahman Dımeşki, *el-Habeşi Şüzûzuhu ve Ahtâuhu*, (byy.: 3. Baskı, 1996).

6 Örnek metinler için bkz.: Hersi Muhammed Hilole, *Muhtasarü İzhâri'l-Akideti's-Sünniyye bi Şerhi'l-Akideti's-Sünniyye*, (Kuala Lumpur: MES Enterprise Sdn. Bhd., 2003); Nureddin Abda, “Cemaatü'l-Ahbaş fi Esiyopya: mine'd-Dînî ile's-Siyâsi Medhal: Tagâtuâtü't-Tarih ve'l-Coğrâfiya”, *Al Jazeera Centre for Studies*, (2019).

7 Örnek metinler için bkz.: Muhammed Salim Ubeydât, “Dirasetün Akadiyyetün fi Musennefâti eş-Şeyh Abdillâh el-Hereri”, *Mecelletü'l-Balkai li'l-Buhus ve'd-Dirâsât*, Câmiatü Amman el-Ehliyye, Ürdün, (2001); N. Kemal Karabiber, “Lübnan Merkezli Çağdaş İslamî Bir Cemaat: Abdullâh el-Habeşi ve Ahbâş Cemaati”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 26 (2011).

söylem stratejisini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Tüm bunların yanında cemaat üzerine yapılan çalışmalarda birbiriyle çelişen sonuçların ortaya çıkması konu üzerine tekrar çalışma yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda çalışmamız Ahbaş cemaatinin tekfirci/dışlayıcı olduğu iddiasını geçerlilik, kapsam ve içerik açısından cemaatinin kurucusu olan Abdullah el-Habeşi'nin eserleri ve cemaat üzerine yapılan çalışmalardan hareketle çeşitli açılardan analiz edilecektir.

Abdullah el-Habeşi ve Ahbâs Hareketine Genel Bir Bakış

1910 yılında eski adı Habeşistan olan Etiyopya'nın Herer⁸ vilayetinde dünyaya gelen Abdullah el-Habeşi, küçük yaştan itibaren İslami ilimlere merak salmış ve çeşitli şehirlerde uzun süre dini eğitim almıştır.⁹ O, otuzlu yaşlarında bilinmeyen bir sebeple¹⁰ ülkesinden ayrılarak önce Suriye'ye¹¹ ardından ömrünün sonuna kadar ikamet edeceği Lübnan'a yerleşmiştir. Lübnan'da ilk etapta dini eğitim ve sosyal yardım faaliyetlerine odaklanan Habeşi, zamanla telif ettiği eserler ve yaptığı dini sohbetlerle etrafında oluşan kitleyi mobilize etmeyi başararak etkinlik alanını genişletmiş ve Lübnan'da bir cemaat önderi olma vasfı kazanmıştır.¹²

- 8 Herer, Etiyopya'nın doğusunda, Cibuti Cumhuriyeti'nin güney batısında yer alan küçük bir şehirdir. Bu şehre nispetle Abdullah el-Habeşi, eserlerinde el-Hererî nisbesini sıklıkla kullanır.
- 9 Muhammed Ali Cümdi, "el-Ahbaş ve Ârâuhum el-Kelamiyye", *Mecelletü'l-Dirâsâtü'l-Ulya*, Câmiatu'l-Minya, (1998), 517.
- 10 Bu konuda kimi yazarlar, el-Habeşi'nin dolaşıma soktuğu fitneler ve siyasi tercihleri sebebiyle ülkeden kaçtığını iddia eder. Bununla birlikte dini fikirlerinin Etiyopya Kralı nezdinde tehdit olarak algılandığı gerekçesi de ileri sürülür. Ancak kanaatimizce bu iddiaların önemli zaafı bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse Herer'de onun sebep olduğu iddia edilen "Kulub" isminde büyük bir fitne ve siyasi kargaşadan bahsedilir. Hatta kimi yazarlar onu "fitne şeyhi" olarak niteler. Ancak olayların kronolojisi incelendiğinde kargaşalar o ülkeden ayrıldıktan sonra gerçekleştiği görülmektedir. Yine dini fikirlerinin kralı rahatsız etmiş olması da düşük bir ihtimal olarak gözüküyor. Çünkü o dönemin Hristiyan kralının hem isyan öncesi hem de sonrasında gücünü sınırlandırmaya çalıştığı yapı Habeşi'nin de ihtilafı olduğu selefi bir cemaatti. İddialar için bkz.: Ahlâm Süleyman Muhammed Süleyman, "Abdullah el-Habeşi: Fikruhu ve resâiluhu: Dirase tahliliyye mukarane" (Yüksek lisans Tezi, Sudan, Câmiatu Umm Derman el-İslamiyye, 2006), 5-9; Abdurrahman Dimeşki, *el-Habeşi Şuzûzuhu ve Ahtâuhu*, (byy.: 3. Baskı, 1996), 7.
- 11 Birtakım aykırı fikirleri sebebiyle El-Habeşi'nin, Muhammed Nasıruddin el-Elbani gibi bazı Şamli alimlerin eleştirilerine maruz kaldığı ve Suriye'den ayrıldığı rivayet edilir. Geniş bilgi için bkz.: Cümdi, "el-Ahbaş ve Ârâuhum el-Kelamiyye", 517-18.
- 12 Muhammed Hasan Rabâh Bahey, "Dirase Nakdiyye fi Akideti'l-Ahbaş (el-Hereriyye)", *Mecelletü'l-Camiati'l-İslamiyye li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye*, el-Câmiatü'l-İslamiyye(Gazze), (2010), 45-6.

Lübnan’da siyasi ve ekonomik istikrarsızlığın yaşandığı 20. yüzyılın ikinci yarısında¹³, Abdullah el-Habeşi liderliğinde sosyal yardım¹⁴ ve dini tebliğ çalışmaları ekseninde çalışmalarını sürdüren Ahbâş cemaati, zamanla okullaşma ve dergi, radyo gibi kitle iletişim araçları imkanlarıyla Lübnan’da sosyal yaşamın her alanında önemli bir konum elde etmeyi başarmıştır.¹⁵ Günümüzde bu dini yapı, çeşitli kurumları aracılığıyla bazı Orta Doğu ve Avrupa ülkelerinde de farklı seviyelerde temsil edilmeye başlanmış ve ulus ötesi bir söylem üretme gayesi gütmüştür.¹⁶

Habeşi önderliğinde gelişen bu söylem, kendisini inançta Eşari, muamelatta ise Şafîi gelenekle irtibatlandırmış ve bu bağlamda yeni bir metot veya öğretiyi ortaya koymadığını vurgulamıştır.¹⁷ Bununla birlikte cemaatin Rufâiyye, Kâdiriyye ve Nakşibendiyye gibi tasavvufi çevrelerle olan yoğun etkileşimi ve görece eklektik yapısı da toplum nezdinde hüsnü kabul görmelerinde önemli rol oynamıştır.¹⁸ Radikalizm, cihad ve siyasi İslam gibi kavramların yükselişte olduğu yirminci yüzyılın ikinci yarısında, İslam’ın ılımlı, esnek bir yorumu olarak öne çıkan Ahbaş cemaati, kendilerini şiddet yanlısı akımlara karşı alternatif bir yorumun temsilcileri olarak görmüştür.¹⁹ Ancak cemaatin özellikle Lübnan’da etkin olmaya çalışan akımlarla girdiği polemikler ve tartışmalar, zamanla cemaatin bu akımlara karşı yer yer tekfîre varan sert ve dışlayıcı bir söylemi benimsemesiyle sonuçlanmıştır.

13 20. Yüzyılın ikinci yarısında yaşanan siyasi ve ekonomik istikrarsızlığın kronolojisi hususunda detaylı bilgi için bkz.: Selçuk Sunay, “External Interventions and Civil Wars: The Case of Lebanon (1975-1990)” (Yüksek lisans Tezi, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2020); Serpil Güdül, “Uluslararası Terörizmin Egemenlik-Otorite İlişkisi Açısından Analizi: Lübnan 1967-2006”, (Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, 2008); Ahmet Bağlıoğlu, “Dini ve Mezhebi Esaslarla Yönetilen Lübnan ve Lübnan’daki Son Gelişmeler”, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, sy: 2 (2006).

14 Lübnan’da İslami Hayır Projeleri Cemiyeti (جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية) ismiyle bilinen yapı 1980’li yılların başında Ahbaş cemaati tarafından devralınarak verimliliği artırılmış ve günümüze kadar faaliyetlerini sürdürerek cemaatin sembol birimi olmuştur.

15 Geniş bilgi için bkz.: Muhammed Mustafa el-Ceddî, “Akidetü’l-Ahbâş (el-Hereriyye) Arz ve Nakd”, (Yüksek lisans Tezi, Filistin, el-Câmiatü’l-İslamiyye(Gazze), 2001), 7-9.

16 Süleyman, “Abdullah el-Habeşi: Fikruhu ve resâiluhu”, 38-42; Abdulghani Imad, “Lebanese Sunni Islamism: A post-Election Review”, *Norwegian Institute of International Affairs*, (2019), 18,9.

17 Habeşi’nin itikâdi görüşleri ve verdiği fıkhi fetvalar çeşitli açılardan bazı çalışmalarda eleştirilmiştir. Ancak bu çalışmaların bazı kısımlarında subjektif yorumlar ve çarpıtmalar yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda el-Habeşi’nin fıkhi ve kelami görüşleri üzerine objektif çalışmaların yapılması gerekmektedir.

18 Abdullah el-Hereri, *el-Makâlâtü ş-Sünniyye fi Keşfi Dalâlât Ahmet b. Teymiyye*, (Beirut: Dâru’l-Meşârî, 2005), 13.

19 A. NizarHamzeh, R. HrirDekmejian, “al-Ahbash of Lebanon”, *International Journal of Middle East Studies*, sy: 28 (1996), 220.

Bununla birlikte Ahbâş cemaati, fiziki şiddeti bir çözüm yöntemi olarak görmemiş ve fiziksel şiddetle aralarındaki mesafeyi korumaya özen göstermiştir.²⁰ Ancak eleştirilerin hedefi olan İslami akımların önde gelen şahsiyetleri, zaman zaman Ahbâş cemaatine yönelik reddiyeler kaleme almış ve birtakım karşı fetvalar²¹ yayınlamıştır. Süreç içerisinde karşılıklı bir etkileşim haline dönüşen bu dışlayıcı söylem, zaman zaman fiziksel şiddeti de içermiştir. Bu hususta Ahbâş cemaatinin ikinci lideri olan Şeyh Nizar Halebi'nin, 31 Ağustos 1995 yılında suikaste uğrayarak vefat etmesinin arkasında çekişme içinde oldukları selefi/cihadi bir grubun²² çıkmasını örnek olarak verebiliriz.²³ Yine 2010 yılında Hizbullah ile Ahbâş cemaati üyeleri arasında Bourj Abi Haidar semtinde gerçekleşen silahlı çatışma da bu minvalde dikkat çeken olaylardan biridir.²⁴ Bu çerçevede cemaatin, şiddeti bir araç olarak kullanan siyasal İslamcı akımlara karşı tepkiselliğinin, ilkesel olmaktan ziyade oportünist bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Çünkü Ahbâş cemaati, şiddeti eylemlerinin önemli bir enstrümanı olarak kullanan Lübnan Hizbullah'ı ile iyi ilişkiler içinde olmaya ve Hizbullah hareketini doğrudan eleştirmemeye özen göstermektedir.²⁵ Ayrıca Ahbâş cemaati üyelerinin yer yer silahlı eylemlerde yer alması da bu yorumumuzu desteklemektedir.

Ahbâş hareketi, kurucusu Abdullah el-Habeşi'nin 2008 yılında vefatı sonrası, kayda değer bir gerileme ve dağılma sürecine girmemiş, faaliyetlerini hız kesmeden sürdürmeyi başarmıştır. Yaşanan bu tecrübe Ahbâş cemaatini karizmatik lider kültü ekseninde ele alan çalışmaların yetersizliğini belirginleştirmiştir. Bu bağlamda Ahbâş cemaatini, üzerine inşa edildiği ilke ve esaslar doğrultusunda takip etmenin daha sağlıklı sonuçlar sağlayacağına inanmaktayız.

20 N. Kemal Karabiber, "Lübnan Merkezli Çağdaş İslamî Bir Cemaat: Abdullâh el-Habeşî ve Ahbâş Cemaati, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 26 (2011), 123-32.

21 Bu bağlamda Suud Selefililiğinin önderlerinden Abdulaziz b. Baz'ın Ahbâş cemaatini sapkın olarak nitelediği fetvası örnek olarak verilebilir. Bkz.: Abdulaziz b. Baz, "Tâifetü Abdullâh el-Habeşî Dâiletün", Mart 06, 2022, <https://binbaz.org.sa/fatwas/2992/طائفة عبدالله الحبشي ضالة>.

22 Asabetü'l-Ensâr ismiyle Ebu Mihcen tarafından kurulan bu örgüt "cihadi selefi" kimliğini açıktan ifade etmektedir. Bu grup aynı zamanda Lübnan'da bulunan Aynu'l-Havla mülteci kampındaki en organize ve en geniş tabana sahip örgüt olarak bilinir. Mezkûr suikastle bağlantıları açığa çıkarılmıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Beşir Musa Nafî, vd. (ed.), *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*, (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2016) 186.

23 Ceddî, "Akidetü'l-Ahbâş", 6.

24 Detaylı bilgi için bkz: <https://www.france24.com/en/20100824-two-killed-hezbollah-sunni-clash-beirut-lebanon>, Erişim tarihi: 24.05.2022.

25 Karabiber, "Lübnan Merkezli Çağdaş İslamî Bir Cemaat", 133.

Ahbâş Hareketi'nin Çağdaş İslami Akımlar Eleştirisi

İslam dünyası, 20. yüzyıl boyunca irili ufaklı birçok siyasal İslamcı hareketin doğuşuna tanıklık etmiştir. Her ne kadar bu hareketlerden bazılarının ömrü kısa sürse de çoğu yapı farklı seviyelerde değişim ve dönüşümler geçirmekle birlikte günümüze kadar varlıklarını korumayı başarmıştır.

20. yüzyılın kendine mahsus koşulları içinden doğan Ahbâş Hareketi'ni, bu çalışmanın öznesi yapan ana sebep, kendisini irtibatlandırdığı Ehl-i Sünnet geleneğiyle tekfir konusundaki yaklaşım farklılığı meselesidir. Birçok çalışma²⁶ Ahbâş cemaatinin çoğu İslamcı hareket liderini ve mensubunu tekfir ettiğini iddia eder. Cemaatin bu yaklaşımının, Ehl-i Sünnet geleneğinin en önemli karakteristik özelliklerinden biri olan ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği ilkesiyle bir tenakuz oluşturacağı açıktır. Bu hususta Abdullah el-Habeşi'nin eserlerini incelememiz sonrası iddia edilenin aksine cemaatin, sadece Lübnan'da karşılarına bir güç olarak çıkan akımları hedefine aldığı tespit edilmiştir. Makalenin ilerleyen kısımlarında tikel örnekler üzerinden bu tespit detaylandırılmıştır. Bununla birlikte Habeşi'nin iman kavramına yaklaşımı incelendiğinde ise imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar²⁷ olarak açıkladığı ve bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in genel iman tanımıyla paralel bir görüşü benimsediği görülmektedir. Ayrıca onun, ameli iman tanımı içinde zikretmemesi, inanç çerçevesindeki kapsayıcılığını ortaya koymaktadır. Buna ilave olarak o, eserlerinde bir küfür tanımı yapmamakla birlikte küfrü; itikâdi, fiili ve kavli olmak üzere üç başlıkta ele alarak incelemiştir.²⁸ Onun küfürle itham ettiği kişi ve yapıların ortak özellikleri noktasında ise İbn Teymiyye'yi dışarıda tutacak olursak, neredeyse tamamının çağdaş olması, dinde ıslah veya “öze dönüş”cü bir söylem gütmeleri, tasavvufa mesafeli olmaları, siyasi ve sosyal düzeni değiştirmeye yönelik radikal fikirlere sahip olmaları ve kitleleri harekete geçirmeyi başarmış popüler kişiler olması öne çıkmaktadır. Ancak kanaatimizce tüm bu zikredilen özelliklerin yanında ana belirleyicinin, bu hareketlerin Lübnan'la olan ilişkileri ve Sünni tabanı kazanma yönündeki mücadeleleri olmuştur. İstikrarsızlığın ve geleceğe dair belirsizliğin ürettiği çaresizlik atmosferi içinde, Lübnan toplumu karşısına

26 Abdurrahman b. Muhammed Saïd Dimeşkiyye, *Mevsûatu Ehl-i Sünne fi Nakdi Usûli Fırkati'l-Ahbâs*, (Riyad: Dâru'l-Müslim, I-II, 1997); Halid Ali Abbas el-Gat, “el-Uluhiyyetu fi Fikri'l-Ahbâş”, *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye*, Kahire Üniversitesi, Mısır, (2011); el-Esad el-İyârî, “Nassu'l-Kur'an beyne fetva't-Tekfir ve Fitneti'l-İman: Akidetü'l-Ahbâşi'l-Hereriyye Numuzecen”, *Câmiatu'l-Kayrevân Mahber Tecdid Menahici'l-Bahs ve'l-Bidâkocya fi'l-İnsâniyyât*, Kayrevan, (2017).

27 Abdullah el-Hereri, *Sarihu'l-Beyan fi el-Reddi ala men Hâlefe el-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 1995), 89; Abdullah el-Hereri, *İzhâru'l-Akide'ti'l-Sünniyye fi Şerhi Akide'ti'l-Tahâviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2007), 227.

28 Ceddî, “Akide'tü'l-Ahbâş”, 259; Abdullah el-Hereri, *Sıratu'l-Mustakim*, (Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2002), 14.

radikal değişim teklifleriyle çeşitli İslami akımlar çıkmış ve kısa sürede kitlesel bir güce erişmeyi başarmıştır. Ahbaş cemaati ise benzer bir teklifi sunmak yerine bu tekliflerin sahiplerini odağına yerleştirmiş ve söylemlerinin meşruiyet zeminini oluşturan dinle olan ilişkileri üzerine ciddi eleştiriler getirmiştir. Bu eleştiriler Sünni tabanda belli ölçüde sahiplenilmekle birlikte diğer akımların mensuplarıyla bir gerilim alanının oluşmasına sebep olmuştur. Tüm bunlarla birlikte Abdullah el-Habeşi'nin İslami hareketlere karşı toptan tekfir olduğu iddiasının maksadı ifade etmekten uzak olduğu ve onun tekfir söylemini belirli bir çevre ve fikirle sınırladığı kanaatini taşıyoruz.

Abdullah el-Habeşi'nin dışlayıcı söylemini analiz etmek ve bu söyleminin kapsamını ortaya çıkarmak için eleştirilerin hedefi olan siyasal İslamcı akımlar bir sonraki bölümde örneklem olarak incelenecektir. Bu bağlamda Habeşi'nin, eserlerinde baskın biçimde kendisine konu edindiği; İhvan-ı Müslimîn, Hizbu't-Tahrir ve Vahhâbilik akımlarına odaklanılacaktır. Habeşi bu fırkalar karşısında kendisini ve cemaatini Âl-i İmrân suresine referansla iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan en hayırlı ümmet olarak konumlandırır. Ayrıca o kendisinin, insanları, inançlarını ifsat eden yollardan korumak gibi önemli bir vazifenin uygulayıcısı olduğunun altını çizer. Ancak bazı fırkaların kötülükleri ve sapkınlıkları hususundaki bu uyarısının, kimi insanlar tarafından ümmet içinde tefrika çıkarmak olarak yorumlanmasının doğru olmadığını vurgular. Habeşi bu akımları ve liderlerini etüt ettiğini ve bizzat onların kendi eserlerinden kimi yerde sayfa görüntülerini kimi yerde ise kitap künyelerini paylaşarak iddiaları için güvenilir veriler sunduğunu belirtir.²⁹ Habeşi'nin bu söyleminden kendi cemaatini fırka-i nâciye konumunda gördüğü ve kendisine bir kurtarıcı rolü biçtiği dikkat çekmektedir. Bu ifadelerinden dikkatimizi çeken bir diğer nokta ise onun tefrika/fitne çıkaran etiketlemesinden duyduğu endişedir. Muhalliflerinin Habeşi için "şeyhu'l-fitne" tesmiyesini sıklıkla gündemde tutmalarıyla birlikte düşünüldüğünde onun bu endişesinde pek de haksız olmadığı görülür.

Bir Uyuşmazlık Alanı: Teoloji

Bauman'ın düzenin ötekisinin başka bir düzen değil düzensizlik olduğu görüşüne³⁰ paralel olarak Abdullah el-Habeşi de ortodoksinin ötesinin başka bir ortodoksi değil, heterodoksi olduğu kabulüyle bir söylem geliştirmiştir. Bu bağlamda o,

29 Abdullah el-Hereri, *Risaletü'l-Tahzîr min Firaki'l-Selâs*, (Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2010), 3-5; Hereri'nin eleştirdiği kişilerin eserlerinin sayfa görüntülerinden hazırlanmış olan kitap için bkz.: Abdullah el-Hereri, *el-Beyânu'l-Muvessak dirâsetün muvessakatün li makâlât el-Firaki's-Selâs*, (Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2005).

30 Kazım Ateş, "Türkiye'de Milliyetçilik, Yurttaşlık ve Aleviler: "Öztürkler" ve "Heretik Ötekiler"", (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2010), 168.

İslami hareketleri akide esasları üzerinden eleştirerek onları hâkim ortodoksiden sapan yapılar olarak betimlemiştir. Bu minvalde Muhammed b. Abdulvehhab'ın, fikirleriyle yeni bir din ihdas ettiğini ve bu dinin özünün Allah'ın yarattıklarına benzetilmesi inancı etrafında oluştuğunu vurgular. Bu inanca göre Allah'ın arş üzerinde oturan bir cisim olduğunun kabul edilmesi gerektiğini, ancak böyle bir antropomorfist inancın İslam akidesi altında yer bulamayacağını altını çizer.³¹ O böyle bir kabulün aynı zamanda Allah'a cihet izafe etmek anlamına geldiğini, ancak bu görüşün Ehl-i Sünnet³² tarafından reddedildiğini de ekler.³³ Bu hususta Habeşi, Vahhâbilerin tevili tamamen dışlayan yaklaşımları sebebiyle böyle çarpık bir sonuçla karşı karşıya kaldıklarını söyler. Ayrıca onların takip ettiklerini iddia ettikleri Ahmed b. Hanbel'in tevil anlayışından da uzağa düştüklerine işaret eder.³⁴ Bu hususta o, Ahmed b. Hanbel'in teşbih ifade eden kimi ayetleri tevil ettiği konusunda şüphe bulunmadığını vurgular.³⁵ Abdullah el-Habeşi'nin Vahhâbilik eleştirisinin iskeletini oluşturan diğer meseleler ise; ölmüş kimseler için okunan sure ve duaların onlara hediye edilmesi, kişinin içinde ayet yazılı olan muska taşınması, Peygamber'in (sav) doğum gününün yad edilmesi, içinde kabir olan mescitlerde namaz kılınması ve tasavvufun tümünden reddedilmesidir.³⁶ Habeşi, Vahhâbi öğretinin bu amelleri haram ve şirk kategorisinde değerlendirmesini ve bu amellere müdahalelerde bulunulmasını sert bir dille eleştirir. Bu bağlamda o, Vahhabilerin öne sürdüğü her bir meseleyi çeşitli hadisler ve ulema kavilleri ekseninde tek tek ele alarak çürütmeye çalışır. O, Vahhabilerin bu eleştirilerinin kimi noktalarda akılla da çeliştiğini belirtir. Örnek vermek gerekirse Habeşi, bizzat Mescid-i Nebevi'nin içinde kabir olduğunu ve Müslümanların sahabe neslinden günümüze kadar orada namaz kıldıklarını zikreder. Vahhabilerin şirk yorumunun kabul edilmesi durumunda ortada hiçbir Müslüman kalmayacağını vurgular. Ayrıca o, Vahhabilerin bu içtihatlarının bir kısmının, ne önderleri olduğunu ileri sürdükleri İbn Teymiyye'nin görüşleriyle ne de bağlılıklarını bildirdikleri Ahmed b. Hanbel'in

31 el-Hereri, *Risaletü'l-Tahzîr*, 6-7.

32 Geniş bilgi için bkz.: Alaeddin el-Üsmendi, *Lübabü'l-Kelam*, (İstanbul: Merkezü'l-Buhusi'l-İslamiyye, 2005), 90; Abdulkahir Bağdadi, *El-Fark beyne'l-Fırak*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye), 262; Ebu Muin en-Nesefi, *et-Temhid fi Usulu'd-Din*, (Kahire: Daru's-Sekafe li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2005), 38.

33 Abdullah el-Hereri, *Tebyînu Dalâlati'l-Elbani Şeyhu'l-Vahhabiyyeti'l-Mutemahdis*, (Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2007), 14-15.

34 el-Hereri, *el-Makâlâtü's-Sünniyye*, 450.

35 Bu noktada örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in Fecr suresi 22. ayette geçen "Rabbin geldi" ifadesini "Rabbinin emri geldi" şeklindeki tevili verilebilir.

36 el-Hereri, *el-Makâlâtü's-Sünniyye*, 411-21.

usul ve furu' anlayışıyla uyumlu olduğunu iddia eder.³⁷ Habeşi bunlara ilave olarak bir kısım Vahhabinin, Âdem aleyhisselamın nübüvvetini de inkâr ettiğini ve ilk peygamberin Nuh aleyhisselam olduğuna inandıklarını belirtir.³⁸ Habeşi'nin, haberi sıfatların tevili bağlamında Vahhabilik akımı eleştirisini incelediğimizde onun, maksadı tam olarak anlaşılmayan bazı verilerden hareketle bu akımı mücessime kategorisine yerleştirdiğini ve tekfir ettiğini gözlemliyoruz. Bu noktada Ehl-i Sünnet'in tekfir konusundaki hassasiyeti ve belirlediği şartların³⁹ Habeşi tarafından daha katı bir formda uygulandığı yorumunu yapabiliriz. Ayrıca Habeşi'nin bu eleştirilerinde muhatabını tarihsel referanslarından kopararak cılızlaştırması söz konusudur. Bu noktada benzer eleştirilerin İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel⁴⁰ için de çeşitli dönemlerde öne sürüldüğü bilinmektedir.

Habeşi'nin akide noktasında eleştirilerinin diğer bir hedefi Hizbu't-Tahrir hareketi olup, bu bağlamda en-Nebhâni ve bağlılarının, kulun ihtiyârî fiillerini kendisinin yarattığı inancı Habeşi tarafından sert bir şekilde tenkit edilir. Habeşi, onların bu inancının, Kur'an'da sıkça zikredilen Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesiyle çeliştiğini ve bu sebeple onların şirke düştüklerini ileri sürer.⁴¹ Bu bağlamda el-Nebhâni'nin, eserlerinde Ehl-i Sünnet metodunu takip etmediğini vurgulayan Habeşi, risalesinde bu durumu ortaya koyduğunu ileri sürer. Bu tespitine delil olarak serdettiği meselelerden önemli bulduğumuz bazı hususları zikretmenin, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağına inanıyoruz. Söz konusu meselelerden ilki Habeşi'nin, Hizbu't-Tahrir hareketinin Mutezile'nin itikadi esaslarını benimsediği iddiasıdır. Bu iddiasına delil olarak o, en-Nebhâni'nin İslami Şahsiyet ismindeki eserinde zikrettiği kulların fiillerinin hâlık olduğu ve ihtiyari fiillerin kaza-kader başlığı altına girmediği görüşünü getirir. Diğer bir delil olarak ise en-Nebhâni'nin hidayet ve delâletin Allah'tan değil insanın fiillerinden ortaya çıktığı görüşünü zikreder.⁴² Bu görüşlerin ne Kur'an'a ne sünnete ne de akla uyduğunu söyleyen Habeşi, ayrıca en-Nebhâni'nin çeliştiğini düşündüğü bazı ayet ve hadisleri zikreder. Habeşi'ye göre kulların tüm fiilleri Allah'ın dilemesiyle

37 el-Hereri, *el-Makâlâtü's-Sünniyye*, 432-33.

38 el-Hereri, *el-Makâlâtü's-Sünniyye*, 435.

39 Tekfir etme şartları ve konuları hususunda bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 350-56.

40 Haberi sıfatların tevili hususunda bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 82-87.

41 el-Hereri, *el-Beyânu'l-Muvessak*, 22-3.

42 Abdullah el-Hereri, *el-Ğâratü'l-İmaniyye fi reddi mefâsidi'l-Tahririyye*, (Beyrut: Dâru'l-Meşâri, 1994), 3-4.

gerçekleşir ve kulun tüm eylemleri kaza-kader ekseninde cereyan eder.⁴³ O, en-Nebhâni'nin bu itikadının apaçık bir küfür ve Allah'a şirk koşmak olduğunu ifade eder.⁴⁴ Habeşi'nin Hizbu't-Tahrir'i eleştirdiği diğer bir husus peygamberlerin ismet sıfatının nübüvvetten sonra gerçekleştiği iddiasıdır. Hizbu't-Tahrir'e göre peygamberler nübüvvet öncesi diğer insanlarla aynı kategoride değerlendirilmelidir. Habeşi bu iddiaya cevaben peygamberlerin nübüvvetten önce de ismet sıfatına sahip oldukları hususunda ulemanın ittifak ettiğini⁴⁵ ve bu kutsal vazifenin bir yalancıya veya hırsıza verilmesinin söz konusu olmayacağını vurgular.⁴⁶ Habeşi, Vahhabilik akımına yaptığı mücessime eleştirisine paralel olarak bu akımı da benzer şekilde tarihten seçtiği Mutezile tesmiyesiyle olumsuzlamaktadır. O bu benzetmeleriyle İslam tarihi boyunca bu kavramlara yüklenen olumsuz anlamları mezkûr hareketlerin omuzlarına yüklemekten çekinmemiştir. Habeşi'nin bu tercihlerinin arka planında bu söz konusu yapıları Ehl-i Sünnet dairesi dışına çıkarma gayesinin olduğu yorumunu yapabiliriz. Habeşi bu tezini ispatladığı ölçüde Lübnan Sünni toplumu içerisindeki konumunu güçlendireceğinin farkındadır.

Abdullah el-Habeşi zikri geçen bu hareketlerin mensuplarına nasihat sadedinde bazı tavsiyelerde bulunur: Bunlardan ilki dinlerini, bağlılık hissettikleri liderlerinin eserlerinden değil dinde fazileti ve ilmi birikimi ile öne çıkmış alimlerin eserlerinden öğrenmeleri gerektiği hususudur. Habeşi muteber gördüğü eserler noktasında ise Buhari'nin *Halku Ef'âli'l-İbad'*ını, Tahavi'nin *Akide'sini* ve Abdulkahir el-Bağdadi'nin *Tefsîru'l-Esmâi ve's-Sifât'*ını örnek olarak zikreder. Diğer bir nasihat ise şayet edindikleri akideleri terk eder, yerine bahsi geçen eserlerdeki inanç esaslarını koyar ve kelime-i şهادet getirirlerse hidayete erecekleri şeklindedir. Habeşi'nin örnek olarak zikrettiği metinleri göz önüne aldığımızda, üç metnin de usulu'd-din konularında kaleme alındığı hususu dikkatimizi çekmektedir. Habeşi'nin bu eserleri seçmesi, bu hareketleri yer yer muamelat konularında eleştirse de asıl problem olarak gördüğü noktaların, usulüddin ve onunla ilişkili meseleler hakkında olduğu vurgumuzu doğrular niteliktedir. O bu nasihatıyla

43 el-Hereri, *el-Ğâratü'l-İmaniyye*, 6-7.

44 el-Hereri, *el-Ğâratü'l-İmaniyye*, 10.

45 Ehl-i Sünnet kelmacıları ismet sıfatının, peygamberlerin peygamber seçilmeden önceki dönemlerini kapsadığına dair kesin bir akli ve sem'i delilin bulunmadığını belirtir. Ancak onlar, peygamberlerin o dönemde de büyük günah işlemekten korunduğunu ve bununla birlikte yanlışlıkla küçük günah işleyebileceklerini belirtir. Detaylı bilgi için bkz.: Fahreddin Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 26-8; Pezdevî, *Kitâbü usûli'd-Dîn*, (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turas, 2003), 172-76; Teftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, c.3, (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1989), 308-10; Ebû Hanife Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (el-İmâratü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 37.

46 el-Hereri, *el-Ğâratü'l-İmaniyye*, 15-6.

mezkûr örgütleri açık bir dille İslam toplumundan dışladığını ilan etmiştir. Yine onun bu seçkisinde ana akım olan Ehl-i Sünnetin üç itikadi fırkasının her biri için önem verilen kişilere atıfta bulunması kayda değerdir. Özellikle Hanefî-Maturidi geleneğin meşhur akide metni olan Tahâvi Akidesi, üzerine Maturidi kelamcılarının yanı sıra Eşari ve Selefi ulemanın da şerh ve ta'lik türünde çok sayıda eser⁴⁷ telif ettiği bir metindir. Habeşi muhtemelen Tahavi Akidesi'nin Ehl-i Sünnet fırkaları için adeta bir kesişim kümesi olması özelliğinden istifade etmek istemiştir. O bu stratejisiyle hem söylemini güçlendirmeyi hem de bu hareketlerin tabanlarına daha rahat ulaşmayı hedeflemiştir. Ayrıca Ahbaş cemaatinin eleştirdiği kimi hususlarda oportünist bir yaklaşım sergilediği ve maksadı tam anlaşılmayan bazı verilerden hareketle İslami hareket liderlerini ve mensuplarını tekfir ettiği tespit edilmiştir. Bu türden hatalı bir yordama tarzının, bizzat Ahbaş cemaati tarafından mezkûr akımları eleştirmek amacıyla dile getirilirken benzer bir yaklaşımın yer yer Ahbaş cemaati tarafından üretildiği görülmektedir.

Heteredoks Karakterin Dışlayıcılığı: Tekfir Olgusu

Abdullah el-Habeşi, İbn Abdulvehhab'ın görüşlerinin senkretik yapısına tarihsel bir arka plan oluşturma bağlamında onun her ne kadar fikirlerini Kur'an ve Sünnete dayandırdığını iddia etmiş olsa da görüşlerinin bir kısmını İbn Teymiyye'den aldığını ve onun mirasını tekrar canlandığına belirtir. Habeşi, İbn Abdulvehhab'ın tevarüs ettiği fikirler arasında; peygamberle tevessül yapılmasının ve peygamberlerin, sâlih kimselerin kabirlerini dua maksadıyla ziyaret için yolculuğa çıkılmasının haramlığı, yine ya Rasulallah, ya Ali, ya Abdulkadir gibi lafızlarla ölmüş kimseyle istimdatta bulunan kimsenin tekfir edilmesi, tecsim inancı ve Allah'a cihet izafe etme gibi başlıkların yer aldığını belirtir.⁴⁸ Ayrıca o, Vahhâbilik akidesinin adeta tekfir mekanizması işlevi gördüğünü ve bu bağlamda onların; kabirleri teberrük amacıyla ziyaret edenleri ve kabirlere dokunanları, göğsünde muska taşıyanları, ölü kimseden istimdatta bulunanları, ezanın bitiminde peygambere açıktan salâtu selam getirenleri ve yaptıkları bu davete katılmayanları tekfir ettiklerini iddia eder.⁴⁹ Ahbaş cemaatinin yukarıda paylaşılan eleştirilerinden bazı çıkarımlarda bulunabiliriz. Öncelikle onların Vahhabi akımına yönelik eleştirileri, onların kolay yoldan Müslümanları tekfir ettikleri hususunda yoğunlaşmaktadır. Ahbaş cemaati, birçok örnekte Vahhabilerin tekfir mekanizmasını, yüzeysel ve aceleci bir tutumla işlettiğini vurgular. Bu noktada Ahbaş cemaatinin Vahhâbilik akımı eleştirilerini

47 Tahavi akidesi üzerine yapılan şerhler hakkında detaylı bir çalışma için bkz.: İhsan Timür, "Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar", (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2016).

48 el-Hereri, *el-Makâlâtü's-Sünniyye*, 51.

49 el-Hereri, *Risaletü'l-Tahzîr*, 7-8.

incelediğimizde benzer bir genellemeci yaklaşımın ve yüzeysel tutumun yer yer cemaat tarafından da sergilendiğini görüyoruz. Cemaatin tekfir etmedeki bu aceleci tutumu, istimdatta bulunmak ve tevil meselelerinde net olarak görülmektedir.

Habeşi, İhvan-ı Müslimin hareketinin bir mensubu olarak Seyyid Kutup'un, Kur'an hükümleriyle hükmetmenin zorunlu olduğu ve bu yönde hareket etmeyenlerin kendi nefislerini ilahlaştırdıkları ve böylece bu hükümdarların ve tebaalarının kanlarının dökülmesinin helal olduğuna dair görüşünü yoğun biçimde eleştirir. Kutup'un bu görüşünün takipçileri tarafından da sahiplenildiğini vurgular. Ancak Habeşi'ye göre Kutup'un, Maide suresinin 40. ayetinden çıkarsadığı bu görüş hatalıdır. Habeşi'nin İbn Abbas'a dayandırdığı bir yoruma göre, ayette geçen küfür lafzı, dinden çıkma anlamına gelmemektedir. Yine o, sahabeden Berâ'ya dayandırdığı diğer bir görüşe göre bu ayet, Yahudiler hakkında nazil olmuştur.⁵⁰ Habeşi, bu ayetin tefsirinin yüzyıllar boyunca sahabenin bu yorumları üzerinden tefsir edildiğini ancak Mısır'da ortaya çıkan Seyyid Kutup ismindeki bu adamın yaptığı tefsir çalışmasında, bir konuda dahi olsa Kur'an ile hükmetmeyen herkesi tekfir ettiğini öne sürer. Bu hususta Habeşi, günümüzde İslam coğrafyasında nikah, miras ve boşanma gibi çeşitli başlıklarda İslam hukukunun uygulanmakla birlikte neredeyse bütün hükümdarların birçok meselede şeri olmayan bir hukukla yönettiklerini belirtir. Bu noktada Seyyid Kutup ve takipçilerinin İslam coğrafyasındaki hükümdarları ve yurttaşları tekfir ettiğini iddia eder. Ayrıca Kutupcu grubun, tekfir ettikleri bu kimselerin silahla veya patlayıcı maddeyle öldürülmelerini helal gördüğünü, bununla birlikte ancak tövbe edip kendi saflarına katılanları ve yöneticilere isyan edenleri istisna ettiklerini vurgular. Habeşi, bu aşırı düşüncelerin köklerinin Harici zihniyete uzandığını ve günümüzde bu kimseler tarafından tekrar aktifleştirilmek istendiğini dile getirir.⁵¹ Ayrıca Habeşi, Seyyid Kutup'un on bir sene mühlid olarak yaşadığı, sonraki süreçte ise İhvan-ı Müslimin hareketine katıldığının altını çizer. Ancak Kutup ve takipçilerinin, Hasan el-Benna henüz hayattayken el-Benna'nın tekfirci olmayan sâlim metodundan ayrıldığını ve el-Benna'nın onların bu sapkın görüşlerinden haberdar olduğunda onların ne ihvanları ne de Müslüman olduklarını söylediğini aktarır.⁵² Daha sonraları ise bazı insanların, Seyyid Kutup'un aşırı yorumlar içeren tefsirinden etkilenerik; Mısır'da, Cezayir'de, Suriye'de ve daha birçok yerde çok sayıda insanı infaz etmeye çalıştığını iddia eder. Kutup taraftarlarının zaman zaman Mısır'da Hizbu'l-İhvanî'l-Müslimîn, Lübnan'da İ'badu'r-Rahmân ve el-Cemâatü'l-İslamiyye gibi çeşitli isimler kullanarak kendilerini başka bir fırkaymış

50 el-Hereri, *Risaletü'l-Tahzîr*, 10-3.

51 el-Hereri, *el-Beyânu'l-Muvessak*, 19-20.

52 el-Hereri *el-Beyânu'l-Muvessak*, 20.

gibi sunmaya çalıştıklarını belirtir.⁵³ Yukarıda belirtildiği üzere Habeşi'nin, bilinçli veya bilinçsiz olarak birbirinden farklı olan bu cemaatleri tek bir grupmuş gibi hatalı bir şekilde sunduğu net bir şekilde görülmektedir. Habeşi'nin Kutup eleştirisinin dayandığı iki ana nokta hükmetme ve tekfir meselesidir. Kutup'un hükmetme noktasındaki radikal teklifi ve bu teklifin mensupları tarafından alımlanışı her ne kadar Habeşi tarafından problemli bulunarak reddedilse de onun alternatif bir öneride bulunmaktan ısrarla imtina ettiği izlenmiştir. Habeşi'nin siyasetten ve bağlantılı konu başlıklarından uzak kalma tavrı, diğer siyasal İslamcı hareketlere karşı söyleminde bir boşluk doğurduğu görülmektedir. Habeşi diğer akımlarda uyguladığı gibi burada da Kutup'cu düşünceyi Harici zihniyetle, Kutup'u ise mühlid etiketiyle bağdaştırarak gözden düşürme hamlesi yapmaktadır. Yine Habeşi'nin el-Benna'dan iktibasla aktardığı sözün muhatabı ise Muhammed Gazâlî'ye göre Kutup olmaktan ziyade İhvan hareketi içinde yer alan "nizamü'l-hâs" ekibidir.⁵⁴ Habeşi bu sözü Kutup'a yönlendirerek bir itibar kaybı daha yaşatmak istediği görülmektedir.

Habeşi'nin Hizbu't-Tahrir hareketini tekfir bağlamında eleştirdiği mesele ise onların kendi dönemlerinde halifeye biat etmeden ölen Müslümanların, cahiliye yani putperest inancı üzere öldükleri görüşüdür. O bu görüşün kabul edilmesi durumunda halifesiz geçen son yüz sene içinde vefat eden Müslümanların cahiliye üzere öldükleri gibi garip bir sonuca varılacağını ifade ederek onları eleştirir.⁵⁵ Buna ilave olarak Hizbu't-Tahrir'in halifelik kurumunun tekrar işlevsel hale getirilmesine katkı sunmayan Müslümanların, büyük günah işlediklerine dair görüşü de Habeşi tarafından eleştirilir.⁵⁶ Habeşi günümüzde Müslümanların halifelik müessesesini tekrar hayata geçirecek imkanlara henüz sahip olmadıklarını belirtir. Bununla birlikte Hizbu't-Tahrir'in bu söylemin arkasına gizledikleri gerçek niyetlerinin, Müslümanların zihinlerinde karışıklık çıkararak hilâfet iddiasında bulunan liderleri Takıyuddin en-Nebhâni'ye biat edilmesini sağlamak olduğunu iddia eder. Ayrıca örgütün hilafet hususunda en-Nebhâni'ye biat edip, İslam coğrafyasının yönetimini de en-Nebhâni'nin üç oğlu arasında taksim ettiğini ilave eder. Tüm bu tartışmaların ötesinde Habeşi, hilafet meselesinin ne imanın ne de İslam'ın bir rüknü olduğunu ve hilafetsiz İslam'ın olmayacağı yaklaşımının doğru olmadığını belirtir. Ayrıca o, Hizbu't-Tahrir'den ayrılıp İslam'a dönmek isteyen bir kimsenin bu inançları terk etmesi ve yeniden kelime-i şهادet getirmesi gerektiğinin altını

53 el-Hereri, *el-Beyânu'l-Muvessak*, 20-1.

54 el-Hereri *el-Beyânu'l-Muvessak*, 20-21.

55 el-Hereri, *el-Beyânu'l-Muvessak*, 22.

56 el-Hereri, *el-Ğâratü'l-İmaniyye*, 16.

çizer.⁵⁷ Eleştirdiği diğer bir husus ise Hizbu't-Tahrir'in şûra meclisine sebep sunarak veya sebepsiz bir şekilde halifeyi azletme yetkisi tanınmasıdır. Habeşi bu görüşün hadislerle çeliştiğini ve halifeye ancak küfrüne hükmedildiğinde isyan edebileceğini ifade eder. Halifenin günahkâr olmasının, onun azlini gerektirecek bir durum oluşturmadığını ve azli sebebiyle ortaya çıkacak belirsizlik ve kaosun onun günahlarından daha büyük ve yıkıcı olacağını belirtir.⁵⁸ Habeşi hilafetsiz İslam'ın olmayacağı yaklaşımını eleştirmekle birlikte hilafetsiz İslami hükümlerin nasıl uygulanacağına dair bir açıklama getirmemektedir. Bu bağlamda günümüzde İslam toplumlarında hükümdarların şeri hükümleri uygulamada seçkici ve pragmatik bir tavır sergilediklerini kendisi de ifade etmekten alternatif bir öneri sunmayan yaklaşımı söyleminde bir boşluk oluşturmaktadır.

Abdullah el-Habeşi'nin en-Nebhâni özelinde Hizbu't-Tahrir eleştirisindeki bu sert tonun motivasyon kaynağının tespiti önem arz etmektedir. Bu motivasyon kaynağını sağlıklı bir şekilde tespit etmek için her iki liderin yaşam serüvenini kronolojik olarak mukayese etmek yardımcı olabilir. Yaklaşık olarak aynı tarihlerde dünyaya gelmiş olan bu iki liderin her ikisi de aslen Lübnanlı değildir. Yine bu iki liderin neredeyse aynı tarihlerde Beyrut'a gelerek faaliyetlerine başlamaları dikkat çekicidir. Bununla birlikte her iki liderin din adamı kimlikleri ve nüfuz elde etme çabalarındaki yöntem benzerliğinin de altını çizmemiz gerekir. Tüm bu benzerliklerden yola çıkarak bu iki İslami hareketin Lübnan'da nüfuz alanlarını muhafaza etme ve genişletme stratejilerinin zamanla bir çekişmeye dönüşmüş olma ihtimali söz konusudur. Çünkü Lübnan'da Sünni tabanı kazanmaya yönelik kampanya yürüten hareketler sınırlıdır. Bununla birlikte Ahbaş cemaatinin Hizbu't-Tahrir eleştirisinde odaklandığı ana nokta, onların Ehl-i Sünnet itikadından olmadıklarını ispatlamaya yöneliktir. Ahbaş cemaati bu iddiasını ispatladığı ölçüde Sünni tabanda karşılık bulacağını farkındadır. Buna ilave olarak Ahbaş cemaatinin eleştirilerine doğrudan konu olabilecek örgütlerden biri olan Şii Hizbullah'a dair cemaatin eserlerinde hiçbir atıf söz konusu değildir. Bunun sebebini, Hizbullah'ın Sünni tabanda karşılık bulma ihtimalinin düşük olmasına yordayabiliriz.

Heretik Öznenin Tarihsizliği: Nev Zuhur Yapılar

Abdullah el-Habeşi, heterodoksinin sahih İslam anlayışına meydan okuyuşu olarak sunduğu bu yapıları bir nevi tarihsizlikle itham eder. Bu bağlamda onun Vahhâbi fikirleri eleştirirken bahsi geçen konuyla ilgili ayet ve hadisleri zikretmekle birlikte "es-Selefü's-Sâlih" ve Selefi tesmiyelerine özel vurgu yaparak, Vahhâbilik akidesinin kaynaklarından alıntılarda bulunması dikkat çekicidir. Örnek vermek gerekirse

57 el-Hereri, *el-Ğaratü'l-İmaniyye*, 17-20.

58 el-Hereri, *el-Ğaratü'l-İmaniyye*, 15-6.

Habeşi, sıkıntı esnasında ölüden istimdatta bulunma hususunda, Vahhâbilerin şeyhülislam olarak niteledikleri İbn Teymiyye'nin kendi uygulamasını aktarır. Habeşi, İbn Teymiyye'nin ayağından rahatsızlanan bir kimsenin "ya Muhammed" şeklinde istimdatta bulunulmasını tavsiye ettiğini⁵⁹ ve bu davranışın, sahabeden çeşitli senetlerle gelen sahih bir uygulama olduğunu belirtir. O, ortaya çıkan bu tenakuz sebebiyle, Vahhâbilerin İbn Teymiyye'yi de tekfir etmeleri gerektiğini ancak buna yanaşmayacaklarını ifade eder. Ayrıca Habeşi, Vahhâbilerin İslam tarihinde bu uygulamayı inkâr eden ilk fırka olduğunu ve onların İslam dini üzere olmadıklarını belirtir.⁶⁰ Bir başka örnekte ise o, Selefi olarak tanımladığı Tahâvi'nin, akideye dair meşhur eserinden iktibasla, Allah'ı beşer sıfatlarıyla niteleyen bir kimsenin kafir olduğunu vurgular. Bilindiği üzere Tahâvi akidesi, günümüz Vahhâbi akımının sıklıkla referans verdiği metinlerden biridir.⁶¹ Habeşi'nin böyle bir yöntem takip etmesinin arka planında muhtemelen kendi aleyhine kullanılacak enstrümanları onların ellerinden alma hedefi yatmaktadır. Bir diğer açıdan ise Habeşi'nin Tahâvi'yi Selefi olarak tanımlamasını, Vahhâbilik ile Selefiliğin arasını ayırma çabası olarak görebiliriz. Ahbaş cemaati, Vahhâbiliğin klasik dönem referanslarını kopararak, onları nev zuhur bir yapı olarak sunmuş ve bir çeşit tarihsizleştirme gayesi gütmüştür. Ayrıca Habeşi, Vahhâbilerin her ne kadar kendilerini selefi kavramı içinde tanımlasalar da bunun gerçeği yansıtmadığını onların ne selef ne de halef olduğunu, bununla birlikte yeni bir din ihdas ettiklerini vurgular. Onların selefi davanın takipçileri oldukları söyleminin de yalan olduğunu, kendilerini bu şekilde tanımlamalarının haram olduğunun altını çizer. Çünkü Habeşi'ye göre "ya Muhammed" şeklinde Peygamber (sas) hayattayken ve vefatından sonra istimdatta bulunmak hem selef hem de halef indinde ittifakla caizdir.⁶² Onlar ise bu ameli haram kılarak isimlerinin selefle veya halefle anılma ihtimalini yok etmişlerdir. Yine o, Vahhâbilik akımının kurucusu olan Muhammed b. Abdulvehhab'ın, yaşadığı dönemde ulema tarafından tanınmadığına işaret eder.⁶³ Hanbeli bir alim olan

59 İbn Teymiyye, *el-Kelîmu 'l-Tayyib*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1978), 96-7.

60 el-Hereri, *el-Makâlâtü 's-Sünniyye*, 447-449.

61 Bu konuda Suud merkezli Selefi ulemanın İbn Ebi'l-İz ed-Dımeşki'nin Tahavi Akidesi şerhi üzerine telif ettikleri ta'lik türünde eserleri öne çıkmaktadır. Örnek metinler için bkz.: Muhammed b. Salih el-Useymin, *et-Ta'lik ala Mevâdia min Şerhi 'l-Akîdeti 'l-Tahâviyye*, (Suudi Arabistan: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymini'l-Hayriyye, 2018); Muhammed Nasıruddin el-Elbânî, *el-Akîdetü 'l-Tahâviyye Şerh ve Ta'lik*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2001); Salih b. Fevzân b. Abdillâh el-Fevzân, *et-Ta'likâtü 'l-Muhtasar ala Metni 'l-Akîdeti 'l-Tahâviyye*, (Amman: Daru İbnü'l-Cevzi, 2018).

62 el-Hereri, *el-Makâlâtü 's-Sünniyye*, 449.

63 Bu hususta Mekke müftüsü Muhammed b. Abdullâh b. Hamîd'in içinde babası Abdulvehhab'ın da yer aldığı 800 Hanbeli alimi zikrettiği eserinde Muhammed b. Abdulvehhab'a yer vermemesini örnek verir.

babası Abdulvehhab'ın da oğlu Muhammed'in fikirlerinden rahatsız olduğunu ve ayrıca bizzat kardeşi Süleyman b. Abdulvehhab tarafından Muhammed'in aykırı fikirlerine karşı iki reddiye⁶⁴ kaleme alındığını ifade eder.⁶⁵

Abdullah el-Habeşi, Müslüman Kardeşler hareketini açıklarken ise; Hizbu'l-İhvan, İhvan-ı Müslimin ve el-Cemaatü'l-İslâmiyye gibi çeşitli tesmiyeler kullanır.⁶⁶ O, bu hareketin 1966 yılında vefat eden, Seyyid Kutup'un takipçilerinden oluştuğunu iddia eder.⁶⁷ Habeşi, önceleri bu hareketin, Mısır ve diğer bölgelerde İhvan-ı Müslimin ismiyle bilindiğini, Lübnan'da ise İbadu'r-Rahman ismiyle tanındıklarını ancak daha sonra isim değişikliğine giderek kendileri için el-Cemaatü'l-İslâmiyye ismini benimsediklerini aktarır. O bu örgütün her ne kadar kendisine yeni isimler takmış olsa da özünün Seyyid Kutup'un aşırı fikirlerinden oluştuğunu iddia eder.⁶⁸ Abdullah el-Habeşi'nin verdiği bu bilgileri incelediğimizde onun İhvan örgütü noktasında ilgisinin Kutupçu yaklaşım ve Lübnan özelinde olduğu gözükmektedir. Zira zikrettiği bilgiler Mısır İhvanının kronolojisiyle uyuşmamakta ve Kutup'un fikri etkisinin, Mısır İhvanı içerisinde sınırlı bir çevrede kaldığı bilinmektedir. Habeşi de yazılarında Kutupçu çizgi ile el-Benna'nın takip ettiği metodu çok net bir şekilde birbirinden ayırır. Bu noktada eleştirilerin muhatabı hususunda ihvan tesmiyesinden kastın, dar anlamda Lübnan'da örgütlenen ve Kutup'un yoğun fikri tesiri altında kalmış olan İhvacı grupların olması gerektiği kanaatindeyiz.

Habeşi'nin yukarıda İhvan örgütü için kullandığı tesmiyelerin, Lübnan İhvanı içerisindeki karşılıklarına baktığımızda ise Habeşi'nin göz ardı ettiği bazı ayrıntılarla karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki Filistin'in işgali üzerine Muhammed Ömer ed-Dâûk tarafından 1948'de kurulan ve Lübnan'da etkili olan İbâdü'r-rahmân cemiyetidir. Bu cemiyetin ajandası ve kuruluş gayesine bakıldığında, Mısır ihvanıyla paralellik arz etmediği görülmektedir. Ayrıca Suriye ve Mısır hükümetlerinin, 1950'li yılların başlarında, İhvan hareketinin faaliyetlerini yasaklamaları üzerine İbâdü'r-rahmân cemiyetinin de İhvana karşı benzer bir tavır sergilemesi dikkat çekicidir. Hatta somut bir örnek olarak Lübnan İhvanının en kritik isimlerinden biri olan İbâdü'r-rahmân cemiyetinin mensuplarından Fethi Yeken'in, İhvan hareketine karşı bu tutumundan dolayı cemiyetten ayrılma kararı almasını zikredebiliriz. Bu ayrılık daha sonra sonra Fethi Yeken'in Faysal Mevlevi ile 60'lı yılların başlarında, Mısır İhvanı'nın

64 Reddiyelerin künyeleri şu şekildedir: Süleyman b. Abdulvehhab, *el-Savâiki'l-İlâhiyye fî Reddi alâ el-Vehhâbiyye*, (İstanbul: Daru's-Şefâka); Süleyman b. Abdulvehhab, *Faslu'l-Hitâb fî el-Reddi alâ Muhammed b. Abdulvehhab*, (İstanbul: Mektebetü Işık Kitabevi).

65 el-Hereri, *el-Makâlâtü's-Sünniyye*, 56.

66 el-Hereri, *Risaletü'l-Tahzîr*, 5.

67 el-Hereri, *Risaletü'l-Tahzîr*, 5.

68 el-Hereri, *Risaletü'l-Tahzîr*, 18-9.

Lübnan kolu olarak tanımlayabileceğimiz el-Cemaatü'l-İslâmiyye'yi kurmalarına sebep olacaktır. Bununla birlikte Fethi Yeken'in Lübnan'daki anlaşmazlıklar ve iç savaş dönemlerinde, insanları silahlı mücadele ve eylemlere teşvik etmesi ve bu bağlamda bizzat el-Mücahidûn ismiyle askeri bir birlik kurarak, proaktif bir yaklaşım sergilemesi dikkat çekicidir. Bu eylemler, Habeşi'nin eleştirilerinin muhatabının, Yeken ve teşkilatı olma olasılığını artırmaktadır.⁶⁹ Bu tespitimizi güçlendiren diğer bir husus ise Habeşi'nin "Kutupçu" şeklinde niteleyerek sert bir dille eleştirdiği Faysal Mevlevi'dir. Mevlevi, zikredildiği üzere Yeken'in yakın arkadaşlarından biri olup, el-Cemaatü'l-İslâmiyye'ye Yeken'den sonra liderlik yapan kişidir. Tüm bu bilgilerden hareketle, Habeşi'nin Lübnan İhvanı hususunda genellemeci bir yaklaşım sergilemekle birlikte, fiziksel şiddet karşıtlığının, bu İslami harekete karşı tavır almasında etkili olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca Lübnan Sünni toplumunun önemli temsilcilerinden biri olan el-Cemaatü'l-İslâmiyye, bu özelliği ile Habeşi'nin kendi cemaati için de rakip bir pozisyonda konumlanmaktadır. Bu durum, Habeşi'nin cemaate karşı eleştirilerinin arka planındaki motivasyon kaynaklarından biri olduğu izlenimi vermektedir.

Senkretik Söylemin Tutarsızlığı: Tahrif ve İlkesizlik

Ahbaş cemaati, heretik söylemin hâkim ortodoks anlayışa tehdit oluşturan önemli yönlerinden birinin tahrif ve ilkesiz tutum olduğunu vurgulayarak bu yapılardan çeşitli örnekler verir. Bu bağlamda cemaat, Vahhabilik akımının önde gelen hadis alimi olan Nasıruddin el-Elbani'yi de sert bir dille eleştirir. Onlar, el-Elbani'nin hadisleri zayıf ve sahih olarak temyiz etmeye ehliyeti olmadığını, onun hadis ezberinden yerle gök arası kadar uzak olduğunu ve bu hususlarda ahkam keserek kendisinin ve takipçilerinin büyük günah işlediğini belirtir.⁷⁰ Bu eleştirilere ek olarak onlar, el-Elbani'nin kendisini alim olarak tanıtan bir sahtekâr olduğunu ve fetvalarıyla Müslümanlar arasında düşmanlık ve fitne tohumları ektiğini de ekler.⁷¹ O, itikadi fikrileri bağlamında El-Elbani ve taraftarlarının; Allah'ın arşın üstünde olduğu inancıyla Mücessime, Allah'ın harf ve sesle konuştuğu inancıyla Müşebbihe oldukları ve tevili reddederek ise ne selef ne de halef içinde sayıldıklarını zikreder. Hatta Habeşi, onların bu itiraflarıyla neredeyse İslam milletinden çıktıklarına işaret eder.⁷² Ahbaş cemaati, el-Elbani'nin bu küfür akidesini Ehl-i Sünnet'e nispet ederek iftira ettiğini ve bu akidenin dalâletin imamı olan İbn Teymiyye'ye ait olduğunu

69 Orhan Ençakar, "Fethi Yeken", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 671-73; Saliha Ziya, "Lübnan'da Dini Grupların Şekillenmesinde İç ve Dış Dinamikler", (Yüksek lisans Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 2010), 68-9.

70 el-Hereri, *Tebyînu Dalâlati'l-Elbani*, 21.

71 el-Hereri, *Tebyînu Dalâlati'l-Elbani*, 4-5.

72 el-Hereri, *Tebyînu Dalâlati'l-Elbani*, 19-26.

söyler. Buna ilave olarak Habeşi, el-Elbani'nin, günümüzdeki Eşarilerin hepsinin, Maturidilerin ise çoğunun küfür üzere olduklarını iddia ettiğini belirtir.⁷³ Buna karşılık Ahbaş cemaati, fırka-ı nâciyenin Ehl-i Sünnet ekolünü oluşturan Eşari ve Maturidi mezhepleri olduğunu vurgular. Ayrıca Vahhabilerin tarihsel bir arka plana sahip olmayan köksüz ve ümmeti sapkınlığa sürükleyen bir fırka olduğunu belirtir.⁷⁴

Habeşi'nin Elbani'ye karşı olumsuz tutumunda onun hadisçi kimliği ve Elbani ile Suriye'de girdiği polemiklerin rol oynadığını düşünüyoruz. Elbani'nin eserlerinin bir kısmı, ilmi metodunun zayıflığı gerekçesiyle Habeşi dışında farklı hadis uzmanları⁷⁵ tarafından da tenkide uğramıştır. Ancak bunun yanında Habeşi'nin Suriye'de ikameti sırasında Elbani ile yaptığı tartışmaların, bir süre sonra Habeşi'nin Suriye'den ayrılmak zorunda kalmasına neden olduğuna dair bazı anlatılar, söz konusu eleştirilerin tonundaki bu sertliği anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Habeşi burada da birtakım itikâdi benzerliklerden yola çıkarak el-Elbani ve ekibini Müşebbihe ve Mücessime gibi olumsuz tesmiyelerle etiketleyerek itibar kaybı yaşatmayı hedeflemiştir. Tüm bunların yanında Habeşi'nin Vahhabilik akımını detaylı ve yoğun bir şekilde eleştirmesinin arka planında, Vahhabiliğin Lübnan'da yayılmasından duyduğu rahatsızlığın etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü selefi hareketin Lübnan'a girişi Şeyh Said Şaban ve Salim eş-Şehhâl'in çabaları ekseninde 1946 yılıyla başlatılır. 20. Yüzyılın ikinci yarısının Vahhabi tandanslı akımların⁷⁶ Lübnan'da nüfuz elde etme çabalarına sahne olmakla birlikte aynı zamanda Abdullah el-Habeşi'nin de Lübnan'daki faaliyetlerinin başlangıç dönemini oluşturması bu iki yapının birbiriyle rekabet etme olasılığını artırmaktadır. Yine Lübnan'daki selefi hareketin başlangıç evresindeki kampanyanın, davetçi bir yönelimle sosyal yardım ve eğitim faaliyetleri ekseninde oluşması, bu iki yapı arasındaki benzerliğe işaret etmektedir. Bununla birlikte Lübnan'da Cihadi Selefiliğin 80'li yıllarda yükselişi ile bu rekabetin, bidat ve tekfir gibi başlıklar üzerinden iki grubun birbirilerini sert bir söylemle dışladığı bir sürece evrildiği görülmektedir.⁷⁷

73 el-Hereri, *Tebyînu Dalâlâti'l-Elbani*, 84.

74 el-Hereri, *Tebyînu Dalâlâti'l-Elbani*, 88-91.

75 Habîburrahman el-A'zamî, *el-Elbânî şüzûhûh ve ahtâ'uhû*, (Kuveyt: Mektebetu Dari'l-Arabîyyeti li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1984); Hasan b. Ali es-Sekkaf, *Tenâkuzâtü'l-Elbânî el-vâdihât fî mâ vaka'a lehû fi tashîhi'l-ehâdîsi ve tadîfihâ min ahtâ' ve galatât*, (Amman: el-Mektebetü't-Tahassusiyye, 2007); Ebû'l-Fazl İbnü's-Sıddîk, *el-Kavlü'l-muknî fi'r-red ale'l-Elbânî el-mübtedi*, (Tanca: byy 1986).

76 Lübnan'da ön plana çıkmış önemli selefi hareketler noktasında Salim eş-Şehhâl tarafından kurulan ed-Davetü'l-Selefiyye ve Safvan ez-Zu'bi'nin başkanlık ettiği et-Turasu'l-İslami Cemiyeti'ni sayabiliriz. Detaylı bilgi için bkz.: Nafi, vd. (ed.), *Arap Dünyasında Selefilik*, 178-90.

77 Nafi, vd. (ed.), *Arap Dünyasında Selefilik*, 178-82.

Habeşi, ellili yılların başında İhvan yöneticilerinin Seyyid Kutup gibi cahil bir insanı hareket içinde önemli pozisyonlara getirmesini ise yadırgar. O, Kutup'un ne bir din adamı ne de bir rehber olduğunu sadece ihtida etmiş bir kimse olduğunu vurgulayarak eğri çöpün gölgesinin doğru olmayacağı sözüyle gönderme yapar. Kutup'un hayatı incelendiğinde onun iyi bir dini tahsil aldığına dair bir emareye rastlanmadığını söyleyen Habeşi, Kutup'un ulemayı küçümsediğini ve Müslüman toplulukları ise cahiliye müşrikleri olarak tanımladığını iddia eder. Bununla birlikte Habeşi, Kutup'un dini içerikli birtakım kitaplar okuyup etkilendiğini ve işin sonunda Ehl-i Sünnet çizgisinden tamamen ayrı, bozuk bir din anlayışı getirdiğini söyler.⁷⁸ Yine Ahbaş cemaati, Seyyid Kutup'un bazı eserlerinde; Kur'an'a, Sünnete ve ümmetin icmasına aykırı görüşler ileri sürdüğüne dair bazı örnekler verir. Bu konuda onlar, Kutup'un Müminun suresinin 86. ayetinde geçen "arş" kelimesini egemenlik, otorite ve yetki olarak tevil etmesini örnek olarak verir. Habeşi, onun bu tevilinin batıl olduğunu ve Ehl-i Sünnetin icmasına aykırı olduğunu, arşın büyük bir cisim ve cennetin çatısı olduğunu ifade eder.⁷⁹ Habeşinin, Vahhabiliği tevilden kaçındığı için eleştirirken Kutub'u ise tevil yaptığı için eleştirmesi onun oportünist bir tutum sergilediğini gösteriyor. Yine Kutup'un tefsirinde zikrettiği kâinatın aslının nurdan olduğu görüşü, temel kaynaklarla çeliştiği gerekçesiyle Ahbaş cemaati tarafından reddedilmiştir. Ahbaş cemaati bazı hadisleri referans göstererek, kâinatın nurdan değil sudan yaratıldığını öne sürmüştür.⁸⁰ Seyyid Kutup'un özellikle "Fi Zilali'l-Kur'an" isimli tefsirini merkeze alan Ahbaş cemaati, onun birçok görüşünü çeşitli açılardan eleştirir. Ahbaş cemaatinin bu eleştirilerini incelediğimizde, Kutup'un tekfir söylemine yönelik eleştirilerinden ziyade onun bazı ayetleri yanlış yorumladığı ve bu duruma Kutup'un dini ilimlerdeki bilgi eksikliğinin sebep olduğu şeklinde daha genel bir yorumun hâkim olduğunu görürüz. Bu konuda Hz. Havva'nın Hz. Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşünün, israiliyyât kaynaklı olduğu gerekçesiyle Kutup tarafından reddedilmesi örnek olarak verilebilir. Bu noktada Ahbaş cemaati muttefekun aleyh olan bazı hadisler zikrederek, bu görüşün israiliyyat olmadığını altını çizer.⁸¹ Verilen örnekte de görüldüğü üzere Ahbaş cemaati, Kutup'un dini ilimlerde zayıf olduğu ön kabulüyle eleştirilerini temellendirilir. Ayrıca Habeşi'nin söyleminde İhvan hareketini Kutup'tan ayrı tutma yaklaşımını ısrarla sürdürdüğü görülmektedir. Bu bağlamda şiddeti dışlayan bir İhvan prototipinin, Habeşi'nin zihninde varlığını koruduğu ve buna halel getirecek kişi ve eylemlerin Habeşi tarafından dışlandığı izlenmektedir.

78 Abdullah el-Hereri, *el-Resâilü'l-Hereriyye fi Tıbyâni Nehci Hayri'l-Beriyye*, (Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2019), 82-83.

79 el-Hereri, *el-Resâilü'l-Hereriyye*, 149.

80 el-Hereri, *el-Resâilü'l-Hereriyye*, 151-52.

81 el-Hereri, *el-Resâilü'l-Hereriyye*, 152-57.

Ahbaş cemaati, Kutup'un görüşlerinin taşıyıcısı olduğunu ileri sürdükleri Lübnanlı alim kadı Faysal Mevlevi'yi de birçok açıdan sert bir dille eleştirir. Ahbaş cemaati, onun Lübnan merkezli Kutupçu bir örgüt olan el-Cemâatü'l-İslamiyye'nin bir mensubu olduğunu ve verdiği birçok fetvanın problemlili ve İslam'a aykırı olduğunu iddia eder.⁸² Bu bağlamda Ahbaş cemaatinin, onun fetvaları hususunda sıraladıkları eleştirilerden ilgi çekici olan bazı örnekleri paylaşabiliriz. Bunlardan ilki Mevlevi'nin, bir Müslümanın İslami olmayan bir devlet yönetimi altında yaşamasını caiz görmemesi üzerinedir. Mevlevi'ye göre bir Müslüman, ancak İslam devleti içinde tahsil edilme imkânı olmayan bir ilmi elde etmek amacıyla küfür yönetimi altında ikamet edebilir. Ancak bu durumda dahi kişinin, ikameti belirli bir süre zarfında olmalı, ilk ve en önemli hedefi de İslami hükümlerin uygulanması için uygun bir zemin oluşturma olmalıdır. Kişi ancak bu sayede içinde bulunduğu büyük günahın vebalinden kurtulur. Buna ilave olarak Mevlevi, bir Müslümanın iş ve rızık sebebiyle diyar-ı küfürde ikametini caiz görmez. Mevlevi'nin bu fetvasına reddiye bağlamında Ahbaş cemaati, böyle bir görüşün ne Kur'an'da ne de sünnette bir yeri olduğunu, bu fetvanın adeta dini tahrif etmek anlamına geldiğini vurgular. Ayrıca onlar, Mevlevi'nin Paris'teki ikameti sırasında ticari amaçla bir dükkân açtığının ve yine Orta Amerika'da bulunan Takva Bankası isimli bir bankanın kurucuları ve ortakları arasında yer aldığının altını çizer. Başkalarına haram gördüğü bir eylemi kendisi için mübah gören böyle bir anlayışın, Seyyid Kutup'u takip eden İhvan Partisinin vaziyetini ortaya koyduğunu zikreder.⁸³ Onlar, Mevlevi'nin başka bir fetvasında ise Müslüman erkeklerin İslam dinine davet maksadıyla kadınlarla konuşmasının meşru sınırlar içinde dahi olsa caiz olmadığını, erkeklerin kadınlara İslam'a davetle mükellef olmadıklarını, bununla birlikte gayrimüslim erkeklere davet yolunun açık olduğunu söylediğini aktarır. Ayrıca Mevlevi, kadınların erkeklerle karışık bir şekilde oturmalarının da zaruret hali dışında caiz olmadığını ekler. Eğitim noktasında ise kız öğrencilerin kız okullarında eğitim görmesi gerektiğinin altını çizer. Ahbaş cemaati ise bu fetvanın dine aykırı olduğunu ve halvet durumu dışında bu tür münasebetlerin haram olmadığını vurgular. Bununla birlikte Ahbaş cemaati, İhvan partisine üye olan kız öğrencilerin, üniversitelerde yine ihvan mensubu olan hocalarının derslerine rahatlıkla katılabildiğine ve Mevlevi'nin bu duruma yönelik herhangi bir söyleminin olmadığına işaret eder. Ahbaş cemaati, kendilerine mübah gördüklerini başkalarına haram kılmalarından ötürü onları sahtekarlıkla itham eder.⁸⁴ Habeşi bu eleştirilerinde söylem ve eylem birlikteliğinin önemine işaret ederek eksikliği durumunda ortaya çıkan ahlaki zafiyete dikkat çeker.

82 el-Hereri, *el-Resâilü'l-Hereriyye*, 104-06.

83 el-Hereri, *el-Resâilü'l-Hereriyye*, 111-12.

84 el-Hereri, *el-Resâilü'l-Hereriyye*, 122-27.

Ahbaş cemaatinin, ihvan saflarından eleştiri oklarına hedef olarak seçtikleri bir diğer isim ise Yusuf el-Karadâvi'dir. El-Karadâvi'yi sert bir dille eleştiren Ahbaş cemaati, onu; dini tahrif eden, hata sahibi, fitne ve fesat çıkarıcı, hayasız gibi sıfatlarla niteler. El-Karadavi'nin onların hedefine girmesinin önemli bir sebebi olarak onun, kitaplarında Seyyid Kutup, Mevdudi ve İbn Abdulvehhab gibi aşırılık ve terörle bağlantılı olduklarını kabul ettikleri bazı kişileri övmesi zikredilir. Onun bu kimselere olan meyli sebebiyle kendisinin de bu kategoride değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.⁸⁵ El-Karadavi eleştirisinde de görüleceği üzere Ahbaş cemaatinin rahatsız olduğu en temel unsur, Seyyid Kutup ve fikirleridir. Onunla doğrudan veya dolaylı olarak teması olan birçok kimse bu eleştirilerden nasibini almıştır. Normal şartlarda tolere edilebilecek kimi hususlar onların bu ortak özellikleri sebebiyle cemaat tarafından parlatılarak öne çıkarılmaya çalışılmıştır.

Ahbaş cemaati, bu minvalde Hizbu't-Tahrir hareketini ise; dini tahrif eden, bâtil fikirler yayan ve faydası olmayan ihtilafları ve çekişmeleri teşvik eden bir yapı olarak tanımlar. Habeşi, bu hareketin kurucusu olan Takıyuddin en-Nebhani'yi ise dini konulara cehaletle dalan, içtihat iddiası güden biri olarak tarif eder. Onlar, en-Nebhâni'nin bu pervasızlığının Kur'an ve Sünneti tahrif ve tekzip etmesiyle sonuçlandığını ayrıca dinde üzerinde ittifak edilmiş usul ve fûru mesellerini de çiğnediğini iddia ederler. Habeşi, Hizbu't-Tahrir hareketine reddiye maksadıyla kaleme aldığı eserinde, Allah ve Resulüne iftira eden ve dini bozan bu kimse için risalenin bir uyarı mahiyetinde olduğunu altını çizer.⁸⁶

Sonuç

Ahbaş cemaati üzerine yapılan çalışmalarda cemaatin tekfirici veya ılımlı/uzlaşmacı olduğu şeklinde iki temel iddia öne çıkmaktadır. Bu çalışmaların neredeyse tamamının cemaat tarafından dile getirilen birtakım fikirler ve söylemler üzerinden iddialarını temellendirmeye çalışmaları cemaatin söylemindeki karmaşa ve zorluğa işaret etmektedir. Cemaatin Lübnan Sünni toplumu içinde uyguladığı nüfuz kazanma stratejisini kronolojik olarak takibimiz sonrası her iki iddianın da cemaatin söyleminde yer yer karşılık bulduğu gözlemlenmiştir. Odağın cemaatin tekfirici/dışlayıcı olduğu iddiasını yerleştiren çalışmamız bu iddiayı geçerlilik, kapsam ve içerik yönünden cemaatin lideri olan Abdullah el-Habeşi'nin eserleri ve cemaat üzerine yapılan çalışmalardan hareketle incelemiştir. Bununla birlikte cemaatin ılımlı/uzlaşmacı kimliği üzerine de akademik çalışma yapılması, cemaatin söyleminin her iki açıdan çözümlenmesini ve bütüncül bir bakış elde edilmesini sağlayacaktır.

85 Ceddi, "Akidetü'l-Ahbâş", 378-80.

86 el-Hereri, *el-Ğaratü'l-İmaniyye*, 3.

Abdullah el-Habeşi'nin, eserlerinde birtakım çağdaş İslami hareketlere yönelik yer yer tekfire varan dışlayıcı bir söylem benimsediği izlenmiştir. Bununla birlikte mezkûr çalışmaların iddia ettiği gibi cemaatin fark gözetmeksizin tüm İslami hareketleri tekfir ettiğine dair bir söylem tespit edilmemiştir. Cemaatin bu dışlayıcı söylemini Lübnan'da etkin olmaya çalışan İslami hareketlerle sınırlı tuttuğu görülmüştür. Bu bağlamda Habeşi'nin, eserlerinde baskın biçimde kendisine konu edindiği; İhvan-ı Müslimîn, Hizbu't-Tahrir ve Vahhâbilik akımlarına odaklanılmıştır. Söylemin sınırlı bir çevreyle sabitlenmesinin arka planında Lübnan Sünni topluluğu içerisindeki nüfuz mücadelesinin olduğu yorumu yapılmıştır. Bu yorumumuzu gerekçelendirmemizi sağlayan önemli hususlar; cemaatin eleştirisinin odağında baskın olarak yer alan İslami hareketlerin Lübnan orijinli olması veya aynı zaman diliminde Lübnan'da etkinlik alanı elde etmeye çalışan hareketler olması etkili olmuştur. Cemaatin bu akımlarla girdiği polemik ve tartışmaların, zamanla cemaatin söyleminde yer yer tekfire varan sert ve dışlayıcı bir tutumun öne çıkmasına sebep olduğu izlenmiştir. Ahbaş cemaatinin, heretik olarak tanımladığı yapılar karşısında kendisini hâkim ortodoksinin bir parçası olarak konumlandırarak bu söylemini meşrulaştırdığı tespit edilmiştir. Bu güçlü konumun sağladığı söylem üstünlüğü ve üretilen popülizm, cemaatin “öteki”ne karşı dışlayıcı tavrı içselleştirmesinde ve bu söylemde devamlılığın sağlanmasında rol oynadığı gözlemlenmiştir.

Cemaatin söyleminde mezkûr heterodoks grupların sosyal düzeni ve Ortodoks İslâmı tehdit ettiği görüşü öne çıkarılmıştır. Bu heretik söylemin şiddet potansiyeli ve sahil İslam anlayışı ile arasındaki antagonizmanın, cemaat tarafından bu yapıları baskılama ve dışlama imkânı olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Bu dışlayıcı söylemin içeriğini oluşturan başlıklar noktasında ise söz konusu İslami hareketlerin gündelik yaşam ve siyasi tercihlerinin yanında dinin ana esasları hususundaki uzlaşmaz noktaların da konu edildiği izlenmiştir.

Bununla birlikte Abdullah el-Habeşi'nin inşa ettiği söylemin kimi noktalarında oportünist bir yaklaşım sergilendiği ve maksadı tam anlaşılmayan bazı verilerden hareketle İslami hareket liderlerinin ve mensuplarının olumsuzlandığı izlenmiştir. Bu türden problemler bir yordama tarzının, Ahbaş cemaati tarafından mezkûr akımları eleştirmek amacıyla dile getirilirken benzer bir yaklaşımın yer yer Ahbaş cemaati tarafından da üretildiğine dikkat çekilmiştir. Bu minvalde Habeşi'nin eleştiri başlıklarından biri olan tekfir konusuna yaklaşımı “öteki”yle benzeşme bağlamında örnek başlık olarak işlenmiştir. Buna ilave olarak Habeşi'nin hâkim ortodoksi olarak tanımladığı Ehl-i Sünnet ile tekfir meselesinde konu, şartlar ve kapsam bağlamında kısmen ayrıştığı ve tekfir şartlarının ve konularının Habeşi tarafından katı bir formda uygulandığı yorumu yapılmıştır.

Habeşi'nin eleştirilerinde dikkat çeken diğer bazı hususlar noktasında ise muhataplarını tarihsel referanslarından kopararak onları tarihsiz birer özneye dönüştürmesi, yine birtakım benzerliklerden yola çıkarak muhataplarını İslam tarihinden seçtiği olumsuz tesmiyelerle betimleyerek itibarsızlaştırma girişimi zikredilebilir. Habeşi'nin bu tercihlerinin arka planında bu yapıları Ehl-i Sünnet dairesi dışına çıkarma gayesinin söz konusu olduğu ve onun bu tezini ispatladığı ölçüde Lübnan Sünni toplumu içerisindeki konumunu güçlendireceği yorumu yapılmıştır. Hükmetme konusunda ise İslami akımların radikal teklifleri her ne kadar Habeşi tarafından problemlenilerek reddedilse de onun alternatif bir öneri sunmayan yaklaşımının söyleminde bir boşluk doğurduğu tespit edilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abda, Nureddin. "Cemaatü'l-Ahbâş fi Esiyopya: mine'd-Dînî ile's-Siyâsi Medhal: Tagâtuâtü't-Tarîh ve'l-Coğrâfiya". *Al Jazeera Centre for Studies*, (2019): 1-16.
- Ateş, Kazım. "Türkiye'de Milliyetçilik, Yurttaşlık ve Aleviler: "Öztürkler" ve "Heretik Ötekiler"". Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- el-A'zamî, Habîburrahman. *el-Elbâni şüzûzuhû ve ahtâ'uhû*. Kuveyt: Mektebetü Dari'l-Arabiyyeti li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1984.
- el-Bağdadi, Abdulkahir. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Dini ve Mezhebi Esaslarla Yönetilen Lübnan ve Lübnan'daki Son Gelişmeler". *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, sy: 2, (2006): 107-32.
- Bahey, Muhammed Hasan Rabâh. "Dirase Nakdiyye fi Akideti'l-Ahbâş (el-Hereriyye)". *Mecelletü'l-Camiati'l-İslamiyye li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye el-Câmiatü'l-İslamiyye(Gazze)*, (2010): 41-95.
- Baz, Abdulaziz bin. "Tâifetü Abdullah el-Habeşi Dâletün". Mart 06, 2022. <https://binbaz.org.sa/fatwas/2992/طائفة عبدالله الحبشي ضالة>.
- el-Ceddî, Muhammed Mustafa. "Akideti'l-Ahbâş (el-Hereriyye) Arz ve Nakd". Yüksek lisans Tezi, el-Câmiatü'l-İslamiyye (Gazze), 2001.
- el-Cüнді, Muhammed Ali. "el-Ahbâş ve Ârâuhum el-Kelamiyye". *Mecelletü'l-Dirâsâti'l-Ulya Câmiatu'l-Minya*, (1998): 515-51.
- Dimeşki, Abdurrahman. *el-Habeşi Şüzûzuhu ve Ahtâuhu*. 3. bs. byy: Mevkiu'l-Furkan, 1996.
- Dimeşkiyye, Abdurrahman b. Muhammed Saîd. *Mevsûatu Ehl-i Sünne fi Nakdi Usûli Fırkatî'l-Ahbâs*, I-II, Riyad: Dâru'l-Müslim, 1997.

- Ebû'l-Fazl İbnü's-Sıddîk. *el-Kavlü 'l-muknî' fi'r-red ale'l-Elbânî el-mübtedî*. Tanca: byy, 1986.
- el-Elbânî, Muhammed Nasıruddin. *el-Akîdetü 'l-Tahâviyye Şerh ve Ta'lik*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2001.
- Ençakar, Orhan. "Fethi Yeken", içinde TDV İslam Ansiklopedisi, Ek-2: 671-73. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- el-Fevzân, Salih b. Fevzân b. Abdillâh. *et-Ta'likâtü 'l-Muhtasar ala Metni 'l-Akîdeti 'l-Tahâviyye*. Amman: Dâru İbnü'l-Cevzi, 2018.
- el-Gat, Halid Ali Abbas. "el-Uluhiyyetu fi Fikri'l-Ahbâş". *Mecelletü Merkezi 'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti 'l-İslamiyye*, (2011): 39-106.
- Güdü, Serpil. "Uluslararası Terörizmin Egemenlik-Otorite İlişkisi Açısından Analizi: Lübnan 1967-2006". Doktora Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- el-Hereri, Abdullâh. *Tebyînu Dalâlâti 'l-Elbani Şeyhu 'l-Vahhabiyeti 'l-Mutemahdis*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2007.
- el-Hereri, Abdullâh. *Sarîhu 'l-Beyan fi el-Reddi ala men Hâlefe el-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 1995.
- el-Hereri, Abdullâh. *İzhârü 'l-Akîdeti 'l-Sünniyye fi Şerhi Akîdeti 'l-Tahâviyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2007.
- el-Hereri, Abdullâh. *Sıratu 'l-Mustakim*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2002.
- el-Hereri, Abdullâh. *Risaletü 'l-Tahzîr min Fıraki 'l-Selâs*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2010.
- el-Hereri, Abdullâh. *el-Beyânu 'l-Muvessak dirâsetün muvessakatün li makâlât el-Fıraki's-Selâs*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2005.
- el-Hereri, Abdullâh. *el-Resâilü 'l-Hereriyye fi Tıbyâni Nehci Hayri 'l-Beriyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2019.
- el-Hereri, Abdullâh. *el-Ğâratü 'l-İmaniyye fi reddi mefâsidi 'l-Tahrîriyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 1994.
- el-Hereri, Abdullâh. *el-Makâlâtü 's-Sünniyye fi Keşfi Dalâlât Ahmet b. Teymiyye*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2005.
- Hick, John. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan Press, 1985.
- Hilole, Hersi Muhammed. *Muhtasaru İzhârü 'l-Akîdeti 's-Sünniyye bi Şerhi 'l-Akîdeti 's-Sünniyye*. Kuala Lumpur: MES Enterprise Sdn. Bhd., 2003.
- İmad, Abdulghani. "Lebanese Sunni Islamism: A post-Election Review". *Norwegian Institute of International Affairs*, (2019): 1-21.
- el-İyâri, el-Esad. "Nassu'l-Kur'an beyne fetva't-Tekfir ve Fitneti'l-İman: Akîdetü'l-Ahbâşi'l-Hereriyye Numuzecen". *Câmiatu 'l-Kayrevân Mahber Tecdid Menahici 'l-Bahs ve'l-Bidâkocya fi 'l-İnsâniyyât*, Kayrevan, (2017): 183-204.
- İbn Abdulvehhab, Süleyman. *el-Savâiki 'l-İlâhiyye fi Reddi alâ el-Vehhâbiyye*. İstanbul: Mektebetü Işık Kitabevi, 1979.
- İbn Abdulvehhab, Süleyman. *Faslu 'l-Hitâb fi el-Reddi alâ Muhammed b. Abdulvehhab*. İstanbul: Mektebetü Işık Kitabevi, 1979.
- İbn Teymiyye. *el-Kelîmu 'l-Tayyib*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnâni, 1978.
- Karabiber, N. Kemal. "Lübnan Merkezli Çağdaş İslamî Bir Cemaat: Abdullâh el-Habeşi ve Ahbâş Cemaati". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 26 (2011): 117-42.
- Nafi, Beşir Musa vd. (ed.). *Arap Dünyasında Selefîlik ve Selefî Hareketler*. İstanbul: Yarıncı Yayıncılık, 2016.

- el-Nesefi, Ebu'l-Muin. *et-Temhid fi Usulu'd-Din*. Kahire: Daru's-Sekafe li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2005.
- Nizar, A. Hamzeh, Dekmejian, R. Hrair. "al-Ahbash of Lebanon", *International Journal of Middle East Studies*, sy: 28 (1996): 217-229.
- Panikkar, Raimon. *The Intra-religious Dialogue*. New York: S.C.M Press, 1978.
- Pezdevî. *Kitâbü usûli 'd-Dîn*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turas, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *İsmetü'l-Enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- es-Sekkaf, Hasan b. Ali. *Tenâkuzâtü'l-Elbânî el-vâdihât fimâ vaka'a lehû fi tashihi'l-ehâdisi ve tadîfihâ min ahtâ' ve galatât*. Amman: el-Mektebetü't-Tahassusiyye, 2007.
- Sunay, Selçuk. "External Interventions and Civil Wars: The Case of Lebanon (1975-1990)". Yüksek lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Orta Doğu Çalışmaları Enstitüsü, 2020.
- Süleyman, Ahlâm Süleyman Muhammed. "Abdullah el-Habeşi: Fikruhu ve resâiluhu: Dirase tahlîliyye mukarane". Yüksek lisans Tezi, Sudan, Câmîatu Umm Derman el-İslamiyye, 2006.
- Teftazani. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Timür, İhsan. "Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- el-Useymin, Muhammed b. Salih. *et-Talik ala Mevâdia min Şerhi'l-Akideti't-Tahâviyye*. Suudi Arabistan: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Salih el-Useymini'l-Hayriyye, 2018.
- el-Üsmendi, Alaeddin. *Lübabü'l-Kelam*. İstanbul: Merkezü'l-Buhusi'l-İslamiyye, 2005.
- Wroom, Hendrik. *No Other Gods: Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism, and Islam*. Cambridge: Eerdmans Publication, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel", içinde TDV İslam Ansiklopedisi 82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir", içinde TDV İslam Ansiklopedisi 350-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ziya, Saliha. "Lübnan'da Dini Grupların Şekillenmesinde İç ve Dış Dinamikler". Yüksek lisans Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.



Tarihi Süreç İçerisinde Doğu Avrupa Yahudiliği: XV-XVIII. yüzyıl Polonya Örneği

Eastern European Judaism Throughout History: The Case of Poland in the 15th-18th Centuries

Fatih Memiç^{*}

Öz

Yahudiler tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren göçebe bir hayat sürmüşlerdir. Kenan bölgesine (Filistin) yerleşen Yahudiler, Hâkimler ve Krallar dönemiyle devam eden süreçte Kudüs merkezli bir krallığı ortaya çıkartmıştır. Krallığının bölünmesi, Mabed'in yıkılması ve Yahudilerin sürgün edilmesi dönüşe duyulan özlemi arttırmıştır. Doğu Avrupa'da bu özlemin az da olsa giderilmesinde önemli rol oynayan Yahudi yerleşim birimleri vardı. Bundan dolayıdır ki burası modern dönemle birlikte önemli bir yer teşkil etmeye başlamıştır. Bu noktada en önemli ülke hiç şüphesiz Polonya'dır. Çünkü burası, Yahudiler açısından kutsal bir yer ve cennet şeklinde tasvir edilmiş, 15-18. yüzyıl arası yaşanan dönem de altın bir çağ olarak kabul edilmiştir. Bu tasvirin altında yatan ana etmen ise kendilerine tanınan özerkliktir. 1581-1764 yılları arasında faaliyet gösteren Yahudi özerkliği, Hıristyanlarca verilen bir hak olmasının yanında prototip olarak hizmet etmesiyle de Polonya Yahudilerini farklılaştırmıştır. Yerel, bölgesel ve ulusal düzeyde kademeli bir yapıya sahip olan bu otonom yapı hayatın her alanına etki etmiştir. Polonya, yaklaşık 200 yıllık otonom yapısıyla dünya Yahudilerinin çoğunluğuna ev sahipliği yapmıştır. Bundan dolayı da Polonya Yahudilerinin işgal ettiği konum ve kendilerine tanınan hak ve özgürlüklerin hangi seviyelerde olduğunun ortaya konulması bu çalışmanın temel hedefi olarak belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Doğu Avrupa, Polonya, Yahudilik, Kahal, Dört Ülke Kenseyi, Hahamlık, Özerklik, Hak ve İmtiyaz

Abstract

The Jewish people have led a nomadic life from the moment they appeared on the stage of history. The Jews who settled in the Canaan region (Palestine), created a Jerusalem-centered kingdom in a process that continued throughout the period of the Judges and Kings. The division of their kingdom, the destruction of the Temple, and the exile of the Jews increased their longing to return. Eastern Europe had Jewish settlements that played an important role in relieving this longing, even if just a little. That is why this place has begun to constitute an important place with the modern period. The most important country in this regard is undoubtedly Poland, due to this place being depicted as a holy place and paradise for the Jews and the period between the 15th-18th centuries being accepted as a golden age. The main factor underlying this depiction is the autonomy they were granted. The Jewish autonomy that operated between 1581-1764 differentiated Polish Jews by serving as a prototype as well as being a right granted by Christians. This autonomous structure was gradual at the local, regional, and national levels, and affected all areas of life. With nearly 200 years of autonomy, Poland has hosted the majority of the world's Jews. For this reason, the main objective of this study is to reveal the position Polish Jews occupy historically and the level of rights and freedoms that had been granted to them.

Keywords

Eastern Europe, Poland, Judaism, Kahal, Council of the Four Countries, autonomy, Rabbinate, rights and privileges

* Sorumlu Yazar: Fatih Memiç (Arş. Gör.) Kırkareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Kırkareli, Türkiye. E-posta: fatihmemic@klu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0932-3274

Atf: Memiç, Fatih. "Tarihi Süreç İçerisinde Doğu Avrupa Yahudiliği: XV-XVIII. yüzyıl Polonya Örneği." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 145–175. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1102042>



Extended Summary

The Jewish people have led a nomadic life from the moment they appeared on the stage of history. The longing they experienced after the fall of the Kingdom of David in Jerusalem never ceased. Poland is one of the places where this longing was forgotten for a time, because Poland was the only European state that accepted the Jews fleeing violence. The biggest factor in this regard was the tolerant attitudes of the kings, the regional economic collapse that accompanied the Mongol attacks, and that Jews were needed. This led to mass Jewish migrations from early times onward. As a result, the Jewish people depicted Poland as a holy place and paradise and accepted the period between the 15th-18th centuries as a golden age.

The main factor underlying this portrayal of Poland involves the privileges granted to the Jews. Rights were granted by the Polish ruler Boleslaw V (1221-1279) in 1264, and these rights were expanded upon during the reigns of Kasimir III (1310-1370) and Kasimir IV (1447-1492). The Jews' existence was guaranteed by these privileges they'd been given, and were declared a separate group in terms of religion, nationality, and culture. During the reigns of Szigismund I (1467-1548) and Szigismund II (1520-1572), much broader rights were granted, including arrangements for families. The Jews did not consistently acquire rights. From time to time, they were also exposed to church-based pressures and prohibitions. Although a relatively safe environment had been provided for the Jews, the structure was still fragile. The traces of anxiety can still be seen in the statements from the rabbis of the period as well as in many of the decisions the council made so as not to provoke the Christian community. Jews were at times condemned to an ostracized and belittled attitude, based on the church in particular. The monarchy and landowners supported the Jews for financial reasons. While the guilds objected for commercial reasons, the villagers wanted to avoid the Jews as a reflection of oppression and authority. This complex balance of power was the main factor determining the Jews' status.

Polish Judaism was influenced by the Jewish culture from Germany. However, the fact that the Polish Jews accepted students and exported their cultural and social codes by sending clergy out revealed their originality and independence, and Poland became an international center of religious attraction. During this period, many important personalities were raised during this period, with Rabbi Jacob Polak (1460/70-1522) as the founder of the *Pilpul* method and the one to first establish the yeshiva in Poland, and his student Rabbi Shalom Shakhna (d. 1558) being two important names whose appointments had been made directly by the kingdom. Another name revered by the Jews from this period revered is Rabbi Moses Isserless (1525/30-1572), who worked on the codifying of halakha and on the appendix (*Mappah*) to Rabbi Joseph Karo's (1488-1575) book *Shulchan Arukh*. Having become a center of religious attraction, Poland also came

to the fore with its printing and publishing activities. Printing houses in Poland hosted the printing of works in Hebrew and Yiddish languages from many fields such as the halakha, prayer literature, and mysticism in particular the *Talmud*. Undoubtedly, these editions were also influential in the creation of an original understanding of the Jews.

The most important part of the privileges granted to the Jews was the Jewish autonomy that was in effect between 1581-1764. *Wa'ad 'Arba Aratsoth* [The council of four countries] had formed with the participation of Greater Poland (Poznan), Lesser Poland (Krakow-Lublin), Belarus (Lemberg), and Volhinya (Ostrog-Kremenetz), in which took its power from *Wa'ad ha-Galil* [local organizations]. The local organizations were also divided into a hierarchy of large, then independent, followed by dependent urban communities. This gradual autonomous structure affected every aspect of life. Although the council had been established to collect taxes, it had functions beyond this. While it was the official representative of the Jewish community on one hand, on the other it operated as the umbrella organization for all institutions. Certain *takana* [arrangements] were made in Jewish printing houses, and even an opinion was requested from the council regarding the events taking place outside of Poland.

The council functioned to achieve the practical purposes of the monarchy. In this way, a single mechanism would be contacted in terms of management, and financial resources were guaranteed by collecting taxes from a single source. While, the claim has been made that Jewish identity and consciousness had been secured and their interests defended by preserving the existing structure, the same structure has also been argued to have become increasingly dependent on the monarchy and to have turned into a tool of exploitation. In summary, the fact that the secular leaders began to have a say in the power struggle of the nobility damaged the rabbinate and the council. Problems with taxation also caused the council to be dissolved in 1764.

The sanctions and concessions affected not only the fields of activity but also the settlements. Those who came preferred to move from West to East and from the center to the border areas in settlements under the rule of the nobility. The Jews were unable to own land, and their business relationships with the nobles had led them to commercial activities. The nobles rented their properties to the Jews under the practice known as *arenda* [lease of rights], which identified the Jews and gave them important status. The practice of *mamram* put an end to carrying money and was expressed as promissory notes; this was another commercial enterprise of the Jews that marked the period. This allowed secure shopping to occur and made commercial activities easier. The Jews played an important role in Western-Central Europe's trade with Istanbul and provided important economic inputs to people from all walks of life through their contributions to converting grain into a substance used in the production of alcoholic beverages. This trade network and economic return highlight the vacuum the Jews filled and the role they played in the Polish economy.

While this whole process had at first provided Jewish people with a safe atmosphere and a certain level of social status, it ironically led to the emergence of anti-Semite violence. The main addressees were the nobility and the Catholics. The damage to the power of the nobles also threatened the situation of the Jews, because they served as the administrators as well as financiers of the authority and oppression of the nobility. When the Kazakh and Haidamak uprisings combined with the problems brought by the Russian-Swedish occupation, serious problems arose. The process leading to Poland being partitioned with the war, the course of the economy, social fragmentation, and the annexation of lands also affected the Jews. The Jewish community was divided into various groups, and the Council was dissolved. This mixed environment in Poland required the Jewish community to migrate or to become dominated by the surrounding countries. The fact that these Jews who'd dispersed into many countries in the following period were Polish in origin reveals that they were an important community in the world of Jewish history. In addition, the organized structure they produced served as an important parameter for many people in the period that followed and served as a prototype for the Jews in the diaspora.

Giriş

Doğu Avrupa'daki Yahudi varlığı eskilere dayanmaktadır. Yahudilerin Doğu'ya göçleri Ptoleme ve Selevkos idarecilerinin sürgün edilmesiyle, Batı'ya göçleri ise Roma imparatorluğunun ikinci mabedi yıkılmasıyla ortaya çıkmıştır.¹ 11. yüzyılda Polonyalı prensesin Yahudi tüccara köle için ödeme yaptığı ve Bohemyalı bir prensesin Yahudi mallarına el koyduğu ifade edilmiş, 12-13. yüzyıl kaynaklarında ise Yahudilerin Polonya'ya kabul edildiğinden bahsedilmiştir.² Polonya'daki en eski Yahudi topluluğunun ise Hazar Krallığından gelenlerin oluşturduğu Przemysl olduğu belirtilmektedir. Bölgedeki Yahudilerden bahsedilirken Lehçe *Zyd* kelimesi kullanılmıştır.³ 14. yüzyılda Krakow'da inşa edilen Eski Sinagog'un en eski Yahudi mimarisi olduğu söylenmiştir.⁴ Ancak krallara hizmet eden Yahudiler tarafından bastırılan İbranice sikkeler, varlıklarının en somut göstergesi olarak kabul edilmiştir. Sikkelerin birinde bir tarafında İbranice karakterler diğer tarafında ise Yahudilere ilk imtiyazı tanıyan Polonya kralı III. (Yaşlı) Mieszko'nun (1126-1202) resmi bulunmuş ve "*Brochoh Mishko Krol Polski*" (Tanrının kutsadığı Polonya kralı Mieszko) şeklinde bir yazının olduğu fark edilmiştir.⁵ Bu gibi erken dönemden kanıtlara ve 11. yüzyıldan belgesel referanslara rağmen, Yahudilerin 12. hatta 13. yüzyıldan önce bölgeye kalıcı olarak yerleşmeleri mümkün görülmemiştir.⁶

Yahudilerin bu yer değişikliklerinin ve Polonya'ya doğru ilerleyişinin en temel sebebi ise Batı'daki şartlardır. Polonya'da ticaret ağı genişlemiş fakat zanaat ve ticaret loncaları zayıf durumda kalmıştır. 1096'daki ilk haçlı seferiyle Speyer, Worms ve Mainz'de, 1298 ile 1348 arasında Almanya'da, sonrasında ise İspanya'da Yahudilerin durumu kötüleşmiştir. Buna karşın Yahudileri kabul eden tek Avrupalı devlet Polonya olmuştur. Bundaki en büyük etken Polonya krallarının hoşgörülü tutumunun yanında Moğol saldırılarıyla bölgenin ekonomisinin sarsılması ve

- 1 Simon Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland, from the Earliest Times Until the Present Day*, çev. Israel Friedlaender (Jewish Publication Society, 1916), 1:13-6.
- 2 Moshe Rosman, "Poland: Poland before 1795" (Erişim 30 Mart 2022).
- 3 Iwo Cyprian Pogonowski, *Jews in Poland: A Documentary History : The Rise of Jews as a Nation from Congressus Judaicus in Poland to the Knesset in Israel* (New York: Hippocrene Books, 1998), 263.
- 4 Heiko Haumann, *A History of East European Jews* (Budapest; Central European University Press, 2002), 27.
- 5 Paul Kriwaczek, *Yahudi Medeniyeti*, çev. Ayşe Belma Dehni (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007), 158.
- 6 Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, Jewish Culture and Contexts (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 14-15.

Yahudilere duyulan ihtiyaçtır. Bu durum da kitlesel göçe sebep olmuştur.⁷

Gelen Yahudilerin kökenine dair tartışmanın bir ucunda onların Hazarlarla ilişkilerinin olmadığını savunan Heinrich Graetz, diğer ucunda ise Hazarlarla ilişkili olduğunu iddia eden Arthur Koestler vardır.⁸ Roma ve Hazar krallığı başta olmak üzere birçok yerden Yahudi gelmesine rağmen Polonya'dakiler Alman ve Latin kökene sahip Yahudilerdir.⁹ R. Israel Isserlein ve R. Moses Mintz gibi rabbilerin ifadelerinden, gelenlerin Alman ve Bohemya'lı oldukları anlaşılmaktadır.¹⁰ Gelenler sayesinde Krakow ve Poznan gibi şehirler Yahudi toplulukların önemli yerleşim yerleri hâline gelmiştir.¹¹ Topluluğun büyük oranda karakteri Aşkenazidir. Ancak diğer Yahudi gruplarına ait işaretler de yok değildir. Lviv, Zamosc gibi yerlere Portekiz ve İtalya'dan az sayıda Sefarad Yahudi'sinin, Litvanya ve Polonya'ya da Kırım Karaylarından bir kısmının yerleştirildiği belirtilmiştir.¹²

Polonya'nın, Yahudi bilincinde köklü bir anlatıya sahip olduğu da rivayet edilmektedir. Polonya doğumlu yazar Shmuel Yosef Agnon, kitabına şu efsanevi anlatıyla başlamıştır:

“İsrail, acıların nasıl tekrarlandığını, cezalandırmaların nasıl çoğaldığını, zulümlerin nasıl arttığını, esaretin nasıl büyüdüğünü, kötülüğün egemenliğinin felaketleri nasıl peşi sıra dizdiğini ve kovulmaların nasıl üst üste yığıldığını gördü. Öyle ki ona kin güdenlerin karşısında artık ayakta kalamayacaktı... Gökyüzünden bir kâğıt düştü: Polonya'ya gidin. Ülkenin adının kutsal bir kaynaktan geldiğine inananlar da vardı: İsrail'in dili. Çünkü oraya geldiğinde böyle konuşmuştu İsrail: Po-lin, yani burada gecele! Demek istedikleri de şuydu: Tanrı, İsrail'den dağılanları bir araya getirinceye kadar burada geceleyeceğiz.”¹³

- 7 Pogonowski, *Jews in Poland*, 13; Steven J. Zipperstein, “Judaism: Judaism in Northern And Eastern Europe Since 1500”, *Encyclopedia of Religion* (Detroit; Munich: Thomson Gale, 2005), 12:5015; David B. Ruderman, *Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi*, çev. Lizet Deadato (İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2013), 22; Sherbok Lavinia Cohn ve Sherbok Dan Cohn, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş, 2. bs (İstanbul, İz Yayıncılık, 2011), 101; Haim Hillel Ben – Sasson, “Poland”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik ve Michael Berenbaum (Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007), 16:289.
- 8 Allan Nadler, “Eastern Europe, Practice of Judaism”, *The Encyclopaedia of Judaism*, ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck ve William Scott Green (Leiden: E.J. Brill, 2000), 1:213.
- 9 Dubnow, *History of the Jews*, 1:39; Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, 14-15.
- 10 Kevin Alan Brook, “Doğu Avrupa Yahudilerinin Kökeni”, çev. Osman Karatay, *Karadeniz Araştırmaları* 6/6:7.
- 11 Ruderman, *Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi*, 23.
- 12 Antony Polonsky, *The Jews in Poland and Russia* (Oxford-Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2010), 1:11-3; Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri: Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi* (Ankara: Seda Yayınları, 1985), 178.
- 13 Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 129.

Anlatının farklı bir versiyonunda Yahudi grubuna “*Po lin*” (burada yaşa) veya “*Po lan ya*” (Tanrı burada yaşar) diyen ilahî bir sesin işitildiği rivayet edilmektedir. Yani Polonya, Yahudi bilincinde ilahî misyonla yüklü olan tanrısal bir emrin mahalli ve aidiyet duygusuna sahip olup kendilerini güvende hissetmelerinin kanıtıdır.¹⁴ Yahudi göçünün Polonya ve çevresine yönelmesinde Rusya’nın, Yahudilerin kalıcı yerleşimine izin vermeme politikasının büyük etkisi olmuştur. Çünkü Ruslar Hıristiyanlığı kabul etmiş bu da doğal olarak Yahudilere yönelik bakış açısının benimsenmesine yol açmıştır. Yahudi karşıtlığı Ruslar üzerinde etkisini göstermiş ve Rus derebeyi I. Yaroslav (ö.1054) zamanında alınan kararlarla Yahudilerle olan ilişkiler engellenmeye çalışılmıştır. 1113 yılından itibaren Vladimir Monomakh (ö.1125) döneminde ise Yahudilerin Rus sınırları içerisindeki varlığına müsaade edilmemiştir.¹⁵ Polonya’nın Yahudiler için sığınak olmasında göç, ifade edilen başka bir sebeptir. Bu göçler sayesinde Aşkenazi toplumun kültürel sınırları ve nüfuz alanı Litvanya’nın doğu sınırına kadar genişlemiştir.¹⁶

Polonya ve Yahudilik: Sosyal-Siyasi ve Ekonomik Durum

Taninan İmtiyazlar ve Ekonomik Durum

Güven içerisinde faaliyetlerini yerine getirmeleri için Yahudilere bazı imtiyazlar tanınmıştır. Bunları, içinde bulunulan durumun düzeltilmesine yönelik girişimlerin parçası olarak değerlendirmek gereklidir. Çünkü feodal bölünme sonrası krallığın düzene girmesi için bir dizi ekonomik reform gerekli görülmüştür.¹⁷

İlk imtiyazın Polonya kralı III. Mieszko tarafından Krakow’daki Yahudiler için verildiği ve yayımlanan bildiriyle Yahudilere yönelik şiddetin engellendiği ifade edilmiştir.¹⁸ 1264 yılında Polonya hükümdarı V. Boleslaw (1221-1279) tarafından tanınan haklar ise (Kaliş Statüsü) Yahudilerin Polonya topraklarındaki varlığının tapusu olarak görülmüştür. Avusturya ve Bohemya’da da benzer ayrıcalıklar verilmiş

14 Gershon David Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century A Genealogy of Modernity* (Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2004), 7; 9; Haumann, *A History of East European Jews*, 4; Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:31-2.

15 Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000), 315; Şir Muhammed Dualı, *Çarlık Rusyasında Yahudiler* (Divan Kitap, 2016), 49.

16 Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, 15.

17 Bkz: Sabire Arık, *Kuruluşundan XVII. Yüzyıla Polonya Tarihi* (Ankara: Köksav Yayınları, 2011), 74-77.

18 Kriwaczek, *Yahudi Medeniyeti*, 153.

ancak en kapsamlısının Kalış statüsü olduğu kabul edilmiştir.¹⁹ 37 paragraflık bu statü Yahudilere can ve mal güvenliği sağlayarak kendilerine yönelik saldırıyı yasaklamış, hukuk ilkesinin gereği olan ispat ve şahitlik müessesesiyle de temsiliyet getirmiştir.²⁰ III. Kasimir, (1310-1370) 1346-1347 yıllarında Yahudilerin dinî, milli ve kültürel olarak ayrı bir grup olduğunu ilan etmiş ve imtiyazları genişletmiştir. 1364 yılında çıkan bir yasayla da Yahudilere yönelik olumsuz faaliyetlerin ceza ve ölümle karşılık bulacağı duyurulmuştur. Diğer azınlıklarla beraber Yahudilere de haklarını veren Kasimir'e, bu tavrından dolayı kölelerin ve Yahudilerin kralı denmiştir.²¹ IV. Kasimir (1447-1492) yangında kaybolan beratı genişleterek Kalış statüsünü onaylamış,²² I. Szigismund (1467-1548) ise 1534 yılında çıkardığı fermanla Yahudilerin farklı kılık-kıyafet giyme uygulamasını kaldırmıştır. II. Szigismund (1520-1572) tarafından 1551 yılında yayınlanan tüzükle beraber aile ve şahıs hukukunun yanında toplumsal hayata yönelik düzenlemeler de çatı altına alınmıştır. Görüldüğü gibi Yahudilere birçok imtiyaz tanınmıştır. Ancak en önemlileri I. ve II. Szigismund dönemindekilerdir.²³

Polonya Yahudileri sürekli olarak haklar elde etmemiş, zaman zaman kilise merkezli baskı ve yasaklamalara da maruz kalmıştır. Çok daha fazlası geri verilmiş olsa da 1454 yılında tüm imtiyazların kaldırıldığı duyurulmuştur.²⁴ Avrupa'nın çoğu yerinde zanaat, ticaret vb. ekonomik faaliyetler Hıristiyanlara hasredilmiş ancak soyluların etkisiyle Yahudilerin de dâhil edilmeleri Hıristiyanların tepkisini çekmiştir. Ulusal parlamento destek vermese de kraliyet kasabalarında uygulamadan vazgeçilmiştir.²⁵ Kâr marjlarıyla da ilgili bir kısıtlamaya gidilmiş ve Hıristiyanların %8'e kadar kâr elde etmesine müsaade edilirken Yahudilerinki %3,5'la sınırlandırılmıştır.²⁶

Yahudilerin durumu, ekonomik başarıyla doğrudan bağlantılı görülmektedir.

19 David B. Green, "This Day in Jewish History / Kalisz Statute gives Polish Jews landmark civil rights protections", erişim 30 Mart 2022, <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-this-day-polish-jews-rights-guarded-1.5263687>.

20 Pogonowski, *Jews in Poland*, 13; Dubnow, *History of the Jews*, 1:45-7; Moshe Sevilla Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi* (Yeruşalayim, 1981), 187-88.

21 Kriwaczek, *Yahudi medeniyeti*, 147.

22 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 6; Bkz: Tüzük için Pogonowski, *Jews in Poland*, 43-58; Dubnow, *History of the Jews*, 1:45-7, 51, 61; 73; Haumann, *A History of East European Jews*, 4.

23 Dubnow, *History of the Jews*, 1:105-6.

24 Nadler, "Eastern Europe", 1:215.

25 Pogonowski, *Jews in Poland*, 66-67.

26 Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 188.

İhtiyaçlara karşı duyarlı ve değişen piyasa şartlarını lehlerine çevirebilme yetenekleri Yahudilerin temel özellikleridir. Bu durum yaptırımlarda çok belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Yaptırımlar sadece faaliyet alanlarını değil yerleşim yerlerini de etkilemiş ve toprak sahibi olmalarının yasaklanması onları ticari faaliyetlere yöneltmiştir. Bu da nüfusun daha çok kent ve kasabaya yoğunlaşmasına sebep olmuştur.²⁷ Yahudilerin ticarete yönelmesindeki bir başka neden de soylularla girilen iş ilişkisi neticesinde değişen sosyo-ekonomik şartlardır. Yahudilerle özdeşleşen ve onlara önemli bir statü kazandıran *arenda* (hakların kiralanması) uygulamasıyla soylular mülklerini Yahudilere kiralamıştır.²⁸ *Arenda* büyük toprak sahiplerine yüksek kazançlar sağlamış, riski sıfırlamasıyla da finans sıkıntısını gidermiştir. Sadece mülkler değil doğrudan gelir getirme özelliğine sahip ticarethaneler de bu işin bir parçası yapılmıştır.²⁹

Yahudilerin, ticarete doğrudan sermaye sahibi olmaması dışarıdan kötü bir şey gelebileceği endişesini ortaya çıkarmıştır. Bunun neticesinde Yahudiler arasındaki faiz yasağında yumuşamaya gidilmesi gerekli görülmüştür. R. Solomon Luria ve sonrasında R. Joshua Falk başkanlığındaki hahamlar meclisi maslahat gereği yasağın hükmünü uygulamaktan vazgeçmiştir. Alacaklı kişi ortak olarak görülmüş ve kârın bir kısmı faiz olarak ödenmiştir (*heter iska*=işlem izni). Yahudi ulusal konseyi Yahudiler arasındaki rekabeti önlemek ve olası iflasları engellemek için bizzat kendisi de borç vermiştir. Temas edileceği üzere bu durum mali politikanın aksamasına ve çeşitli hoşnutsuzlukların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yine de dinî hükümde yaşanan esnekliğin ticaret hayatına önemli katkı sunduğu ifade edilmektedir. Bir başka katkı para taşımaya son veren ve senet olarak ifade edilen *mamram* uygulamasıdır. Güvenli alışverişe imkân tanıyan *mamram* sayesinde ticari faaliyetler kolaylaşmıştır.³⁰ Yahudiler, İstanbul ile Batı-Orta Avrupa ticaretinde önemli rol oynamışlardır. Deri, kürk, balmumu ve kumaş ihraç, metal ürünler ve çarşaf da ithal edilmiştir.³¹ Yahudiler tahılın alkollü içeceklerin üretiminde kullanılan bir maddeye dönüştürülmesindeki katkılarıyla her kesimden insana önemli bir ekonomik girdi sağlamıştır.³² Benzer durum kentte de yaşanmış ve kraliyet mülklerinin gelirlerinde yaklaşık 6 kat, özel mülklerinkinde ise çok daha fazla kazanç elde edilmiştir.³³

27 Adam Teller, “Economic Life” (Erişim 30 Mart 2022).

28 Teller, (Erişim: 30 Mart 2022).

29 Pogonowski, *Jews in Poland*, 68-69.

30 Pogonowski, 79; Haim Hillel Ben – Sasson, “Poland”, 16:298-99; Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:97.

31 Adam Teller, “Trade” (Erişim 30 Mart 2022).

32 Teller, “Economic Life” (Erişim: 30 Mart 2022).

33 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:101.

Bu ticaret ağı ve ekonomik getiri Yahudilerin Polonya ekonomisi için doldurdıkları boşluğu ve oynadıkları önemli rolü gözler önüne sermektedir. Kraliyet tarafından Yahudilere tanınan imtiyazların yanında soylularla girilen iş ilişkileri Yahudilerin müreffeh bir hayat yaşamalarına imkân vermiştir. Bu durum güvenli bir atmosfer ve belirli oranda sosyal statü sağlarken ironik bir şekilde kendilerine yönelik şiddet olaylarının da ortaya çıkışına sebep olmuştur.

Sosyal Durum ve Demografik Yapı

Yahudilerin durumu Polonya'daki yönetimle doğrudan ilişkilidir. Ülke kral tarafından yönetilmekle beraber soylular ve kilise, kral üzerinde etkilidir. Yönetimde söz sahibi olan bu üçlü, toprak mülkiyetini de elinde bulundurmıştır. Soyluların nüfus içindeki oranının diğer ülkelere göre yaklaşık 10 kat fazla olması bu etkinliğin önemli bir nedenidir. Soylular, ulusal (*sejm*) ve yerel (*sejmiki*) konseylere delege seçmiş ve kral öldüğünde yeni kralın seçiminde görüş beyan etmişlerdir. Kralın, soyluların delege seçtiği konseyin onayı olmaksızın bir şey yapabilmesi mümkün görünmemiştir. Politik ve ekonomik nedenler göz önünde bulundurularak Litvanya büyük dükü Jagiello (1352/62-1434) ile Polonya kraliçesi Jadwiga evlendirilmiş ve 1386'da Hıristiyan olarak Jagiello'ya Polonya krallık tacı giydirilmiştir. 1569'da ise hükümdar, meclis ve yönetim tek olacak şekilde iki ülke arasında Lubnin birliği (*Rzeczpospolita*) kurulmuştur. Bu durum birçok farklı milletin ve dinî cemaatin bir arada yaşamasına ve geniş bir nüfuz bölgesine sahip olunmasına yol açmıştır.³⁴

Kilisenin etkisi göz ardı edilmemekle beraber Polonya'nın, (Litvanyalılar, Belaruslular, Ukraynalılar (Ruthenians), Letonyalılar, Almanlar, Ermeniler, İtalyanlar, İskoçlar, Türkler, Yahudiler) çok kültürlü ve dinli yapısı bunu belli oranda sınırlamıştır. Bu yapı hoşgörüyü bir zorunluluk hâline getirmiştir. Ulusal meclisin 1573'te Varşova'da yayınladığı bildirmede din özgürlüğü "Dinen farklı olan bizler, barışı aramızda sağlayacağız. İnançtaki veya kilise türlerindeki farklılıklar nedeniyle kan dökmeyeceğiz. Hapsetme, sürgün veya malların müsadereyi gibi cezalarla da birbirimizi cezalandırmayacağız" şeklinde kaleme alınmıştır. Mezhep farklılıklarının savaflara yol açtığı bir dönemde Polonya'da dinî özgürlük ve hoşgörü dönemin şiarı olmuştur.³⁵

Polonya Yahudilerinin statüsü de böyle bir atmosfer içerisinde bir taraftan ekonomik kaygı ve ticari faaliyetler, diğer taraftan da kilisenin toplum üzerindeki

34 Arık, *Polonya Tarihi*, 89-96; Kemal Beydilli, "Polonya (Tarih, Polonya-Osmanlı İlişkileri)", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34:310.

35 David Biale, *Cultures of the Jews: A New History* (Knopf Doubleday Publishing Group, 2012), 675-77.

otoritesiyle belirlenmiştir. Kral ve soylular mali gerekçelerle Yahudileri desteklemiş; kilise dinî, yerel erkler ve meslek loncaları ise ticari gerekçelerle Yahudilere karşı çıkmıştır. Kasaba sakini köylüler de baskı ve otoritenin bir yansıması olarak Yahudilerden uzak durmak istemiştir. Kilisenin Yahudi nefretinde din faktörü önemliyse de mali gerekçelerin bazı gevşemelere yol açtığı olmuştur.³⁶

Kralın ve soyluların desteği Yahudilere yönelik olumsuz durumları asgariye indirmiştir.³⁷ Avrupa ülkelerinde Yahudiler can ve mal güvenlikleri için kralın kulu ve kölesi (*servitus Judaeorum*); Polonya’da ise kralın bir tebaası, kraliyetin hizmetkârları ve kârını çoğaltmaya çalışan, memur, kraliyet vergi mükellefi olarak (*servi camerae*) tanımlanmışlardır. İlerleyen süreçte ise Yahudiler kralın hizmetkârlığından soyluların hizmetkârlığına geçiş yapmışlardır.³⁸ Yahudiler, toprak sahipleri ve çiftçilerin yanında ticarete oynadıkları rolden dolayı toplumun üçüncü bir sınıfı olarak görülmüş olmasına rağmen yerel halkın kapsamına sokulmadığına da dikkat edilmelidir.³⁹ Öte yandan kilisenin etkili olmaya çalışan gücü dolayısıyla parya muamelesi gören bir halk konumunda da gözükmüşlerdir. Çünkü Yahudilerin sürgünü Hıristiyanlar için İsa’nın çarmıhının cezası olarak düşünülmüş, herkese “ibret olsun diye” de bu sürecin devam etmesi istenmiştir.⁴⁰ Tüm bu süreçte etken ve baskın faktörün Katolikler olduğundan hareketle de “Yahudilerin hatalarını açıkça gören her Katolik’in inancında güçleneceği” ifade edilmiştir.⁴¹

Kilise tüm bunların yanında kan iftirası ve veba gibi suçlarla da onları yaftalayarak olumsuz bir Yahudi tipolojisi ortaya çıkarmıştır.⁴² Yahudilerin olası suçluluklarına olan bu inanç kilise tarafından desteklenerek daha da yaygınlaştırılmıştır. 1215 IV. Lateran ve 1442 Floransa Konsillerinde Yahudileri etkileyen bir dizi karara imza

36 Dubnow, *History of the Jews*, 1:49, 69, 139-44; Pogonowski, *Jews in Poland*, 79, Judith Kalik, “The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth”, *Jewish History* 17, sy 2 (2003): 234.

37 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 35.

38 Pogonowski, *Jews in Poland*, 72.

39 Jurgita Siauciūnaite-Verbickiene, “The Status of the Jews: Social Segregation and Attempts at Integration”, *The History of Jews in Lithuania: From the Middle Ages Until the 1990s*, ed. Vladas Sirutavicius, Darius Staliūnas, ve Jurgita Siauciūnaite-Verbickiene (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2020), 34; Dubnow, *History of the Jews*, 1:43.

40 Moshe Sevilla Sharon, *Türkiye Yahudileri*, Cep üniversitesi ; 63 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 130.

41 Gershon David Hundert, “Identity Formation in the Polish–Lithuanian Commonwealth”, *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1550-1772*, ed. Karin Friedrich ve Barbara M. Pendzich (Leiden ; Boston: Brill, 2009), 145-47.

42 Bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, (İstanbul : Pınar Yayınları, 2002), 75-147.

atılarak onların toplumsal hayattan uzaklaştırılması, onlara destek olacak kişilerin afroz edilmesi ve Yahudilerin cehennemde ebedi bir cezaya düşecekleri beyan edilmiştir.⁴³ Gershon Hundert, kilisenin bu tutumunun düzenlemeler boyutunda çok sayıda olduğunu ancak Polonya sınırları içerisinde uygulamasının nadir olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Yahudilerin Polonya’da farklı kıyafetler giymek veya işaretler taşımak zorunda olmadıkları, Krakow’da Hıristiyanlarla birlikte yaşadıkları ve onlara ait olan mülklere yerleştikleri belirtilmiştir.⁴⁵

Yahudilerin statüsünü değerlendirebilmenin kaçınılmaz yollarından biri de demografik yapıdır. Polonya’da Yahudilere karşı olumlu tavır takınılmış bunun sonucu olarak nüfus istikrarlı şekilde artmıştır. Doğu Avrupa’da yaşayan dünya Yahudilerinin oranının 15. yüzyılın sonunda % 1,4’ten, 16. yüzyılın sonunda % 10-14’e, 17. yüzyılın sonunda % 28’e ve 18. yüzyılın sonunda yaklaşık % 50’ye kadar çıktığı tahmin edilmektedir.⁴⁶ Göçmen akınının önemli boyutunun Polonya’ya yapıldığına dikkat edilmelidir. Rakamsal olarak ise 17. yüzyılın ortalarında dünyada 1.250.000’e yakın Yahudi’nin yaşadığı, bunların yarısına yakınının Osmanlı’da, Avrupa’daki Yahudilerin yaklaşık %80’inin de Polonya’da yaşadığı iddia edilmektedir. Bu da tahmini olarak 550.000 Yahudi’nin 450.000’inin Polonya-Litvanya’da bulunduğu anlamına gelmektedir.⁴⁷ Nüfusa yönelik yapılan en iyi tahminin, Raphael Mahler’inki olduğu kabul edilmektedir. 1764-1765’teki nüfus sayımına göre Polonya’da 429.587, Litvanya’da ise 157.649 Yahudi bulunmaktadır. Bir yaşın altındakilerin (% 6,35) ve az bildirenlerin (% 20) düzeltilmesinden sonra Mahler, mevcut yıllarda 750.000 Yahudi (Polonya’da 549.000, Litvanya’da 201.000) olduğunu belirtmektedir. Vergi kayıtları nüfus rakamları için sakıncalı olmakla beraber yapmış olduğu düzeltmelerin uygun bir veri sağladığına inanılmıştır.⁴⁸

Gelenler batıdan doğuya, merkezden sınır bölgelerine ve kraliyet merkezlerinden ziyade soyluların yönetimindeki yerleşimlere doğru ilerlemeyi tercih etmişlerdir. Bu seçimin ardındaki en büyük etken ticaretin buralarda yoğunlaşmasıdır. Yahudi nüfusun % 44’ünün güneydoğuda (Ruthenia-Ukrayna), % 27’sinin kuzeydoğuda

43 Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 140-41; Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, 128; Haumann, *A History of East European Jews*, 11.

44 Hundert, “Identity Formation in the Polish–Lithuanian Commonwealth”, 132.

45 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:19.

46 Mark Kupovetsky, “Population and Migration: Population and Migration before World War I” (Erişim 30 Mart 2022).

47 Lloyd P. Gartner, *History of the Jews in Modern Times* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 10-11.

48 Örnekler için Bkz: Judith Kalik, *Scepter of Judah: The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland* (Leiden-Boston: Brill, 2009), 39-41; Hundert, “The Importance of Demography and Patterns of Settlement”, 31.

(Litvanya-Belarus), % 17'sinin merkezi bölgelerde (Malopolska) ve % 12'sinin de batıda (Wielkopolska) yaşadığı tahmin edilmektedir. Yani, Polonya-Litvanya'daki Yahudilerin % 70'inden fazlasının ülkenin doğu yarısında yoğunlaştığı düşünülmektedir. En büyük Yahudi nüfusu olan altı vilayetin beşi yine doğudadır: Rus (100.111), Volhinya (50.792), Podolya (38.384), Troki (33.738) ve Wilno (26.977). Altıncı merkez ise Sandomierz'dir (42.972). Köylerin çoğunda Yahudi nüfusun olmadığı, Yahudilerin üçte ikisinden biraz fazlasının köyden büyük olan kasabalarda yaşadığı ve Brody (7000), Lvov (6000), Leszno (5000) Krakow, Wilno ve Brest (3.500) gibi yerleşimlerin büyük Yahudi nüfusa sahip şehirler olduğu kabul edilmektedir. Pazar yerleri de tercih edilen alanlar arasındadır. Örneğin, Yahudiler Dobromil'de (% 68), Lancut'ta (% 84), Chyrow'da (% 59) ve Sieniawa'da (% 87) pazardaki konutları mülk edinmiştir. Ayrıca Przemysl-Sanok bölgesinde bulunan altı kasabadaki pazarın 208 konutundan 119'unda Yahudilerin bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁹

Polonya ve Yahudilik: Dinî-Kültürel Yapı ve İdari Durum

Dinî ve Manevi Hayat

Polonya Yahudiliği Almanya'dan gelen Yahudi kültürünün etkisi altında kalmıştır. Temelde etken olan faktör ise 13. yüzyıl dindarlık hareketi Hasidey Aşkenazi'dir. Alçakgönüllülüğü, çileciliği, ilahî iradeye karşı boyun eğmeyi ve kişisel kurtuluşu merkezine alan bu hayat tarzı Polonyalı Yahudilerin dünya görüşünü belirleyen ana etmendir. Jacob Katz onları geçmişin izinde geleneksel bir toplum olarak adlandırmaktadır. 1648 yılına kadar düzenin bu şekilde devam ettiği belirtilmiştir. Hahamlık Yahudilerin Polonya topraklarında altın çağ yaşamalarının baş nedenidir. Ancak suiistimal edildiği için aynı oranda Yahudi topluluğunda yaralar açan bir kurumdur. Profesyonel hahamlığın tam anlamıyla kabul görmesiyle bir tarafta kendi *yeşivasında* çeşitli fonlarla hizmetini yapan bir haham profili diğer tarafta ise Yahudi özerk kurumunca ataması yapılan ücretini yaptığı hizmetten veya topluluktan alan bir kasaba hahamı vardır. Bu haham tarzları dönemin iki önemli figürünü oluşturmaktadır. Antony Polonsky 1648'deki Kazak isyanını Yahudi hayatındaki bir dönüm noktası olarak görmüş, 1648'le değişim yaşandığını ve kitlelerin mistisizme yöneldiğini ifade etmiştir. Orta Çağ Yahudi toplumunun önemli figürü rabbilerin karşısına Sabatay Sevi ve Jacop Frank'la başlayıp Hasidizmle devam eden süreçte farklı bir liderlik profili çıkmıştır. Artık üç farklı dinî otorite eş zamanlı olarak faaliyet yürütmektedir: kabalacılar, *baal şemler* (ismin ustası) ve hahamlar.⁵⁰

49 Hundert, "The Importance of Demography and Patterns of Settlement", 33-35.

50 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:118-120; 143; Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 10.

Sabatay'ın öğretileri ve sonrasında Müslüman olduğunu açıklamasının ardından Frank'ın antinomik ve anarşist tutumu Polonya Yahudiliği açısından travma yaratmıştır. 1759 yılında Lvov'da yapılan toplantıda Yahudilerin dini amaçlarla Hıristiyan kanını kullandığını iddia eden Frank, kilisenin çıkarları doğrultusunda hareket etmiştir. Frank'ın ve eşinin Polonya krallığı himayesinde ikinci kez vaftizi Warsav, Lvov ve daha birçok yerde yüzlerce ailenin Hıristiyanlığa geçişi diğer birçok Yahudi topluluğun yanında Polonya'da da yankı uyandırmıştır. Hatta Nahman Brastlav, (1772-1810) dedesi Israel b. Eliezer'den alıntıda bulunarak “beden ve uzvun bir olduğunu ve birbirinden ayrıldığında iyileşme ümidinin de ortadan kaldırılacağını” dile getirerek kitlelerin Yahudilikten uzaklaştırılmasından duyduğu üzüntüsünü dile getirmiştir. Ayrıca Nahman, Israel b. Eliezer'in 1765'te Brody'de Frank'a ve cemaatine verilen *herem* cezasından duyduğu üzüntüden dolayı öldüğünü iddia etmiştir. Yahudi ulusal konseyi, otuz yaşından önce *Zohar* ve kabalacı geleneğe ait kitapların okunmasını yasaklayarak Franksistleri engellemeye çalışmıştır. Bundan dolayı da onlar bazı kaynaklarda “Zoharit” olarak adlandırılmıştır.⁵¹ Sabatayist ve Franksist harekete mensup olanlara karşı baskı ve yaptırımlar da uygulanmıştır. Haham Jonathan Eibeschuetz'e (1694-1764) karşı ilk olarak 1725 gibi erken bir tarihte şüpheler dile getirilmiş ve Polonya ve Almanya'daki Sabataycılarının ve elçilerin faaliyetleri hakkında soruşturma başlatılmıştır. 1735'te Brody Hahambaşısı R. Elazar Rokeah, (1665-1741) Haham Moses Hayim Luzzatto'nun (1707-1746) kitaplarında Sabatayist ideolojinin olduğu şüphesiyle yasaklanmasına destek vermiştir. 1753'te ise Leibl Prosnitz (1670-1730) aforoz edilmiştir.⁵² Rabbani otoritelerin gizli Sabataycılarının ihbar edilmesi için Yahudi halka yönelik baskıları özellikle Polonya'da Sabataycılarının yer altına çekilmesine neden olmuştur.⁵³

İlahi isimlerin sırrına mazhar olduğuna ve kötü güçlerle mücadele ettiğine inanılan *baal şemler* gezici şifacılar olarak bir gelenek ortaya çıkartmıştır. Onlar diğer dinî liderler kadar itibar görmüş hatta isimleri Polonya sınırlarını aşmıştır.⁵⁴ En önemlilerinden biri olan Israel b. Eliezer'in hasidik öğretisi manevi bunalım yaşayan bu kitle için umut ışığı olarak algılanmıştır. Hasidizm statükoya karşı tepkisel

51 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 157; Gershom G. Scholem, *Kabbalah* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1974), 295, 299-300; Gershom Scholem, “Frank, Jacob, and the Frankists”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007), 7:185.

52 Rachel Elior, “Hasidism— Historical Continuity and Spiritual Change”, *Gershom Scholem's “Major Trends in Jewish Mysticism”- 50 Years After, Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism* (eds. P. Schafer-J. Dan) (Tubingen: J.C. B. Mohr, 1993), 310-11.

53 Scholem, *Kabbalah*, 280.

54 Bkz: Immanuel Etkes, *Besht: Magician, Mystic, and Leader* (Lebanon, United States: Brandeis University Press, 2012), 7-75.

bir hareket olarak görülmüş olsa da yeniliği dinin temellerini tehdit etmemiştir. Tefekkür, dua, neşe, samimiyet ve hissiyatı vurgulayan hareketin dinî yaşam biçiminde yaptığı en önemli değişiklik Polonya Yahudilerinin din anlayışının bir parçası olan asketik hayatın reddi olmuştur.⁵⁵

Litvanya, *Talmud* ve *Tora* öğrenimine verdikleri önemden dolayı rabbaniliğin kalesi olarak ifade edilmektedir. 1648’de yaşananların Polonya’daki Yahudilerin eğitimlerine ciddi şekilde ket vurduğu, bundan dolayı belirli seviyelere gelinmiş olsa da bir daha hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığı kabul edilmiştir.⁵⁶ Bireylerin maneviyata olan ihtiyaçları kişileri zaman zaman batıl olarak ifade edilen anlayışlara itmiştir. Şeytanın, cinlerin vs. varlıkların tasallutundan kurtulmak için muska gibi çeşitli uygulamalar icra edilmiştir. Bazı kötü ruhların kişinin bedenini ele geçirdikleri (*dybbuk*) anlatılmıştır. Çeşitli büyülerin yapılması neticesinde de cansız olan nesnelere hayat nefesinin üflenildiğine (*golem*) inanılmıştır.⁵⁷ Yahudi ulusal konseyi ayakta olduğu müddetçe bu tarz şeylerle ve mistik öğretilerle mücadele etmiş fakat 1764 yılındaki fesihle özellikle Hasidizm’in genişlemesinde önemli bir kırılma yaşanmıştır. Konseyin feshiyle son bulan baskı ve oluşan boşluk Hasidizm için uygun bir atmosferi ortaya çıkarmıştır. Polonya siyasi olarak dağılma sürecine girerken Yahudiler de hasid ve mitnaged şeklinde sosyolojik olarak iki gruba bölünmektedir.⁵⁸

Hahamlığın Yozlaşması

Rabbani geleneğin temeli, topluluğun manevi rehberi olan haham veya rabbilerdir. Fakat Doğu Avrupa’da *Tora* ve *Talmud* bilgisinden yoksun, tartışmalarda herhangi bir uzmanlık sergilemeyen, gücünü çıkar ilişkilerinden alan ve Yahudi sosyal birliğini ayrılma sürecine sokan yeni-türedi bir sınıf ortaya çıkmıştır.⁵⁹ Kritik pozisyonları işgal eden bu sınırlı sayıdaki seçkin ve müreffeh aile, idareciler ve siyasiler tarafından resmî olarak tanınmıştır. Sistem, Landau, Gintsburg, Te’omim, Horowitz ve Halperin gibi elit bir azınlığın hegemonyasında oligarşik bir yapıyı ortaya çıkarmıştır.⁶⁰

55 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:153.

56 Dubnow, *History of the Jews*, 1:195-99.

57 Johnson, *Yahudi Tarihi*, 331-34.

58 Jan Doktor, “The Beginnings of Beshtian Hasidism in Poland”, *Shofar* 29, sy 3 (2011): 47.

59 Ben-Zion Dinur, “The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations”, *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, ed. Gershon David Hundert (New York: New York University Press, 1991), 102; Adam Teller, “Tradition and Crisis? Eighteenth-Century Critiques of the Polish-Lithuanian Rabbinate”, *Jewish Social Studies* 17, sy 3 (2011): 1-2.

60 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 79; Adam Teller, “Rabbinate: The Rabbinate before 1800” (Erişim 30 Mart 2022).

Yapmış oldukları vazifeden aldıklarından ziyaret esnasında kendilerine verilen hediyelere kadar birçok şey hahamlığı gözde bir meslek hâline getirmiştir.⁶¹ Rabbanî makamların satın alınması iyi eğitim almamış ahlaken zafiyet içerisindeki kişilerin rabbi olmasına yol açmıştır. Makam için harcanan masrafin telafi yoluna gidilmesi topluluk üyelerine ek maliyetler getirmiş bu da hahamlığın bazı kişilerce manipüle edilmesine neden olmuştur. Abartılı olmakla beraber itibar, onur, şan ve şöhret ile güzel hediyeler alma arzusunun, en azından bu dönem için Yahudilerin rabbi olmasını teşvik eden motivasyon olduğu söylenmiştir.⁶²

1587 yılından beri hahamlıkla ilgili eleştirilerde bulunulmuştur: Onların çıkar ilişkisine dayandıkları ve sistemin paralı memurları oldukları söylenmiş, hahamlar Yahudi olmayanların toplum içerisindeki aham olarak görülmüş ve soylularının elinde maşa olan bir kuruma dönüşmekle suçlanmıştır. Yetki alanlarının dışına çıktıkları, makamı suiistimal ettikleri, rüşvet ve yolsuzlukla anıldıkları, asıl vazifelerinin uyarma ve bilgilendirme olmasına rağmen onların egolarının esiri oldukları ve bazılarının dinî meselelere tamamen yabancı oldukları vurgulanmıştır.⁶³ Konsey ilk başta kimsenin rüşvet, kredi vb. yollarla hahamlık pozisyonunu satın almaya çalışmaması hususunda uyarıda bulunmuş sonrasında ise konsey hahamlarının da imzasıyla bunu herkese tebliğ etmiştir.⁶⁴ Bir çözüm olarak toplumsal liderlik ve Haskala'nın öncüleri olan maskilim, rabbilerin gücünün azaltılması hatta makamın kaldırılmasını isterken; rabbiler ve hasidik liderler yeni bilgin sınıfın yaratılmasıyla liderliğin yenilenmesini teklif etmişlerdir. Rabbiler asketik bilgin grubu, hasidlerle derin sosyal ilişkilere sahip bilginleri (*tsadik*) bunun için uygun görmüşlerdir. Eleştirilerin her kesimden gelmesi geniş bir mutabakatın olduğunu göstermektedir.⁶⁵

Dönemin *darşan*larından (vaiz) R. David Hakaro “Eğitim hizmeti olan hahamlık bazı yerlerde öyle bozuldu ki, vergi toplamanın bir vasıtası oldu. Birçok yerde hahamlığın kontrolü Yahudilerin elinden alınmış ve hiçbir söz hakkı kalmamıştır” sözleriyle, Piskopos Franciszek Kobielski (1679–1755) ise hahamlığın yüksek miktarlar karşılığında Hıristiyanlardan kiralandığını, Yahudiliği icra etme özgürlüğünün resmî makamların izniyle ve saygının gelir ve ödemelerden kaynaklı olduğunu ifade etmesiyle durumun vahametini özetlemektedir.⁶⁶ Bu ilişkilerin ortaya konulabileceği en güzel örnek Vilna'daki haham Shumel Avigdor ve konsey

61 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 85.

62 Teller, “Tradition and Crisis”, 15-17.

63 Ruderman, *Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi*, 49; Teller, “Tradition and Crisis”, 8-24; Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 123.

64 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 124.

65 Teller, “Tradition and Crisis”, 1.

66 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 85; 102; 108.

arasında yaşanan problemdir. Avigdor'un kayınpederi hahamlığı büyük bir ödemeye satın almıştır. Ancak kendisinin rabbani Yahudiliğin merkezi Vilna için fazla genç olması ve yetersiz görülmesi tartışmanın fitilini ateşlemiş, on beş yıllık davanın sonunda konsey Avigdor'a tazminat ödemek zorunda bırakılmıştır. Hundert, bu sürecin küçük bir çıkar çevresinde gerçekleştiğini, halkın bu kişilerce manipüle edildiğini, kitlelerin isyanı şeklinde bir tutumun tamamen doğru olamayacağını iddia etmiştir.⁶⁷

Rabbani yapılanmanın bu şekilde özetlendiği dönemin halktaki karşılığı katı ve dogmatik din anlayışıdır. Bu baskıcı tavrın ve ileride temas edilecek olan 1648 yılındaki ayaklanmanın mistik inançlara kapı araladığı ileri sürülmüştür. Çünkü halk ve elit kitleler arasında bir mücadele olduğu ve Hasidizmin ortaya çıkışında rabbani gelenekteki bu yozlaşmanın da etkili olduğu ifade edilmiştir. Gelenek, manevi ihtiyaçlara cevap vermek yerine baskı ve zulümlere sebep olmuş ve din adamları ile halkın arasında bir set olduğu izlenimi ortaya çıkmıştır.

Yahudi Otonomisi: Dört Ülke Konseyi

16. yüzyılla başlayan mali reformlar ve Polonya'nın kraldan soyluların da etkin olduğu cumhuriyete geçişi otonominin kazanılmasındaki sürecin ilk iki aşamasını oluşturmuştur. Yahudi sayısının artması bir dizi toplumsal yapıyı kaçınılmaz hâle getirmiştir. Artan Yahudi nüfusundan vergilerin alınmasının zorlaşmasıyla bir düzen ihtiyacı hâsıl olmuştur. Krallık, Yahudi genel vergi tahsildarları, 1512'den itibaren de onun yanına bir baş haham atamıştır. Amaç vergi ödemede problem çıkartanlara *heremle* baskı uygulamaktır. Bu iki müessese Yahudi konseyinin temelidir. Süreç vergilendirme usulünde değişikliğe gidilmesini zorlamış ve tahsildarlar vazifesini topluluklara devretmiştir. Bunun neticesinde de genel idari bir kurum olarak *kahal* ortaya çıkmıştır.⁶⁸

İmtiyazların önemli bir parçası olan konsey, *kahal* olarak ifade edilmiş ve 1581-1764 yılları arasında faaliyet göstermiştir. Büyük Polonya (Poznan), Küçük Polonya (Krakow-Lublin), Beyaz Rusya (Lemberg), Volhinya'nın (Ostrog-Kremenetz) katılımlarıyla oluşturulan "dört ülke konseyi" (*Va 'ad 'Arba Aratsot*) gücünü "yerel örgütlerden" (*Va 'ad ha-Galil*) almıştır. Yerel örgütler de "büyük", "bağımsız ve bağımlı kentsel topluluklar" şeklinde hiyerarşiye ayrılmıştır. Konseyin içerisine giren topluluklar zaman zaman değişmiş olsa da ismi hep aynı kalmıştır.⁶⁹ Konseyin hem

67 Hundert, 110-17.

68 Kalik, *Scepter of Judah*, 9-11.

69 Dubnow, *History of the Jews*, 1:110; Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, 19; Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 132; Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:58-9.

Polonya'nın seçim sisteminden ve meclis yapısından hem de Yahudi geleneğinden izler taşıdığı ifade edilmektedir.⁷⁰ Seçimler yıllık olarak yapılmıştır. Aşağıdan yukarıya piramit misali seçim sistemiyle belirlenen komuta kademesinde oy kullananlar veya yönetici konumunda bulunanlar, mülk sahipleri veya varlıklı kimselerdir. Israel Halpern'in tahminlerine göre, Yahudi nüfusun yalnızca % 1,08'i ulusal örgütün liderliğinde oy kullanabilmiştir. İşlerin karara bağlanması amacıyla konsey Şubat'ta Lubnin, Eylül'de ise Jaroslaw olmak üzere yılda iki defa bir araya gelmiştir.⁷¹

Hahamlık ve konsey gelir getirici kurumlar olarak düşünülmektedir. Konseye verilen yetkilerin altında da bu niyet vardır. Yani kraliyet bu kurumlara vergi toplayan bir yapı olarak bakmıştır.⁷² Ortaya çıkışıyla ilgili ise iki görüş ileri sürülmüştür: Bunların ilki Yahudilerden alınması gereken vatandaşlık/baş vergisinin toplu ödeme şeklinde alınmasına karar verilmesiyle bunu yapacak bir yapının ortaya çıkartılmasıdır. Diğeriyse artık pek geçerliliği kalmayan ve 1520-1530'larda Lublin'deki fuarlarda oturumlar düzenleyen hahamların konseye kaynaklık oluşturduğudur.⁷³ Oturumların, bir prototip olmadığı kabul edilmiş olsa da konseyin Lublin ve Jaroslaw gibi fuar, ticaret ve nüfus açısından yoğunluğa sahip yerlerde toplanması ekonomik gerekçelerin de öncelendiğini göstermektedir.

Konsey, vergi toplamak amacıyla kurulmuş bir yapıdır. Bütçesi doğrudan ve dolaylı vergilerden oluşmuştur. Konsey, sabit tutar sistemiyle topluluklara vergi yansıtmış, toplananla yetkililere teslim edilen arasındaki fazlalık farklı yerlere harcanmıştır. Vergi fazlalığı konseyin rahatça hareket etmesinde ve Yahudi haklarının korunmasında kullanılmıştır. Bütçe'nin %70'inin vergi ödemelerine, savunma masraflarına, arabulucu olmaya ve verilen hediyelere, kalan %30'luk kısmın ise yönetim, bina ve onarım gibi harcama kanallarına gittiği belirtilmektedir.⁷⁴ Fakat konsey vergilendirmeden çok daha öte bir işlev görmüştür. Bir taraftan Yahudi topluluğunun resmî temsilcisi diğer taraftan tüm kurumların çatı örgütü olarak faaliyet yürütmüştür. Vergiyle ilgili düzenlemeler, denetimler, mahkeme, para yardımı ve kaynak tahsisinin yanında her türlü mevzuatın yasallaşması yani Yahudi çıkarlarının korunmasından hayatın düzenlenmesine kadar birçok husus konseyin

70 Kalik, *Scepter of Judah*, 109.

71 Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, 20-22; Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 81-82.

72 Dubnow, *History of the Jews*, 1:189.

73 Anna Michalowska-Mycielska., "The Council of Lithuanian Jews (1623-1764)", çev. Shaul Stampfer, *Religious Studies Review* 1/43 (2014), 51-54.

74 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 86-87; 95; Pogonowski, *Jews in Poland*, 81.

sorumluluk alanına girmiştir.⁷⁵ Tabi ki konseyin vazifesi bunlardan ibaret değildir. Yahudi matbaalarında belirli düzenlemelere (*takana*) gidilerek kitap basımları hahamların ve konseyin iznine bağlanmıştır. Birinin bastığını diğeri de basmasını diye kapatılmaya kadar gidecek tedbirler uygulanmıştır. Bunun amacı piyasayı ve yazarın hakkını korumaktır. Nitekim babasının kitabının başkası tarafından basıldığını fark eden bir kişi konseye başvurarak kitabın basımını ve satışını yasaklatmıştır.⁷⁶ Konseyin etki ve yetkisini Polonya'yla da sınırlı düşünmemek gerekmektedir. Eibeschutz-Emden tartışmasında Eibeschutz'e atfedilen Sabatayist fikirler ve suçlamalar için konseyden yardım talep edilmiştir. Frankfurt topluluğu da bir meselede konseyin tavsiyesini istemiştir.⁷⁷

Konsey otoritesini hahamların *Tora* ve *Talmud* bilgisine dayandırmıştır. Bu açıdan dinî bir kurum hüviyetindedir. Ancak konseyde kral ve soylular tarafından belirlenen kanunlara göre seçilen laik liderler de yer almıştır.⁷⁸ Bu da onun tam anlamıyla dinî bir kurum olmadığını göstermektedir. Adam Teller, hahamlıkla ilgili suiistimalin ve yozlaşmanın sebeplerinin buralarda da aranması gerektiği kanaatini paylaşmakta ve soyluların güç ve iktidar mücadelesinde laik liderlerin giderek söz sahibi olmasının hahamlığın yıpratılmasında etkili olduğunu belirtmektedir.⁷⁹

Devlet içinde devlet iddiasına rağmen işlevi kraliyetin pratik amaçlarını gerçekleştirmek olan bu yapılar sayesinde tek mekanizmayla iletişime geçilmiş, toplumun değişik katmanlarında daha rahat yönetim sergilenmiş, vergilerin tek elden toplanmasıyla finans kaynakları garanti altına alınmıştır.⁸⁰ Ekonomik ve politik gücü elinde bulunduran konsey sayesinde topluluğun mevcut yapıları muhafaza edilmiş, Yahudi kimliği ve bilincinin yanında Yahudi çıkarları savunulmaya çalışılmıştır. Buna karşın toplumsal ve kültürel tecrit sosyal bir uçurumun oluşmasına ve ahlaki dejenerasyona sebep olmuştur.⁸¹

75 Moshe Rosman, "The Authority of the Council of Four Lands Outside of Poland", *Polin*, 2010, 86; Dubnow, *History of the Jews*, 1:106-7; 111; Pogonowski, *Jews in Poland*, 80-81; Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, 21.

76 Bkz: Yasin Meral, "Erken Dönem İbrani Matbaacılığında Haham Onayları ve Cemaat İçi Sansür", *Dini Araştırmalar* 18/47, 100-102.

77 H. Hillel b. Sasson, "Councils of the Lands", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007), 5:244.

78 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:48.

79 Adam Teller, "Rabbis Without a Function? The Polish Rabbinate and the Council of Four Lands in the Sixteenth to Eighteenth Centuries", *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, ed. Jack Wertheimer (New York: Jewish Theological Seminary, 2004), 1-18; Teller, "Tradition and Crisis".

80 Dubnow, *History of the Jews*, 1:113.

81 Dinur, "The Origins of Hasidism", 102-13.

Vergi miktarında nüfus artışına bağlı olarak bazı düzenlemeler yapılmıştır. İlk başta 15.000 zloti olarak belirlen miktar 1643'te 70.000'e, 1661'de 105.000'e 1717'de ise 220.000 zlotiye çıkartılmıştır. Vergiler genellikle nüfus sayılarına oranla belirlenmiş ve eşit miktarlara bölünerek topluluklara gönderilmiştir. Yerel politikalar kişinin imkânlarını ve belirli bir rotasyonu esas alırken bazen zenginler bazen de topluluklar diğerleri adına ödeme yapmışlardır.⁸² Ancak vergi toplamada baskıcı bir yola gidildiği düşüncesi ve yapının giderek kraliyete bağımlı hâle gelmesi konseyin bir "iç Yahudi sömürü aracı" olarak görülmesine sebep olmuştur.⁸³ Kendisini Yahudilerin hâmesi ve vergi toplanmasını da bu gücün devamı olarak görmesi konseyin Yahudiler nezdindeki itibarını zedelemiştir.⁸⁴

Konsey vergilendirme üzerine kurulu bir yapı olduğu için bu hususta yaşanan sıkıntı özerkliğe yönelik yaptırımını getirmiştir. Dışarıdan gelecek yaptırımlara karşı Yahudilere borç verilmiş, kefil olunmuş ve gereğinden fazla borç yükünün altına girilmiştir. Yahudilerin ödediği vergi miktarındaki artışın topluma yansıtılmaması konsey açısından başarı, yöneticiler açısından ise zafiyet olarak görülmüştür. 1764'te alınan kararlar konseyi lağvedilmiştir. Sadece biriken işleri neticelendirmek için geçici bir kurul ihdas edilmiştir. Feshedildiğinde borçların toplamının 2.501.589 zlotiye ulaştığı belirtilmiştir.⁸⁵ Yahudi borçları ve mali sistemine yönelik reform girişimlerinin yanında Yahudilerin dinî topluluk olarak görülmesine yönelik bir düşünce hâkim olmaya başlamıştır. 1764-65 nüfus sayımının konseyin feshedildiği yıla denk gelmesi bu açıdan tesadüf olmasa gerektir. Yapılan ilk iş Yahudilerin sayısını belirlemek ve Yahudi borçlarına yönelik bir dizi yapılandırma ile yeni vergilendirme sistemine geçiş planıdır. Bunlarla Yahudi etkinlik ve yetkinliğini sınırlandırmak, krallığıysa merkezileştirmek hedeflenmiştir.⁸⁶

Her şeye rağmen bu kurumun sisteme iyi şekilde entegre edildiği, dönemindeki diğer yapılardan farklılaştığı, bireylerden ziyade cemaat bazlı bir yapıyı barındırmasıyla etkili iletişime ve Yahudiler için hükümet üstü konuma sahip olduğu belirtilmektedir.⁸⁷ Hundert bu yapının diğer örneklerinden daha dallanıp budaklanmış, kapsamlı ve karmaşık bir kurum olduğunu ileri sürmektedir. Simon Dubnow ise Babil ve İspanya'daki Orta Çağ merkezlerinden günümüze hiçbir ülkede

82 Kalik, *Scepter of Judah*, 39-40.

83 Haumann, *A History of East European Jews*, 39.

84 Nadler, "Eastern Europe", 215; Dubnow, *History of the Jews*, 1/108; Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, 35.

85 Sasson, "Councils of the Lands", 5:242-44; Kalik, *Scepter of Judah*, 19.

86 Siauciūnaite-Verbickiene, "The Status of the Jews: Social Segregation and Attempts at Integration", 32.

87 Ruderman, *Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi*, 59, 64.

bu kadar büyük bir Yahudi yoğunluğuna ve otonom gelişmeye rastlanmadığını iddia etmektedir. Dubnow, konseyi devlet yerindeki parlamenter bir yapı, Yahudi kimliğinin ifade edilmesinde, kimsesiz bir ulusa güç ve birlik imkânı verilmesinde, yaşama azminin kuvvetlendirilmesinde ve Yahudilerin kendilerini yaşayan ulusal yapının bir parçası olarak hissetmelerinde onu önemli bir unsur olarak görmüştür.⁸⁸

Altın Çağ

Yahudilerin Polonya döneminde, yozlaşma ve suiistimal, altın çağ vurgusuyla paralel seyretmiştir. Polonya bir taraftan yukarıda da ifade edildiği gibi Yahudilerin ekseriyetinin yine kendi dindaşları tarafından baskı altında bırakıldığı diğer taraftan ise Tanrı'nın ilahi emrinin yansımalarıyla Yahudi varlığının ve kültürünün zirveye ulaştığı bir dönemi yaşamıştır. Bu iki farklı algının temel sebebi bakış açısındaki farklılıktır. Bir önceki başlık yozlaşma ve suistimale vurgu yapmış burada ise altın çağ algısına odaklanılmıştır.

Çok uluslu ve inançlı bir krallık olan Polonya, çoğunlukçu ve özgürlükçü bir sistem ortaya koymuştur. Güç ve özgürlükler arasında ince bir denge oluşturan Polonya'daki siyasi yapı, kilisenin aşırılıklarını önemli oranda törpülemiş ve Avrupa'da en güvenilir yer olarak kabul edilmiştir. Polonya, tarihçiler tarafından da "Yahudilerin cenneti", "kutsal yeri" gibi ifadelerle tanımlanmıştır. Bir deyimde Polonya "köylülere cehennem, kasabalılara Araf, asilzadelere cennet, Yahudilere Aden (cennet)" şeklinde betimlenmiştir. R. Moses Isserless "ülkenin kanununun Yahudilerin kanunu olduğu Polonya'da kuru bir ekmekle fakat barış içinde yaşamının daha iyi olduğunu" ifade etmiştir.⁸⁹ Bir papalık diplomatının izlenimleri de bu açıdan önemlidir:

"Bu prensliklerde hâlâ küçümsenmeyen Yahudilere rastlanmaktadır. Zor koşullar altında yaşamıyorlar ve mütevazı uğraşlara girmiyorlar... Arazilere sahipler, ticaret yapıyorlar, kendilerini özellikle tıp ve astroloji okumaya adıyorlar... Zenginler, bazen saygın vatandaşlara da hükmetmektedirler. Hıristiyanlardan ayrılmaları için özel bir işarete gerek kalmıyor. Hatta kılıç kuşanmalarına ve silahlanmalarına izin veriliyor. Genel olarak eşit haklara sahipler."⁹⁰

Yahudiler toplumun kültür ve şartlarını kabul etmek zorunda bırakılmamış aksine kimliklerini ortaya koyabilecekleri imkânlar verilmiştir.⁹¹ Gelenlerin çoğunluğunun Almanya'da eğitim gören hahamlar olmasından dolayı Polonya Yahudileri uzunca

88 Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, 20; Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 12; 237.

89 Pogonowski, *Jews in Poland*, 15-16; 60-63; 84; Arık, *Polonya Tarihi*, 146-47; Haumann, *A History of East European Jews*, 30.

90 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 7.

91 Pogonowski, *Jews in Poland*, 19.

bir süre Alman etkisinde kalmıştır.⁹² Fakat Polonyalı Yahudilerin öğrenci kabul etmesi, dışarıya din adamı göndererek kültürel ve sosyal kodlarını ihraç etmesi özgünlüklerini ve bağımsızlıklarını ortaya çıkartmış ve Polonya uluslararası dinî bir çekim merkezi hâline gelmiştir. 15. yüzyılda Krakow'daki Yahudilerin *Tora* hakkında bilgili olmadıkları kaydedilirken kısa süre sonra İstanbul Yahudilerinin buradaki âlimlerden görüş sordukları rivayet edilmiştir. Eğitim seviyesinin 16. yüzyılda yüksek olduğu, Polonya'daki kadar çok sayıda *yeşivanın* hiçbir yerde bulunmadığı, hahamlara ek ödeme yapılarak vakitlerini öğrencilere adamasına imkân sağlandığı belirtilmiştir.⁹³

Bu topraklarda birçok önemli şahsiyet yetişmiştir. Bunların ilki R. Jacop Pollack'tır (1460/70-1522). Krallık tarafından Polonya'nın hahamı olarak atanan R. Pollack, bazı krallık mensuplarına yönelik faaliyetlerde yargıç olarak meselenin merkezinde bulunması hasebiyle hayatının geri kalanını kaçarak geçirmek zorunda kalmıştır. Buna rağmen *pilpul* yönteminin (*Talmud*'u metinsel açıdan yoğun şekilde inceleme) kurucusu olması ve ilk *yeşivayı* ihdas etmesiyle Polonya Yahudilerinin altın bir devir yaşamasında ve Alman merkezli anlayıştan kurtularak özgünlüklerinin oluşturulmasında başat bir figürdür.⁹⁴ Bu dönemin önemli şahsiyetlerinden biri de R. Pollack'ın öğrencisi ve Polonya'nın 1520'lerden 1540'lara kadarki hahamı R. Shalom Shakhna'dır (ö. 1558). R. Shakhna'ya ölüm cezasıyla cezalandırma dâhil geniş bir yetki verilmiştir. Lubnin'de faaliyet yürüten haham burayı *Talmud* çalışmalarının merkezi hâline getirmiştir.⁹⁵

Diğer bir önemli sima R. Moses Isserless'tir (1525/30-1572). Krakow'da dünyaya gelen ve âlim bir sülaleye mensup olan R. Isserless, R. Shalom Shakhna'nın öğrencisi aynı zamanda da damadıdır. Önemli simaların yaşadığı bu zaman dilimleri rabbani yaratıcılığın zirve yıllarıdır. Halaha'nın (dini hukuk) kodifikasyonu ve yayınlanması sebeplerden biridir. R. Shakhna, kemikleşmeye yol açacağı gerekçesiyle hükümlerin basımına sıcak bakmamıştır. R. Isserless ise farklı bir tavır takınmıştır. Onun, R. Joseph Karo'nun (1488-1575) kitabı *Şulhan Aruh*'a yazdığı ek (*ha-Mafah*) Aşkenazi

92 Nadler, "Eastern Europe", 1:214.

93 Haumann, *A History of East European Jews*, 26; Ruderman, *Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi*, 60; Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:74.

94 Shlomo Tal, "Pollack, Jacob b. Joseph", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007), 16:355.

95 Shlomo Eidelberg, "Shalom Shakhna b. Joseph", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale ; Macmillan Reference USA, 2007), 18:390.

Yahudiler tarafından hâlâ kabul görmektedir.⁹⁶ R. Solomon Luria (1510-1574), Lviv'deki *yeşivanın* hahamı R. Joshua Falk (1555-1614), Krakow hahamı R. Joel Sirkes (1561-1640), R. Mordecai Abraham Jaffe (1535-1612) dönemin diğer önemli bilginleri arasındadır.⁹⁷

Dinî bir cazibe merkezi hâline gelen Polonya, basım-yayım faaliyetleriyle ön plandadır. Gelişmiş bir matbaa ağına sahip Polonya'nın ilk Yahudi matbaası 1530'larda Krakow'da kurulmuş, 1540'lardan itibaren Lubnin de önemli basım-yayım merkezi hâline gelmiştir. Aynı dönemde dünyadaki en önemli matbaa merkezi İtalya özelindeki Venedik'te 800'den fazla, Krakow'da 200, Lubnin'de ise yaklaşık 80 Yahudi kitabının basıldığı belirtilmektedir. *Babil Talmudu*'nun, 1559-1576 yıllarında Lublin'de ve sonrasında birçok kez daha basımı gerçekleştirilmiştir. Her baskının 30-500 arasında olduğu kabul edildiğinde yaklaşık 48.000 ila 80.000 arasında kopyanın oluşturulduğu iddia edilmektedir.⁹⁸ R. Isserless'in *ha-Mafah*'ının 1578-80 yıllarında basılması verilecek bir başka örnektir. Bu basımlar, metinlerin kodifikasyonunun yanında Yahudi matbaacılığının da gücünü göstermektedir. Yahudilerin özgün bir anlayış oluşturmasında bu basımların etkili olduğu şüphesizdir. İbrani ve Yidiş dillerinden halaha, dua, edebiyat ve mistisizm gibi birçok eserin basımına ev sahipliği yapan Yahudi matbaacılığı, 1648'deki ayaklanmalardan ciddi anlamda etkilenmiş ve 17. yüzyıl, matbaacılığın zirve noktası olmuştur.⁹⁹

Yahudilere Yöneltilen Saldırıları ve Polonya'nın Bölünmesi

Polonya ekonomisi 15. yüzyıldan itibaren soylularca domine edilmiştir.¹⁰⁰ 1569'da Polonya ve Litvanya arasındaki Lublin Birliğiyle verimli Ukrayna toprakları kolonizasyona açılmıştır. Kraliyet yönetiminin aristokrat ve zengin kimselere (*magnat*) toprakları kiralaması ve büyük toprakların (*latifundia*) tekellerde toplanması soyluları daha etkin hâle getirmiştir. 1573'teki *pacta conventa* ile büyük toprak sahipleri ve Yahudiler arasında tarımsal alanların kiralanması ve ticari ilişkilerin ilerletilmesine karar verilmiştir. Bu uygulamalar neticesinde Yahudi

96 Biale, *Cultures of the Jews*, 725; Lavinia Cohn ve Dan Cohn, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, 106; Teller, "Rabbinat: The Rabbinat before 1800"; Nadler, "Eastern Europe", 1:216; Shlomo Tal ve David Derovan (2nd ed.), "Isserles, Moses b. Israel", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007), 10:770.

97 Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:126-27.

98 Polonsky, 1:129.

99 Zeev Gries, "Printing and Publishing: Printing and Publishing before 1800", çev. Jeffrey Green, erişim 30 Mart 2022, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Printing_and_Publishing/Printing_and_Publishing_before_1800.

100 Pogonowski, *Jews in Poland*, 100.

nüfusunun yaklaşık olarak 5-6 kat, Ukrayna'daki Yahudilerin ise 12-13 kat arttığı ifade edilmektedir. Bu süreç Ukraynalı Ortodoks köylüleri ağır tarımsal işgücü ve yüksek vergi yükünün altında ezip sömürü ve istismara açık hâle getirirken, kin ve nefretlerin de artmasına sebep olmuştur. Ortodokslar bir taraftan 1595-1596 yıllarındaki kilise birliği anlaşmasına karşı gelmeleriyle Katoliklerden baskı ve zulüm görmüş¹⁰¹ diğer taraftan “İsa'nın katili kâfir” Yahudilerin altında hizmetçi olarak çalışmak zorunda kalmışlardır. Toplumsal problemler, dinî ve milliyetçi sorunların da eklenmesiyle gerginliği hat safhaya çıkarmıştır.¹⁰²

Hiç şüphesiz ayaklanmaların önemli nedenlerinden biri daha fazla getiri adına yapılan sömürü ve istismar düzeni yani *arenda* uygulamasıdır. *Arenda*, Yahudilerle o derece özdeşleştirilmiştir ki birbirinin yerine bile kullanılmıştır. Kolonizasyon sürecinde Yahudilerin, Ortodoks köylüler üzerindeki otoritenin ve baskının idarecisi ve finansörü olarak hizmet etmeleri, görünürdeki baş aktör olmaları şiddetin kendilerine yönelmesine sebep olmuştur. Israel Shahak, Polonya Yahudilerini dönemin en sert ve fanatik grubu olarak nitelendirirken temel vazifelerinin toprakların sahipliğini yapmak ve köylüleri soylular adına sömürmek olduğunu vurgulayarak bu gerçeği sert bir üslupla belirtmektedir.¹⁰³

Mülk sahiplerince getirilen her bir artırım Yahudiler vasıtasıyla köylülerin üzerine yüklenilmiştir. Gelen her yük hayatı daha da yaşanılmaz hâle getirmiş ve düzene başkaldırı kaçınılmaz olmuştur. Aslında başlıca muhatap, soylular ve Katolik kilisesidir. Yahudilerin kaderlerine bırakılmasıyla öfkenin onlara dönmesi an meselesi olmuştur. İlk kıyırdağmalar ise 1637'de başlamıştır. Dinyeper şalesinin ötesindeki Zaporog Kazaklarıyla irtibat halindeki bu topluluklar, Boğdan Hmelnski'nin (1593-1657) liderliğinde isyan etmiştir. Hmelnski'nin obasının yağmalandığı, eşinin öldürüldüğü ve evladının ölene kadar kırbaçlatıldığı anlatılmaktadır. Ancak isyanın nedeni Katoliklerle Ortodokslar arasındaki din-sınıf mücadelesiyle soyluların çıkarları ve finansal iştahlarıdır. Tüm Ortodokslar aynı fikirde olmasa da Hmelnski, Moskova'dan yardım istemiş ve dinî mücadeleyi

101 Sabire Arık, “Eski Polonya'da Kazak Savaşları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 22, sy 35 (2004): 234; 237; 241; Johnson, *Yahudi Tarihi*, 315-17; Zippstein, “Judaism”, 12:5015.

102 Hundert, *Jews in Poland-Lithuania*, 15; Pogonowski, *Jews in Poland*, 68; Dubnow, *History of the Jews*, 1:139-144.

103 Israel Shahak, *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*, çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 108; 125-26.

savaşında bir argüman olarak kullanmıştır.¹⁰⁴ Ukrayna, Volhinya ve Podolya büyük bir yıkıma maruz kalmıştır. Nemirov kentinde bir günde 6.000 Yahudi'nin öldürüldüğü, bu isyanlar neticesindeyse Yahudilerin yaklaşık 1/5'inin hayatını kaybettiği ileri sürülmüştür.¹⁰⁵ Yahudilere yönelik bu saldırılar Kudüs Tapınağının iki kez yıkılmasından hareketle “üçüncü bir yıkım” olarak tasvir edilmiştir.¹⁰⁶

Geride kalan Yahudiler bu sefer 1655-1660 yılları arasında Rus-İsveç ordularına karşı girişilen savaşın sonuçlarıyla yüzleşmişlerdir. Dönemin Avrupa'sının en büyük ülkesi kabul edilen Polonya savaştan büyük bir toprak ve nüfus kaybıyla çıkmıştır. Rusya isyanlarda Kazakları desteklemiş, İsveç de Polonya merkezine kadar ilerlemiştir. Polonyalı asilzadelere Yahudilerin suçlu olduğunu düşünerek intikam almaya çalışmışlardır. Lehler, Ruslar ve İsveçliler arasında kalan Yahudilerin durumunu bir tarihçi “aslandan kaçıp ayıyla karşılaşmak” şeklinde betimlemektedir. Nüfusun yaklaşık yarısının da bu savaşlar neticesinde kaybedildiği ve Yahudi hayatının ciddi bir travmayla karşılaştığı iddia edilmektedir.¹⁰⁷

İsyan ateşi, baskı ve zulüm yüz yıl sonra tekrar patlak vermiştir. Aslında bu son ayaklanma Hmelnytski'nin bırakmış olduğu hamurun mayalanmasının sonucu olarak görülmektedir. Birçok farklı kesimi bir araya getiren Haydamak hareketi en şiddetli saldırısını 1768 yılında gerçekleştirmiştir. Kiev, Bratslav, Volhinya gibi yerleşim yerlerinin yanında sadece Uman kasabasında 2.000 Yahudi'nin katledildiği anlatılmaktadır. Birçok unsurun etkili olduğu bu süreçte çok sayıda Yahudi, Kazaklar eliyle öldürülmüştür.¹⁰⁸ Bu ayaklanmalar neticesinde altın devrini yaşadığı ifade edilen Polonya Yahudiliğindeki şartlar ciddi şekilde değişmiştir. En büyük etkiyi eğitimde ve toplumsal düzenin bozulmasında görmek mümkündür. Eğitimde bir daha istenilen seviyelere ulaşılamamış, özellikle Polonya, Ukrayna, Podolya ve Volhinya'da meskûn Yahudiler temel eğitimlerini dahi alamamıştır.¹⁰⁹ Ekonomi de çıkmaza girmiştir. 1648'den sonra konsey bütçesinin tepetaklak olmasıyla geride

104 Barbara Skinner, “Khmelnysky's Shadow: The Confessional Legacy”, *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1550-1772*, ed. Karin Friedrich ve Barbara M. Pendzich (Leiden; Boston: Brill, 2009), 151-52.

105 Dubnow, *History of the Jews*, 1:139-153; Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 203; Pogonowski, *Jews in Poland*, 82; Johnson, *Yahudi Tarihi*, 326-27.

106 Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, 134.

107 Kemal Beydilli, “Polonya (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:313, Lavinia-Dan Cohn, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, 113, Dubnow, *History of the Jews*, 1:154-157.

108 Shmuel Ettinger, “Haidamaçs”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007), 8:233-4; Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1:29.

109 Dubnow, *History of the Jews*, 1:199.

kalanların ek vergilerle karşılaşması yerleşim yerlerinde asayiş ortadan kaldırmış ve sosyal buhranı getirmiştir.¹¹⁰

Tek bir siyasi yapı altında hayatlarını sürdüren Yahudiler 1772-1795 yılları arasında üç farklı gücün etkisi altına girmiştir. 1795 yılındaki son bölünmeyle Polonya-Litvanya, Rusya (toprağın % 62'si, nüfusun % 45'i), Prusya (toprağın % 20'si, nüfusun % 23'ü), Avusturya (toprağın % 18'i, nüfusun % 32'si) arasında paylaştırılmış ve toprakların yönetimiyle Yahudilerin entegrasyonuna dair farklı politikalar izlenmiştir. Bir kısmı II. Joseph'in reform girişimlerine maruz kalmıştır. Bir kısmı II. Frederick'in kraliyetinde hoşgörülü bir toplumla karşılaşmış diğer kısmıysa kendilerinden nefret eden Rus toplumuyla yaşamaya mecbur olmuşlardır.¹¹¹

Tüm bu gelişmeler Yahudileri ciddi oranda etkilemiştir. Konseyin feshi ve Polonya'nın bölünmesi Yahudileri bir sorun hâline getirmiştir. Bir taraftan vatandaşlık hakkı, Polonya kültürün benimsenmesi vb. gibi çeşitli reform girişimleri gündeme gelmiş diğer taraftan aydınlanmanın etkisiyle Yahudilerin yabancı bir dünyaya entegre olmaya çabaladığı bir döneme girilmiştir.¹¹²

Sonuç

Batı-Orta Avrupa'daki her geçen gün kötüleşen atmosfer Yahudiler için Polonya'daki altın çağın başlangıcıdır. Sürgün ve Polonya'daki ekonomik reform girişimleri, kraliyetin hoşgörüsüyle birleşince Yahudi yaşamının var olmasına uygun bir zemin ortaya çıkmıştır.

Polonya döneminin özeti iki önemli olayın arasındadır: İlki yeni bir bölgeye yerleşmede tipik bir yöntem olan imtiyazların elde edilmesidir. Polonya'daki örneği Kaliş statüsü olarak bilinen haklardır. 1264 yılına ait bu statü Yahudi varlığını garantiye alan temel yazılı belgedir. Daha da genişleyerek devam eden imtiyazlar uzun yıllar sığınak olacak vatanın kapısını açmış ve nispeten özerk bir yapının oluşmasına olanak sağlamıştır. Polonya dönemini özetleyen ikinci olaysa 1581 yılında Yahudilere verilen özerkliğin 1764 yılında feshedilmesidir. Yahudilere sosyal ve ekonomik hayatta birçok imtiyazlar verilmiş, kendi inançlarını hoşgörülü

110 Daniel Stone, *The Polish-Lithuanian State, 1386-1795* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 305-6.

111 Gershon Bacon, "Poland: Poland from 1795 to 1939", erişim 13 Şubat 2022, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Poland/Poland_from_1795_to_1939, Dubnow, *History of the Jews*, 1:262-64.

112 Stone, *The Polish-Lithuanian State, 1386-1795*, 283-84; Shmuel Ettinger, "The Hasidic Movement-Reality and Ideals", *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, ed. Gershon David Hundert (New York: New York University Press, 1991), 226-27.

bir ortamda yaşamalarına imkân sağlanmıştır. Birçok önemli âlim yetiştirmesi ve eğitimde farklı bir yapılanmaya gidilmesi Polonya'yı uluslararası dinî bir çekim merkezi hâline getirmiştir. Kendilerine geniş özgürlükler verilmesinden dolayı da burası Yahudilerin cenneti, yeni kutsal topraklar ve bu dönem altın çağ diye isimlendirilmiştir.

Dört ülke konseyi, birlik ve beraberlik sağlayıp, hakların örgütlü olarak aranmasında tek yetkili mercidir. Polonya siyasetine katılımda ulusal platform işlevi görmüş, aynı oranda sömürü ve istismar aracı olarak etkin vazife yürütmüştür. Konsey, otoritesini hahamların bilginliği ve krallığın verdiği yetkiye dayandırmıştır. Bu otorite doğal olarak bazı yaptırım ve baskıları tetiklemiştir. Laik liderlerin varlığı ve etkinliğinin yanında konseyin ekonomik faaliyetleri düzenleyen kurul olarak da görülmesi işleri yer yer daha da çıkmaza sokmuştur.

Genellikle kraliyetin koruması altında faaliyet yürütüldüğü için Yahudilerin aleyhine işleyebilecek birçok hususa ket vurulmuştur. Yöneticiler nezdindeki konumlarıyla paralel olduğundan dolayı Yahudilerin katkısı arttıkça güven artmış, onlara tanınan imkânlar da genişletilmiştir. Fakat soyluların kraliyetin idaresine ortak olması Yahudilerin statüsünü etkilemiştir. Artık Yahudiler soyluların korumasında ticari faaliyetleri yürüten baş aktörler olmuştur. Ne zaman ki soyluların hegemonyası zedelenmiş ve güçleri baltalanmış işte o zaman Yahudilerin durumu tehdit altında kalmıştır. Baş aktör olmaları soylulara veya kraliyete yönelik ayaklanmaların Yahudilere yönelmesine sebep olmuştur.

Her ne kadar soylular, burjuvazi ve köylüler veya bir başka tasnifle toprak sahipleri ve çiftçiler şeklindeki yerleşik sakinlerin yanında üçüncü bir sınıf olarak adlandırılmış olsa da görülen odur ki Yahudiler üst sınıfların maddi çıkarlarına hizmet eden birer yardımcı pozisyon işgal etmişlerdir. Polonya'da dinî ve kültürel yapı toplumsal huzur için gruplara hak ve hürriyetler vermeyi zorunlu kılsa da Yahudi bağlamında düşünüldüğünde durum bundan ibaret değildir. Polonya Hıristiyan bir topluluktur ve Yahudilere yönelik yaptırımlarda başı çeken ana etken kilise olsa da diğer Avrupa ülkelerindeki kadar etkinliğini gösterememiştir. Yahudiler de diğer ülkelerdeki gibi baskı ortamında hayatlarını sürdürmek zorunda kalmamıştır. Yahudiler için güvenli ortam sağlanmış olsa da kırılğan bir yapı hâkimdir. Dönemin rabbilerinin ifadelerinde ve Hıristiyan toplumun kışkırtılmaması için konseyin almış olduğu birçok kararda endişenin izlerini görebilmek mümkündür. Yahudiler özellikle kilise merkezli olarak dışlanan ve küçümsenen bir tavra mahkûm edilmiştir. Kraliyet ve toprak sahipleri tarafından ise ekonomik gerekçelerle korunmuştur. Bu karmaşık güç dengesi ve tutum Yahudilerin statüsünü belirleyen ana etmen olmuştur.

1648'deki ayaklanmalarla başlayıp, Rus-İsveç işgalinin ardından yaklaşık yüz yıl sonra Haydamak ayaklanmalarıyla devam eden süreç Polonya'yı ciddi anlamda

etkilemiştir. Savaş, ekonominin gidişatı, toplumsal parçalanmışlık ve toprakların ilhak edilmesiyle Polonya'nın bölünmesine giden süreç şüphesiz ki Yahudilerde de karşılık bulmuştur. Konsey feshedilmiş ve Yahudi toplumu kendi içinde Sabatay Sevi, Jacop Frank ve son olarak hasid ve mitnaged şeklinde sosyolojik olarak bölünmüştür. Polonya'daki bu karışık ortam Yahudi toplumunun da çevre ülkelere göçünü veya onların hâkimiyetine girmeyi zorunlu kılmıştır. Sonraki süreçte birçok ülkeye dağılan bu Yahudilerin, kaynağı itibariyle Polonyalı olmaları dünya Yahudi tarihinde önemli bir topluluk olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca üretmiş oldukları örgütlü yapı sonraki süreçte birçok kimse için önemli bir parametre olarak hizmet etmiş ve diasporadaki Yahudiler için prototip olarak işlev görmüştür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Ank, Sabire. "Eski Polonya'da Kazak Savaşları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 22, sy 35 (2004): 1.
- . *Kuruluşundan XVII. Yüzyıla Polonya Tarihi*. Ankara: Köksav Yayınları, 2011.
- Bacon, Gershon. "Poland: Poland from 1795 to 1939". Erişim 13 Şubat 2022. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Poland/Poland_from_1795_to_1939.
- Bartal, Israel. *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*. Jewish Culture and Contexts. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.
- Beydilli, Kemal. "Polonya (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- . "Polonya (Tarih, Polonya-Osmanlı İlişkileri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Biale, David. *Cultures of the Jews: A New History*. Knopf Doubleday Publishing Group, 2012.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*. Çeviren Sevinç Altınçekiç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.
- Brook, Kevin Alan. "Doğu Avrupa Yahudilerinin Kökeni". Çev. Osman Karatay. *Karadeniz Araştırmaları* 6, sy 6. 1-23.
- Dinur, Ben-Zion. "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations". *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, editör Gershon David Hundert, 86-208. New York: New York University Press, 1991.
- Doktor, Jan. "The Beginnings of Beshtian Hasidism in Poland". *Shofar* 29, sy 3 (2011): 41-54.

- Dualı, Şir Muhammed, *Çarlık Rusyasında Yahudiler*. Divan Kitap, 2016.
- Dubnow, Simon. *History of the Jews in Russia and Poland, from the Earliest Times Until the Present Day*. Çev. Israel Friedlaender. Jewish Publication Society, 1916.
- Eidelberg, Shlomo. “Shalom Shakhna b. Joseph”. *Encyclopaedia Judaica*, editör Fred Skolnik. Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale ; Macmillan Reference USA, 2007.
- Elior, Rachel “Hasidism–Historical Continuity and Spiritual Change”, *Gershom Scholem’s “Major Trends in Jewish Mysticism”- 50 Years After; Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism* (eds. P. Schafer-J. Dan), Tübingen: J.C. B. Mohr, 1993.
- Etkes, Immanuel. *Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Lebanon, United States: Brandeis University Press, 2012.
- Ettinger, Shmuel. “Haidamacks”. *Encyclopaedia Judaica*, editör Fred Skolnik. Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007.
- . “The Hasidic Movement-Reality and Ideals”. *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, editör Gershon David Hundert. New York: New York University Press, 1991.
- Gartner, Lloyd P. *History of the Jews in Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Green, David B. “This Day in Jewish History / Kalisz Statute gives Polish Jews landmark civil rights protections”. Erişim 30 Mart 2022. <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-this-day-polish-jews-rights-guarded-1.5263687>.
- Gries, Zeev. “Printing and Publishing: Printing and Publishing before 1800”. Çeviren Jeffrey Green. Erişim 30 Mart 2022. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Printing_and_Publishing/Printing_and_Publishing_before_1800.
- Haim Hillel Ben – Sasson. “Poland”. *Encyclopaedia Judaica*, editör Fred Skolnik ve Michael Berenbaum. Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Haumann, Heiko. *A History of East European Jews*. Budapest; New York: Central European University Press, 2002.
- Hundert, Gershon David. “Identity Formation in the Polish–Lithuanian Commonwealth”. *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1550-1772*, ed. Karin Friedrich ve Barbara M. Pendzich. Leiden; Boston: Brill, 2009.
- . *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century A Genealogy of Modernity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2004.
- . “The Importance of Demography and Patterns of Settlement for an Understanding of the Jewish Experience in East–Central Europe”. *The Shtetl: New Evaluations*, ed. Steven T Katz. New York: New York University Press, 2007.
- Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. Çev. Filiz Orman. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2000.
- Kalik, Judith. *Scepter of Judah: The Jewish Autonomy in the Eighteenth-Century Crown Poland*. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- . “The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth”. *Jewish History* 17, sy 2 (2003): 229-37.
- Kriwaczek, Paul *Yahudi Medeniyeti*, çev. Ayşe Belma Dehni İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007.
- Kupovetsky, Mark. “Population and Migration: Population and Migration before World War I”. Erişim 28 Ağustos 2018. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Population_and_Migration/Population_and_Migration_before_World_War_I.

- Kuzgun, Şaban. *Hazar ve Karay Türkleri: Türklerde Yahudilik ve Doğu Avrupa Yahudilerinin Menşei Meselesi*. Ankara: Seda Yayınları, 1985.
- Lavinia Cohn, Sherbok, ve Sherbok Dan Cohn. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. Çev. Bilal Baş. 2. bs. İz Yayıncılık, 2011.
- Meral, Yasin. “Erken Dönem İbrani Matbaacılığında Haham Onayları ve Cemaat İçi Sansür”. *Dini Araştırmalar* 18, sy 47 (14 Aralık 2015): 96-118.
- Michalowska-Mycielska., Anna. “The Council of Lithuanian Jews (1623–1764)”. Çeviren Shaul Stampfer. *Religious Studies Review* 1, sy 43 (29 Mart 2017).
- Nadler, Allan. “Eastern Europe, Practice of Judaism”. *The Encyclopaedia of Judaism*, editör Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, ve William Scott Green. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- Pogonowski, Iwo Cyprian. *Jews in Poland: A Documentary History : The Rise of Jews as a Nation from Congressus Judaicus in Poland to the Knesset in Israel*. New York: Hippocrene Books, 1998.
- Polonsky, Antony. *The Jews in Poland and Russia*. 3 c. Oxford- Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2010.
- Rosman, Moshe. “Poland: Poland before 1795”. Erişim 27 Ağustos 2018. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Poland/Poland_before_1795.
- . “The Authority of the Council of Four Lands Outside of Poland”. *Polin*, 2010, 22.
- Ruderman, David B. *Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi*. Çeviren Lizet Deadato. İnkılap Kitabevi, 2013.
- Sasson, H. Hillel b. “Councils of the Lands”. *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik. Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. “Frank, Jacob, and the Frankists”. *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik. Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007.
- . *Kabbalah*, Jerusalem: Keter Publishing House, 1974
- Shahak, Israel. *Yahudi Tarihi Yahudi Dini*. Çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Sharon, Moshe Sevilla. *İsrail Ulusunun Tarihi*. Yeruslayim, 1981.
- . *Türkiye Yahudileri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Siauciūnaite-Verbickiene, Jurgita. “The Status of the Jews: Social Segregation and Attempts at Integration”. İçinde *The History of Jews in Lithuania: From the Middle Ages Until the 1990s*, editör Vldas Sirutavicius, Darius Staliūnas, ve Jurgita Siauciūnaite-Verbickiene. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2020.
- Skinner, Barbara. “Khmelnysky’s Shadow: The Confessional Legacy”. *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1550-1772*, editör Karin Friedrich ve Barbara M. Pendzich. Leiden; Boston: Brill, 2009.
- Stone, Daniel. *The Polish-Lithuanian State, 1386-1795*. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- Tal, Shlomo. “Pollack, Jacob b. Joseph”. *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik. Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Tal, Shlomo, ve David Derovan (2nd ed.). “Isserles, Moses b. Israel”. *Encyclopaedia Judaica*, editör Fred Skolnik. Farmington Hills, Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Teller, Adam. “Economic Life”. Erişim 27 Ağustos 2018. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Economic_Life.
- . “Rabbinat: The Rabbinat before 1800”. Erişim 13 Kasım 2018. <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Rabbinat>.

org/article.aspx/Rabbinat/The_Rabbinat_before_1800.

———. “Rabbis Without a Function? The Polish Rabbinat and the Council of Four Lands in the Sixteenth to Eighteenth Centuries”. *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, ed. Jack Wertheimer. New York: Jewish Theological Seminary, 2004.

———. “Trade”. Erişim 28 Ağustos 2018. <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Trade>.

———. “Tradition and Crisis? Eighteenth-Century Critiques of the Polish-Lithuanian Rabbinat”. *Jewish Social Studies* 17, sy 3 (2011): 1-39.

Zipperstein, Steven J. “Judaism: Judaism in Northern And Eastern Europe Since 1500”. *Encyclopedia of Religion*. Detroit; Munich: Thomson Gale, 2005.



Arap Şiirinde Temel Renklerin Anlamsal Boyutları ve Değişim Süreci

The Sementic Dimensions and Change Process of Basic Colors in Arabic Poetry

Mahmut Üstün*

Öz

İnsanoğlunun yaşamında önemli bir yere sahip olan renkler, duygu ve düşüncelerin ifade edilmesinde kullanılan sessiz bir iletişim aracıdır. Renkler yaşamın ilk dönemlerinde bir şeyi tanımlamak için kullanılmış olsa da zaman içerisinde çeşitli anlamları olan bir öge haline gelmiş ve kendilerine yüklenen olumlu ve olumsuz çağrışımlar nedeniyle hayatın bütün alanlarında çeşitli amaçlarla aktif bir şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın konusunu siyah, beyaz, kırmızı, mavi, yeşil ve sarı gibi renklerin Arap şiirinde nasıl ele alındığı oluşturmaktadır. İlk olarak renklerin sosyal ve psikolojik anlamları hakkında genel bilgiler verilmiştir. Sonrasında Arap edebiyatında renklerin anlam kazanmasında Arap kültürü ve İslâm dininin etkileri ele alınmış ve şiir örnekleri ile bu durum pekiştirilmiştir. Renkler ele alınırken müradifleri değil sadece renklerin farklı sigalarının kullanıldığı şiir örnekleri verilmiştir. Şiir örnekleri ise geçmişten günümüze renkleri ustaca kullanan şairlerin şiirlerinden seçilmiş ve renklerin tarihsel süreçte nasıl kullanıldığının gösterilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca şiir örnekleri mümkün olduğunca insanı konu edinen şiirlerle sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Şiiri, Renkler, Siyah, Beyaz, Kırmızı, Mavi, Yeşil, Sarı

Abstract

Colors are vital to human life and are often used as a silent communication tool to express feelings and thoughts. In the early stages of life, colors are employed to describe phenomena. However, over time they become elements actively associated with positive and negative connotations attributed to them and hence convey varied meanings for discrete purposes in all areas of life. This study explores how Arabic poetry treats colors such as black, white, red, blue, green, and yellow. Initially, the paper provides general information about the social and psychological significations of colors. It subsequently discusses the effects of Arabic culture and Islam on the meaning of colors in Arabic literature, reinforcing the argumentation through examples from poetry that employs only the first names or forms of colors, not their alternatives. The cited poetry samples aim to demonstrate the use of colors in poetry from a historical perspective. The exemplars are thus selected from poets ranging from the past to the present who have skillfully used colors in their work and have been restricted to poems about people as much as possible.

Keywords

Arabic Poetry, Colors, Black, White, Red, Blue, Green, Yellow

* Sorumlu Yazar: Mahmut Üstün (Araş. Gör. Dr.), Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kars, Türkiye. E-posta: mhmtstn@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4902-1051

Atf: Ustun, Mahmut. "Arap Şiirinde Temel Renklerin Anlamsal Boyutları ve Değişim Süreci." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 177–208. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1067029>



Extended Summary

The word “color” is defined as the feature that distinguishes one thing from another. Colors initially used by people to define their environments were over time transfigured into symbols or signs of different ideas. Eventually, colors became invested with cultural, social, political, and religious significations. The physiological and emotional impact of color on every individual is influenced by varied factors such as past experiences, culture, religion, natural environment, gender, race, and nationality. Colors are used effectively in almost all areas of life and have become a psychological tool. They can transmit positive or negative messages, encourage sales, calm a crowd, remove exuberance, or perform diverse therapeutic functions. Colors denote a non-verbal form of communication. Every color is vested with numerous aspects. The meanings assigned to colors may vary depending on cultures and conditions.

Culture and religion function as factors that designate the positive and negative meanings of colors. For example, black represents the negative aspects of life in black Arabic literature. Because it has been used to describe black people in cases such as infidelity or deception, murder or fear in the stories told in some works, the color is considered as bad luck or bad luck, the color black as death, extinction and death the use of black color in proverbs to describe bad, difficult and distressing situations and to describe bad things in daily conversations.

Black appears in different forms in six verses of the Qur’an. It is used to describe situations such as determining the time of fasting or specifying the colors of the roads passing over the mountains. It is also employed to characterize infidels, criminals, and hypocrites. It is used in varied forms in the hadiths: to indicate the color of people, animals, clothing, and various foods as well as to symbolize evil, sin, darkness, devil, and the color of hellfire. White conveys a positive significance for many reasons. Because it has been used to express for beautiful things in prayers, the dog with different colors, etc. the choice of the white one of the two animals, the color of white being an indicator of wealth and nobility, the color of the night sometimes turning white, the body of some deceased persons being white, the adjective of chaste and chaste people with the word white, the previous prophets wearing white clothes, the envoys wearing white clothes, the use of the white handkerchief as a symbol of peace, the use of white as a sign of optimism in ancient works, and the use of white for good things in proverbs. White is mentioned in different forms in twelve verses of the Qur’an. Some verses designate white as the color of the rope, goblet, or milk; in others, it is used to describe the light bestowed on the visage of believers and indicates mercy, good news, and virtue. In some hadiths, angels of mercy generally represent “white” states such as mercy, modesty, cleanliness, goodness, humility, purity, guidance, being removed from fitnah, and being in Paradise.

Red is used negatively in Arabic literature because it has been used to described to the severity of the war and the multitude of those who died in the war, the red eye as a

sign of wrath, the danger, the devil, the rage and lust. However, no verse in the Qur'an employs red to denote a negative meaning. Red is used both metaphorically and literally in the hadiths to convey numerous negative meanings such as to reflect the color of the Prophet's angry face, to represent the color of long-burning hellfire and drought, and cited as considered by the Prophet to be a distracting color and a source of strife. Red is also employed to transmit positive connotations: red clothes or accessories such as hats and turbans signify boasting; red jewels such as rubies and red roses symbolize love; red cheeks indicate beauty; a red face epitomizes shyness in literary expression. Redness is often considered an indicator of health and physical strength; it also arouses extreme desire and is accepted as the color of freedom.

Blue is invested with negative connotations in Arabic literature because it is seen as the color of smoke, the king of the jinn is accepted as blue, some Romans fought by Muslims have blue eyes, and those who are far right or band of partisans are described as blue. It is mentioned as a sign of fear in the Qur'an and the hadiths. Noteworthily, the color blue attains a positive meaning in Arabic literature in congruence with the changes in the perception of blue eyes over time. With time, blue begins to transmit the additional sense of peace and calmness it evokes in people because it appears as the color of the sea and the sky. Blue is regarded in the early periods as the eye color of the enemy but later turns into the eye color of the beloved and also represents calmness, peace, thought, and optimism.

Green is used positively in Arabic literature. It has become the symbol of jewelry such as emerald and ruby, describing fertility and abundance, adding a different beauty to the beauty of nature, telling good deeds with green, the domes of various masjids and mosques being green or naming them with the color green. characterizing people with good manners and adab as green-hearted, and naming some black virtuous people as green. Eight verses of the Qur'an mention green to convey favorable meanings: it describes the color of the earth, the revival of nature, the color of heaven and its clothes and life. In the hadiths, the green indicates the verdure and peace in the world and is imbued with positive signification because the Prophet wore and recommended green clothes, and it was designated as the color of heaven.

Arabic literature infuses yellow with negative connotations: The person's skin color becomes yellow due to extreme anger, fear or various diseases, blond people are reproached or vilified, and the color yellow is used more in the sense of envy in proverbs. The Qur'an mentions yellow to denote varied phenomena, four negative and one positive. In three verses, yellow describes attractiveness, transience, and submissiveness to worldly life; one verse denotes it as the color of the camel to indicate the severity or magnitude of fear. The affirmative connotations of yellow could be ascribed to the following reasons: In some periods, blonde women are considered as beauty monuments, the colors of various

assets such as the moon, sun and stars, and precious materials such as gold and saffron are yellow, and yellow dresses were popular for a period. The Qur'an mentions yellow in a positive sense as the color of ornament and charm. The hadiths record various rumors that the Prophet dyed his hair, beard, turban, and clothes yellow; that he liked to have his hair dyed yellow; that his favorite color was yellow; and that yellow denoted the color of the flag.

Colors are used effectively in almost all areas of human life, and it would thus be inappropriate to contemplate them separately from poetry, which emanates from society. Arab poets handled colors meticulously and used them extensively in their poetry: in descriptions of nature, sometimes using the different tones of the same hue for other types of poetry, and sometimes to evoke phenomena such as darkness, light, blood, or sea, garden, and sun. The colors used in Arabic poetry may be said to be shaped in concordance with the contemporary living environment of poets. For instance, green is almost non-existent in the Arabic poetry of the Jahiliyya period but was used abundantly during the Abbasid era, which also denotes the time when colors began to be effectively used in poetry to describe people.

In general, black, red, blue, and yellow are negatively connoted. White and green are accorded more positive significations and uses. However, no color should be evaluated merely as positive or negative, or as specific to a certain poetic theme. Numerous poetic examples may be cited to demonstrate that almost every poet has used the same color to denote different people and to connote both positive and negative meanings. Therefore, colors may be asserted to be shaped in accordance with the imaginations or experiences of poets. Black and white stand out as colors used consistently and effectively in all periods. Exception examples may be observed in colors used in poems written from the Jahiliyya period to the Modern era; however, it can be claimed that colors preserve their first meanings.

Giriş

Arapçası “levn” (l-v-n / ل-و-ن) olan “renk” kelimesi, sözlükte herhangi “bir şeyi diğerinden ayıran özellik” anlamına gelmektedir.¹ Terim olarak ise “cisimlerin yansıttığı veya yaydığı ışığın gözle algılanması ya da ışığın eşya üzerinde kırılma ve yayılma çeşitliliğinden doğan görsel duyum” şeklinde tanımlanabilir.²

İlk dönemlerde insanların çevresini tanımlamak için kullandığı renkler, zaman içerisinde farklı düşüncelerin sembolü veya işareti olmuş kültürel, sosyal, siyâsî ve dinî anlamları olan bir unsur haline gelmiştir. Rengin her insandaki fizyolojik ve duygusal etkisi, geçmiş deneyimler, kültür, din, doğal çevre, cinsiyet, ırk ve milliyet gibi çeşitli faktörlerden etkilenir.³ Bütün bu faktörler din, hurâfe ve gelenek-görenekler gibi üç ana başlık altında ele alınabilir.⁴

Hayatın hemen hemen bütün alanlarında etkin bir şekilde kullanılan ve psikolojik bir araç olan renkler aracılığıyla olumlu veya olumsuz bir mesaj gönderilebilir, satışlar teşvik edilebilir, bir kalabalık sakinleştirilebilir, taşkınlık çıkarılabilir veya çeşitli terapi işlemleri gerçekleştirilebilir. Renk, sözlü olmayan bir iletişim biçimidir. Her rengin birçok yönü vardır. Bu statik bir enerji değildir ve anlamı her bireyde bir günden diğerine değişkenlik gösterebilir. Her şey renklerin o anda kişide hangi enerjiyi ifade ettiğine bağlıdır. Renklerin anlamı kültüre ve koşullara bağlı olarak değişebilir.⁵

Renklerin insanlar üzerinde bıraktığı etki hakkında yapılan bir çalışmada ise “Rengin psikolojik etkileri evrenseldir. Her ana renk tonu, farklı psikolojik modları etkiler. Aynı renk tonunun farklı versiyonları da farklı etkilere sahiptir. Tüm insanlık, dört kişilik tipinden birinde sınıflandırılabilir. Her kişilik tipinin bir renk grubuyla doğal bir yakınlığı vardır. Renk şemalarına verilen tepki, kişilik tipinden etkilenir” gibi sonuçlara ulaşılmıştır.⁶

- 1 Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Ahmed Fâris, (Beyrût: Dâru Sâdır, h. 1400), “lvn”, 13/393.
- 2 Aydın Topaloğlu, “Renk”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/572.
- 3 Meghamala. S. Tavaragi-Sushma Chauhan, “Colors and Its Significance”, *The International Journal of Indian Psychology* 3/2 (2016), 115; Topaloğlu, “Renk”, 34/573.
- 4 Geniş bilgi için bkz. Ahmed Muhtâr ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, (Kâhire: ‘Alemlü'l-Kutub, 1997), 161-167.
- 5 Tavaragi-Chauhan, “Colors and Its Significance”, 115.
- 6 Li-Chen Ou vd., “A study of colour emotion and colour preference. Part I: Colour Emotions for Single Colours”, *Color Research and Application*, 29 (2004), 232-233.

Renkler, ilim, bilim, edebiyat, sanat, günlük işler, beslenme, giyim, moda, iş hayatı ve reklam gibi hayatın hemen hemen hayatın her alanında görülmektedir.⁷ Dolayısıyla renklerin, kaynağını toplumdan alan ya da başka bir ifadeyle topluma göre şekillenen şiirdeki yeri ise oldukça önemlidir. Bazı edipler, şiirdeki renklerin önemini anlatmak için şiir ve resim sanatı arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş ve bu hususu şöyle açıklamışlardır: “Şiirde resmetme sanatından bir parça vardır hatta şiir, renkler dünyasıdır.”⁸ Her bir şair, kumaşını eşsiz bir şekilde düzenleyen, hatalarını gideren, süsleyen, hiçbir parçasını zayıf etmeyen ve ona hâle getirmeyen mahir bir dokumacı ve motifinin her bir parçasında renkleri en iyi şekilde kullanan ve her bir motifini renge doyuran titiz bir nakkâş gibidir.”⁹ “İşitmede kelimenin harfler ile olan uyumu ne ise; görme olayında renklerin uyumu da odur.”¹⁰ “Renklerin insan duygularını, yaşamını ve hislerini etkileyen estetik, ahlâkî ve duygusal bir yönü vardır. Duyguları canlandırır, uyandırır ve hayal gücünü harekete geçirir. Dolayısıyla şiir veya nesir, renklerden ârî olmaz.”¹¹

Bu çalışmada ele alınacak olan altı renge yüklenen olumlu ve olumsuz anlamların hemen hemen bütün toplumlarda kısmî anlam farklılıkları olsa da genelde birbirine benzediği söylenebilir. Ana hatlarıyla renklerin insanoğlunda uyandırdığı olumlu ve olumsuz etkiler;

- Siyah; çok yönlülük, çekicilik, güvenlik, duygusal güvenlik ve verimlilik; baskı, soğukluk, tehdit ve ağırlık,
- Beyaz; hijyen, berraklık, elitlik, saflık, temizlik, basitlik, incelik ve etkinlik; kısırlık, soğukluk, engeller ve düşmanlık,
- Kırmızı; fiziksel cesaret, güç, sıcaklık, enerji, uyarılma, erkeklik ve heyecan; meydan okuma, saldırganlık, görsel etki ve zorlanma,
- Mavi; verimlilik, zeka, dinginlik, iletişim, güven, mantık, görev, soğukkanlılık, yansıma ve sakinlik; soğukluk, ilgisizlik, duygusuzluk ve samimiyetsizlik,

7 Geniş bilgi için bkz. Louis Weinberg, *Color in Everyday Life*, New York: Dodd, Mead and Company, 1928;

8 Nusret Muhammed Mahmûd Şehâde, *el-Levn ve Delâlatuh fi Şi’ri’l-Buhturî*, (Hebron: Câmi’tu Halîl, Kulliyetu’d-Dirâsiti’l-‘Ulyâ, 2013), 3.

9 Ebû’l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Tabâtabâ, *‘ÿâru’ş-Şi’r*, thk. ‘Abbâs Abdussâtur, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2005), 11.

10 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa’îd b. Sinân el-Haffâcî, *Sırru’l-Fesâha*, thk. Ali Fuâd, (Kâhire: Mektebetu’l-Hâncî, 1936), 54.

11 Abdulkadir Abdullah Fethî el-Hemedânî, “et-Tedbîc fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *Mecelletu Ehbâs Kulliyetu’l-Terbiyye ve’l-Esâsiyye* 11/ 2 (2011), 165.

- Yeşil; sevgi, uyum, denge, dinlenme, yenilenme, ferahlık, iyileşme, güvence, çevre bilinci, denge ve barış; can sıkıntısı, durgunluk, yavanlık ve zayıflık,
- Sarı ise iyimserlik, duygusal güç, güven, samimiyet, benlik saygısı, dışa dönüklük, yaratıcılık; duygusal kırılma, mantıksızlık, korku, kaygı, depresyon ve intihar şeklinde sıralanabilir.¹²

Arap Şiirinde Renkler

Arap diline bakıldığında renklerin çağrışımlarının derin köklere sahip olduğu ve bütün dönemlerde Arapların yaşamlarına ayak uydurduğu görülür. Renkler, Arapların çöl hayatında kısıtlı olmasına rağmen şiirde estetik bir özelliği temsil eder. Hatta klasik Arap şiirinin renk ve renk çağrışımları ile dolu olduğu söylenebilir. Bu durum belki de gerçek hayattaki eksikliğin şiirde telafi edilmesi olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı Araplar, renklere büyük özen göstermişlerdir. Edipler, hatipler, şairler ve dilciler icra etmiş oldukları sanatlarında veya eserlerinde bazen renkleri bazen de bu renklere dalalet eden gece, gündüz, güneş, gökyüzü, yeryüzü, ölüm, altın ve gümüş gibi çeşitli zaman, hal ve nesnelere geçmişten günümüze çokça kullanmışlardır.¹³

Câhiliye dönemi şiirinde kullanılan renklerin çöl hayatından dolayı istisnaları olmakla birlikte siyah, beyaz, kırmızı, yeşil, sarı ve gri/boz gibi ana renklerden oluştuğu söylenebilir. Bütün bu renklerden öne çıkan renk ise siyahtır. İslâmî dönemde fethedilen yeni yerlerle birlikte şiirde kullanılan renklerin sayısında kısmî bir artış olsa da renklerin kullanımı önceki döneme oldukça benzemektedir. Bu dönemin şiirinde kullanılan renklerdeki farklılıkların ana kaynağını oluşturan veya renklere farklı anlamlar yüklenmesine sebep olan şey ise İslâm dininin ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîm¹⁴ olmuştur.¹⁵ Bedevilikten hadariliğe geçiş dönemi olarak bilinen Abbâsiler döneminde ise şiir, değişen çevre ve toplumsal değerlere paralel olarak değişmiş ve konu bakımından çeşitlenmiştir. Renkler de özellikle tasvîr şiirleri ile birlikte daha önceki dönemlerde görmediği değeri görmüştür.¹⁶ Gerileme dönemi

12 Tavaragi-Chauhan, "Colors and Its Significance", 115-119.

13 Abdülkerîm Halîfe, "el-Elvân fi Mu'cemi'l-'Arabiyye", *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Ürdüni* 33 (1987), 9-12.

14 Renk kavramı, Arap şiirinin farklı bir hüviyet kazanmasına sebep olan Kur'ân-ı Kerîm'de gerçek anlamıyla tekil sığasında (لون) iki kez, çoğul sığasında (الوان) yedi kez zikredilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Yayınları, t.y.), Bakara 2/69; Nahl 16/13, 69; Rûm 30/22; Fâtır 35/27, 28; Zümer 37/21.

15 Zehrâ' Zirâ' Hafîrî-Sâdık vd., "Levniyyât İbn Hafâce el-Endelusi", *Mecelletu Dirâsât fi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 9 (2012), 85.

16 Şevkî Dayf, *el-Fenn ve Mezâhibuhu fi Şi'ri'l-'Arabî*, (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 230-231.

olarak adlandırılan Osmanlı dönemi edebi faaliyetleri de kapsayan İnhitât döneminde de renklerin gereken ilgiyi gördüğü söylenebilir. Tasvîr şairlerinin zirve örneklerinin verilmiş olduğu Endülüs şiirine bakıldığında Endülüs'ün eşsiz doğası ve mozaik yapısı sayesinde Endülüslü şairlerin renkleri ustaca kullandıkları ve bölgeye özgü renk cümbüşlerini şiirlerine taşıdıkları görülür.¹⁷ Modern dönem Arap şiirinde ise renklerin gerçek anlamları ile birlikte sembol olarak kullanıldıkları söylenebilir.

Siyah

Sözlükte “beyazın zıddı” şeklinde tarif edilen siyah renk,¹⁸ fizikçilere göre renklerin yokluğu, resamlara göre bir renk olarak kabul edilirken şairlere göre karamsarlık, üzüntü ve acıyı; bazen de otorite, güç veya zekâyı temsil eden bir renk olmuştur.¹⁹ Arap edebiyatında siyah rengin hayatın olumsuz yönlerini temsil etmesinin arkasında yatan sebepler: “Bazı eserlerde anlatılan hikâyelerde geçen sadakatsizlik veya aldatılma ve cinayet veya korku gibi durumlarda siyahî kişilerin örneklendirilmesi, siyah rengin uğursuzluk veya kötü şans olarak değerlendirilmesi, siyah rengin ölüm, yok oluş ve hüznü anlatmak için kullanılması, siyah rengin hakaret veya küfür içerikli ifadelerde kullanılması, siyah rengin atasözlerinde kötü, zor ve sıkıntılı durumların anlatılmasında ve günlük konuşmalarda kötü olan şeyleri anlatmak için kullanılması” şeklinde sıralanabilir.²⁰

Siyah rengin olumsuz anlam kazanmasında etkin olan diğer iki unsur, hiç şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîflerdir. Siyah renk, Kur’ân’da farklı sigalarda altı âyette; oruç vaktinin tayin edilmesi, dağların üzerinden geçen yolların renklerinin belirtilmesi, kâfirler, mücrimler ve münafıkların vasfedilmesi gibi durumların anlatılmasında kullanılmıştır.²¹ Hadîslerde ise farklı sigalarda insan, hayvan, giyecek ve çeşitli yiyeceklerin rengini belirtmek, kötülüğü, günahı, karanlığı, şeytanı ve cehennem ateşinin rengini sembolize etmek için kullanılmıştır.²²

Birçok olumsuz anlamı kastetmek için kullanılan siyah renk, bazen de otorite, güç veya zekâ gibi olumlu anlamları da temsil etmiştir. Siyah rengin ve türevlerinin

17 Hafîrî-Sâdık vd., “Levniyyât İbn Hafâce el-Endelusi”, 86.

18 İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “svd”, 3/224.

19 Filîb Sirenc, *er-Rumûz fi'l-Fenn-el-Edyân-el-Hayât*, çev. Abdulhâdî ‘Abbâs, (Dımaşk: Dâru Dımaşk, 1996), 420.

20 Geniş bilgi ve daha fazla örnek için bkz. ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 202-205.

21 Abdulmecit Okcu, “Kur’an’da Renkler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 137. Siyah rengin zikredildiği âyetler için bkz. Bakara 2/187; Al-i İmrân 3/106; Nahl 16/58; Fâtır 35/28; Zümer 39/60; Zuhuruf 43/17.

22 Geniş bilgi ve hadisler için bkz. Hüseyin Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 380-381.

Arap edebiyatında olumlu anlam kazanmasının arkasında yatan sebepler: “Siyah rengin gençliğin alameti veya süsü sayılması, sevgilinin göz rengi olması, aşğın sevdasının derinliğinin siyah renk ile anlatılması, bazı hayvanların güzel yönleri anlatılırken siyahlıklarından bahsedilmesi, dostların genelde geceleri bir araya gelmesi, Allah’ın kelâmının siyah mürekkeple yazılmış olması, en güzel kokuya sahip olan siyah miskin özellikle tavsiye edilmesi ve siyah rengin düşmana karşı korku salan bir renk olarak değerlendirilmesi” şeklinde sıralanabilir.²³

Siyah renk, Arap şiirinde en çok kullanılan renklerin başında gelmektedir. Hayatın vazgeçilmezleri olan hüznün ve acının veya gücün ve asaletin temsilcisi olan siyah renk, Câhiliye döneminden modern döneme kadar hemen hemen bütün şairler tarafından çokça kullanılmıştır. Örneğin İmruülkays b. Hucr (ö. 540 dolayları) bir şiirinde korkakları tasvîr ederken şöyle demiştir:²⁴ (Tavîl)

1- فَإِنْ أُمِسَ مَكْرُوبًا فَيَأْرُبُّ بِهَيْمَةٍ كَشَفْتُ إِذَا مَا اسْوَدَّ وَجْهَ الْجَبَانِ

1- Kederli olduğumda, nice yiğitler keşfederim korkağın yüzü karardığında.

Emevîler döneminin meşhur şairlerinden biri olan hiciv ustası Cerîr (ö. 110/728 [?]) Arap kadınının güzel ve büyük gözlerini methederken gözlerin siyahlığını ve beyazlığını şöyle ifade etmiştir:²⁵ (Basît)

1- إِنَّ الْغَيُونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا حَوْرٌ قَتَلْنَا نَمَّ نَمَّ نَمَّ يُحْيِينِ قَتَلْنَا

2- يَصْرَعْنَ ذَا اللَّبِّ حَتَّى لَا جِرَاكَ بِهِ وَهِنَّ أَضَعَفُ خَلْقِ اللَّهِ أَرْكَانَا

1- Siyahı ve beyazı ayrı ayrı (kocaman) olan gözler öldürdü bizi, sonrasında da ölülerimizi diriltmediler.

2- Akıllı kişiyi, hareketsiz kalacak bir şekilde yere yıkarlar, aslında onlar Allah’ın yarattıklarının en zayıflarıdır.²⁶

23 Geniş bilgi için bkz. ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 208-209.

24 İmruülkays b. Hucr, Ebû Vehb Hunduc b. el-Hâris, *Dîvânü İmru’u’l-Kays*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, (Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, 1984), 158.

25 Cerîr b. Atiyyeb. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî, *Divânü Cerîr*, (Beyrût: Dâru Beyrût, 1986), 492.

26 Nevzat H. Yanık, “Arap Şiirinde Göz İmgesi”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 37 (2016), 120.

Abbâsîler döneminin öne çıkan şairlerinden biri olan Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ise şiirinin bir beyitinde sevgilisini *Haceru 'l-Esved*'e benzeterek şöyle demiştir:²⁷ (Hezec)

1- وَأَنْتِ الْحَجْرُ الْأَسْوَدُ لَوْ يَخْلُو لَقَبْلَتْهُ

1- *Sen Haceru 'l-Esved'in, eğer yalnız başına kalırsa onu öperim.*

Beşşâr b. Bürd, başka bir şiirinde de insanoğlunun kaçınılmaz sonu olan ölümün utanılacak bir şey olması durumunu şu şekilde ele almıştır:²⁸ (Tavîl)

1- لَهُ صَفْدٌ دَانٍ وَشَعْبٌ مُوَحَّرٌ وَإِنْ سِيمَ خَسْفًا قَدَّمَ الْمَوْتَ أَسْوَدًا

1- *Onun güçlü bir bağı ve bekleyen insanları vardır, eğer rezil edilmek istenirse kara bir ölüm sunulur.*

Beşşâr b. Bürd, hicvinden korktuğu Hammâd 'Acred'i (ö. 161/778 [?]) hicvederken ise yüzünün nasıl bir hal alacağını şöyle ifade etmiştir:²⁹ (Kâmil) 81

1- نَعِمَ الْفَتَى لَوْ كَانَ يَعْرِفُ رَبَّهُ وَيُقِيمُ وَقْتِ صَلَاتِهِ حَمَادٌ

2- وَإَبْيَضُ مِنْ شَرِبِ الْمُدَامَةِ وَجْهَهُ وَبَيَاضُهُ يَوْمَ الْحِسَابِ سَوَادٌ

1- *Eğer Hammâd namazını kıлып, Rabbini bilirse ne de güzel bir delikanlıdır!*

2- *Şarap içmekten yüzü bembeyaz kesilmiştir ve onun beyazlığı hesap günü kara olacaktır.*

el-Hamâse isimli şiir antolojisi ile meşhur olan Buhturî (ö. 284/897) bir topluluğu hicvederken siyah rengi cimrilik alameti olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir:³⁰ (Vâfir) 37

1- مَعَاشِرُ مَا لَهُمْ خُلُقٌ وَلَكِنْ لَهُمْ نِعَمٌ تَذُلُّ عَلَى الرِّخَاءِ

2- تَعُودُ وُجُوهُهُمْ سُودًا إِذَا مَا نَزَلَتْ بِهِمْ لِمَدْحٍ أَوْ جِدَائِ

27 Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, thk. Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, (Cezâir: Sekâfetu'l-'Arabiyye, 2007), 2/15.

28 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 2/577.

29 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 2/710.

30 Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî el-Buhturî, *Dîvânu'l-Buhturî*, thk. Ömer et-Tabbâ', (Beyrût: Dâru'l-Erkam, 2000), 1/63.

1- Ahlakları olmayan bazı topluluklar vardır ancak rehavete dalalet eden nimetleri vardır.

2- Onlar için bir medih söylediğimde veya onlardan bir şey istediğimde onların yüzleri siyaha döner.

Buhturî başka bir hicvinde ise siyahlığı rezilliğin veya ayıbın sonucu olarak görmüş ve şöyle demiştir: ³¹ (Tavîl)

1- فَيُصِیحُ فِي أَفْئَاءِ سَعِدِ بْنِ مَالِكٍ وَجُوهَ مِنَ الْمَخْزَاءِ سَوْدٌ خُدُودُهَا

1- Sa'd b. Mâlik'in kabilesinde rezillikten yanakları kararan yüzler vardır.

Meşhur filozof ve şair Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî (ö. 449/1057) ise kara kalpli olan kişiyi kara yılanı şöyle diyerek benzetmiştir:³² (Hafif)

1- أَسْوَدُ الْقَلْبِ أَرْقَمَ وَمَتَى مَا تُصِغُ أُذُنِي فَأَذْنُهُ صَمَاءٌ

1- Kara kalpli olan kara yılan gibidir, her ne zaman kulaklarım duyarsa onun kulakları sağırır.

Endülüs edebiyatında önemli bir yere sahip olan İbn Zeydûn (ö. 463/1071), 'Abbâdî emirlerinden Mu'tazîd Billâh el-Abbâdî (ö. 461/1069) için nazmetmiş olduğu methiyesinin bir bölümünde sultanı göz bebeğine benzeterek şöyle demiştir:³³ (Kâmil)

1- الدَيْنُ وَجَةٌ أَنْتَ فِيهِ غُرَّةٌ وَالْمُلْكُ جَفْنٌ أَنْتَ فِيهِ سَوَادٌ

1- Din bir yüzdür sen de ondaki (alnındaki) beyazlık, saltanat bir göz kapağı sen de onda bir karalıksın (göz bebeğisin).

Modern dönem şairlerinden biri olan İliyyâ Ebû Mâdî (ö. 1957) de kara gözlerin cazibesinin çok yüksek olduğunu ve bu gözlerle dayanabilecek kalplerin ise demirden yaratılmasını temenni ederek şöyle demiştir: (Kâmil)

31 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/242.

32 Ebû'l-'Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Ma'arrî, *Dîvânü Luzûm mâ lâ Yelzem*, thk. Kemâl el-Yâzîcî, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992), 2/212.

33 Ebû'l-Velîd Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Gâlib el-Mahzûmî İbn Zeydûn, *Dîvânü İbn Zeydûn*, thk. Yûsuf Ferhât, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 89.

- 1- نَيْتَ الَّذِي خَلَقَ الْغَيُْونَ السُّودَا خَلَقَ الْقُلُوبَ الْخَافِقَاتِ حَدِيدَا
2- نُو لَا نَوَاعِسَهَا وَلَوْلَا سِحْرَهَا مَا وَدَّ مَالِكٌ قَلْبِهِ لُو صِيدَا

1- Keşke bu kara gözleri yaratan, demir yaratsaydı çarpan kalpleri!

2- Gözlerin baygın bakışları ve büyüğü olmasa, kovalansa dahi kalbinin hâkimi olan âşık olmazdı.³⁴

Modern Arap şiirinin usta kalemlerinden biri olan diplomat ve şair Nizâr Kabbânî (ö. 1998), daha çok kadın temalı şiirleriyle meşhur olmuştur. Kadın temalı bir şiirinde siyah saç, güzellik ve bereketin simgesi olarak şöyle ele almıştır:³⁵

- 1- يَا شَعْرَهَا .. عَلَى يَدِي
2- شَلَّالَ ضَوْءِ أَسْوَدَ ..
3- أَلْمَهُ .. سَنَابِلًا
4- سَنَابِلًا لَمْ تَحْصَدَ..

1- Ey saçları.. Elimde (olan).

2- (Ey) siyah parıltının çağlayanı..

3- Topluyorum onu..Sümbüller gibi.

4- Henüz hasat edilmemiş sümbüller misali.

Beyaz

Fizik ilmine göre renklerin karışımı olarak bilinen beyaz renk, sözlükte “siyahın zıddı” şeklinde tanımlanmıştır.³⁶ Şairlere göre daha çok saflık, masumiyet, temizlik, tarafsızlık gibi olumlu manaları temsil eden beyaz renk, bazen de soğuk, yaşlılık ve hastalık gibi olumsuz manaları temsil etmiştir. Arap edebiyatında beyaz rengin hayatın olumsuz yönlerini temsil etme sebepleri: “Soğuğu, zemheriyi veya yaşlılığı anlatılırken beyaz rengin kullanılması ve cüzam hastalığı gibi ten rengini beyaza dönüştüren hastalıkların varlığı” şeklinde sıralanabilir.³⁷ İslâm dininin ana kaynaklarında biri olan Hadîs-i Şeriflerde beyaz rengin olumsuz

34 Yanık, “Arap Şiirinde Göz İmgesi”, 122.

35 Nizâr Kabbânî, *el-A 'mâlu'ş-Şi 'riyyeti 'l-Kâmile*, (Beyrût: Menşûrâtu Nizâr Kabbânî, tsz.), 1/110.

36 İbn Manzûr, *Lisânü 'l- 'Arab*, “byz”, 7/122; Sîrenc, *er-Rumûz fi 'l-Fenn-el-Edyân-el-Hayât*, 420.

37 'Amr, *el-Luğa ve Levn*, 209; Tavaragi-Chauhan, “Colors and Its Significance”, 124.

manasına rastlanılmamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de ise sadece Yûsuf Sûresinde 84. âyette (*Onlardan yüz çevirdi, “Âh Yûsuf’um âh! İçim yanıyor!” diyordu. Sonunda üzüntüden gözlerine ak indi. Artık kederini içine gömüyordu.*) geçmektedir.³⁸

Beyaz rengin olumlu manaları temsil etmesinin arkasında yatan sebepler ise oldukça fazladır. Bu sebepler: “Dualarda güzel şeyler için beyaz rengin kullanılması, farklı renkleri olan köpek vb. iki hayvandan beyaz olanın tercih edilmesi, beyaz rengin zenginlik ve asalet göstergesi olması, gecenin renginin bazen beyaza çalması, ölen bazı kişilerin bedeninin bembeyaz olması, namuslu ve iffetli kişilerin beyaz kelimesi ile sıfatlandırılması, önceki peygamberlerin beyaz renkli elbise giymesi, elçilere beyaz renk elbise giydirilmesi, beyaz mendilin barışın simgesi olarak kullanılması, eski eserlerde beyaz rengin iyimserlik alameti sayılması ve atasözlerinde beyaz rengin güzel şeyler için kullanılması” şeklinde sıralanabilir.³⁹

Beyaz renk, Kur’ân’da farklı sigalarda on iki âyette geçmektedir. Bazı âyetlerde ip, kadeh veya sütün rengini; bazı âyetlerde ise müminlere bahşedilen yüz aydınlığı, rahmet, müjde ve iyilikleri belirtmek için kullanılmıştır.⁴⁰ Bazı Hadis-i Şeriflerde rahmet meleklerinin, Cebrâil’in elbisesinin ve kefen kumaşının rengini belirtmek için kullanılan beyaz renk, daha çok fitneden uzaklık, rahmet, tevazu, temizlik, iyilik, hayır, alçakgönüllülük, saflık, hidayet ve cennetlik olma gibi durumları temsil etmiştir.⁴¹

Beyaz renk de siyah renk gibi geçmişten günümüze birçok şair tarafından titizlikle kullanılmıştır. Örneğin İmruülkays b. Hucr meşhur mu‘allakasında kadını tasvîr ederken kadının beden güzelliğini şöyle dile getirmiştir:⁴² (Tavîl)

1- مَهْفَهَةٌ بَيضاءَ غَيْرُ مُفَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجَنِجَلِ

1- Beyaz tenli, ince bellidir, sarkık değildir, gerdanı ise ayna gibi parlaktır.

Beşşâr b. Bürd, bir kadının güzelliğini anlatırken kadının teninin beyazlığının ne derece etkili olduğunu şöyle diyerek anlatmıştır:⁴³ (Basît)

38 Yûsuf 12/84.

39 ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 206-207.

40 Geniş bilgi için bkz. Okcu, “Kur’an’da Renkler”, 140-141.

41 Geniş bilgi için bkz. Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, 379.

42 İmruülkays b. Hucr, *Dîvânu İmru’u’l-Kays*, 4.

43 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 2/534.

- 1- كَأَنَّ عَيْنِي تَرَاهَا فِي مَجَاسِدِهَا إِذَا رَأَيْتُ رُسُومَ الدَّارِ وَالنَّادِي
 2- بِيضَاءُ كَالذَّرَّةِ الزَّهْرَاءِ عُرَّتْهَا تَصْطَادُ عَيْنًا وَلَا تُرْجَى لِمُصْطَادِ

1- Avlunun ve evin süslerini gödüğümde, sanki gözlerim onu ince elbiselerinin içerisinde görmüş gibidir.

2- Parlak bir inci gibi beyaz tenlidir, beyazlığı gözleri tuzağa düşürür ve avcıya ümit vermez.

Beşşâr b. Bürd başka bir şiirinde ise gençliğinden bahsederken birlikte vakit geçirdiği güzel kadınları anlatırken beyaz kelimesini kullanmıştır:⁴⁴ (Tavîl)

- 1- تَمَتَّعْتُ مِنْ وَدِّ الشَّبَابِ الَّذِي مَضَى مَعَ الْبَيْضِ أَسْقَى رَيْقَهُنَّ مَعَ الرَّاحِ

1- Beyaz tenli kadınların tükürüklerini şarapla ıslarken onlarla geçen gençliğin tutkusunun tadına vardım.

Abbâsîler döneminde hicivleriyle meşhur olan diğer bir şair İbnü'r-Rûmî ise beyaz rengin ayıplanmasını cüzzam hastalığına bağlayarak şöyle demiştir:⁴⁵ (Münserih)

- 1- أَنْ لَا تَعِيبَ السَّوَادَ خُلُكُهُ وَقَدْ يُعَابُ الْبَيْضُ بِالْبَهَقِ

1- Siyahı ayıplamamak onun karanlık olmasındandır, beyaz ise cüzzamdan dolayı ayıplanır.

Buhturî, gazelinin bir beyitinde beyaz tenli sevgilinin ne derece güzel olduğunu, bakışlarının ve cilvelerinin karşındaki kişiyi hasta edebilecek veya öldürecek güçte olduğunu şöyle diyerek ifade etmiştir:⁴⁶ (Kâmil)

- 1- بِيضَاءُ إِنْ تُعَلِّلَ بِلَحْظٍ لَا تَهَبُ بُرءٌ وَإِنْ تَقْتُلُ بِدَلٍّ لَا تَدِ

1- Eğer beyaz tenli bir kadın bir bakış atarsa iyileşemezsin, eğer cilvesini kullanırsa karşılık dahi veremezsin.

Buhturî, Heysem el-Ğanevî (ö. ?)'yi methederken ise onun ne derece cesur olduğunu belirtmek için Heysem'in elini beyaz renk ile vasıflandırmıştır. Aslında

44 Beşşâr b. Bürd, *Divânu Beşşâr b. Bürd*, 1/402.

45 Ebû'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî İbnü'r-Rûmî, *Divânu İbni'r-Rûmî*, thk. Huseyn Nassâr, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 3074.

46 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 2/689.

beyaz elin yükseklik, cömertlik ve cesaret alameti olduğunu, fakat düşman ile karşılaştığında ise beyaz elin özelliğini kaybetmeden yere yaklaştığını şöyle belirtmiştir:⁴⁷ (Kâmil)

1- يُدْنِي يَدًا بَيْضَاءَ يَخْتَلِطُ النَّدَى فِيهَا إِذَا لَقِيَ الْفَوَارِسَ بِالْأَدَمِ

1- Kanlı süvarilerle karşılaşıncı içerisinde cesaretin harman olduğu beyaz bir el olarak yaklaşır.

Buhturî başka bir methiyesinde ise beyaz yüzlü olanların ahlak sahibi olduğunu, onların soyunun da cesur ve cömert olduğunu şöyle dile getirmiştir:⁴⁸ (Basît)

1- بَيْضُ الْوُجُوهِ مَعَ الْأَخْلَاقِ وَجَدُهُمْ بِالْبَاسِ وَالْجُودِ وَجَدُ الْأُمِّ بِالْوَلَدِ

1- Beyaz yüzlüler ahlaklıdır, onların ataları yiğit ve cömerttirler, annenin tutkusu ise çocuktur.

Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî de bir şiirinde beyaz tenli kadınların ne kadar tehlikeli olduklarını dile getirmiştir. Bu durumu “onlar selam verirse imâ yoluyla dahi olsa karşılık vermeyin” diyerek anlatmıştır:⁴⁹ (Vâfir)

1- وَلَا تُرْجِعْ بِإِيْمَاءِ سَلَامًا عَلَى بَيْضِ أَشْرَنْ مُسَلِّمَاتِ

1- Selam veren beyaz tenli kadınlara imâ ile olsa bile selam verme.

Endülüs'ün önemli simalarından olan İbn Zeydûn bir mersiye şiirinde ölümü beyaz bir soğukluğa benzetmiş ve şöyle demiştir:⁵⁰ (Tavîl)

1- لَعَمْرُ الْبُرُودِ الْبَيْضِ فِي ذَلِكَ الثَّرَى لَقَدْ أُدْرِجَتْ أَتْنَاءَهَا النَّعْمُ الْخَضْرَى

1- O zenginlik içerisindeki beyaz soğukluklara yemin olsun ki, yeşillikler ve nimetler de o esnada öldü.

Nizâr Kabbânî, bir şiirinde sevgiliden kalan hatıraları vesile kılarak sevgilinin dönmesini istemiştir. Hatıralardan birisi ise modern dönem Arap toplumunda zenginlik veya refah göstergesi olan arabaların yanında bekleyen beyaz renkli köpeklerdir. Nizâr Kabbânî bu durumu şöyle dile getirmiştir:⁵¹

47 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 4/2083.

48 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 1/575.

49 Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Divânu Luzûm mâ lâ Yelzem*, 1/189.

50 İbn Zeydûn, *Divânu İbn Zeydûn*, 1/174.

51 Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyyeti'l-Kâmile*, 1/712

1- أَرْجُوكَ أَنْ تَسْتَرْجِعِي

2- مَصْبَاحِكَ الْقَرِيبَ مِنْ وَسَادَتِي..

3- وَكَلْبِكَ الْأَبْيَضَ مِنْ سَيَّارَاتِي

4- يَا امْرَأَةً.. قَدْ جَعَلْتَنِي أَدْمِنُ الْإِدْمَانَ.

1- Dönmeni umuyorum

2- Yastığıma yakın olan lambana...

3- Ve arabamın yanındaki beyaz köpeğine

4- Ey kadın! Beni bağımlılık bağımlısı yaptın.

Kırmızı

Sıcak ve ana renklerden birisi olan kırmızı, güneşin parıltısının, ateşin alevinin ve kanın rengi olması hasebiyle insanoğlunun bildiği en eski renklerdenidir.⁵² Aşk, romantizm, heyecan ve enerji gibi olumlu manaları yansıtmak için kullanılan kırmızı renk, aynı zamanda kan rengi olduğu için yaşamın olumsuz yönlerinden olan şiddet, tehlike ve korku gibi olumsuz durumları anlatmak için de kullanılmıştır.⁵³

Kırmızı rengin Arap edebiyatında olumsuz manalarda kullanılmasının sebeplerini: “Savaşın çetinliğini ve savaşta ölenlerin çokluğunu anlatmak için kırmızı rengin kullanılması, kızarmış gözün gazabın alameti sayılması, tehlikeyi, şeytanlığı, azgınlığı ve şehveti akla getirmesi” şeklinde sıralamak mümkündür.⁵⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de kırmızı rengin olumsuz mana taşıdığı herhangi bir âyet mevcut değildir. Hadîslerde ise mecaz ve gerçek anlamıyla çokça kullanılan kırmızı, “Hz. Peygamber’in öfkelenildiği zamanki yüz rengini yansıtmaması, uzun süre yanan cehennem ateşinin ve kuraklığın rengini temsil etmesi ve Hz. Peygamber tarafından dikkat dağıtan bir renk ve fitne kaynağı olarak değerlendirilmesi” gibi çeşitli olumsuz manalarda kullanılmıştır.⁵⁵

Kırmızı rengin Arap edebiyatında olumlu manalarda kullanılmasının sebepleri ise: Kırmızı renkli elbiselerin veya şapka ve sarık gibi giyeceklerin övünme alameti sayılması, yakut gibi kırmızı renkli mücevherlerin varlığı, kırmızı gülün sevgi anlamı taşıması, al yanakların güzellik alameti sayılması, kızarmış yüzün utangaçlığı ve

52 İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, “hmr”, 4/208; ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 154.

53 Tavaragi-Chauhan, “Colors and Its Significance”, 124; ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 211.

54 ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 212.

55 Geniş bilgi için bkz. Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, 383-387.

edebi anlatmak için kullanılması, yüzün kızarıklılığının sıhhat, beden gücünün göstergesi sayılması ve aşırı istek uyandırması ve özgürlüğün rengi olarak kabul edilmesi” şeklinde sıralanabilir.⁵⁶

Kırmızı renk, Kur’ân’da sadece bir âyette “yolların rengini” belirtmek için zikredilmiştir.⁵⁷ Hadîs-i Şerîflerde ise Hz. Peygamber’in kırmızı güle benzetilmesi, saç renginin kızılılığı, mecaz anlamıyla ten rengini belirtmesi ve Cebrâil (a.s)’ın kırmızı renkli sarık bağlaması gibi durumlar, kırmızı rengin olumlu manalar da kullanılmasına destek sağlamıştır.⁵⁸

Beşşâr b. Bürd, Ravh b. Hâtem (ö. ?) için nazmetmiş olduğu bir methiyesinde onun yüzünün güzelliğini kırmızı bir bileziğe benzeterek şöyle demiştir.⁵⁹ (Hafif)

1- فَهُوَ صَافِي الْأَدِيمِ كَالدَّمَلِجِ الْأَحْمَرِ مَرَّ طَرَفَ تَرْيُنُهُ الْأَقْرَابِ

1- O, kırmızı bir bilezik gibi berrak yüzlüdür, yakınlarının güzelleştirdiği cömerttir.

Abbâsîler döneminin meşhur şairlerinden biri olan Ebû Temmâm (ö. 231/846), bir şiirinde kırmızıyı, ölümün şiddetini anlatmak için kullanmıştır:⁶⁰ (Kâmil)

1- وَمُلْحَبًا لَأَقِي الْمَنِيَّةَ حَاسِرًا وَالْمَوْتَ أَحْمَرُ وَأَقِفًا بِحِيَالِهِ

1- Miğfersiz ve açık bir şekilde ölümü karşılamaktadır, ölüm ise karşısında bekler bir halde şiddetlidir.

İbnu’r-Rûmî, ‘Ubeydullah b. Abdullah’ın (ö. ?) valiliğini tebrik ederken onun gelişini bahar mevsiminde bir bahçeye benzetmiş, sarı, beyaz ve kırmızı çiçeklerden oluşan bir örtü ile onu giydirmiştir. İbnu’r-Rûmî’nin valinin elbisesine gönderme yaptığı bu şiirinin bir beyiti şöyledir:⁶¹ (Tavîl)

1- كَسَاهُ مِنَ النَّوَّارِ أَبْيَضُ نَاصِعٌ وَأَحْمَرُ قِنَوَانٌ وَأَصْفَرُ وَاِرْسِ

1- Koyu sarı, koyu kırmızı ve parlak beyazdan oluşan çiçekler giydirmiştir onu.

56 Geniş bilgi ve kullanım örnekleri için bkz. ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 213.

57 Fâtır 35/27.

58 Geniş bilgi için bkz. Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, 383-387.

59 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 1/208.

60 Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm*, thk. Râcî el-Esmer, (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1994), 1/48.

61 İbnü’r-Rûmî, *Dîvânu İbni’r-Rûmî*, 2413.

İbnu'r-Rûmî, el-Kâsım b. 'Ubeydullah (ö. ?) için nazmetmiş olduğu bir methiyesinde el-Kâsım'ın yüzündeki edebi kırmızılıkla tasvîr etmiş ve onunla konuşmanın dahi çok zor olduğunu şöyle dile getirmiştir:⁶² (Serî')

1- أَمَا تَرَى الْحُمْرَةَ فِي وَجْهِهِ تَنْطِقُ عَنْ خَجَلَةٍ مَفْضُوحِ

1- Bil ki: Onun yüzünde bir kırmızılık görürsün, (ancak ona karşı) rezil olmanın utancıyla konuşursun.

İbnu'r-Rûmî, başka bir şiirinde öpücüğü bağış olan kişinin güzelliğini yanaklarındaki güzelliğe bağlayarak şöyle demiştir:⁶³ (Kâmil)

1- حَمْرَاءُ فِي يَدِ أَحْمَرَ أَلْ وَجْنَاتِ مَأْتَمُهُ مَهِيرُ

1- Kırmızı (şarap), öpücüğü bağış olan yanakları kırmızı olanın elindedir.

İbnu'r-Rûmî, başka bir şiirinde cariyeyi tasvir ederken yanaklardaki kırmızılığı utangaçlık ve edep göstergesi olarak değerlendirmiştir:⁶⁴ (Münserih)

1- فِي وَجْنَاتِ تَحْمَرُّ مِنْ خَجَلٍ كَأَنَّ وَرْدَ الرَّبِيعِ حَمْرَهَا

1- Baharı renklendiren bahar gülü gibi edepten, utangaçlıktan yanaklarda kırmızılık oluştu.

Buhturî ise bir methiyesinde yanaktaki kırmızılığı edep, güzellik ve hayâ alameti olarak ele almış ve sevgilinin yanaklarını, bahçedeki gül ve narçiçeğine benzeterek onların kırmızılığının bahçedeki etkisini, yanaklardaki kırmızılığın gözlerde bıraktığı etkiye benzeterek şöyle demiştir:⁶⁵ (Hafif)

1- وَهُوَ فِي حَلِيَّةِ الشَّبَابِ يُضَاهِي جِدَّةَ الرَّوْضِ مُشْرِقًا نُورَهُ

2- صَبْنُغٌ خَدَيْكَ يَكَادُ يَدْمَى إِحْمِرَارًا وَرْدُهُ فِي الْعَيُونِ أَوْ جُلْتَارَهُ

1- O, ışıkları parlayarak bahçenin yollarını aydınlatır bir halde gençlerin süsündedir.

2- Gülü veya narçiçeği ise neredeyse gözlere kıpkırmızı kan akıtacak olan yanağın rengidir.

62 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, 1118.

63 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, 1705.

64 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, 2181.

65 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 2/906.

Endülüs şiirinin önemli simalarından birisi olan el-A‘mâ et-Tutaylî (ö. 521/1126) bir methiyesinde methettiği kişinin cesurluğunu anlatmak için kırmızıyı şöyle kullanmıştır:⁶⁶ (Tavîl)

- 1- إذا نَافِسُوكَ المَجْدَ كَنتَ عَظْمَقَرًّا إِذَا زَارَ لِمَ تَثَبَّتَ عَلَيهِ ذُنَابُ
2- وَمَا أَحْمَرُّ إِلَّا مِنْ صِيَالِكَ مَعْرَكٌ وَلَا أَخْضَرُّ إِلَّا مِنْ نَدَاكَ جَنَابُ

1- Eğer senle saygınlık hususunda mücadeleye girişirlerse aslan olursun, kükrediği zaman kurtlar karşısında duramaz.

2- Savaş kanlı olmaz sen saldırmadan, çevre ise yeşermez senin cömertliğin olmazsa.

Endülüs şiirinin diğer önemli bir ismi olan İbn Hafâce (ö. 533/1139) de kadı Ebû Ümeyye (ö. ?) için nazmetmiş olduğu mersiyesinde yeryüzünün ona bolca ağladığını ve gözyaşlarının ise kıpkırmızı olduğunu ifade etmiştir. İbn Hafâce'nin mersiyesinde kullandığı ifadeler şöyledir:⁶⁷ (Kâmil)

- 1- فِي مِثْلِهِ مِنْ طَارِقِ الْأَرْزَاءِ جَادَ الْجَمَادُ بِعَبْرَةِ حَمْرَاءِ
2- مِنْ كُلِّ قَانِيَةٍ تَسِيلُ كَأَنَّهَا شُهْبٌ تَصَوَّبُ مِنْ فُرُوجِ سَمَاءِ

1- Yeryüzü onun gibisi için gelen felaketten dolayı kanlı gözyaşlarını cömertçe harcadı.

2- Yıldızların kayması gibi gökyüzünün yarıklarından dökülüyor bütün kırmızılıklarıyla.

Modern dönem Arap şiirinin önemli şairlerinden biri olan Nizâr Kabbânî ise kırmızı rengi daha çok olumsuz ve tehlikeli durumları anlatmak için kullanmıştır. Örneğin Arap-İsrail Savaşlarını konu edindiği bir şiirinde savaş bitse bile gazete manşetlerindeki kötü haberlerin değişmediğini dile getirmiştir. Nizâr Kabbânî'nin kötü haberleri ima etmek için kırmızı rengi tercih ettiği şiirinin bazı bölümleri şöyledir:⁶⁸

66 Ebû'l-Hasen Ali b. Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1997), 4/721.

67 Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebi'l-Feth İbn Hafâce, *Dîvânü İbn Hafâce*, thk. Ömer et-Tabbâ', (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1994), 18.

68 Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyyeti'l-Kâmile*, 3/115.

1- حَرْبُ حَزِيرَانَ أَتَتْهُ

2- جَرَانِدُ الصَّبَاحِ مَا تَغَيَّرَتْ

3- الأَحْرَفُ الكَبِيرَةُ الحَمْرَاءُ .. مَا تَغَيَّرَتْ ..

1- Haziran savaşı bitti

2- Sabah gazeteleri ise değişmedi

3- Kırmızı büyük harfler... Değişmedi.

Mavi

Ana renkler grubunda yer alan mavi, gökyüzü, çeşitli göller ve denizlerin rengi olması hasebiyle varoluştan beri bilinen renklerden birisidir. Fakat doğada pek fazla bulunan bir renk olmadığı için daha çok beyaz ve yeşil gibi renklerin karışımı şeklinde ele alındığı söylenebilir. Mavi rengin psikolojik olarak uyandırdığı olumlu ve olumsuz çağrışımlar anahatlarıyla, zekâ, iletişim, güven, verimlilik, dinginlik, görev, mantık, soğukkanlılık, yansıma ve sakinlik; soğukluk, ilgisizlik, duygu eksikliği ve samimiyetsizlik şeklindedir.⁶⁹

Arap edebiyatında mavi rengin olumsuz manalar çağrıştırmasının altında yatan sebepler: “Dumanın rengi olarak görülmesi, cinlerin kralının mavi renkli olarak kabul edilmesi, Müslümanların savaştığı bazı Romalıların mavi gözlere sahip olması ve bağınaz veya taassubu aşırı olanları mavi rengiyle sıfatlandırılması” şeklinde sıralanabilir.⁷⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de mavi renk sadece Tâhâ Sûresinde bir âyette günahkârların sûra üflendiği zaman korkudan gözlerinin “gömgök” kesileceği anlamında bir korku ifadesi olarak zikredilmiştir.⁷¹ Hadîslerde ise “kabir sorgusuna gelen meleklerin ve şeytanın göz renginin mavi olduğu” şeklindeki kullanımlar, mavi rengin olumsuz mana kazanmasına katkı sağlamıştır.⁷²

Mavi rengin Arap edebiyatında olumlu manalar kazanmasındaki en önemli sebeplerin başında denizin ve gökyüzünün mavi olması hasebiyle insanda uyandırdığı huzur ve sakinlik duygusuna ek olarak zamanla değişen mavi göz algısı yatmaktadır. İlk dönemlerde düşmanın göz rengi olan mavi, sonraki dönemlerde sevgilinin göz

69 Tavaragi-Chauhan, “Colors and Its Significance”, 124.

70 ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 218.

71 Tâhâ 20/102.

72 Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, 393.

rengi olmuş ve sakinliği, barışı, düşünceyi ve iyimserliği de temsil etmiştir.⁷³ Mavi renk, Kur'ân'da ve Hadîslerde ise olumlu manada kullanılmamıştır.

Örneğin Beşşâr b. Bürd, bir gazelinde kadını anlatırken onu üstün vasıflarla övmüş ve onun bolluktan uzak durarak kendisini kem gözlerin tehlikesinden koruduğunu dile getirmiştir. Beşşâr b. Bürd'ün kem gözleri mavi olarak betimlediği şiirinin bazı bölümleri şöyledir:⁷⁴ (Vâfir)

1- كَأَنَّ بِرَيْقِهَا عَسَلًا جَنِيًّا وَطَعَمَ الزَّنْجَبِيلِ وَرِيحِ رَاحِ

2- تَرَأَخْتُ فِي النَّعِيمِ فَلَمْ تَتَلْهَا حَوَاسِدُ أَعْيُنِ الزَّرْقِ الْقَبَاحِ

1- Taze bal, zencefilin tadı ve şarabın kokusu sanki onun tükürüğündedir.

2- Rehavetten uzak durdu böylece çirkin mavi gözlerin hasedi ona dokunmadı.

Beşşâr b. Bürd başka bir şiirinde ise mavi gözlere ve siyah yüze sahip olmayı cimrilik alameti olarak saymış ve şöyle demiştir:⁷⁵ (Basît)

1- وَاللَّبَّخِيلِ عَلَى أَمْوَالِهِ عِلَلٌ زُرْقُ الْغَيُونِ عَلَيْهَا أَوْجَةٌ سَوْدُ

2- إِذَا تَكَرَّهْتَ أَنْ تُعْطِيَ الْقَلِيلَ وَلَمْ تَقْدِرْ عَلَى سَعَةٍ لَمْ يَظْهَرْ الْجَوْدُ

1- Cimrinin kendi malına karşı mavi gözlü siyah yüzlüler gibi bakma hastalığı vardır.

2- Azıcık olsa bile vermeden hoşlanmazsan cömertliğin ortaya çıkmayacağı bir bolluğu elde edemezsin.

İbnu'r-Rûmî, bir şiirinde mavi göz rengine olumlu mana vermiştir. Bir methiyesinde mavi gözleri, gönüllere şifa veren bir unsur olarak ele almış ve şöyle demiştir:⁷⁶ (Hafif)

1- وَهُوَ يَشْفِي الصُّدُورَ مِنْ جَنْفِ الْحَقِّ بِدِ وَيُغْضِي مِنْ مُقَلَّةِ زَرْقَاءِ

1- Mavi gözlerini kısmış bir halde hasedi uzaklaştırıp gönüllere şifa verir.

73 Geniş bilgi için bkz. Yanık, "Arap Şiirinde Göz İmgesi", 122-125.

74 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 1/399.

75 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 2/663.

76 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, 280.

İbnu'r-Rûmî, Kâtip İbn Tâlib'i (ö. ?) hicvettiği bir şiirinde ise mavi gözleri uğursuzluk alameti olarak şöyle dile getirmiştir:⁷⁷ (Tavîl)

1- أَرْزِقُ مَشْوُومَ أَحْيَمَرُ قَاشِرٍ لِأَصْحَابِهِ نَحْسٍ عَلَى الْقَوْمِ ثَاقِبِ

1- Uğursuz mavicik, derisi soyulmuş kırmızıcık, dostları için bir bela, halkına ise yüksekte bakar.

Modern dönem Arap şiirinin diğer önemli bir ismi İbrâhîm Nâcî (ö. 1953), mavi gözleri kararlılık ve hoşgörünün simgesi olarak değerlendirmiş ve şöyle demiştir:⁷⁸ (Hafif)

1- أَرْزَقُ الْعَيْنَ هَادِيَّ هَدَاةَ الْبَحْرِ بِعِيدَ الرِّضَى بِعِيدَ الْقَرَارِ

1- Mavi gözlü, denizin derinliği misali derin, aşırı hoşgörülü ve kararlıdır.

Mavi renk, Nizâr Kabbânî'nin bir şiirinde ise deniz gibi derin anlamı olan veya sığınak olarak tercih edilen bir liman olmuştur. Nizâr Kabbânî'nin mavi gözleri övdüğü ve mavi renkten başka bir şeyin olmadığını dile getirdiği şiirinin bazı bölümleri şöyledir:⁷⁹

1- الْمَوْجُ الْأَزْرَقُ.. فِي عَيْنِكَ..

2- يَجْرُجُنِي.. نَحْوَ الْأَعْمَقِ..

3- أَرْزَقُ..

4- أَرْزَقُ..

5- لَا شَيْءَ سِوَى اللَّوْنِ الْأَزْرَقِ

1- Mavi dalga... Gözlerinde...

2- Çekiyor beni.. Derinlere doğru..

3- Mavi..

4- Mavi..

5- Mavi renk dışında hiç bir şey yok.

77 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânü İbni'r-Rûmî*, 716.

78 İbrâhîm Nâcî, *Dîvânü İbrâhîm Nâcî*, (Beyrût: Dâru'l-'Avde, 1980), 109.

79 Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu's-Şi'riyyeti'l-Kâmile*, 1/676.

Yeşil

Sarı ve mavi rengin karışımından elde edilen ara renklerden biri olan yeşil renk, yeniden doğuşu simgelediği için bazı istisnalar dışında olumsuz manalarda kullanılmamıştır. Psikolojik olarak her ne kadar durgunluk ve yavanlık gibi birkaç olumsuz durumu anlatmak için kullanılsa da uyum, denge, ferahlık, evrensel sevgi, dinlenme, yenilenme, iyileşme, güvence, çevre bilinci, denge ve barış gibi birçok olumlu manayı çağırır.⁸⁰

Yeşil rengin Arap edebiyatında olumlu manalarda kullanılmasının altında yatan sebepler: “Zümrüt ve yakut gibi mücevheratın rengi olması, verimliliği ve bereketi anlatması, doğanın güzelliğine ayrı bir güzellik katması, hayırlı işlerin yeşil renkle anlatılması, çeşitli mescit ve camilerin kubbelerinin yeşil olması veya yeşil renk ile isimlendirilmesi, edeb ve hayâlî insanların yeşil kalpli diye vasıflandırılması ve bazı siyahi olan faziletli kişilerin yeşil olarak isimlendirilmesi” şeklinde sıralanabilir.⁸¹

Yeşil renk Kur’ân’da sekiz âyette olumlu manalarda “yeryüzünün rengini, tabiatın canlanmasını, cennetin ve cennet elbiselerinin rengini ve yaşamı” anlatmak için zikredilmiştir.⁸² Hadislerde ise dünyanın yeşilliğini ve huzurunu belirtmek için kullanılan yeşil renk, Hz. Peygamber’in yeşil renkli elbise giymesi ve tavsiye etmesi, cennet renginin yeşil olması gibi sebeplerden dolayı olumlu manalarda kullanılmıştır.⁸³

Câhiliye dönemi çöl hayatı düşünüldüğünde şairlerin şiirlerinde yeşil renge fazla yer vermemeleri gayet doğaldır. Fakat yeşil renk sonraki dönemlerde şairler tarafından çokça kullanılmıştır. Örneğin Sadru’l-İslâm ve Emevî dönemlerinde yaşayan savaşçı bir şair olarak bilinen el-Lehebî (ö. 96/715 civarı) bir şiirinde teninin siyahlığını belirtmek için yeşil rengi kullanmıştır.⁸⁴ (Remel)

1- وَأَنَا الْأَخْضَرُ مَنْ يَعْرِفُنِي أَخْضَرُ الْجِلْدَةِ مِنْ بَيْتِ الْعَرَبِ

1- Ben ehdar olanım, beni kim tanır, tenin yeşilliği Arap soyundan olmanın (delilidir).

Beşşâr b. Bürd, yeşil rengi bir kadının süsü olarak ele almış ve şöyle demiştir:⁸⁵
(Tavîl)

80 Tavaragi-Chauhan, “Colors and Its Significance”, 118.

81 ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 210-211.

82 En‘âm 6/99; Yûsuf 12/43,46; Hâcc 22/63; Kehf 18/31; Yâsîn 36/80; İnsân 76/21; Rahman 55/76.

83 Geniş bilgi için bkz. Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, 391-392.

84 Cevâd ‘Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, (Beyrût: Dâru’s-Sâkî, 2001), 7/310.

85 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 2/500.

1- ضَرَبْنَ عَلَيْهَا السِّتْرَ ثُمَّ سَتَرْنَهَا بِأَخْضَرَ مِنْ خَزِّ عَتِيقِ الْعَضَائِدِ

1- Onun üzerine örtü attılar sonra da atik bir bez olan yeşil ipekle örttüler.

Beşşâr b. Bürd, Kayser'in sarayını övdüğü şiirinde de yeşil rengi güzellik ve süs olarak ele almıştır:⁸⁶ (Hafif)

1- فِي جَنَّانِ خُضْرٍ وَقَصْرِ مَشِيدٍ قَيْصَرِي حَفَّتْ بِهِ الْأَعْنَابُ

1- Kayser'in yeşil bahçelerinde ve yüksek sarayında onu saran üzümler vardır.

İbnu'r-Rûmî, Ebû Yûsuf ed-Dekkâk'ı (ö. ?) hicvederken onun tükürüğünün zehirli olduğunu ve en bereketli beldeleri bile kurak beldelere dönüştürebileceğini şöyle dile getirmiştir:⁸⁷ (Kâmil)

1- خُضْرَاءُ لُونِ الرَّيْقِ لَوْ نَفَثَتْ بِهِ مَيْثَاءَ الْقَحْهَاءِ الْحَيَا لَمْ تُبْقَلِ

1- Yeşil renkli salyasını bereketin hâkim olduğu Meysâ'ya bile bir kez tükürürse, (toprak) filiz dahi vermez.

İbnu'r-Rûmî, Hammâd ailesi için nazmetmiş olduğu bir methiyesinde ise onlara yönelen mavi ve yeşil gözleri haset ve kin kaynağı olarak ele almış ve şöyle bir bedduada bulunmuştur:⁸⁸ (Remel)

1- فَقَا اللَّهُ عَيْوُونَا نَحْوَهُمْ خُضْرًا وَزُرْقَا

1- Allah onlara karşı yönelen yeşil ve mavi gözleri yerinden çıkarsın.

Buhturî bir medihde Abbâsî halifesi el-Mu'temid'in (ö. 279/892) tahta çıkışını tebrik ederken onun gelişinin berekete vesile olduğunu dile getirdikten sonra hayatın güzelliğini yeşil renkle şöyle anlatmıştır:⁸⁹ (Tavîl)

1- أَتَتْ بَرَكَاتُ الْأَرْضِ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ وَأَصْبَحَ غُصْنُ الْعَيْشِ فَيَنَانٌ أَخْضَرَا

1- Yeryüzünün bereketi geldi her taraftan, yaşamın dalları ise uzun yeşil dallara döndü.

86 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 1/206.

87 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, 336.

88 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, 366.

89 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 2/1055.

Buhturî başka bir methiyesinde ise yeşil rengi bolluk ve bereketin simgesi olarak kullanmış ve şöyle demiştir:⁹⁰ (Tavîl)

1- وَلِي عَرَسُ وُدِّ فِي ذَرَاكَ تَتَابَعَتْ لَهُ حَجَجٌ خُضْرٌ فَأَتْ وَأَيْنَعَا

1- *Senin doruklarında benim sevgi filizlerim vardır, onu yeşil deliller takip etmiş ve bu yüzden yetişmiş ve olgunlaşmıştır.*

Yeşil rengin modern dönem Arap şiirinde ise daha çok olumlu manalarda kullanıldığı söylenebilir. Örneğin Nizâr Kabbânî Kudüs için yazmış olduğu bir şiirinde yeşil rengi yeniden doğuşun simgesi olarak görmüştür.⁹¹

1- يَا قَدْسُ.. يَا حَبِيبَتِي

2- عُدًّا.. عُدًّا.. سَيَزْهَرُ اللَّيْمُونُ

3- وَتَفْرُخُ السَّنَابِلُ الْخَضْرَاءُ وَالرَّيْتُونُ

4- وَتَضْحَكُ الْعُيُونُ..

5- وَتَرْجِعُ الْحَمَائِمُ الْمُهَاجِرَةَ..

1- *Ey Kudüs..Ey sevgilim..*

2- *Yarın.. Yarın.. Limon çiçek açacak.*

3- *Zeytin ve yeşil başaklar sevinecek.*

4- *Gözler gülecek..*

5- *Göçmen kuşlar geri dönecek.*

Sarı

Sıcak ve ana renklerden biri olan sarı renk, ışık ve ışıltının zirvesidir. Güneşin rengi olması hasebiyle bazı dinlerde kutsal sayılmış ve ısı, yaşam, zevk ve mutluluk; sonbaharın rengi olması hasebiyle de zayıflık ve solgunluk gibi durumları temsil etmiştir. Mutluluk, kahkaha, neşe, sıcaklık, iyimserlik, açlık, yoğunluk, hayal kırıklığı, öfke ve dikkat çekme gibi olumlu ve olumsuz durumlar da sarı rengin psikolojik olarak uyandırdığı etkilerdir.⁹²

90 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 2/1055

91 Nizâr Kabbânî, *el-A'mâlu 'ş-Şi'riyyeti'l-Kâmile*, 3/164.

92 Tavaragi-Chauhan, "Colors and Its Significance", 124.

Sarı rengin Arap edebiyatında olumsuz manalarda kullanılmasının ardında yatan sebepler: “Aşırı gam, korku veya çeşitli hastalıklardan dolayı kişinin ten renginde sararma olması, bazı yerlerde sarışın kişilerin ayıplanması veya yerilmesi, sarı rengin atasözlerinde daha çok haset manasında kullanılması” şeklinde sıralanabilir.⁹³

Sarı renk, Kur’ân’da dördü olumsuz biri olumlu manada çeşitli sigalarda toplamda beş âyette zikredilmiştir. Üç âyette dünya hayatının çekiciliğini, geçiciliğini ve altadıcılığını; bir âyette ise korkunun şiddetini veya büyüklüğünü belirtmek için kullanılan devenin rengini anlatmak için kullanılmıştır.⁹⁴ Hadîslerde ise dikkat çektiği için sarı renkli elbise giyenlerin, saçını veya sakalını sarıya boyayanların uyarıldığına dair çeşitli rivayetler vardır.⁹⁵

Sarı rengin olumlu manalarda kullanılmasının altında yatan sebepler ise: “Bazı dönemlerde sarışın kadınların güzellik abidesi sayılması, ay, güneş ve yıldızlar gibi çeşitli varlıklar ile altın ve safran gibi değerli maddelerin renklerinin sarı olması, sarı renkli elbiselerin bir dönem revaçta olması” şeklinde sıralanabilir.⁹⁶

Kur’ân’da sarı renk olumlu manada bir âyette “süs ve çekiciliğin rengi” anlamında⁹⁷ kullanılırken; Hadîslerde ise Hz. Peygamber’in saçını, sakalını, sarığını ve elbisesini sarı renge boyadığı, saçların sarıya boyanmasını beğendiği, en çok sevdiği boyanın sarı olduğu, bayrak rengi olduğu ve Bedir’de Cebrâil ve meleklerin sarıklarının sarımtırak olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır.⁹⁸

Câhiliye dönemi meşhur şairlerinden biri olan ‘Abîd b. el-Ebras (ö. 555 [?]) bir şiirinde sarı rengi ölümün simgesi olarak ele almıştır. Dostundan sadece ölüm anında vazgeçeceğini belirten el-Ebras, ölüm anında arkadaşının elbiselerindeki kanı dut meyvesinin suyuna benzetmiş ve tırnaklarının ise sararmış olduğunu dile getirmiştir. Tırnakların sararması ise ruhun bedenden ayrılması anlamına gelmektedir.⁹⁹ (Basît)

93 ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 214-215.

94 Geniş bilgi için bkz. Okcu, “Kur’an’da Renkler”, 148-149; Rûm 30/51; Zümer 39/21; Hadîd 57/20; Mürselât 77/33.

95 Geniş bilgi için bkz. Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, 387-390.

96 ‘Amr, *el-Luğa ve Levn*, 217.

97 Bakara 2/69.

98 Geniş bilgi için bkz. Akyüz, “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”, 387-390.

99 Ebû Ziyâd Abîd b. el-Ebras el-Esedî, *Divânu Abîd b. el-Ebras*, thk. Eşref Ahmed (Beyrût: Dâru Sâdir, 1998), 56.

1- قَدْ أَتْرَكَ الْقِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ كَأَنَّ أَثْوَابَهُ مُجَّتْ بِفِرْصَادِ

1- Dosttan (ancak) tırnakları sararmış bir şekildeyken vazgeçerim, onun elbiseleri dut suyu akıtılmış gibidir.

Beşşâr b. Bürd, bir şiirinde ise sarışın bir şarkıcıyı betimlerken şarkıcıyı kendi başına rahat bir şekilde yaşayan sarı kamışa benzeterek onun hiçbir sıkıntı çekmediğini, çöl ortasında bir deveye dahi binmediğini şöyle dile getirmiştir:¹⁰⁰ (Tavîl)

1- وَصَفْرَاءُ مِثْلُ الْخَيْرَانَةِ لَمْ تَعِشْ بِبُؤْسٍ وَلَمْ تَرْكَبْ مَطِيَّةَ رَاعِ

1- Hiç sıkıntı yaşamamış ve bir çobanın bineğine binmemiş bir kamış gibi sarıdır.

İbnu'r-Rûmî, oğlu için nazmetmiş olduğu meşhur mersiyesinin bir beyitinde ise oğlunun ölüm anını safran sarısına benzeterek şöyle demiştir:¹⁰¹ (Tavîl)

1- أَلَحَّ عَلَيْهِ النَّزْفُ حَتَّى أَحَالَهُ إِلَى صُفْرَةِ الْجَادِيِّ عَنْ حُمْرَةِ الْوَرْدِ

1- Kan kaybı, onu gül kırmızılığında safran sarılığına dönüştürene dek ona rahat vermedi.

Buhturî bir methiyesinde methedeceği kişinin hastalıktan dolayı sarardığını fakat bu sarılığın ise gerdandaki inciden yansıyan sarılıktan kaynaklandığını dile getirerek memduhunu incitmemiştir:¹⁰² (Tavîl)

1- بَدَتْ صُفْرَةً فِي لَوْنِهِ إِنَّ حَمْدَهُمْ مِنْ الدَّرِّ مَا إِصْفَرَّتْ نَوَاحِيهِ فِي الْعِقْدِ

1- Renginde bir sarılık başladı, aslında onların övgüsü gerdanlıktan etrafını aydınlatan incidendir.

Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî de ölümü sarı renk ile anlatmış ve eğer tende sararma başladı ise hastalık veya fakirliğin aslında önemli bir şey olmadığını dile getirmiştir:¹⁰³ (Vâfir)

100 Beşşâr b. Bürd, *Dîvânu Beşşâr b. Bürd*, 4/109.

101 İbnü'r-Rûmî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, 316.

102 el-Buhturî, *Divânu'l-Buhturî*, 2/757.

103 Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Dîvânu Luzûm mâ lâ Yelzem*, 1/138.

1- إِذَا إِصْفَرَ الْفَتَى لِفِرَاقِ رُوحٍ فَأَهْوَنُ بِأَلْتَصَّعْكَ وَالشُّحُوبِ

1- Eğer bir genç ruhun ayrılığından dolayı sararırsa, fakirlik ve hastalık önemsiz olur.

Endülüslü İbn Abdürabbih (ö. 328/940) ise sarı rengin sevgiliyi ne derece güzel gösterdiğini şöyle dile getirmiştir:¹⁰⁴ (Kâmil)

1- فِي الْكِلَّةِ الصَّفْرَاءِ رِيْمٌ أبيضُ يَسْبِي الْقُلُوبَ بِمَقْلَتِيهِ وَيُمْرِضُ

1- Sarı tülün altında gözleriyle kalpleri esir alan ve hasta eden beyaz bir antilop gibidir.

Endülüs'ün diğer önemli bir ismi İbn Sehl (ö. 649/1251 [?]) Ebû Yahyâ er-Remîmî'yi methederken onu altına benzetmiş ve sarı rengin altına kıyasla basit bir renk olduğunu dile getirmiştir:¹⁰⁵ (Basît)

1- لَا تَبِغْ لِلنَّاسِ مَثَلًا لِلرَّئِيسِ أَبِي يَحْيَى فَلَيْسَ يُقَاسُ الصَّفْرُ بِالذَّهَبِ

1- Reis Ebû Yahyâ'yı insanlara misal verirken yanlış davranmayınız, sarı ile altın kıyas edilmez.

İbn Sehl başka bir şiirinde de sarı rengi olumsuz bir manada kullanmıştır. Endülüs'te meydana gelen bir savaşta Rumlar'ın yüzlerindeki ölüm korkusundan dolayı onları *ehli esfar* diyerek betimlemiştir: ¹⁰⁶ (Basît)

1- يَا آلَ أَصْفَرَ هَبْكُمْ لِلْوَعَى شَرَّراً فَهَذِهِ الشَّمْسُ تُطْفِي ذَلِكَ الضَّرَمَا

2- هَذَا سُلَيْمَانُ مَلِكاً شَامِخاً وَتَقَى وَأَنْتُمْ الْجِنُّ فَلْتَضْحُوا لَهُ خَدَمَ

1- Ey Ehli Esfar! Farzediniz ki savaşın kıvılcımısınız, bu güneş o ateşi söndürecektir.

2- Bu, takvalı, soylu melik haliyle Süleyman'dır, sizler ise cinsiniz; bu yüzden ona hizmetçi olunuz.

104 Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih, *Dîvânu İbn 'Abdirabbih*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 153.

105 Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl el-İsrâîlî el-İşbilî, *Dîvânu İbn Sehl el-Endelusî*, thk. Ömer et-Tabbâ', (Beyrût: Dâru'l-Erkam, 1998), 29.

106 İbn Sehl el-Endelusî, *Dîvânu İbn Sehl el-Endelusî*, 127.

Nizâr Kabbânî ise sarı rengi, çağrıştırdığı olumsuz manalara rağmen olumlu manalarda kullanmıştır. Bütün bu acıların aslında bittiğini ve ona bir tecrübe olduğunu şöyle dile getirmiştir:¹⁰⁷

1- لَكِنِّي جَنَّتْ لِأَشْكُرَكَ..

2- على مواسم الدمع.. وليالي الوجع الطويلة..

3- وعلى كل الأوراق الصفراء

4- التي نثرتها على أرض حياتي..

5- فلولاك، لم أكتشف

6- لذة الكتابة باللون الأصفر

7- ولذة التفكير ...

8- باللون الأصفر ..

9- ولذة العشق باللون الأصفر ..

1- Ancak ben sana teşekkür etmeye geldim..

2- Göz yaşı mevsimi.. Ve uzun sancılı gecelerim için..

3- Ve bütün sarı yapraklar için

4- Ki sen onları ömrümün toprağına ektin..

5- Sen olmasaydın, keşfedemezdim

6- Sarı renk ile yazmayı

7- Düşüncenin tadını..

8- Sarı renkle

9- Ve sarı renk ile aşkın tadını..

Sonuç

İlk dönemlerde insanoğlunun çevresini tanımlamak için kullandığı renkler, zaman içerisinde farklı düşüncelerin sembolü ve işaretleri olarak sosyal, siyâsî, kültürel ve dinî anlamları olan bir öge haline gelmiştir. Renklerin insanlarda bıraktığı etkilerin gölgesinde ana hatlarıyla gelenek-görenekler, hurâfe ve din gibi olgular yer almaktadır.

107 Nizâr Kabbânî, *el-A 'mâlu 'ş-Şi 'riyyeti 'l-Kâmile*, 2/590.

Hayatın hemen hemen bütün alanlarında etkin bir şekilde kullanılan renkleri, kaynağını toplumdan alan şiirden ayrı düşünmek uygun olmayacaktır. Nitekim Arap şairler, renkleri titizlikle ele almış ve şiirlerinde çokça kullanmışlardır. Şairler, tabiat tasvîrlerinde renklerin bizzat kendilerini, diğer şiir türlerinde ise bazen aynı rengin farklı tonlarını anlatan kelimeleri bazen de karanlık, aydınlık, kan, deniz, bahçe ve güneş gibi renkleri çağrıştıran kelimeleri kullanmışlardır. Arap şiirinde kullanılan renklerin yaşanan çevreye göre şekillendiği söylenebilir. Örneğin yeşil renk Câhiliye dönemi şiirinde yok denecek kadar azdır. Yeşil renk Arap şiirinde Abbâsîler döneminde çokça kullanılmaya başlanmıştır. Yine şiirde renklerin insanları betimlemek için etkin bir şekilde kullanılmaya başlanması da bu döneme rastlamaktadır.

Genel manada siyah, kırmızı, mavi ve sarı rengin olumsuz; beyaz ve yeşil rengin ise olumlu çağrışımları ve kullanımları daha fazladır. Fakat herhangi bir rengi sadece olumlu veya olumsuz olarak değerlendirmek veya belli bir şiir temasına özgü kabul etmek uygun olmayacaktır. Çünkü renkler, hemen hemen her şairin aynı rengi farklı kişiler için hem olumlu hem de olumsuz manalarda kullandığı birçok şiir örneği vardır. Dolayısıyla renklerin şairlerin hayal dünyalarına veya tecrübelerine göre şekillendiği söylenebilir. Renkler içerisinde ön plana çıkan veya bütün dönemlerde etkin bir şekilde kullanılan renkler ise siyah ve beyazdır. Câhiliye'den Modern döneme kadar nazmedilen şiirlerde kullanılan renklerin istisnası olmakla birlikte ilk anlamlarını koruduğu söylenebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

‘Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-‘Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru’s-Sâkî, 2001.

‘Amr, Ahmed Muhtâr. *el-Luğa ve Levn*. Kâhire: ‘Alemlu’l-Kutub, 1997.

Abîd b. el-Ebras, Ebû Ziyâd el-Esedî. *Divânu Abîd b. el-Ebras*. thk. Eşref Ahmed. Beyrût: Dâru Sâdir, 1998.

Akyüz, Hüseyin. “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Renklerin Dili”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 373-397.

Beşşâr b. Bürd, Ebû Muâz el-Ukaylî. *Divânu Beşşâr b. Bürd*. thk. Muhammed Tâhir b. ‘Âşûr. Cezâir:

- Sekâfetu'l-'Arabiyye, 2007.
- el-Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî. *Divânu'l-Buhturî*. thk. Ömer et-Tabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Erkam, 2000.
- Cerîr b. Atiyyeb. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî. *Divânu Cerîr*. Beyrût: Dâru Beyrût, 1986.
- Dayf, Şevkî. *el-Fenn ve Mezâhibuhu fî'ş-Şi'ri'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*. thk. Râcî el-Esmer. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.
- Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Divânu Luzûm mâ lâ Yelzem*. thk. Kemâl el-Yâzîcî. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- el-Haffâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinân. *Sırru'l-Fesâha*. thk. Ali Fuâd. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1936.
- Hafîrî, Zehrâ' Zirâ'-Sâdık vd., "Levniyyât İbn Hafâce el-Endelusi". *Mecelletu Dirâsât fî'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 9 (2012), 76-104.
- Halîfe, Abdulkerîm. "el-Elvân fî Mu'cemi'l-'Arabiyye". *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Ürdüni* 33 (1987), 9-44.
- el-Hemedânî, Abdulkadir Abdullah Fethî. "et-Tedbîc fî'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletu Ehbâs Kulliyetu'l-Terbîyye vev'l-Esâsiyye* 11/2 (2011), 162-182.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Divânu İbn 'Abdirabbih*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1979.
- İbn Hafâce, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebi'l-Feth. *Divânu İbn Hafâce*. thk. Ömer et-Tabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1994.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Ahmed Fâris. Beyrût: Dâru Sâdir, h. 1400.
- İbn Sehl, Ebû İshâk İbrâhîm el-İsrâîlî el-İşbîlî. *Divânu İbn Sehl el-Endelusi*. thk. Ömer et-Tabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Erkam, 1998.
- İbn Zeydûn, Ebû'l-Velîd Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Gâlib el-Mahzûmî. *Divânu İbn Zeydûn*. thk. Yûsuf Ferhât. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.
- İbnü'r-Rûmî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Divânu İbni'r-Rûmî*. thk. Huseyn Nassâr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.
- İmruülkays b. Hucr, Ebû Vehb Hunduc b. el-Hâris. *Divânu İmru'u'l-Kays*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- Kabbânî, Nizâr. *el-A'mâlu'ş-Şi'riyyeti'l-Kâmîle*. Beyrût: Menşûrâtu Nizâr Kabbânî, tsz.
- Li-Chen Ou, M. Ronnier Luo, Andre'e Woodcock, Angela Wright. "A study of colour emotion and colour preference. Part I: Colour Emotions for Single Colours". *Color Research and Application* 29 (2004), 232-240.
- Nâcî, İbrâhîm. *Divânu İbrâhîm Nâcî*. Beyrût: Dâru'l-'Avde, 1980.
- Okcu, Abdulmecit. "Kur'an'da Renkler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 127-163.
- Sîrenc, Filîb. *er-Rumûz fî'l-Fenn-el-Edyân-el-Hayât*. çev. Abdulhâdî 'Abbâs. Dimaşk: Dâru Dimaşk, 1996.
- Şehâde, Nusret Muhammed Mahmûd. *el-Levn ve Delâlâtuh fî Şi'ri'l-Buhturî*. Hebron: Câmi'tu Halîl, Kulliyetu'd-Dirâsiti'l-'Ulyâ, 2013.

- eş-Şenterîni, Ebû'l-Hasen Ali b. Bessâm. *ez-Zehîra ft Mehâsini Ehli'l-Cezîra*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1997.
- Tabâtabâ, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *'ÿâru 'ş-Şi'r*. thk. 'Abbâs Abdussâtir. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Tavaragi-Chauhan, Meghamala. S. -Sushma, "Colors and Its Significance". *The International Journal of Indian Psychology* 3/ 2 (7), 2016, 115-131.
- Topaloğlu, Aydın. "Renk". *DİA*. 34/572-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Weinberg, Louis. *Color in Everyday Life*. New York: Dodd, Mead and Company, 1928.
- Yanık, Nevzat H., "Arap Şiirinde Göz İmgesi". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 37 (2016), 114-143.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, t.y.



Günümüz Ölçü Birimlerine Göre Tarım Ürünlerinin Zekât Nisabının Tespiti*

Determination of Zakat Nisab for Agricultural Products According to Today's Units of Measurement

Abdumelik Kutluay**

Öz

Zekât ibadetiyle mükellef olabilmek için aranan şartlardan biri de zekâta tabi malların nisab miktarına ulaşmış olmasıdır. Zekât mallarından olan toprak mahsullerinin nisabı eski hacim ölçü birimleriyle belirlenmiştir. Günümüzde Hz. Peygamber dönemindeki ölçü birimlerinin bulunmaması ve tarım ürünlerinin ağırlık ölçü birimleriyle miktarlarının belirlenmesi, nisabın yeniden tespitini gerekli kılmıştır. Bu çalışmada, tarım ürünlerinin zekât nisabı günümüz ölçü birimlerine göre tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede eski hacim ölçü birimlerinin ağırlık ölçü birimlerinde karşılıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili olarak Hanefiler ile cumhur arasındaki ihtilafa değinilmiş ve iki farklı görüşe göre de nisab belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca avuç hesabına göre nisabın belirleneceği görüşünden hareketle tarafımızca birtakım ölçümler yapılmış, elde edilen veriler okuyucuya sunulmuştur. Tarım ürünlerinin ağırlık miktarlarının birbirinden farklı olması sebebiyle her bir ürün için ayrı ayrı ölçümler yapılmıştır. Nisabın tespitine yönelik ortaya konulan görüş ve metodlar değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca hacim ölçü birimleriyle ölçülmeyen ürünlerin nisablarının nasıl tespit edileceği tartışılmış ve elde edilen sonuçlar makalede sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Zekât, Öşür, Toprak Mahsulleri, Nisab, Ölçü Birimleri, Vesq

Abstract

A condition required for zakat obligation (an obligatory alms-giving in Islam) is that the goods subject to zakat should reach a certain amount (nisab). The nisab of agricultural products, which are among the zakat goods, was determined by the old volume measurement units. The absence of measurement units in the time of the Prophet and the determination of the amount of agricultural products in weight units rather than volume have made it necessary to redetermine the nisab in the present time. In this study, the nisab for different agricultural products was determined according to today's measurement units. In this context, the equivalents of the old volume measurement units are determined in the modern weight measurement units. The conflict between the Hanafis and other scholars on the issue is mentioned, and the nisab is determined according to the two views. In addition, based on the view that the nisab shall be determined by using the palm, we made some measurements and presented the results. As the density of agricultural products differ, separate measurements were made for each product. The opinions and methods proposed for determining the nisab were evaluated. Further, the nisab of agricultural products that cannot be measured using volume measurement units is discussed, and the results are presented.

Keywords

Zakat, Agricultural Products, 'Usyr, Nisab, Units Of Measure, Wasq

* Bu makale, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından 6-7 Eylül 2021 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen Öşür Hesaplamaları ile İlgili Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısında "Farklı Tarım Ürünlerine Göre Öşür Nisabının Tespiti" başlığıyla sunulan tebliğe dayanarak hazırlanmıştır.

** Sorumlu Yazar: Abdumelik Kutluay (Arş. Gör./ Doktora Öğrencisi), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye / İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: abdulmelik.kutluay@asbu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3176-1043

Atf: Kutluay, Abdumelik. "Günümüz Ölçü Birimlerine Göre Tarım Ürünlerinin Zekât Nisabının Tespiti." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 209–245. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1052776>



Extended Summary

Zakat, which is one of the basic principles and worships of Islam has certain conditions. One of these conditions is that the property subject to zakat should reach the certain amount, which is called nisab. In the time of Prophet Muhammad (PBUH), the nisab of the crops from the zakat goods was determined in volume measurement units. At present, the absence of these old measurement units and the determination of the quantities of crops with weight measurement units necessitated the nisab redetermination. In this study, we determine the nisab of crops according to today's measurement units. The study is based on two assumptions: all crops are subject to zakat and the measurement of nisab is a must for zakat.

A comprehensive study has not yet been conducted to determine the zakat nisab of different agricultural products according to today's measurement units. The Muslim jurists of the modern period only determined the zakat nisab of wheat according to today's measurement units, and they were content to state that the nisab of other products was at or close to this amount. However, all agricultural products do not have the same weight for a certain volume; some are heavier, and some are lighter. Therefore, generalizing the same amount of nisab for all agricultural products according to the weight unit is not a proper approach, the nisab should be determined separately for each product.

The jurists agreed that the nisab for crops is determined by wasq. Wasq is an old unit of volume measurement, which is equal to 60 sâ', another old measurement unit. A sâ' is equal to 4 mudd. The jurists disagreed on their volume. According to Hanafis, except for Imam Abu Yusuf, sâ' 8 ratl, whereas according to most jurists, the volume of a sâ' is 5.33 ratl. After presenting and discussing the evidence of both views, we conclude that the opinion of the majority is preferable. Because when the measurement of sâ' which is used during the time of the Prophet (PBUH) is done by weight measurement units, it is very close to 5.33 ratl. Another point that supports this view is that the practice of the people in Medina is in this direction, and there is no conflict among them on this issue.

The equivalents of the nisab, which was determined by volume measurement units, in weight units were determined by the jurists based on ratl and dirham. The weight of the ratl was determined according to the weight of the corresponding dirham. According to Malikis, a ratl is equal to 128 dirhams, whereas it is 128,57 and 130 dirhams for Shafi'is and Hanafis, respectively. Therefore, if the equivalent of the dirham in today's measurement units is determined, it will be possible to determine the equivalents of other measurement units. Scholars of four madhhabs unanimously agreed that dirhams and dinars issued during Abd al-Malik Ibn Marwan period were the same as in Islamic jurisprudence. In addition, the scholars agreed that a dirham is equal to 7/10 of a dinar. There is a general consistency among jurists that a dinar is equivalent to 4.25 grams. So, in this case, the dirham is equal to 2.97 grams.

There is a general consistency among the jurists that the dirham is equal to 2.97 grams. Therefore, it is possible to determine the equivalents of other measurement units and the zakat nisab based on the dirham. Najm ad-din al Kurdi and Zakat House Kuwait preferred the opinion of the majority regarding the ratl equivalents of volume measurement units. Accordingly, the equivalents of other old measurement units and nisab in today's measurements are as follows

Ratl	$128,57 \times 2,97$	=	381,85	g
Mudd	$1+(1/3) \times 381,85$	=	509,14	g
Sâ'	$4 \times 509,14$	=	2036,55	g
Wasq	$60 \times 2036,55$	=	122,19	kg
Nisab	$5 \times 122,19$	=	610,96	kg

After our research, we concluded that this view seems accurate because the measurement units of mudd, sâ' and wasq belonging to the period of the Prophet (PBUH) are not used at present. However, the equivalent of a ratl in terms of dirhams has been calculated. Therefore, it would be a correct method to determine the gram equivalents of the old volume measures based on this.

Najm ad-din al-Kurdi and Zakat House Kuwait determined the nisab of wheat according to today's measurement units. From this perspective, we tried determining the nisab of other agricultural products and conducted measurements with precision scales. The weighted average of the products with different types was taken. The study presents gram equivalents of mudd, sâ', wasq, and nisab for different agricultural products.

Qaradâwî, who is one of those who try to determine the equivalents of volume units in today's weight units, based on the majority opinion determined the kilogram equivalent of sâ' based on the Egyptian ratl. He stated that 4.8 Egyptian ratl equals 2.176 kg; therefore, the weight of wheat in one sâ' is 2.176 kg. According to Qaradâwî, the equivalents of volume measurement units in today's measurement units and the nisab of zakat are as follows.

Mudd	$2,176/4$	=	544	g
Mudd	$2,75/4$	=	0,687	l
Wasq	$2,176 \times 60$	=	130,5	kg
Wasq	$2,75 \times 60$	=	165	l
Nisab	$2,176 \times 300$	=	652,8	kg
Nisab	$2,75 \times 300$	=	825,0	l

Muslim Jurists such as Majid Abu Rakhiya, Abd al-Razzâq al- Al-Masry, and Lotfi Alyan also reached similar conclusions. Trying to determine the equivalents of sâ' in weight units based on mithqal and dirham, Abdullah bin Sulaiman Al-Manea also reached similar results. Based on the results of Qaradâwî, we made measurements to determine the nisab of other agricultural products; the obtained results are presented in the article.

Some contemporary jurists have determined the equivalents of volume measurements in today's measurement units according to the Hanafis. For example, Ali Gomaa Muhammad determined the equivalents of measurement units according to the Hanafis, as follows.

	Hanafis	
Dirham	3,125	g
Dinar	4,25	g
Rtl	406,25	g
Mudd	812,5	g
Sâ'	3,25	kg
Wasq	195,0	kg
Nisab	975,0	kg

Some researchers, such as Ghaleb Muhammad Keraim and Walther Hinz, have reached similar conclusions. Based on the results, we determined the nisab of other products according to the Hanafis and presented them in the article.

According to some jurists, mudd should be determined from the amount of grain that the palms of a medium-sized human can handle. In this context, Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta' (Saudi Arabia al-Lajna ad-Dâima lil-Buhût al-'Ilmiyya wal-Iftâ') stated that a sâ' weighs approximately 3 kg of the product. Council of Senior Scholars (Saudi Arabia Majlis Hay'at Kibar al-'Ulama) stated that the mudd equals 650 g. Accordingly, sâ', wasq, and nisab are equal to 2.6, 156, and 780 kg, respectively.

To determine the amount of mudd by palm calculation, we made measurements with 31 people, and the obtained data are presented in the article. As a result, we observed that the average weight of wheat, which can be grasped with medium-sized hands, was around 390 g. Other agricultural products were also measured on the basis of the mudd measurement, and the results are presented in the article.

Consequently, we concluded that it is inappropriate to determine the zakat nisab based on the palm calculation method because the zakat nisab was determined using the mudd, sâ', and wasq scales in the time of the Prophet (PBUH). Moreover, medium-sized human hands, which are the bases for determining the mudd, vary among regions. In our study, we found the average volume of mudd of those with medium-sized hands as 390 g, whereas it was 650 g in the mudd measurements made by the Saudi ulema. A significant difference emerged between the two measurements. In this case, there will be uncertainty about which one to take as the basis.

The zakat nisab of agricultural products is determined in volume measurement units. However, some products, such as cotton and saffron, are not measured by volume measures. Different views on how to determine the zakat nisab of such products are reviewed in the article.

According to Abu Yusuf, agricultural products that are not measured with a wasq are subject to zakat when their nisab value reaches the nisab value of the grain with the lowest price. Moreover, for Imam Muhammad, the nisab is determined on the basis of the largest measurement unit in which they are measured. In our opinion, Abu Yusuf's view on this issue is preferable because the volume measurement units differ among regions. Therefore, based on the opinion of Imam Muhammad, the zakat nisab will vary among regions. In addition, Abu Yusuf's opinion should be preferred in terms of determining standard amounts for the zakat nisab. However, as Qaradâwî and Zakat House Kuwait stated, it would be more accurate to take the product with a medium value as the basis because Islam observes the rights of property owners as well as the poor.

Giriş

İslam'ın beş temel esasından biri olan zekâtla mükellef olmak için birtakım şartlar aranmaktadır. Bu şartlardan biri de zekâta tabi malların nisaba ulaşmış olmasıdır. Zekât malları arasında yer alan toprak ürünlerinin zekât nisabının Hz. Peygamber dönemindeki hacim ölçü birimleriyle tespit edildiği görülmektedir. Günümüzde o dönemde kullanılan ölçü birimlerinin bulunmaması ve tarım ürünlerinin miktarlarının ağırlık ölçü birimleriyle belirlenmesi, zekât nisabının da bu yeni ölçülere göre tespit edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Çağdaş âlimlerin henüz böyle kapsamlı bir tespit girişiminde bulunmaması, bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk eden etkenlerin başında gelmektedir. Bu çalışmamızda tarım ürünlerinin zekât nisabı çağdaş ölçü birimlerine göre tespit edilmeye çalışılacaktır.

Toprak ürünlerinden hangilerinin zekâta tabi olduğu konusu, fakihler arasında ihtilafıdır. Sadece stoklanabilen ürünlerin zekâta tabi olduğunu ileri sürenler olduğu gibi; bu tür ürünlerden sadece temel gıda maddesi olma özelliğini taşıyanlarda zekâtın vacibin olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Bazılarına göre ise yalnızca stoklanabilen ürünlerden keyfî olanlarda zekât ödenmelidir.¹ Ebu Hanife (ö. 150/767) ise odun ve ot gibi ziraat amacı olmaksızın yetişenler dışında tüm toprak ürünlerinde zekâtın vacip olduğu görüşündedir.² Günümüzde başta Din İşleri Yüksek Kurulu ve Kuveyt merkezli Beytü'z-zekât gibi fetva kurulları olmak üzere birçok kurul ve fakih tarafından bu görüş benimsenmiştir.³ Bu çalışmada konuyla ilgili mevcut tartışmalara girmeden Ebu Hanife'nin tüm ürünlerde zekâtın vacip olduğu görüşü özelinden konu ele alınacaktır.

Tarım ürünlerinin zekâtıyla ilgili fakihler arasında tartışılan diğer bir konu da toprak mahsullerinde nisabın aranıp aranmadığı meselesidir. Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) de içerisinde bulunduğu fakihlerin büyük bir çoğunluğuna göre nisab şarttır. Modern dönem fakihlerinin çoğunluğu da bu görüştedir. Bu görüşte olanlara örnek olarak Vehbe Zuhaylî (ö. 2015), Mehmet Erkal (ö. 2015) ve Yusuf Karadâvî gibi âlimlerin yanı sıra Beytü'z-zekât ve Din

1 İbn Kudâme, *el-Mugnî* (y.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 3/2-3; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcü'l-ğavîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 223-224.

2 el-Kasânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/59.

3 Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ'z-zekât* (b.y., 2019), 105.

İşleri Yüksek Kurulu gibi bazı fetva kurulları gösterilebilir.⁴ Ebu Hanife'ye göre ise tarım ürünlerinde nisab şartı aranmaz.⁵ Bu çalışmada nisabın şart olup olmadığıyla ilgili tartışmalara girilmeden, cumhurun görüşünden hareketle konu incelenecektir.

Toprak mahsullerinde nisabı şart koşan fakihler, zekât nisabının 5 vesk olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Veskin 60 sâ', 240 müd olduğu da ittifak edilen konulardandır. Bunların zekât nisabının yeniden tespit edilebilmesi için Hz. Peygamber döneminde kullanılan bu eski hacim ölçü birimlerinin günümüz ölçü birimlerine göre karşılıklarının belirlenmesi gerekmektedir. Günümüzde tarım ürünlerinin ağırlık birimleriyle miktarlarının tespit edildiği bilinen bir gerçektir. Bu durumda Hz. Peygamber döneminde kullanılan hacim birimlerinin istiap hacimlerinin (aldığı ürünün ağırlığının) tespiti gerekmektedir.

Bilindiği üzere, tarım ürünlerinin özgül ağırlıkları birbirinden farklıdır. Ayrıca türüne göre değişse de ürün taneleri arasında boşluklar oluşmaktadır. Boşluğun olup olmaması, ya da az veya çok olması da ürünün ağırlık miktarında farklılığa neden olmaktadır. Bu da tarım ürünlerinin ağırlık ölçü birimleriyle nisabları belirlendiğinde aralarında önemli farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla tüm tarım ürünleri için ağırlık birimine göre aynı nisab miktarı belirlemek doğru olmayıp her ürün için ayrı ayrı nisab tespit edilmelidir.

Farklı tarım ürünlerinin zekât nisabının günümüz ölçü birimlerine göre tespit edilmesine yönelik kapsamlı müstakil bir çalışma henüz yapılmamıştır. Modern dönem fakihlerinin buğdayın zekât nisabını günümüz ölçü birimlerine göre belirledikleri, diğer ürünlerin nisabının da bu miktarda ya da buna yakın olduğunu ifade etmekle yetindikleri görülmektedir. Bu bağlamda konuyu ele alan Karadâvî buğdayın zekât nisabının 653 kg olduğunu, diğer ürünlerin nisab miktarlarının da buna yakın olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Necmeddin el-Kürdî, İbn Bâz (ö. 1999), Muhammed Revvas Kal'acî gibi fakihler ve Lecnetü'l-fetvâ ed-dâime ve Din İşleri Yüksek Kurulu gibi fetva kurulları da sadece buğday nisabını günümüz ağırlık birimine göre tespit edip diğer ürünlerin nisablarının buna yakın olduklarını belirtmeyi yeterli bulmuşlardır. Beytü'z-zekât ise yalnızca buğday ve hurmanın nisabını belirlemiştir.

4 Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 362-363; Vehbe Zuhaylî, *Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye*, Erişim Tarihi: 01.07.2021, 177-178, <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>; Mehmet Erkal, "Toprak Mahsüllerinin Zekâtı: Öşür", *İHAD*, 9 (2007) 9-36; *Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye*, Erişim Tarihi: 30.06.2021, 453, <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>; Din İşleri Yüksek Kurulu, Erişim Tarihi: 30.06.2021, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/419/urun-elde-etmek-icin-yapilan-masraflar--osur-verilirken-dikkate-alinir-mi-?enc=QisAbR4bAkZgIHImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3D>

5 Kasânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/59.

Din İşleri Yüksek Kurulu tarım ürünlerinin nisabının 653-1000 kg arasında değiştiğini belirtmiştir.⁶ Fakat belirlenen bu taban ve tavan miktarlarının neye göre tespit edildiği belirtilmemiştir. Hâlbuki arpa, mısır gibi ürünlerin buğdaydan daha hafif oldukları ve dolayısıyla nisab miktarlarının daha az olduğu bilinen bir gerçektir. Ayrıca 653 kg ile 1000 kg arasında önemli bir fark olması ve hangi ürünün nisabının ne kadar olduğu konusunda açıklama yapılmaması kurul fetvasının belirsizlikler içermesine sebep olmakta, buna bağlı olarak da müsteftinin verilen fetva ile amel etmesi zorlaşmaktadır. Örneğin 700 kg fasulyeye sahip çiftçi, bu ürününün zekâta tabi olup olmadığı konusunda zihninde tereddütler yaşayacaktır. Zira taban miktar esas alındığında bu ürün zekâta tabi olacaktır. Tavan miktar esas alındığında ise zekâta tabi olmadığına hükmedilecektir. Bireylerin zekâtla mükellef olup olmadıklarının belirlenmesi sahip oldukları malların zekât nisabına ulaşip ulaşmamasına bağlıdır. Bu nedenle günümüz ölçü birimlerine göre tarım ürünlerinin zekât nisabı net bir şekilde ortaya konulmalı ve belirsizlikler ortadan kaldırılmalıdır.

Bu önemli konunun şimdiye kadar çalışılmamasının sebebi şu muhtemel gerekçeler olabilir: Birincisi, buğdayın ağırlığının diğer ürünlerin ağırlıklarının ortalaması olarak düşünülmesidir. Dolayısıyla ağırlık ölçü birimlerine göre ağırlığı orta derecede olan buğdayın zekât nisabını hesaplayıp diğerlerinin de nisablarının bu şekilde olduğunu belirtmek yeterli görülmüş olabilir. Nitekim bazı fakihler, zekâta tabi ürünlerin hepsinin nisabının 653 kg olduğunu belirtmişlerdir.⁷ İkincisi, diğer ürünlerle buğdayın nisabı arasında çok ciddi farklar olmadığı düşünülerek bu farklılığa yer vermeye gerek duyulmamış olabilir. Üçüncüsü, her ürünün ağırlığının birbirinden farklı olması nisab miktarlarının belirlenmesini güçleştirmiştir. Ayrıca tarım ürünlerinden hangilerinin hacim ölçü birimiyle (vesk) ölçülüp ölçülmediği ve buna bağlı olarak her bir ürünün nisabını kilogramla ayrı ayrı tespit etmenin zorluğu böyle kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olmasının sebepleri arasında zikredilebilir.

Tarım Ürünlerinin Zekât Nisabının Belirlenmesinde Kullanılan Hacim Ölçü Birimleri

Tarım ürünlerinin zekât nisabının vesk ile belirlendiği konusunda fakihler ittifak etmişlerdir. سق و maddesinden türeyen vesk; sözlükte yüklemek, bir araya getirmek,

6 Din İşleri Yüksek Kurulu, Erişim Tarihi: 10.07.2021, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/419/urun-elde-etmek-icin-yapilan-masraflar--osur-verilirken-dikkate-alinir-mi-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3D>.

7 Halil Güneç, *Büyük Şafî İlmihali* (İstanbul: Umut Matbaacılık, 1998), 234.; Hüsameddin Afâne, *Fetava Yes 'eluneke* (Filistin: Mektebetü Dendîs, 2006-2009), 2/302.

toplamak, yük, ve deve yükü anlamlarına gelmektedir.⁸ Fıkıhta ise vesk 60 sâ‘ miktarında olan hacim ölçü birimini ifade etmektedir.⁹ Sözlükte su kabı anlamına gelen sâ‘, genellikle tahılların ölçümünde kullanılan ölçüye denir.¹⁰ Sâ‘ın müddün dört katı olduğu hususunda fakihler, dil bilimciler ve tarihçiler ittifak etmiştir.¹¹ Müd ise sözlükte öne doğru uzatılarak birleştirilmiş iki elin avuçladığı tahıl miktarını ifade etmekte ve genellikle çeyrek sâ‘a denk gelen bir hacim ölçü birimi anlamında kullanılmaktadır.¹² Bu üç ölçünün karşılıkları tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1.

Müd, Sâ‘ ve Vesk Çevrim Tablosu¹³

	Müd	Sâ‘	Vesk
Müd	1	0,250	0,004
Sâ‘	4	1	0,017
Vesk	240	60	1

Müd ve Sâ‘ın İstiap Hacimleri Konusunda Fakihlerin Yaklaşımları

Müd ve sâ‘ın istiap hacimleri konusunda fakihler ihtilaf etmiştir. Bu başlık altında fakihlerin konuya dair yaklaşımları ele alınıp tartışılacaktır.

Hanefilerin görüşü

Ebu Yusuf dışındaki Hanefilere göre sâ‘ 8, müd 2 ritl ağırlığında tahıl almaktadır. Hanefiler delil olarak, Hz. Enes’in rivayet ettiği şu hadisi göstermişlerdir: “Hz. Peygamber bir müd suyla abdest almaktaydı. Müd de 2 ritldir. Bir sâ‘ suyla guslelerdi.”¹⁴ Dolayısıyla müddün dört katı olan sâ‘, 8 ritla denk gelmektedir. Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Hz. Peygamber’in guslettiği sâ‘ kabına şahit olduğunu ve bunu ölçtüğünde 8 ve 9 ritl sonucunu verdiğini söylemektedir. Ayrıca Hanefi fakihleri, Hz. Ömer sâ‘ının 8 ritla denk geldiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim rivayete göre, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Şa‘bî (ö. 104/722), üzerinde Haccâc’ın (ö.

8 el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr* “vesk” (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.), 2/660; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi'l-luğa*, “vesk”, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (y.y: Dâru'l-fikr, 1979) 6/109.

9 Necmeddin el-Kürdî, *el-Mekâdiru's-şerîyye ve'l-Ahkâmu'l-fikhiyye el-muteallika bihâ* (Kahire: b.y., 2005), 158.

10 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 3/321; Abdullah b. Süleyman el-Menî‘, “Bahsun fi tahvili'l-mevâzini ve'l-mekâyili's-şerîyye ila el-mekâdiri'l-muasıra”, *Mecelletü'l-buhûsu'l-İslâmiyye*, 59/25, 174.

11 Necmeddin el-Kürdî, *el-Mekâdiru's-şerîyye*, 137-145.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1404/1983), “med”, 3/396-400.

13 Necmeddin el-Kürdî, *el-Mekâdiru's-şerîyye*, 137-158.

14 Tahâvî, *Me‘âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak (Kahire: Alemlü'l-kütüb, t.y.), 2/50; Kasânî, *Bedâiu's-sanâi‘*, 2/73.

95/714) mührü olan Hz. Ömer sâ'ına rastlamış ve bunun istiap hacminin 8 rıtl olduğunu müşahade etmişlerdir. Haccâc, Hz. Ömer sâ'ını mühürlemiş ve farklı şehirlerde uygulamada bunun esas alınmasını; zekât gibi şer'î hükümlerde bu ölçü biriminin kullanılmasını istemiştir. Bu durumda Hz. Ömer gibi önde gelen bir sahabinin Hz. Peygamber sâ'ından haberinin olmaması pek muhtemel değildir. Hz. Peygamber sâ'ını bilmesine rağmen ondan farklı bir sâ'ı şer'î meselelerde esas alması ise caiz değildir.¹⁵

Cumhurun görüşü

Ebu Yusuf'un da içerisinde olduğu fakihlerin çoğunluğuna göre sâ'ın istiap hacmi 5,33, müddün ise 1,33 rıtdır.¹⁶ Bu fakihler; ağırlık ölçüsünde Mekke, hacim ölçüsünde Medine ehlinin örfünün esas alınacağını belirten hadisi delil olarak kullanmaktadırlar.¹⁷ İbn Hazm, sâ' ve müddün istiap hacimlerinin söz konusu miktarda olduğu bilgisinin Medine'de meşhur bir durum olduğunu; küçük-büyük, âlim-cahil, hür-köle her kesimin bunu bildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre bu konuda onlara itirazda bulunmak, Safa ve Merve'nin yerlerinin neresi olduğunu nakleden Mekke ehline muhalefet etmek gibi akla ve nakle aykırıdır.¹⁸

Ebu Yusuf, Medine'ye gittiğinde Hz. Peygamber döneminden kalan sâ' ölçekleri kendisine getirilmiş, bunları ölçtüğünde cumhurun belirttiği miktara denk geldiğini görünce İmamının görüşünden vazgeçmiştir. Nitekim bir rivayete göre, ensar ve muhacirlerin çocuklarından 50 kişi kendilerine anne ve babalarından kalan sâ' ölçeklerini Ebu Yusuf'a getirmişler; kendisi bunları ölçtüğünde bunların istiap hacimlerinin 5,3 rıtl veya buna yakın miktarda olduğunu görünce cumhurun görüşünün isabetli olduğunu belirtmiştir.¹⁹

Ebu Ubeyde (ö. 224/838), Irak ehlinin kendi aralarında ittifak etmediklerini, buna mukabil Hicaz ehlinin ise tamamının sâ' istiap hacminin 5,33 rıtl olduğu konusunda ittifak ettiklerini; bunu nesilden nesle aktardıklarını ifade etmiştir. O, Hicaz ehlinin

15 el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cumâ Muhammed (Kahire: Dâru's-selâm, 2006), 3/1432.

16 Kâdî Abdulvehhâb, *Uyûnü'l-Mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrahim Bûrîbe (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 197; Ebu'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*, (y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.y.), 1/221; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, thk. Zühayr Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 1/90.

17 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (y.y.: Dâru Risâle el-Âlemiyye, 2009), "buyû", 8.

18 İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), 4/53.

19 Ebu bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 4/286-287. Beyhakî bu konuda farklı rivayetlere yer vermiştir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/286-287.

çarşı ve pazarda uygulamalarının da bu yönde olduğunu belirtmiştir.²⁰ Yaptığımız inceleme neticesinde, çağdaş fakihlerin ve fetva kurullarının çoğunluğunun, cumhurun görüşünü tercih ettiği tespit edilmiştir. Nitekim Beytü’z-zekât, Lübnân Sunduku’z-zekât gibi kurumlar; Ali Paşa Mübarek (ö. 1311/1893), Muhammed Diyâuddîn er-Rays (ö. 1977), Karadâvî ve Necmeddin el-Kürdî gibi fakihler bu görüştedir.²¹

Bazı fakihler, Hanefiler ile cumhur arasında gerçek anlamda bir ihtilafın olmadığını iddia etmektedir. Bu çerçevede, Medine ve Irak’taki ritl ağırlık birimlerinin farklı olduklarını düşünmektedirler. Nitekim onlara göre Ebu Yusuf’un sâ‘ın 5,33 ritl olduğu yönündeki görüşüne İmam Muhammed’in değinmemesi, ihtilafın gerçek olmadığına delalet etmektedir.²² Bazı kaynaklarda da Hanefiler ile cumhur arasındaki ihtilafın ana sebebinin ölçülen maddelerden kaynaklandığı; Hanefilerin müddün ölçtüğü suyu, cumhurun ise buğdayı esas aldığı nakledilmiştir.²³ Fakat her ne kadar ihtilafın gerçek olmadığı bazı fakihler tarafından dile getirilmiş olsa da bu iddia âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir.²⁴

Cumhur tarafından dile getirilen sâ‘ın istiap hacminin 5,33 ritl olduğu yönündeki görüş, zikredilen deliller göz önüne alındığında tercihe şayan görülmüştür. Hz. Peygamber ve birçok sahabinin yaşadığı Medine’de ikamet eden ve Medine ehlinin uygulamasına vâkıf olanların başında gelen İmam Malik’in Hz. Peygamber döneminden kalan sâ‘ların istiap hacimlerinin bu miktarda olduğunu belirtmesi ve Ebu Yusuf’un buna tanıklık etmesi bu görüşün dayanaklarının kuvvetli olduğunu göstermektedir.²⁵ Ayrıca Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de Hz. Peygamber dönemindeki sâ‘ ölçüğünü elde ettiğini, bir sâ‘ın istiap hacminin 5,33 ritl olduğuna şahit olduğunu söylemiştir.²⁶ Hz. Peygamber döneminden kalan sâ‘ın veya o dönemin sâ‘ı ölçü alınarak yapılan sâ‘ların ağırlık birimlerinde tekabül ettiği oranın bu şekilde olduğunun ortaya konması bu görüşün daha isabetli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Hanefilerin müd ve sâ‘ konusunda aktardıkları hadis ise sıhhat yönünden

20 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü’l-ımvâl*, thk. Halil Muhammed Herrâs (Beyrut: Dâru’l-fıkr, t.y.), 623-624.

21 Beytü’z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ’z-zekat*, 108. Lubnan Sunduku’z-zekât, Erişim Tarihi: 10.08.2021, <https://idsb.org/tr/listings/sundukuz-zekat-fi-lubnan-lubnan/>; Muhammed Diyâuddîn er-Rays, *el-Harâc ve’n-nuzumu’l-mâliyye*, (Kahire: Dâru’l-maârif, 1969), 335; Karadâvî, *Fıkhü’z-zekât*, 370; Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru’ş-şeriyye*, 162.

22 İbn Âbidîn, *er-Reddü’l-Muhtâr* (Beyrut: Daru’l-Fıkr, 1992), 2/365.

23 Cengiz Kallek, “müdd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 27.07.2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mud>.

24 Detaylı bilgi için bk. Karadâvî, *Fıkhü’z-zekât*, 369-370.

25 er-Rays, *el-Harâc ve’n-nuzumu’l-mâliyye*, 335.

26 İbn Kudâme, *el-Muğni*, III, 82.

eleştirilmiştir.²⁷ Ayrıca abdest ve gusül için ne kadar su kullanıldığını belirten hadisten hareketle müd ve sâ'ı tespit etmek yerine Hz. Peygamber döneminden kalan sâ'lara göre bir sonuca varmak kanaatimizce daha isabetli bir yöntem olacaktır. Nitekim bu yöntem pratikte test edilmiş ve ortaya çıkan sonuç cumhur tarafından benimsenmiştir.

Nisabın Tespitinde Kullanılan Eski Ağırlık Ölçü Birimleri

Hacim ölçü birimleriyle belirlenen nisabın, ağırlık biriminde karşılıkları fakihler tarafından belirlenmeye çalışılmıştır. Bunların ritl ve dirhemden hareketle tespit edildiği görülmektedir. Bu çerçevede nisabın günümüz ağırlık biriminde denk geldiği miktarın tespiti açısından bunların karşılıklarının bilinmesi gerekmektedir.

Bir ağırlık ölçü birimi anlamına gelen ritl, Arap dünyasındaki en yaygın ölçü birimlerindedir. Fakat ritl bölgeden bölgeye değişmektedir. Fıkıh kitaplarında mutlak olarak ritl dendiğinde Bağdat ritli kastedilmektedir.²⁸ Bağdat ritlinin ağırlık miktarı dirhem üzerinden tespit edilmiştir. Fakihler bunun ne kadar dirhem ağırlığında olduğu konusunda birbirlerine yakın sonuçlara ulaşmışlardır. Malikilere göre bir Bağdat ritli 128 dirheme²⁹, Şafii ve Hanbelilere göre 128,57 dirheme³⁰, Hanefilere göre ise 130 dirheme eşittir.³¹

Dirhem ve Dinar

Dinar ve dirhem bir ağırlık ölçüsü anlamında kullanılmaktadır. Ağırlık ölçüleri de dönemden döneme farklılık göstermiştir.³² Aynı zamanda dinar ve dirhem nakit para birimi olarak da kullanılmıştır. Alman şarkiyatçısı Walther Hinz (ö. 1992), İslam'da ağırlık birimlerinin karşılıklarının tespit edilmesinin dirhem ve miskalin denk geldikleri miktarların doğru belirlenmesine bağlı olduğunu; ancak şimdiye kadar tatmin edici bir tespit yapılmadığını belirtmektedir. İslam toplumlarında kullanılan dirhem ve dinarların farklı ağırlıklarda olması bunda etkili olmuştur.³³

Şer'î ölçü birimlerini ele alan *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye* isimli bir eser kaleme alan

27 Nevevî, *el-İcâz fî Şerhi Süneni Ebi Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2007), 1/376.

28 Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye*, 48; Cengiz Kallek, "Ritl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 27.05. 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ritl>.

29 Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye*, 166.

30 Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, t.y.), 2/83; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kinâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, t.y.), 1/44.

31 Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye*, 166.

32 Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye*, 14.

33 Walther Hinz, *İslâm'da ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990), 1.

Necmeddîn el-Kürdî, dirhemlerin ağırlıklarının çağdaş ölçü birimleriyle tespit edilmesi halinde diğer eski ölçü birimlerinin de modern ölçülere göre karşılıklarının hesaplanabileceğini söylemektedir. O, dirhem gram karşılığını tespit etmekle yetinip diğerlerinin karşılıklarını dirhemden hareketle belirleme yöntemini takip etmiştir. Necmeddin el-Kürdî, Hz. Peygamber dönemine ait dirhemlerin mevcut olduğunu, ancak bunların farklı ağırlıklarda bulunduğunu, Abdulmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) İslam devletine ait bir dirhem bastığını ve böylelikle piyasada belli bir ağırlığı olan tek dirhem türünün kullanılmasının sağlandığını belirtmiştir. Abdulmelik b. Mervân döneminde basılan dirhem ve dinarların şer'î oldukları konusunda dört mezhep ulehasının ittifak ettiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu şer'î dirhemlerden hareketle diğer ölçülerin günümüz ölçü birimlerinde karşılıklarını tespit etmek mümkündür.³⁴

Dinarın günümüz ağırlık biriminde karşılığı belirlendiği takdirde dirhem de karşılığı hesaplanabilecektir. Nitekim fakihler, tarihçiler ve dil bilimciler şer'î dirhem 7/10'si oranında olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple Necmeddin el-Kürdî önce şer'î dinarların ağırlık birimlerinde karşılığını tespit etmeye çalışmıştır. O, farklı müzelerde bulunan dinarların ağırlıklarını tespit etmek amacıyla yaptığı detaylı incelemede, Abdulmelik b. Mervan döneminde basılan dinarların ağırlık ortalamasının 4,2379 (yaklaşık 4,24) gram olduğu sonucuna ulaşmıştır.³⁵ Beytü'z-zekât şer'î ölçü birimleri konusunu ele aldığı dokuzuncu toplantısında dinarın ağırlık biriminde karşılığının yaklaşık 4,25 gram olduğu sonucuna ulaşmıştır.³⁶ Fakihler ve tarihçiler arasında şer'î dinarın 4,25/4,24 gram olduğu hususunda genel kabul bulunmaktadır.³⁷

Dinarın ağırlık biriminde karşılığının netleşmesi halinde dirhem ağırlık biriminde karşılığını tespit etmek mümkündür. Nitekim Necmeddin el-Kürdî dinarın 4,24 gram olmasından hareketle dirhem 2,975 gram ağırlığında olduğu sonucuna varmıştır.³⁸ Bu konuda Beytü'z-zekât, Rays, Kal'acî, Hinz ve es-Serhîd

34 Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye*, 64-110.

35 Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye*, 119-110.

36 Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye, Erişim Tarihi: 17.07.2021, <https://webapps.zakathouse.org/kw/files/ninethnadwa/ninethna9.pdf>

37 el-Harirî, "Evrâku'n-nukûd ve nisâbu'l-varaki'n-nakdî", *Mecelletü'l-buhûsu'l-İslâmiyye*, 99/39, 246; Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 31.08.2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirhem>.

38 Necmüddîn el-Kürdî, *el-Mekâdiru 'ş-şer'iyye*, 120.

de aynı görüştedir.³⁹ Fakihler ve tarihçiler arasında şer‘î dirhem 2,975 olduğu hususunda genel kabul bulunmaktadır.⁴⁰ Ali Mübârek, Abdülmelik b. Mervan döneminde basılan 16 dirhem ağırlıklarını tespit ettikten sonra ortalamasının 2,861 grama denk geldiğini belirtmiştir. Ayrıca o, farklı dönemlerde basılan 58 dirhem ağırlık ortalamasını hesapladığında 2,833 gibi oldukça yakın sonuca ulaşmıştır.⁴¹ Din İşleri Yüksek Kurulu da buna yakın bir sonuca ulaşmış, şer‘î dirhem 2,806 gram olduğunu belirtmiştir. Kurula göre örfî dirhem ise 3,207 gram ağırlığındadır.⁴² Bunun Hanefilere göre belirlenen dirhem ağırlığına yakın olduğu görülmektedir. Ali Cuma cumhura göre dirhem 2,975 gram olduğunu, Hanefilere göre ise ağırlığının 3,125 gram olduğunu belirtmiştir. Ancak dinarın 4,25 gram olduğu hususunda Hanefilerin cumhurla hem fikir olduklarını da ifade etmiştir.⁴³

Fakihler dirhem ağırlık biriminde karşılığını habbeden (arpa tanesinden) hareketle de tespit etmeye çalışmıştır. Fakihlerin çoğunluğuna göre şer‘î dirhem 50,4 habbe ağırlığındadır.⁴⁴ Hanefilere göre ise 70 arpaya eşit ağırlıktadır.⁴⁵ Modern dönem araştırmacılarından Muhammed b. Ali el-Harirî, dirhem 50,4 arpa ağırlığında olduğu konusunda fakihlerin ve tarihçilerin çoğunluğunun hemfikir olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Fakihler kabuğu soyulmamış, orta büyüklükte olan arpayı esas almışlardır.⁴⁷

39 Beytü’z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ’z-zekat*, 108;

Beytü’z-zekât, Erişim Tarihi: 17.07.2021, <https://webapps.zakathouse.org.kw/files/ninethnadwa/ninethna9.pdf>; Halîd es-Sirhîd, *es-Sâu’n-Nebevî* (Riyad: Dâru Tavk, 2010), 72; er-Rays, *el-Harâc ve’n-nuzumu’l-mâliyye*, 376; Kal‘acî - Ka‘nîbî, *Mu‘cemu Lugati’l-fukahâ*, “dirhem”, 208.

40 el-Harirî, “Evrâku’n-nukûd ve nisâbu’l-varaki’n-nakdî”, *Mecelletü’l-buhûsu’l-İslâmiyye*, 99/39, 246; Halil Sahillioğlu, “Dirhem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 31.08.2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirhem>.

41 Ali Paşa Mübârek, *el-Mizân fi’l-akıyye ve’l-mekâyil ve’l-evzân* (Kahire: Matbaatu’l-Emiriyye, 1892), 33-34.

42 Din İşleri Yüksek Kurulu, 02.04.1960 tarihli 9482 sayılı kararı.

43 Ali Cuma Muhammed, *el-Mekâyil ve’l-mevâzinu’ş-şeriyey* (Kahire: Dâru’r-Risâle, 2009), 19.

44 Desûkî, *Hâşiye ‘ale’ş-Şerhi’l-kebir*, (y.y.: Dâru’l-fikr, t.y.), 1/447; el-Adevî, *Haşiyetü’l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti’t-Tâlib*, thk. Yusuf Muhammed el-Bekâî (Beyrut: Dâru’l-fikr, t.y.), 1/481; Halil b. İshâk el-Cündî, *el-Muhtasar*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1426/2005), 54-55; en-Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibîn*, 8/305; er-Râfî, *Fethu’l-‘azîz* (y.y.: Dâru’l-fikr, t.y.), 11/131; er-Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1404/1984), 3/85.

45 İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 2/296; el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmîyye, t.y.), 1/146.

46 el-Harirî, “Evrâku’n-nukûd ve nisâbu’l-varaki’n-nakdî”, 291.

47 en-Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibîn*, 8/305; er-Râfî, *Fethu’l-‘azîz*, 11/131; Karâfî, *ez-Zehira*, thk. Muhammed Haccî, Saîd A’Râb, Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 3/78.

Hem cumhura hem de Hanefilere göre dirhemin gram karşılığını tespit etmek amacıyla kabuğu soyulmamış orta büyüklükte olan farklı arpa türlerinin ölçümleri tarafımızca yapılmış, elde edilen veriler Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2.

*Habbeden Hareketle Dirhemin Gram Karşılığı Tablosu*⁴⁸

Sıra	Ürün - gram	1. çeşit	2. çeşit	3. çeşit	4. çeşit	Ortalama
1	50,4 adet arpa tanesi (Cumhur)	2,95	2,46	2,30	1,90	2,40
2	70 adet arpa tanesi (Hanefiler)	3,91	3,16	3,43	2,68	3,30

Görüldüğü üzere arpa türlerinin ağırlıkları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Nitekim bir arpa türünde 50,4 tane habbe 2,95 gram iken, diğer bir türde 1,90 gramdır. Bu sebeple dirhemin ağırlık biriminde karşılığını arpadan hareketle belirlemek yerine müzelerde bulunan dirhem ve dinarlardan hareketle tespit etmek daha doğru gözükmektedir.

Nisabın Belirlenmesinde Kullanılan Ölçü Birimlerinin Günümüz Ölçü Birimlerindeki Karşılıkları

Cumhurun Görüşüne Göre Karşılıkları

Cumhura göre günümüz ölçü birimlerine göre zekât nisabı belirleyenlerde iki yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar Necmeddin el-Kürdî ve Karadâvî’nin yaklaşımlarıdır. Necmeddin el-Kürdî ve onun benimsediği metodu takip eden kimseler dirhemin günümüz ölçü birimlerinde karşılığını tespit etmiş, diğer ölçülerin de karşılıklarını buna göre hesaplamışlardır. Dirhemin 2,97 gram olduğu sonucuna ulaşıldığına daha önce değinilmişti. O, ritlın 128,57 dirheme eşit olduğu yönündeki Şafiilerin görüşünü tercih etmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle diğer ölçü birimlerinin karşılığı konusunda Necmeddin el-Kürdî’nin vardığı sonuçları şu şekilde sunmak mümkündür:

Tablo 3.

*Kürdî’ye Göre Eski Ölçü Birimlerinin Gram Karşılıkları*⁵⁰

Ritl	128,57 x 2,97	=	381,85	g
Müd	1+(1/3) x 381,85	=	509,14	g
Sâ’	4 x 509,14	=	2036,55	g
Vesk	60 x 2036,55	=	122,19	kg
Nisab	5 x 122,19	=	610,96	kg

48 Tarafımızca bu ölçümler yapılmıştır.

49 Necmüddin el-Kürdî, *el-Mekâdiru’ş-şeriyye*, 167.

50 Necmüddin el-Kürdî, *el-Mekâdiru’ş-şeriyye*, 197-201.

Konuyla ilgili olarak Beytü'z-zekât da aynı sonuçlara ulaşmıştır.⁵¹ Ali Cuma, Halid b. Saad es-Serhîd ve el-Harîrî benzer sonuçlara varmışlardır.⁵² Ayrıca Beytü'z-zekât hacim birimi litreye göre de zekât nisabını belirlemeye çalışmıştır.

Tablo 4.

*Beytü'z-Zekât'a Göre Eski Ölçü Birimlerinin Litre Karşılıkları*⁵³

Müd	0.645	1
Sâ'	2,582	1
Vesk	2,582 x 60 = 154,92	1
Nisab	154,92 x 5 = 774,6	1

Kanaatimizce Necmeddin el-Kürdî'nin bu yaklaşımı tercihe şayandır. Bu görüşü tercih etme gerekçelerimizi şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi, Hz. Peygamber döneminin müd, sâ' ve vesk ölçü birimleri günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla bunlardan hareketle zekât nisabını belirlemek mümkün değildir. Ancak müddün ne kadar rıtla eşit olduğu fakihler tarafından ortaya konmuştur. Rıtın ne kadar dirheme eşit olduğu da belli olduğuna göre buradan hareketle müd, sâ' ve veskin istiap hacimlerini belirlemek doğru bir yöntemdir. İkincisi, dirhem'in ağırlık biriminde karşılığı farklı yöntemlerle tespit edilmeye çalışılmış ve birbirine yakın sonuçlara ulaşılmıştır. Dirhem'in öncelikle dinardan hareketle ağırlık biriminde karşılığı belirlenmiştir. Dinarın 4,24/4,25 grama eşit olduğu konusunda fakihler arasında genel bir kabul bulunmaktadır. Dirhem'in dinarın 7/10'si olduğu konusunda fakihler hem fikir olduğuna göre dirhem, 2,97 grama denk gelecektir. Üçüncüsü, farklı müzelerde bulunan dirhemlerin ağırlık ortalamasının 2,97 grama yakın olduğu araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir.

Dördüncüsü, dirhemden hareketle eski ölçü birimlerinin karşılıklarını belirlemeye çalışan fakihlerin benzer sonuca ulaşmaları bu görüşü teyit etmektedir. Beşincisi, sâ'ın ne kadar miskale eşit olduğundan hareketle zekât nisabını belirlemeye çalışan Dâru'l-iftâ el-Mısriyye'nin fetva müdürü Muhammed Visâm, nisabın 612 kg olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵⁴ Ürdün Fetva Dairesi (Dâiretu'l-iftâ) de zekât nisabını 611

51 Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye Erişim Tarihi:17.07.2021,<https://webapps.zakathouse.org.kw/files/ninethnadwa/ninethna9.pdf>; Gâlib Muhammed Ukerrîm, *Mulhaku'l-mevâzin ve'l-mekâyil ve'l-etvâl*, Erişim Tarihi: 10.06.2021, <https://ebook.univeyes.com/131419/pdf-%D9%85%D9%84%D8%AD%D9%82->.

52 Ali Cuma Muhammed, *el-Mekâyil ve'l-mevâzinu's-şer'iyye*, 19-41; es-Sirhîd, *es-Sâu'n-Nebevî*, 43-72; el-Harîrî, "Evrâku'n-nukûd ve nisâbu'l-varaki'n-nakdî", 279. İbn Üseymîn de sâ'ın 2040 kg'ye eşit olduğu, dolayısıyla nisabın 612 kg olduğu sonucuna varmıştır. İbn Üseymîn, Muhammed b. Salih, *Fetâvâ Erkâni'l-İslâm*, (Riyad: Dâru's-Süreyyâ, 1424/2003), 429.

53 Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ'z-zekat*, 108.

54 <https://www.elbalad.news/2180500> Erişim Tarihi: 10:08.2021.

kg olarak belirlemiştir.⁵⁵ Farklı yöntemlerden hareketle zekât nisabını belirlemeye yönelik çalışmalarda benzer sonuçlara ulaşılması bu görüşü teyit eden başka bir husustur.

Necmeddin el-Kürdî ve Beytü’z-zekât buğdayın zekât nisabını belirlemiştir. Buradan hareketle diğer tarım ürünlerinin nisabı tarafımızca belirlenmeye çalışılmış, ürünlerin ölçümü hassas terazilerde yapılmıştır. Farklı türlerine rastladığımız ürünlerin ağırlık ortalaması alınmıştır. Örneğin 10 farklı buğday ve 6 farklı arpa türü ayrı ayrı tartılıp ağırlık ortalamaları alınmıştır. Yaptığımız çalışmada vardığımız sonuçlar tabloda sunulmuştur.

Tablo 5.

*Kürdî’ye Göre Farklı Ürünlerin Hacim Ölçülerinin Karşılıkları*⁵⁶

Sıra	Ürün	Müd Gram	Sâ‘ Kg	Vesk Kg	Nisab Kg
1	Buğday	509,1	2,04	122,2	611
2	Nohut	510,1	2,04	122,4	612
3	Fındık	320,8	1,28	77,0	385
4	Kırmızı mercimek	517,5	2,07	124,2	621
5	Yeşil mercimek	507,2	2,03	121,7	609
6	Soya	471,4	1,89	113,1	566
7	Fasulye	524,7	2,10	125,9	630
8	Yulaf	344,0	1,38	82,6	413
9	Barbunya	492,5	1,97	118,2	591
10	Pirinç	506,1	2,02	121,5	607
11	Çavdar	468,6	1,87	112,5	562
12	Arpa	402,6	1,61	96,6	483
13	Mısır	504,6	2,02	121,1	606
14	Yerfıstığı kabuklu	166,2	0,66	39,9	199
15	Ayçekirdeği yağlık	263,1	1,05	63,1	316
16	Ayçekirdeği siyah	188,4	0,75	45,2	226
17	Ayçekirdeği beyaz	176,1	0,70	42,3	211
18	Kabak çekirdeği	270,9	1,08	65,0	325
19	Hurma - mebrum	412,5	1,65	99,0	495
20	Kuru üzüm - Kilis	413,7	1,65	99,3	496
21	Kuru üzüm - çekirdeksiz	397,7	1,59	95,5	477
22	Kuru kayısı - gün kurusu	445,7	1,78	107,0	535
23	Ceviz kabuklu	220,4	0,88	52,9	264
24	Kuru incir	359,5	1,44	86,3	431
25	Aspir - biga	357,4	1,43	85,8	429

Cumhurun görüşünden hareketle hacim birimlerinin günümüz ağırlık birimlerinden karşılıklarını tespit etmeye çalışan Karadâvî ise, Mısır ritlinden hareketle sâ‘ın

55 Dâiretu’l-iftâi’l-Ürdüniyye, Erişim Tarihi: 03.04.2021 <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=909#.YCFwxegzaUI>

56 Bu ölçümler tarafımızca yapılmıştır.

kilogram karşılığını tespit etmiştir. Ona göre Ali Mübarek'in de tahkik ettiği üzere Mısır rıtlı Bağdat rıtlının 9/10'una denk gelmektedir. Dolayısıyla bir sâ' 5,33 Bağdat rıtlına eşit olduğuna göre, bir sâ' 4,8 Mısır rıtlına eşittir. Karadâvî 4,8 Mısır rıtlının 2,176 kg'ye eşit olduğunu ve dolayısıyla bir sâ' buğdayın ağırlığının 2,176 kg olduğunu ifade etmiştir. Karadâvî su konularak yapılan bir işlem sonucunda ise bir sâ'ın 2,75 litreye eşit olduğunu görüleceğini belirtmiştir. Karadâvî'nin sâ'ın karşılığına dair kilogram ve litre ile yaptığı hesaplamadan hareketle müd ve veskin karşılıklarını da tespit etmek mümkündür. Karadâvî'ye göre hacim ölçü birimlerinin günümüz ölçü birimlerindeki karşılıkları ve zekât nisabı tabloda sunulmuştur.

Tablo 6.

*Karadâvî'ye Göre Hacim Ölçülerinin Karşılıkları ve Nisab Miktarı Tablosu*⁵⁷

Müd	2,176 / 4	=	544	g
Müd	2,75 / 4	=	0,687	l
Vesk	2,176 x 60	=	130,5	kg
Vesk	2,75 x 60	=	165	l
Nisab	2,176 x 300	=	652,8	kg
Nisab	2,75 x 300	=	825,0	l

Beytü'z-zekât tarafından 1998 yılında düzenlenen sekizinci toplantıda tebliğ sunan Mâcid Ebû Ruhayye zekât nisabını 651,6 bularak Karadâvî'ye yakın bir sonuca ulaşmıştır.⁵⁸ Aynı toplantıda bir diğer tebliğci olan Zekeriyyâ Abdurrezzak el-Mısırî de benzer sonuçlara varmıştır.⁵⁹ Zirai ürünlerin zekâtını konu edinen doktora tezinde Lutfi Ulyân Osman da zekât nisabının 653 kg olduğunu belirtmiştir.⁶⁰

Miskal ve dirhemden hareketle sâ'ın ağırlık birimlerinde karşılıklarını tespit etmeye çalışan fakihlerden bir diğeri de el-Menî'î'dir. Miskalden hareketle yaptığı hesaplamalar ve vardığı sonuçlar tablo 7'de sunulmuştur.

57 Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 372-373.

58 Mâcid Ebû Ruhayye, “zekâtü'z-zurûi ve's-simâr”, *Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye*, Erişim: 10.08.2020, <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>. Beytü'z-zekât düzenlediği sempozyum sonucunda sâ'ın 2040 gram dolayısıyla zekât nisabının 612 kg olduğu sonucuna varmışsa da Beytü'z-zekât'ın şer'î heyetine (el-heyetü's-şer'îyye) yöneltilen soruda Karadâvî'nin görüşüne atıfta bulunularak buğday nisabının 653 kg olduğu yönünde fetva verilmiştir. Bk. Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ'z-zekat*, 109.

59 Abdurrezzak el-Mısırî, “zekâtü'z-zurûi ve's-simâr”, *Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye*, 135, Erişim Tarihi: 10.08.2020, <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>.

60 Lutfi Ulyân Osman, *Zekâtü mâ yahrucu mine'l-ardi*, (*Camiatu'l-Kurâni'l-kerîm ve'l-ulûmu'l-İslâmiyye, Kulliyetu'l-dirâsâti'l-ulyâ*, 1997), 157.

Tablo 7.

*el-Meni'e Göre Miskalden Hareketle Ölçü Birimlerinin Karşılıkları Tablosu*⁶¹

Rıtl	:	90	miskal
Sâ'	:	5,33	Rıtl
Sâ'	:	$5,33 \times 90 = 480$	miskal
Miskal	:	4,53	g
Sâ'	:	$480 \times 4,53 = 2,175$	g

el-Menî', dirhemden hareketle de sâ'ın karşılığını tespit etmeye çalışmıştır. O, Muhammed Dervîş'in dirhemden 3,17 grama eşit olduğu yönünde yaptığı nakilden hareketle sâ'ın karşılığını belirlemiştir. Dirhemden hareketle yaptığı hesaplamalar ve vardığı sonuçlar tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8.

*el-Meni'e Göre Dirhemden Hareketle Ölçü Birimlerinin Karşılıkları*⁶²

Rıtl	:	128,57	dirhem
Sâ'	:	$128,57 \times 5,33 = 685,7$	dirhem
Dirhem	:	3,17	g
Sâ'	:	$685,7 \times 3,17 = 2,173$	g

Mu'cemu Lugati'l-fukahâ adlı fıkıh sözlüğünün yazarı Muhammed Revvâs el-Kal'acî de benzer sonuçlara ulaşmıştır.⁶³ Farklı yöntemlerden hareketle yapılan incelemelerde aynı sonuca ulaşılması Karadâvî'nin görüşünü destekler mahiyettedir. Ayrıca Mısır'da uygulamada bunun esas alınması bu görüşü teyit etmektedir.⁶⁴ Nitekim Vehbe Zuhaylî de zekât nisabının 653 kg olması yönünde Müslümanların uygulamasının olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵

Karadâvî'nin yaklaşımından hareketle diğer ürünlerin nisabını belirlemek amacıyla yaptığımız ölçümlerde elde edilen veriler tabloda sunulmuştur.

61 el-Menî', "Bahsun fî tahvîli'l-mevâzini ve'l-mekâyili's-şerîyye ila el-mekâdiri'l-muasıra", 178.

62 el-Menî', "Bahsun fî tahvîli'l-mevâzini ve'l-mekâyili's-şerîyye ila el-mekâdiri'l-muasıra", 176-177.

63 Kal'acî, - K'anîbî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ* (y.y.:Dâru'n- nefâis, 1988), "müdd", sâ', 270-417.

64 <https://fiqh.islamonline.net/%D9%83%D9%8A%D9%81-%D8%AA%D9%82%D8%AF%D8%B1>, Erişim Tarihi: 10.08.2021.

65 Vehbe Zuhaylî, *Beytu'z-zekât el-Kuveyyiyye*, Erişim: 01.07.2021, 177-178 <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>.

Tablo 11.*Karadâvî'ye Göre Farklı Ürünlerin Hacim Ölçülerinin Gram Karşılıkları*⁶⁶

Sıra	Ürün	Müd Gram	Sâ' Kg	Vesk Kg	Nisab Kg
1	Buğday	544,0	2,18	130,6	653
2	Nohut	545,0	2,18	130,8	654
3	Fındık	342,8	1,37	82,3	411
4	Kırmızı mercimek	553,0	2,21	132,7	664
5	Yeşil mercimek	541,9	2,17	130,1	650
6	Soya	503,7	2,01	120,9	604
7	Fasulye	560,6	2,24	134,5	673
8	Yulaf	367,6	1,47	88,2	441
9	Barbunya	526,2	2,10	126,3	631
10	Pirinç	540,7	2,16	129,8	649
11	Çavdar	500,6	2,00	120,2	601
12	Arpa	430,2	1,72	103,2	516
13	Mısır	539,2	2,16	129,4	647
14	Aspir - Biga	381,8	1,53	91,6	458
15	Yerfıstığı kabuklu	177,6	0,71	42,6	213
16	Ayçekirdeği yağlık	281,1	1,12	67,5	337
17	Ayçekirdeği siyah	201,3	0,81	48,3	242
18	Ayçekirdeği beyaz	188,1	0,75	45,2	226
19	Kabak çekirdeği	289,4	1,16	69,5	347
20	Hurma - mebrum	440,7	1,76	105,8	529
21	Kuru üzüm - Kilis	442,1	1,77	106,1	530
22	Kuru üzüm - çekirdeksiz	424,9	1,70	102,0	510
23	Kuru kayısı - gün kurusu	476,3	1,91	114,3	572
24	Ceviz kabuklu	235,5	0,94	56,5	283
25	Kuru incir	384,2	1,54	92,2	461

Karadâvî kitabının ilk baskılarında sâ'ın 2,176 kg olduğunu ve dolayısıyla nisabın yaklaşık olarak 653 kg'ye denk geldiği sonucuna varmıştır. Ancak o, 1985 yılında basılan nüshasında hesaplamada hata olduğunu; sâ'ın 2,156 kg ve dolayısıyla zekât nisabının yaklaşık 647 kg olduğunu belirtmiştir. Karadâvî bu belirtilen iki nisab miktarları arasında farkın çok az olduğunu, şeriatın nisab miktarları konusunda kati/dakik miktarlar tayin etmediğini belirtmiştir. Ancak bununla birlikte bu eski nüshada belirtilen hesaplamaya göre fetva verenlerden fetvalarında düzeltme yapmalarını istemiştir.⁶⁷ Nitekim Mısır Fetva dairesi Karadâvî'nin son görüşüne yakın bir sonuca ulaşmış, zekât nisabının 645 kg olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

Karadâvî'nin görüşünü esas alan modern dönem fakihlerinin çoğunluğu, zekât nisabının 653 kg olduğu yönündeki eski görüşünü benimsemişlerdir. Biz

66 Tabloda yer verilen ölçümler tarafımızca yapılmıştır.

67 Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât* (Beirut: Müessesetü Risâle, 2005), 18-260.

68 Dâru'l-iftâi'l-Mısriyye, *Fetâvâ Dâru'l-iftâi'l-Mısriyye*, Erişim Tarihi: 30.08.2021, <https://almaktaba.org/book/432/4345#p1>

de yaptığımız hesaplamalarda meşhur olan bu görüşünü esas aldık. Fakihlerin çoğunluğunun Karadâvî'nin eski görüşüne göre zekât nisabını belirleyip görüşlerini yeni yaklaşımına göre düzeltmemelerinin muhtemel gerekçeleri şunlar olabilir: Birincisi, bazı fakihler kitabın bu yeni nüshasındaki hesaplamayı görmemiş olabilir. İkincisi, Karadâvî'nin vardığı ilk sonucu daha isabetli bulmuş olabilirler. Nitekim el-Menî' dirhem ve miskalden hareketle yaptığı çalışmada zekât nisabını 653 kg bulmuştur. Üçüncüsü, aradaki fark çok az olduğundan fetvalarını değiştirme gereği duymamışlardır. Dördüncüsü, Karadâvî ilk hesaplamadaki hatanın gerekçesini açıklamamıştır. Hatanın nereden kaynaklandığının belirtilmemesi gerçekten bir hatanın olup olmadığının tespitini zorlaştırmıştır. Bu da onların fetvalarını değiştirmeme nedenlerinden biri sayılabilir.

Hanefi Görüşüne Göre Eski Ölçülerin Karşılıkları

Bazı araştırmacılar Hanefilere göre eski ölçü birimlerinin karşılıklarını ve yeni ölçü birimlerine göre zekât nisabını belirlemişlerdir. Bunlar, cumhur ve Hanefi görüşü arasında tercihte bulunmayıp iki görüşe göre de hesaplamalarda bulunmuştur. Bu çerçevede el-Kal'acî, iki farklı görüşe göre müddün ve sâ'ın günümüz ölçü birimlerinde karşılıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Hanefilere göre müddün, sâ'ın, veskin karşılıklarını ve nisabı şu şekilde tespit etmiştir.

Tablo 12.
el-Kal'acî'nin Hanefilere Göre Ölçü Birimlerinin Karşılıklarını Belirleme Tablosu⁶⁹

	Hanefi	
Müd	1032	ml
	815,39	g
Sâ'	3,36	l
	3,26	kg
Vesk	201,72	l
	195,69	kg
Nisab	1008,6	l
	978,45	kg

Harirî de yukarıdaki sonuçlara yakın neticelere ulaşmış, nisabı 988 kg olarak belirlemiştir.⁷⁰

Ali Cuma, Hanefi yaklaşımından hareketle ölçü birimlerinin günümüzdeki karşılıklarını şu şekilde belirlemiştir.

69 Kal'acî - Ka'nîbî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*, "müd", "sâ'", 270-417.

70 el-Harirî, "Evrâku'n-nukûd ve nisâbu'l-varaki'n-nakdî", 294.

Tablo 12.

Ali Cuma'nın Hanefilere Göre Ölçü Birimlerinin Karşılıklarını Belirleme Tablosu⁷¹

	Hanefi	
Dirhem	3,125	g
Dinar	4,25	g
Rıtl	406,25	g
Müd	812,5	g
Sâ'	3,25	kg
Vesk	195,0	kg
Nisab	975,0	kg

Muhammed Ukerrim ve Walther Hinz da benzer sonuçlara ulaşmışlardır.⁷² Bu fakihlerin vardıkları sonuçlardan hareketle Hanefilere göre diğer ürünlerin nisablarının belirlenmesi mümkündür. Yaptığımız ölçümlere göre tarım ürünlerinin zekât nisablarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

Tablo 13.

Hanefilere Göre Tarım Ürünlerinin Ölçü Birimlerindeki Karşılıkları⁷³

Sıra	Ürün	Müd Gram	Sâ' Kg	Vesk Kg	Nisab Kg
1	Buğday	812,5	3,25	195,0	975
2	Nohut	814,0	3,26	195,4	977
3	Fındık	512,0	2,05	122,9	614
4	Kırmızı mercimek	825,9	3,30	198,2	991
5	Yeşil mercimek	809,4	3,24	194,3	971
6	Soya	752,3	3,01	180,5	903
7	Fasulye	837,3	3,35	201,0	1005
8	Yulaf	549,0	2,20	131,8	659
9	Barbunya	785,9	3,14	188,6	943
10	Pirinç	807,6	3,23	193,8	969
11	Çavdar	747,7	2,99	179,5	897
12	Arpa	642,5	2,57	154,2	771
13	Mısır	805,3	3,22	193,3	966
14	Aspir - Biga	570,3	2,28	136,9	684
15	Yerfıstığı kabuklu	265,3	1,06	63,7	318
16	Ayçekirdeği yağlık	419,9	1,68	100,8	504
17	Ayçekirdeği siyah	300,6	1,20	72,2	361
18	Ayçekirdeği beyaz	281,0	1,12	67,4	337
19	Kabak çekirdeği	432,3	1,73	103,8	519
20	Hurma - mebrum	658,3	2,63	158,0	790
21	Kuru üzüm - Kilis	660,2	2,64	158,5	792
22	Kuru üzüm - çekirdeksiz	634,7	2,54	152,3	762
23	Kuru kayısı - gün kurusu	711,3	2,85	170,7	854
24	Ceviz kabuklu	351,7	1,41	84,4	422
25	Kuru incir	573,8	2,30	137,7	689

71 Ali Cuma Muhammed, *el-Mekâyil ve'l-mevâzinu 'ş-şeriyye*, 19-41.

72 Walther Hinz, *Şeri Ölçü Birimleri*, 56-65; Gâlib Muhammed Ukerrim, *Mulhaku'l-mevâzin ve'l-mekâyil ve'l-etvâl*, 693, Erişim Tarihi: 10.06.2021, <https://ebook.univeyes.com/131419/pdf-%D9%85%D9%84%D8%AD%D9%82->.

73 Ölçümler tarafımızca yapılmıştır.

Zekât nisabının Hanefilere göre 975 kg, cumhura göre ise 610 kg veya 653 kg olarak belirlendiği görülmektedir. Bu farklılığın temel nedeni, Hanefilere göre bir sâ'ın 8 rıtl, cumhura göre 5,33 rıtl olmasıdır. Ayrıca fakihlerin çoğunluğuna göre dirhem 50,4 habbeye eşit iken⁷⁴ Hanefilere göre 70 habbeye denktir.⁷⁵

Avuç Hesabıyla Müd ve Sâ'ın Günümüz Ölçü Birimlerindeki Karşılıklarının Belirlenmesi

Bazı fakihlere göre müd, orta büyüklükte olan eller bitişirildiğinde avuçların aldığı tahıl miktarından hareketle tespit edilecektir. Firûzâbâdî (ö. 817/1415) müddün, bir diğer anlamının da orta büyüklükteki ellerin birleştirilip uzatılması halinde avuçların aldığı tahıl miktarı olduğunu belirtmiş ve bunun kelimenin sözlük anlamıyla da uyduğuna dikkat çekmiştir.⁷⁶ İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) de bazı âlimlere göre müddün asıl anlamının, ellerin avuçladığı tahıl miktarı olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ Karadâvî de müddün bu anlamına atıfta bulunmuştur.⁷⁸

Müddü, orta büyüklükte olan ellerin avuçladığı buğday ağırlığından hareketle belirleyenler, sâ' miktarını da bunun dört katı olmasından hareketle tespit etmişlerdir.⁷⁹ Onlar, kişinin avuçlarının orta derece açılması gerektiğini de vurgulamışlardır. Çünkü her yerde Hz. Peygamber dönemine ait sâ' hacim ölçü birimi bulunmamaktadır.⁸⁰ Bu çerçevede Suudi Arabistan İlmî Araştırmalar ve Fetva Dairesi (İdârâtü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ) bünyesinde bulunan İlmî Araştırma ve Fetva Heyeti (el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ), mevcut sâ'ların ölçülerinin birbirinden farklı olması sebebiyle bunlara dayanarak mali dini meselelerde birtakım sonuçlara varmanın mümkün olmadığı, insan avuçlarının aldığı ürün miktarından hareketle sâ' ve müddün karşılıklarının tespit edilmesinin isabetli olacağı sonucuna varmıştır.⁸¹

74 ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale 'ş-Şerhi'l-kebîr* (y.y.: Dâru'l-fikr, t.y.), 1/447; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/85; en-Nevevî, *Ravdatü'l-tâlibîn*, 8/305; er-Râfî, *Fetħu'l-'azîz*, 11/131.

75 İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/296; el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1/146.

76 el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâf*, "medde", (Beyrut: Müessesetü er-Risale, 2005), 1/318.

77 İbn Esîr, *en-Nihâye fî ğaribi'l-ħadîş ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrüt: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979), 4/308.

78 Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 372.

79 en-Nevevî, el-Mecmû', 6/129; İbn Müflih, *el-Mübdî' fî şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/384.

80 el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celil* (y.y.: Dâru'l-fikr, 1992), 2/365.

81 *Fetâva'l-lecneti'd-dâ'ime li'l-buhûsi'l-İlmiyye ve'l-iftâ*, ed. Abdurrezzak ed-Duveys (Riyad: İdârâtü'l-buhûsi'l-İlmiyye ve'l-iftâ, t.y.) 9/222.

el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-ilmîyye ve'l-İftâ, sâ'ın yaklaşık 3 kg ağırlıkta ürün aldığını belirtmiştir.⁸² Günümüzde fetvada bu görüşün esas alındığı dile getirilmiştir.⁸³ Buna göre müd 750 g, vesk 180 kg ve nisab 900 kg'ye eşit olacaktır. Suudi Arabistan Heyetu Kibâri'l-Ulemâ Meclisi de müddü orta büyüklükteki insan ellerinin taşıyabildiği buğday miktarından hareketle tespit etmeye çalışmış, müddün 650 gram olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴ Buna göre sâ' 2,6 kg, vesk 156 kg ve nisab 780 kg'ye eşittir.

Müddün miktarını avuç hesabıyla tespit etmek amacıyla tarafımızca 31 kişiyle ölçüm yapılmış, buğdayın ağırlık biriminde karşılığı tespit edilmiştir. Bu uygulama sonucunda varılan sonuçlar tablo 14'te sunulmuştur.

82 *Arşifu mültekâ ehli'l-hadis*, 53/346, Erişim Tarihi: 10.06.2021, <https://al-maktaba.org/book/31621/26348#p1>; el-Menî', "Bahsun fi tahvîli'l-mevâzini ve'l-mekâyili's-şeriyye ila el-mekâdiri'l-muasıra", 59/178.

83 *Fetâva'l-lecneti'd-dâ'ime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ*, ed. Abdurrezzak ed-Duveys, 9/371; 59/178-179.

84 *Arşifu mültekâ ehli'l-hadis*, 53/346, Erişim Tarihi: 10.06.2021, <https://al-maktaba.org/book/31621/26348#p1>; el-Menî', "Bahsun fi tahvîli'l-mevâzini ve'l-mekâyili's-şeriyye ila el-mekâdiri'l-muasıra", 59/178.

Tablo 14.
*Müd Ölçümleri*⁸⁵

Ölçüm		
1	254	g
2	282	g
3	298	g
4	314	g
5	318	g
6	328	g
7	348	g
8	350	g
9	356	g
10	358	g
11	358	g
12	360	g
13	362	g
14	374	g
15	376	g
16	380	g
17	386	g
18	386	g
19	390	g
20	396	g
21	400	g
22	414	g
23	416	g
24	416	g
25	426	g
26	434	g
27	444	g
28	456	g
29	462	g
30	478	g
31	484	g

350 - 450 gram aralığı ortalama = 390 gram

Genel Ortalama = 381 gram

Elleri orta büyüklükte olanların müddünden hareketle tespit yapılacağından elleri büyük veya küçük olanlar değerlendirme dışı bırakılmıştır. Bu çerçevede istiap hacimleri 350-450 olanların ortalamaları alınmıştır. Sonuç olarak elleri orta büyüklükte olanların avuçladığı buğdayın ağırlık ortalamasının 390 gram olduğu görülmüştür.

Müd ölçümü esas alınarak diğer tarım ürünlerinin de ölçümü tarafımızca yapılmış, nisab miktarları belirlenip tablo 15'te sunulmuştur.

85 Ölçümler tarafımızca yapılmıştır.

Tablo 15.

Müd Ölçümünden Hareketle Diğer Ölçü Birimlerinin Gram Karşılıkları⁸⁶

Sıra	Ürün	Müd Gram	Sâ' Kg	Vesk Kg	Nisab Kg
1	Buğday	390,0	1,56	93,6	468
2	Nohut	390,7	1,56	93,8	469
3	Fındık	245,8	0,98	59,0	295
4	Kırmızı mercimek	396,4	1,59	95,1	476
5	Yeşil mercimek	388,5	1,55	93,2	466
6	Soya	361,1	1,44	86,7	433
7	Fasulye	401,9	1,61	96,5	482
8	Yulaf	263,5	1,05	63,2	316
9	Barbunya	377,2	1,51	90,5	453
10	Pirinç	387,6	1,55	93,0	465
11	Çavdar	358,9	1,44	86,1	431
12	Arpa	308,4	1,23	74,0	370
13	Mısır	386,5	1,55	92,8	464
14	Aspir - Biga	273,7	1,09	65,7	328
15	Yerfıstığı kabuklu	127,3	0,51	30,6	153
16	Kabak çekirdeği	207,5	0,83	49,8	249
17	Ayçekirdeği yağlık	201,5	0,81	48,4	242
18	Ayçekirdeği siyah	144,3	0,58	34,6	173
19	Ayçekirdeği beyaz	134,9	0,54	32,4	162
20	Hurma - mebrum	316,0	1,26	75,8	379
21	Kuru üzüm - Kilis	316,9	1,27	76,1	380
22	Kuru üzüm - çekirdeksiz	304,6	1,22	73,1	366
23	Kuru kayısı - gün kurusu	341,4	1,37	81,9	410
24	Ceviz kabuklu	168,8	0,68	40,5	203
25	Kuru incir	275,4	1,10	66,1	330

Yaptığımız inceleme neticesinde, avuç hesabı yönteminden hareketle zekât nisabı belirlenimin isabetli olmadığı kanaatine varılmıştır. Zira zekât nisabı Hz. Peygamber dönemindeki müd ve sâ' ölçeklerine göre belirlenmiştir. Dolayısıyla o döneme ait müd ve sâ' ların karşılıkları belirlenmeye çalışılmalıdır. Nitekim erken dönemden itibaren fakihler bunların rıtl ve dirhem karşılıklarını tespit etmiş ve belirlenen bu oranlara göre zekât nisabını ortaya koymuşlardır.

İnsan avuçlarının aldığı üründen hareketle müd ve sâ' ın tespit edileceği yönündeki görüşün kime ait olduğu belirtilmeden kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Hem görüş sahiplerinin zikredilmemesi hem de delillerine yer verilmemesi söz konusu görüşün zayıf görüldüğüne işaret etmektedir. Buna karşılık dört mezhep imamının içerisinde bulunduğu fakihlerin kahir ekseriyeti, rıtl ve dirhem karşılıklarından hareketle söz konusu ölçü birimlerinin karşılıklarını ve zekât nisabını belirlemiştir. Ayrıca erken dönem fakihlerin sâ' ve müddün rıtl ve dirhem karşılıklarına dair yaptıkları açıklamalara bakmaksızın doğrudan naslarda belirtilen müd kelimesinin

86 Ölçümler tarafımızca yapılmıştır.

sözlük anlamından hareketle müddün karşılığını tespit etmeye çalışmak isabetli bir yöntem olmayacaktır. Zira bu fakihler, Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki uygulamayı dikkate alarak birtakım sonuçlara ulaşmışlardır.

Müddün belirlenmesinde esas alınacağı belirtilen orta büyüklükteki insan elleri bölgeden bölgeye değişmektedir. Nitekim yaptığımız çalışmada elleri orta büyüklükte olanların istiap hacmi 390 gram iken, Suudi Arabistan ulemasının yaptıkları müd ölçümlerinde ise 650 gram olduğu sonucuna varılmıştır. Bu iki ölçüm arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır. Bu durumda hangisinin esas alınacağına dair belirsizlikler ortaya çıkacaktır. İbadetlerde ise belirsizliklerin mümkün oldukça ortadan kaldırılması önem arz etmektedir. Ayrıca bu yöntemden hareketle tespitte bulunulduğunda her bölge için farklı nisab miktarları ortaya çıkacağından her yer için geçerli standart nisab miktarları belirlemek mümkün olmayacaktır.

Veskle Ölçülmeyen Ürünlerin Nisablarının Belirlenmesi

Tarım ürünlerinin zekât nisabı hacim ölçü birimleriyle belirlenmiştir. Fakat pamuk ve safran gibi bazı ürünler hacim ölçü birimleriyle ölçülmemektedir. Bunların zekât nisabının nasıl tespit edileceği ortaya konulmalıdır. Ancak öncelikle ürünlerin vesk ile ölçülüp ölçülmemesi konusunda bir standart belirlenmelidir. Veskin kuru gıdaların ölçümünde kullanıldığı esas alındığı takdirde; tahıllar, kuru baklagiller, kuru yemişler ve kuru meyveler vesk ile ölçülenler kategorisinde değerlendirilecektir. Ayrıca Hanefiler, habbeli ürünleri vesk ile ölçülebilenler arasında saymışlardır. Nitekim Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in de zekâta tabi tuttuğu; kimyon, kişniş, hardal gibi habbeli/taneli bitkiler vesk ile ölçülmektedir.⁸⁷

Kuru olarak da tüketilen üzüm ve hurma da vesk ile ölçülebilenlerdendir. Sahibeyn'e göre bunlar kurutulduktan sonra vesk ile ölçülerek nisab tespiti yapılır.⁸⁸ Fakihlerin çoğunluğuna göre üzüm ve yaş hurma olgunlaştıktan sonra zekâta tabi olur. Daldaki meyvenin ne kadar olduğu ve kurutulduğunda ne kadar kalacağı konusunda tahminde bulunularak (hars) ürünlerin zekâta tabi olup olmayacağı tespit edilir. Ürün kurutulduğunda nisab miktarında olacağı takdir ediliyorsa ödenecek zekât miktarı da belirlenir.⁸⁹ Hanefilere göre ise sadece bu meyveler yaş olarak satıma konu olduğu takdirde kurutulduğunda ne kadar olacağı konusunda tahmin

87 Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 2/60.

88 Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 2/60.

89 el-Mâverdî, *el-Hâvi 'l-kebîr*, thk., Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/220; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/451; Sahnûn, *el-Müdevvenetü 'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/377; el-Makdisî, *eş-Şerhu 'l-kebîr*, 6/546-547.

yapılır; beş vesk miktarında olacağı kanaatine varılırsa zekâta tabi tutulur.⁹⁰ Bazı Hanefilere göre ise bunların zekâti değerleri üzerinden tespit edilir; yaş olarak satılan ürün, kuru halinin nisab miktarı değerine ulaştığında zekâta tabi tutulur.⁹¹

İncir, dut gibi kurutulmuş diğer meyvelerde zekât ödeme yükümlülüğünün olup olmadığı konusunda fakihler ihtilaf etmiştir. Ebu Yusuf şeftali, incir, dut, elma gibi yaş meyvelerin kurutulmaları halinde zekâta tabi olacağını ileri sürerken; İmam Muhammed ise bu ürünlerden kurutulmuş yararlanmanın yaygın bir uygulama olmadığı gerekçesiyle bunların zekâta tabi olmadığını ifade etmiştir.⁹² Günümüzde kayısı ve incir gibi ürünler yaş olarak tüketildiği gibi kuru olarak tüketimleri de yaygındır. Bunlar üzüm ve hurmaya kıyas edilerek zekâta tabi tutulabilir. Dolayısıyla bunlar kurutulduktan sonra satıma konu edildiği takdirde kuru hali vesk ile ölçülerek nisabı belirlenir. Yaş olarak satıldığında ise ya hars yapılarak nisaba ulaşmış ulaşmadığı tespit edilir. Ya da yaş halinin değeri kuru halinin beş vesk değerine ulaştığında zekâta tabi tutulur.

Vesk ile ölçülmeyen ürünlere ise pamuk gibi esnek ürünler örnek olarak zikredilebilir. Zira pamuk çok hafif olduğundan hacim birimi veskle zekât nisabı belirlendiği takdirde çok az ağırlıkta olan ürün zekâta tabi tutulmuş olur. Aynı şekilde pamuğun sıkıştırılarak bir veskin içine doldurulması da doğru değildir. Çünkü pamuğun ne kadar sıkıştırılıp konulacağına dair belirsizlik vardır. Birinin bir kaba üç kg sıkıştırılabileceği pamuğu başka biri bir kg'den daha az koyabilir. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf stoklanabilen ürünlerden pamuk, şeker pancarı ve bal gibi ürünlerin vesk ile ölçülemediklerini ifade etmişlerdir.⁹³ Onlara göre yaş meyve ve sebzeler bir sene boyunca bozulmadan kalamadığı için zekâta tabi değildir. Bu sebeple onlar, bu tür ürünlerin nisab miktarının nasıl tespit edileceğine dair açıklamada bulunmamışlardır. Ancak habbeli ürünlerin, tahılların, kuru baklagillerin, kuru yemişlerin ve kuru meyvelerin vesk ile ölçüldüklerini ifade etmişlerdir. Böylece veskin bu kuru ürünlerin ölçümünde kullanıldığı, yaş meyve ve sebzelerin ölçümünde kullanılmadığına işaret etmişlerdir. Nitekim zekâta tabi tuttukları üzüm ve yaş hurmanın kuru hallerinin vesk ile ölçülüp nisablarının belirleneceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla yaş meyve ve sebzeleri zekâta tabi tuttuğumuz takdirde bunların nisablarını vesk ile belirlemek doğru olmayacaktır.

90 eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/567; Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 2/60.

91 Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâ'im el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004) 2/329.

92 Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 2/60.

93 Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 2/61.

Yaş meyve ve sebzelerin Hz. Peygamber döneminde ve daha sonraki dönemlerde vesk ile ölçüldüklerine rastlanmamıştır. Nitekim veskin anlamını açıklayan âlimler, tahıllar ve kuru meyvelerin ölçülmesinde kullanıldığına atıf yapmışlardır.⁹⁴ Ayrıca yaş meyve ve sebzelerde zekâtın vacip olmadığını söyleyen fakihler, bu ürünlerin vesk ile miktarlarının belirlenmediğine dikkat çekmişlerdir. Nitekim *Mealimu's-Sunen* yazarı Hattâbî (ö. 388/998), Hz. Peygamber'in “Beş veskten az olan ürün zekâta tabi değildir” hadisinden hareketle fakihlerin vesk ile ölçülemeyen meyve ve sebzeleri zekâttan muaf tuttuklarını belirtmiştir.⁹⁵ Hanbelilere göre ölçülebilen ve kurutulabilen tüm ürünler zekâta tabidir. Bu ürünlere örnek olarak; buğday, arpa, pirinç, mısır ve çavdar gibi tahıllar; mercimek, bakla, fasulye gibi kuru baklagiller; üzüm, hurma ve kayısı gibi kurutulabilen meyveler; badem, fındık ve fıstık gibi kuru yemişler ve kimyon gibi baharatlar zikredilebilir. Onlara göre bu zikredilenler dışındaki meyve ve sebzeler, vesk ile ölçülme ve kurutulma şartlarını taşımadıklarından zekâta tabi değildir.⁹⁶ Bu çerçevede portakal, elma, muz, karpuz gibi vesk ile ölçülemeyen ürünlerde zekâtın vacip olmadığı dile getirilmiştir. Nitekim onlara göre, beş veskten az olan ürünün zekâta tabi olmayacağını belirten hadis, keylî olmayanlarda zekâtın vacip olmadığına delalet etmektedir.⁹⁷

Fakihlerin vesk ile ölçülen ve ölçülemeyenler konusundaki değerlendirmelerinden de anlaşıldığına göre tahıllar, kuru baklagiller, kuru yemişler ve kuru halleri bulunan meyvelerin zekât nisabı vesk ile belirlenmektedir. Yaş meyve ve sebzeler ile pamuk gibi esnek ürünler ise vesk ile ölçülmemektedir. Bu tür ürünlerin zekât nisabının nasıl belirleneceğine dair farklı görüşler zikredilmiştir. Bu görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Ebu Hanife, tarım ürünlerinde nisabı şart koşmadığı için bu konuda açıklamada bulunmamıştır.⁹⁸

b. Şafii fakihler; buğday, arpa, pirinç gibi tahıllar ile kurutulabilen üzüm ve hurmayı zekâta tabi tutmuşlardır.⁹⁹ Bunun dışındaki meyve ve sebzelerin ise zekâta tabi olmadığını savunmuşlardır. Aynı şekilde keylî olmayan pamuk, safran ve bal

94 Cengiz Kallek, “Vesk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 04.06.2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vesk>.

95 el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatu'l-ilmîyye, 1932), 2/14.

96 İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 3/2-3.

97 el-Muhtâr eş-Şenkîfî, *Şerhu Zâdi'l-mustakni'*, Erişim Tarihi: 10.08.2021 <https://al-maktaba.org/book/32577/1717>; İbn Bâz, Erişim Tarihi: 10.08.2021 <https://binbaz.org.sa/fatwas/9685/%D8%AD%D9%83%D9%85->.

98 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/59.

99 el-Heytemî, *el-Minhâcü'l-ğavîm*, 223-224.

gibi tarım ürünleri; saklanabilir gıda maddesi (kût ve iddihâr) olmadıklarından onlara göre zekâta tabi değildir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu malların nisablarının nasıl tespit edileceğine dair açıklamalarda bulunmamışlardır.

c. Ebu Yusuf'a göre vesk ile ölçülmeyen tarım ürünlerinin nisabı kıymetlerinden hareketle belirlenir. Bu ürünler, veskle ölçülen hububattan nisab miktarı değeri en düşük olanın nisab değerine ulaştığında zekâta tabi olur.¹⁰¹ Bu görüşe göre pamuğun zekât nisabını şu şekilde belirlemek mümkündür: Hububattan nisab miktarı değeri en düşük olanı arpa kabul edildiği takdirde ve arpanın nisab miktarı da 484 kg ise şöyle hesaplama yapılabilir: Arpanın bir kilogramı 1,95 TL değerinde olduğu varsayıldığında 484 kg arpa, 943,8 TL'ye denk gelecektir. Buna göre pamuk bu değere ulaştığında zekâta tabi olur. Ebu Yusuf nisab miktarlarının rey ile belirlenemeyeceğini; vesk ile ölçülebilenlerin bu hacim ölçüyle nisabının belirleneceğini, vesk ile ölçülemeyenlerin ise nisablarının ticaret mallarında olduğu gibi değer üzerinden tespit edileceğini savunmuştur.¹⁰² Ebu Yusuf'un değeri en düşük olanın nisabını, bu tür tarım ürünlerinin nisabını belirlemede ölçü olarak kullanması fakirin hakkını gözetmesi sebebiyledir.¹⁰³

ç. İmam Muhammed'e göre vesk ile ölçülmeyen bu ürünlerin nisabı, ölçüldükleri en büyük ölçü birimi esas alınarak belirlenir. Örneğin pamuğun en büyük ölçü birimi himl kabul edildiğinde, pamuk 5 himl miktarına ulaştığında zekâta tabi olur.¹⁰⁴ Çünkü diğer ürünlerde veskin esas alınma sebebi, bunların en büyük ölçü birimi olmasıdır. Ancak Ebu Yusuf, bu görüşe katılmamakta, nasların zekât nisabını veskle belirlemesi sebebiyle başka bir ölçü birimini kullanmayı doğru bulmamaktadır. O, vesk ile ölçülebilenlerin nisablarının vesk ile belirleneceğini, böylece nassın hükmüne hem şeklen hem manen riayet edileceğini; vesk ile ölçülemeyenlerin ise vesk ile ölçülenlerin değeri üzerinden nisablarının belirleneceğini, böylece nasta belirtilen hükme şeklen riayet edilmese de manen riayet edilmiş olacağını söylemektedir.¹⁰⁵ Ancak vesk dışında bir ölçü aleti zekât nisabında esas alındığında ise ne şekil ne de mana itibarıyla nasta belirtilen hükme riayet edilmiş olacaktır. Karadâvî de İmam Muhammed'in görüşü esas alındığında her bölgenin hacim ölçü birimleri farklılaştığından nisab miktarlarının net olarak belirlenemeyeceğini; ihtilafa ve karışıklığa sebep olacağını belirtmiştir.¹⁰⁶

100 en-Nevevî, *Ravdatü 'l-tâlibîn*, 2/231.

101 Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 2/61.

102 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/16.

103 Karadâvî, *Fıkhu 'z-zekât*, 373.

104 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/16.

105 Kâsânî, *Bedâiu 's-sanâi'*, 2/61.

106 Karadâvî, *Fıkhu 'z-zekât*, 373-375.

d. Bazı fakihlere göre vesk ile ölçülmeyenlerin nisabı 1600 rıttır. Bunlar keyl ile ölçülmediklerinden nisabları ağırlıkları üzerinden tespit edilir.¹⁰⁷ Dolayısıyla ağırlık ölçü birimi rıtl ile belirlenen buğday nisabının bu tür ürünler için de geçerli olduğu iddia edilmektedir. Ancak İbn Kudâme'nin de haklı olarak itirazda bulunduğu gibi bu görüş dayanaktan yoksundur.¹⁰⁸ Zira buğday için belirlenen nisab miktarının diğer ürünler için geçerli kılınmasının makul bir gerekçesinin olmadığı görülmektedir. Nitekim vesk ile ölçülen ürünlerin ağırlıkları birbirinden farklılaşmaktadır. Diğer ürünlerin ağırlık biriminde karşılığının değil de buğdayın karşılığının tercih edilme gerekçesi bulunmamaktadır.

e. Bazılarına göre ise bu ürünlerde nisab şartı aranmaz, ürün az da olsa zekâta tabi olur. Bu görüşün de dayanaktan yoksun olduğu görülmektedir.¹⁰⁹ Zira diğer tarım ürünlerinde zenginliğin ölçütü olarak değerlendirilen nisabın bu ürünlerde şart koşulmamasının makul bir sebebi bulunmamaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konuyla ilgili kararında Ebu Yusuf'un görüşüne atıfta bulunularak saklanabilir olmayanların, saklanabilir tarım ürünlerinden değeri en düşük olanın nisab miktarına ulaştığında zekâta tabi olacağı belirtilmiştir.¹¹⁰ Ancak bu kararda belirtilen hususların kapsayıcı olmadığını düşünmekteyiz. Nitekim pamuk saklanabilir olmakla birlikte vesk ile ölçülemediğinden değer esas alınarak nisabı belirlenir. Zira saklanabilir olup olmama, Sahibeyn'e göre ürünün zekâta tabi olup olmasının ölçüsüdür. Ürünün nisabının değer üzerinden belirlenme sebebi ise vesk ile ölçülememesidir. Dolayısıyla kararda, vesk ile ölçülmeyenlerin değer üzerinden nisablarının tespit edileceği belirtilmeliydi.

Kanaatimizce veskle ölçülmeyenlerin nisablarının değer esas alınarak belirleneceği şeklindeki Ebu Yusuf'un görüşü zikredilen gerekçeler sebebiyle tercihe şayandır. Zira bölgelerin ölçü birimleri birbirinden farklılaşmaktadır. Dolayısıyla İmam Muhammed'in görüşü esas alındığında zekât nisabı bölgeden bölgeye değişecektir. Örneğin Karadâvî'nin belirttiği üzere pamuk ölçmekte kullanılan kantar yöreden yöreye değişmektedir. Ayrıca zaman içerisinde ölçü birimlerinde değişiklikler meydana gelebilmektedir. Zekât nisabında belirsizlikler olması da uygun değildir. Zira her bölgenin ölçü birimlerinin birbirinden farklı olması sebebiyle kişiler hangi ölçülere göre zekâtlarını belirleyecekleri konusunda tereddütler yaşayabilecektir.

107 İbn Kudame, *el-Muğnî*, 3/8-9; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 374.

108 İbn Kudame, *el-Muğnî*, 3/8-9.

109 İbn Kudame, *el-Muğnî*, 3/8-9.

110 Din İşleri Yüksek Kurulu, Erişim Tarihi: 14.06.2021, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/414/toprak-urunlerinin-zekati-nasil-verilir-?enc=QisAbR4bAkZg1HIImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3D>.

Zekât nisabı konusunda standart miktarlar belirlemek açısından da Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmek daha isabetli olacaktır.

Karadâvî, Ebu Yusuf'un kıymeti en düşük olanın esas alınması yönündeki görüşüne katılmamaktadır. Zira bu durumda mal sahiplerinin zor duruma gireceğini ve haklarının ihlal edileceğini belirtmektedir. Bunun yerine, bu ürünlerden nisab miktarı değeri orta seviyede olanların esas alınmasının isabetli olacağını ifade etmektedir. Nisab miktarı değeri orta seviyede olan tarım ürünleri bölgeden bölgeye farklılık gösterdiğinden bunlar bölgedeki ilim adamları tarafından belirlenecektir.¹¹¹ Beytü'z-zekât da Karadâvî gibi değeri orta seviyede olan üründen hareketle nisabın belirleneceğini söylemiştir.¹¹² Kanaatimizce de değeri orta seviyede olan ürünün esas alınması daha doğru olacaktır. Zira naslarda hangi ürünün esas alınacağı belirtilmemiştir. Fakihler ictihadda bulunarak çözüm üretmişlerdir. Bu durumda değeri orta seviyede olan ürün esas alındığında hem fakirin hem de zekât mükelleflerinin hakları gözetilecektir. İslam dini fakirin hakkını gözettiği gibi mal sahibinin hakkını da gözettiğinden iki tarafın maslahatına olan bu görüşün esas alınmasının daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Kaldı ki mal sahibinin de fakir olması mümkündür. Zekât alan fakirin hakkının korunmasında gösterilen titizlik, zekât mükellefi olan fakirin mağdur olmasına yol açabilir. Hz. Peygamber de zekât memurlarından mal sahiplerinin haklarını gözetmelerini istemiş, orta kalitedeki malları almalarını istemiştir.

Karadâvî, nergis ve safran gibi pahalı olan ve buğday kadar bol ürün vermeyen bitkileri vesk ile ölçülmeyen ürünlere kıyas etmiş; bunların zekât nisablarının değer üzerinden tespit edileceği sonucuna varmıştır. Ona göre bu ürünler, buğday, pirinç gibi ürünlerin nisabı olarak belirlenen 653 kg tahılın değerine ulaştığında zekâta tabi olacaktır.¹¹³ Ancak Karadâvî'nin 653 kg'yi tüm ürünlerin zekât nisabı olarak ortaya koyması isabetli değildir. Zira her ürünün nisabı, ağırlık ölçü biriminde birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bunun yerine, değeri orta seviyede olan ürünün nisab miktarına denk geldiğinde zekâta tabi olacağını belirtmesi daha uygun gözükmektedir.

111 Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 375.

112 Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ'z-zekat*, 105.

113 Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 375.

Sonuç

Bu çalışmada farklı tarım ürünlerinin zekât nisabları çağdaş ölçü birimleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışma neticesinde elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Her ne kadar bazı fakihler zekât nisabının ağırlık ölçü birimlerine göre tespitini isabetli görmüyorsa da kanaatimizce tarım ürünlerinin nisabı yaygın örf de dikkate alınarak günümüz ağırlık birimlerine göre yeniden belirlenmelidir. Çünkü günümüzde tarım ürünlerinin miktarları ağırlık ölçü birimlerine göre belirlenmektedir. Bu sebeple çalışmamızda farklı tarım ürünlerin zekât nisabları günümüz ağırlık ölçü birimlerine göre tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. Bazı fakihler ve fetva kurulları günümüz ağırlık birimlerine göre sadece buğdayın zekât nisabını belirlemiş, bu nisab miktarının diğer ürünler için de geçerli olduğunu söylemişlerdir. Her ürünün ağırlık biriminde karşılığı değiştiğinden dolayı buğday için belirlenen nisab miktarını tüm ürünler için geçerli kılmamanın uygun olmadığı görülmüş, her ürünün zekât nisabı ayrı ayrı tespit edilmiştir.

3. Müd, sâ' ve veskin günümüz ölçü birimlerindeki karşılıklarının orta büyüklükteki avuçların aldığı buğdaydan hareketle tespit edileceği yönündeki görüş değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu görüş esas alınarak zekât nisabı tespit etmek amacıyla 31 kişiyle deney yapılmış, avuçlarının ne kadar ağırlıkta buğday aldığı tespit edilmiş ve bunların ortalaması alınmıştır. Bu ölçü birimi esas alınarak sâ' ve veskin karşılıkları da belirlenmiştir. Aynı zamanda diğer ürünlerin zekât nisabları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yaptığımız incelemeler sonucunda bu yöntemden hareketle zekât nisabı belirlemenin isabetli olmadığı sonucuna varılmıştır.

4. Müd, sâ' ve veskin ne kadar rıtlı eşit olduğu hususunda Hanefiler ve cumhurun ihtilafına değinilmiş, delillerinin daha kuvvetli görülmesi sebebiyle cumhurun görüşü tercih edilmiştir.

5. Cumhura göre tarım ürünlerinin zekât nisabını ağırlık ölçü birimlerine göre belirlemeye çalışan çağdaş fakihlerin, Necmeddin el-Kürdî veya Karadâvî'nin görüşünü benimsedikleri görülmüştür. Çalışmamızda her iki görüşe göre de tarım ürünlerinin zekât nisabları belirlenmiştir. Aynı zamanda, bu görüşlere göre dirhem, dinar, rıtl, müd, sâ' ve veskin günümüz ölçü birimlerinde karşılıkları tespit edilmiş ve tablo halinde sunulmuştur. Dirhem'in ağırlık birimindeki karşılığında hareketle tespit edilmiş bulunan Necmeddin el-Kürdî'nin görüşü delilleri daha kuvvetli olduğu için tercih edilmiştir.

6. Bu çalışmada Hanefilerin görüşlerinden hareketle de eski ölçü birimlerinin gram karşılıkları belirlenmiştir. Aynı zamanda tarım ürünlerinin zekât nisabı tespit

edilmiştir. Fakihlerin çoğunluğunun vardıkları sonuçlarla aralarında önemli farkların olduğu gözlemlenmiştir.

7. Vesk ile ölçülemeyen ürünlerin zekât nisabları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede önce vesk ile ölçülemeyen ürünler tespit edilmiştir. Pamuk, şeker pancarı ve bal gibi ürünlerin vesk ile ölçülmedikleri belirtilmiştir. Ayrıca yaş meyve ve sebzelerin veskle ölçülmedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bu ürünlerin nisablarının değerleri üzerinden belirleneceği yönündeki Ebu Yusuf'un görüşü tercih edilmiş, ancak değeri orta seviyede olan ürünün esas alınmasının daha isabetli olacağı kanaatine varılmıştır.

8. Ölçümler, Toprak Mahsulleri Ofisi laboratuvarında ve kuruyemişçilerde hassas terazilerle yapılmıştır. Ölçümü yapılan ürünün cinsi, yöresi, ürünün hasattan sonraki bekleme süresi, kullanılan ölçü aletlerinin hassaslık dereceleri gibi birçok faktör ölçümlerin sıhhatini etkileyecektir. Yaptığımız çalışmalar bu alan için ilklerden olması itibarıyla önemlidir; ancak bu konuda daha geniş zaman ve mekanlı ölçümlerin yapılmasında fayda görülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Afâne, Hüsameddîn b. Mûsâ, Fetâva Yes'elunke, Filistin: Mektebetü Dendîs, 2006-2009.
- Ali Cuma Muhammed, *el-Mekâyil ve 'l-mevâzinu 'ş-şer'î yye*, Kahire: Dâru'r-risâle, 2009.
- Ali Paşa Mübârek, *el-Mîzân fi 'l-akyise ve 'l-mekâyil ve 'l-evzân*, Kahire: Matbaatu'l-Emîriyye, 1892.
- Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye, *Ahkâm ve fetâvâ 'z-zekât ve 'sada-kât ve 'n-nuzûr ve 'l-keffârât*, y.y, 2019.
- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn, *Keşşâfû 'l-kınâ 'an metni 'l-İknâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz, *el-Muhîtu 'l-Burhânî*, thk. Abdulkerîm Sâim el-Cündî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Dâru'l-iftâi'l-Mısriyye, *Fetâvâ Dâru 'l-iftâi 'l-Mısriyye*, Erişim Tarihi: 30.08.2021
<https://al-maktaba.org/book/432/4345#p1>.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye 'ale 'ş-Şerhi 'l-kebîr*, b.y.: Dâru'l-fikr, t.y.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, Erişim Tarihi: 14.06.2021, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/414/>

- toprak-urunlerinin-zekâti-nasil-verilir-?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3D.
-, Erişim Tarihi: 05.08.2021, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/419/urun-elde-etmek-icin-yapilan-masraflar--osur-verilirken-dikkate-alinir-m?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3D>.
- Ebu bekr Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horosanî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru Risâle el-âlemiyye, 2009.
- Ebü Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-embâl*, thk. Halîl Muhammed Herrâs, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-fikr, 1979.
- Ercal, Mehmet, "Toprak Mahsüllerinin Zekâtı: Öşür", *İHAD*, 9, (2007), 9-36.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Mişbâhu'l-münîr fî ğaribi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.
- Fetâvâ'l-İcneti'd-dâ'ime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ, ed. Abdurrezzak ed-Duveys, Riyad: İdarâtü'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muhîf ve'l-ķabesü'l-vasîf el-câmî 'limâ zehbe min luġati'l-'Arab ŧemâfîf*, Beyrut: Müessesetü er-Risale, 2005.
- Gâlib Muhammed Ukerrîm, Mulhaku'l-mevâzin ve'l-mekâyil ve'l-etvâl, Erişim Tarihi: 10.06.2021, <https://ebook.univeyes.com/131419/pdf-%D9%85%D9%84%D8%AD%D9%82->
- Halîd b. Saad b. Muhammed es-Sirhîd, *es-Sâ'u'n-Nebevî Tahdîduhu ve'l-Ahkâmu'l-Fikhiyye el-Mutealika bihi*, Riyad: Dâru Tavk, 2010.
- Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed, *Me'âlimü's-Sünen*, Halep: Matbaatu'l-ilmîyye, 1932.
- Arşifu mültekâ ehli'l-hadis*, 53/346, Erişim Tarihi: 10.06.2021 <https://al-maktaba.org/book/31621/26348#p1>
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Minhâcü'l-ķavîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2000.
- Hınz, Walther, *İslâm'da ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımaşkı, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.
- İbn Bâz, Abdülaziz b. Abdullah, *Mecmûu Fetâvâ İbn Bâz*, Erişim Tarihi: 03.08.2021, <https://al-maktaba.org/book/21537/7276#p1>
-, Erişim: 08.07.2021 <https://binbaz.org.sa/fatwas/9685/%D8%AD%D9%83%D9%85->
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Muhallâ*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebü Muhammed Abdullâh b. Ahmed, *el-Mugnî*, Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.y.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1404/1983.

- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî, *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Beyrût: el-Mektebû'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Üseymin, Muhammed b. Salih, *Fetâvâ Erkânî'l-İslâm*, Riyad: Dâru's-Süreyyâ, 1424/2003.
- Güneç, Halil, *Büyük Şafî İlmihali*, İstanbul: Umut Matbaacılık, 1998.
- el-Harîrî, Muhammed b. Ali "Evrâku'n-nukûd ve nisâ' bu'l-varaki'n-nakdî", *Mecelletü'l-buhûsu'l-İslâmiyye*, 99/39.
- Kâdî, Abdulvehhâb b. Ali el-Beğdâdî. *Uyûnü'l-Mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrahim Bûrîbe. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Ka'nîbî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*, Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Kallek, Cengiz "Vesk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 04.04.2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/vesk>.
-, "müdd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 04.04.2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/mud>.
-, "Ritl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 04.04.2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ritl>.
- Karâvî, Yusuf, *Fıkhu'z-zekât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973/2005.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî - Saîd A'Râb - Muhammed Bû Hubze, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- el-Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cumâ Muhammed, Kahire: Dâru's-selâm, 2006.
- el-Kürdî, Muhammed Necmeddîn, *el-Mekâdiru's-şer'îye ve'l-Ahkâmu'l-fikhiyye el-muteallika bihâ*, Kahire: b.y., 2005.
- Lutfî Ulyân Osman, Zekâtu mâ yahrucu mine'l-ardi, *Camiatu el-Kurâni'l-kerîm ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Kuliyetu'l-dirâsâti'l-ulyâ*, 1997.
- Mâcîd Ebû Ruhayye, "zekâtu'z-zurûi ve's-simâr", *Beytü'z-zekât el-Kuveytiyye*, Erişim Tarihi: 10.08.2020 <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>.
- el-Mâverî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk., Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvez, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- el-Menî', Abdullah b. Süleyman, "Bahsun fî tahvîli'l-mevâzini ve'l-mekâyili's-şer'î yye ila el-mekâdiri'l-muasıra", *Mecelletü'l-buhûsu'l-İslâmiyye*, 59/25.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Muhammed Visâm, Erişim Tarihi: 10.08.2021, <https://www.elbalad.news/2180500>.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Ravdatü't-tâlibîn*, thk. Züheyr Şâviş, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.
-, *el-İcâz fi Şerhi Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl Selmân, Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2007.

... .. , *el-Mecmû' şerhu 'l-Mühezzeb*, b.y.: Dâru'l-fikr, t.y.

Râfîi, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm, *Fetħu 'l-'azîz fi Şerhi 'l-Vecîz*, Dâru'l-fikr. er-Rays, Muhammed Diyâuddîn, *el-Harâc ve 'n-nuzumu 'l-mâliyye li 'd-devleti 'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebu'l-Abbâs, *Nihâyetü 'l-muhtâc ilâ şerhi 'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü 'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*,

Dâru'l-fikr, 1992.

Sahillioğlu, Halil, "Dirhem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 31.07.2021 <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirhem>.

Sunduku'z-zekât Lübnân, Erişim Tarihi: 10.07.2021 <https://idsb.org/tr/listings/sundukuz-zekât-fi-lubnan-lubnan/>.

eş-Şenkîti, Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr, *Şerhu Zâdi 'l-mustakni'*, Erişim Tarihi: 10.08.2021 <https://al-maktaba.org/book/32577/1717>.

eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî, *Muğni 'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi 'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, t.y.

Zuhaylî, Vehbe, *Beytü 'z-zekât el-Kuveytiyye*, Erişim Tarihi: 01.07.2021, <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>

Zekerîyyâ Abdurrezzak el-Mısırî, "zekâtu'z-zurûi ve's-simâr", *Beytü 'z-zekât el-Kuveytiyye*, Erişim Tarihi: 10.08.2020, <https://webapps.zakathouse.org.kw/pdf/qazaya.pdf>.



Siyasî ve Sivil Elit Arasında Toplumsal Düzenin Mekânsal Organizasyonu: Memlûk Kahiresinde Dört Farklı Medrese Örneği*

Spatial Organization of Social Order Between Political and Civil Elite: Four Different Madrasa Examples in Mamluk's Cairo

Büşra S. Kaya**

Öz

İlk İslâm fethlerinden Memlûkler dönemine kadar Kahire çeşitli imar faaliyetlerine sahne olmuştur. İslâm şehirlerinin, dinî ve ilmi faaliyetlerin merkezini oluşturan bir mekân etrafında inşa edilmesi Hz. Ömer zamanından itibaren bölgede kurulan şehirlerde öne çıkan bir özelliktir. Mısır'ın fethiyle kurulan Fustat şehriden Memlûklerin Kahiresine kadar dinî ve ilmi faaliyetlerin yapılandırılması şehrin mekânsal organizasyonunda önem kazanmıştır. Özellikle Fâtımîler dönemi başta Ezher Camii olmak üzere kurulan pek çok eğitim kurumuyla Şii propagandanın merkezi haline gelen şehir, Eyyûbîlerin idareyi devr almasıyla yeni bir döneme girer. Çalışmada öncelikle fethinden Memlûklere kadar olan dönemde Kahire'nin mekânsal organizasyonundaki değişim kısaca ele alınacak ardından Memlûkler döneminde siyasî elitin sivil elite kurduğu ilişki ağı neticesinde ilmi pratikleri himaye etmek üzere inşa ettikleri pek çok medresenin toplumsal düzenin tesisindeki rolü ortaya konmaya çalışılacaktır. Memlûklerin kendinden önceki devletlerin mekânsal organizasyonunun çok daha ötesinde Kahire'yi İslâm dünyasının entelektüel merkezi haline getirme arzusunda oldukları açıktır. Bu amaçla Kahire'de inşa ettikleri yüzlerce medrese, hankah ve zâviye ile Kahire şehrinde toplumsal düzeni yeniden tesis etme, bilginin kontrolü ve himayesini ellerinde tutmaya büyük önem verdikleri düşünülmektedir. Çalışmada ele alınan medrese örnekleri, siyasî elitin farklı kesimleri tarafından inşa edilmiş yapılardır. Bu örneklerden hareketle Memlûk Kahiresinin mekânsal organizasyonunda medrese tesis etmenin toplumsal düzenin tesisindeki rolü farklı açılardan ortaya konmaya çalışılmıştır. Meselenin ele alınışı esnasında Kahire'de medrese yapıları hakkında bilgi veren tarih ve hitat kitapları ile bu kurumların vakfiyeleri öncelikli kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Tabakat eserlerindeki veriler de çalışmaya konu olan medreselerdeki ilmi faaliyetlerin işleyişi sırasındaki rekabet ve mücadele alanlarını göstermesi ve çeşitli himaye ilişkilerini sunması bakımından önem taşımaktadır. Konu ile alakalı olduğunu düşündüğümüz modern araştırmalar ise çalışmamız esnasında meselenin problematize edilmesi ve farklı bakış açıları sunmaları bakımından kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Bu çalışma, Memlûk siyasî elitinin sosyal hayatta kalmak ve bilginin kontrolünü elinde tutmak amacıyla kurdukları medrese yapılarıyla toplumsal yapıda meşruiyetini temin etme ve toplumsal düzeni tesis etme düşüncelerini dört farklı medrese örneği üzerinden ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Memlûk Kahiresi, Medrese, Ulemâ, Siyasî Elit, Yüksek Öğretim

* Bu makale 29-30 Eylül 2021 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi tarafından gerçekleştirilmiş Memlûkler Dönemi İlim Geleneği-I; XIII-XIV. Yüzyıllar Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Sorumlu Yazar: Büşra S. Kaya (Dr.), İstanbul, Türkiye. E-posta: busrasddkakaya@gmail.com ORCID: 0000-0002-5799-6684

Atf: Kaya, Busra S. "Siyasî ve Sivil Elit Arasında Toplumsal Düzenin Mekânsal Organizasyonu: Memlûk Kahiresindeki Farklı Medrese Örnekleri Üzerinden Meselenin Değerlendirilmesi." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 247–277. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1096848>



Abstract

The transfer of higher knowledge and the creation of an intellectual tradition in the history of Islamic civilization are understood to be directly related to the madrasa institution. This study aims to present a madrasa conceptualization through the example of four madrasas in Cairo. During the Mamluk Sultanate, madrasas had the characteristics of higher education institutions in which students from four madhabs could be educated under the same roof. The sultans evidently established many of the madrasas built during the Mamluk Sultanate, and wealthy waqfs were allocated to these madrasas to maintain their scientific activities, which made an essential contribution to Cairo's scientific life. The Mamluk political elite explicitly supported the ulama class that embodied the main force of the social structure as well as their scientific activities with the material resources allocated to them; these elite recognized the authority the ulama had over the society. Mamluk madrasas have such a complex structure that they do not have any single dimension, purpose, or function. The madrasas shed light on the historical course of the intellectual tradition that developed within the political, economic, social, and religious networks of the period and that had been shaped in line with the needs of the society.

Keywords

Mamluk Cairo, ulama, political elite, madrasa, higher education

Extended Summary

This article discusses the role madrasas had in establishing social order between the Mamluk political elite and the civil elite through the examples of four madrasas as higher education institutions in Mamluk Cairo. Mamluk Cairo was specifically chosen for the study because of the madrasa institution saw more widespread use in this city as a place for higher education activities. The Mamluk political elite used their resources to rebuild the city of Cairo and give it an intellectual face, as well as to ensure the continuity and transformation of their own authority and political power. The establishment of an environment of stability and trust, especially during the long-term rule of Sultan Mansur Qalawun and his sons, was supported by the magnificent higher education institutions the Qalawun dynasty built in Cairo. These architectural structures changed the physical outlook of the city and affected the intellectual life of Mamluk society. After the Mongol invasions, the city of Cairo became a place where religious and worldly authorities were gathered. Because of the Mongol raids, which had greatly affected the Islamic world, the Abbasid caliphate of Baghdad was destroyed, and the communities in this region took refuge in Mamluk lands. Tired of the Crusader invasions that continued for many years, Andalusian Muslims also migrated in groups to Mamluk lands, which they considered safer for themselves. The Mamluk State was the only political power to survive the Mongol invasions and the Crusades and protected the people belonging to each of the four Sunni madhabs who'd united in these lands under its rule. After the collapse of the Abbasid Caliphate in 1258, the Mamluks achieved victory against the Mongols in 1260 and brought the caliphate to Cairo. In the following period, the cities under Mamluk rule gained a central position with their military, political, and commercial superiority.

Bringing together religious and worldly authority, the Mamluk political elites gave great importance to the development of scientific life through the madrasas and similar institutions they established in these lands. Since the early years of the Mamluks, the number of madrasas in Cairo that had been established by the political elite and were

supported by wealthy waqfs showed a substantial improvement compared to previous Islamic cities. Many people from various ethnic origins and madhabs from almost every region of the Islamic world were able to find a place for themselves in Cairo's network of intellectual activity. The establishment of numerous madrasas the sultans had built during the Mamluk period and the allocation of wealthy waqfs to these madrasahs for maintaining scientific activities made a significant contribution to Cairo's intellectual life. The political elite's support of the four Sunni madhabs in Cairo through the institutions they'd established for education and knowledge production enabled the Mamluk State to become the intellectual center of Islamic civilization as well as a political, military, and commercial center. Allocating almost every madrasa the Mamluk sultans had built for the education of the four Sunni madhabs paved the way for the members of each madhab to produce the knowledge they needed in Mamluk lands. The ministers the Sultan appointed to these madrasas, the courses determined in the madrasa foundation, and the interventions of the political elite regarding who would enter the ranks in the madrasa ensured the continuity of scientific activities with financial support while enabling the political elite to gain a certain prestige in the eyes of the people and ensure the legitimacy of their political power. The Mamluk political elite supported the ulama class, which represented the main power of the social structure, and openly allocated material resources to their intellectual activities, recognizing the authority the ulama had over society on one hand and seeing the ulama as a mediator in cases of conflict that might occur between society and the political elite on the other.

This study aims to reveal the role of the madrasa institution in establishing social order and transmitting higher Islamic knowledge in Mamluk Cairo based on the *tabaqat* works the ulama of the period had written after the Mongol invasions and on the information transferred to the waqf records of the period. In this sense, studies in the field provide enlightening information on the support the madrasa institution received for higher education activities. Madrasas corresponded to a structure that increased the intellectual attractiveness of the city while ensuring the spread of higher education in Mamluk Cairo. Besides representing an important channel in the transfer and dissemination of knowledge in Mamluk Cairo, the madrasa institution on this point also served as an intermediary between the civil and political elite for the establishment of social order.

The four different madrasas built by different strata of the political elite as discussed in this study reveal great diversity when defining any madrasa in Mamluk Cairo. As a matter of fact, the characteristics of each madrasa varied in direct proportion to the financial means of the founder who'd built the madrasa or the income allocated to it. The madrasas in Mamluk Cairo had mostly been built by the sultans. These madrasas were relatively large solid structures and institutions where the education of the four Sunni madhabs was officially carried out. In addition to fiqh education, these madrasas had departments that also taught other fields of Islamic sciences, logic, mathematics, astronomy, and medicine. The spaces allocated for Friday prayers in most of these madrasas ensured the creation of sociocultural environments inside these buildings of higher education

where the public could be welcomed. Regarding these madrasas' waqfs, the compulsory courses during Ramadan and the three holy months enabled people from almost every segment of society, including women and children, to access Islamic knowledge. The mausoleums the founders of the madrasas had included in them were set aside for the one who'd dedicated the madrasa and his family; these mausoleums were met with respect on social grounds as a manifestation of the political elite's respect and religious prayers. The Mamluk political elite's patronage of the scholarly practices of the ulama extended the higher education activities in Mamluk Cairo within the madrasa and ensured the establishment of a patronage network between the civil and political elite.

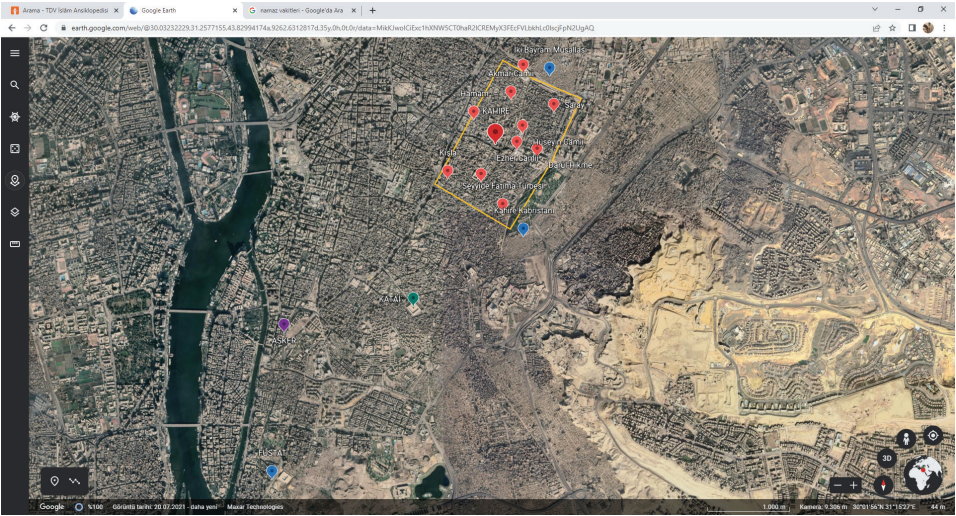
Mamluk madrasas had a great vitality that enabled men and women from almost every part of society to take part in the intellectual circles. Supported by the political elite, the ulama made great efforts to transmit information to almost every layer of society. Regarding this point, the higher education structure in Mamluk Cairo hosted a diversity and richness that could not be contained in any single definition of madrasa. The Mamluk madrasas had the characteristics of higher education institutions, as understood from their endowments and tabaqats. These institutions had diversity and differences in line with the opportunities their waqfs provided. However, higher education in Mamluk Cairo was not only centered in the madrasa. The data in the tabaqats indicate the ulama who constituted the cultural elite in Mamluk Cairo to have greatly influenced higher education activities. In the Cairo of the period, scientific activities spread to an area that could not be limited just to the madrasas, with khanqahs, ribāts, shrines, mosques, libraries, and ulama houses also being places where intellectual activities were carried out intensively. When considering the number of scientific activities, the ulama of the period recorded, the limited number of professorships in Cairo's madrasas caused a certain area of struggle and competition to appear among the ulama.

Madrasas showed the characteristics of higher education institutions in Mamluk Cairo and were recorded in the history and tabaqats of the period mostly in terms of rank appointments. Regarding students' scientific practices, the madrasa institution was recorded in connection with one's accommodations and salary. The madrasa structures the political elite had built in Mamluk Cairo increased the authority of the ulama in the eyes of the political elite and society. While the right to appoint someone among the ranks of the Cairo madrasas was in theory defined under the authority of the sultan or minister, the determining factor in practice was the ulama. For the ulama and their great cultural capital, the ranks of professorship corresponded to various fields of competition and struggle. Meanwhile, the Mamluk sultan and his emirs changed the face of the city quite a lot by building higher education institutions that would increase their reputation in the eyes of the civil elite and society. The biggest contribution from the madrasas to society in Mamluk Cairo was their expansion of higher education activities. The authority the ulama had in higher education activities requires the issue be evaluated from a perspective wider than an approach centered only on the institution.

Giriş

Tarihî Arka Plan

Hz. Ömer zamanında Mısır'ın fethiyle başlayan şehirleşme ve imar faaliyetleri Amr b. As'ın 22/643 tarihinde Fustat şehrini kurması ve şehri kendi adına inşa ettirdiği camii etrafında tasarlamasıyla şekil kazandı. Abbâsiler zamanında şehir merkezi kuzeye doğru taşınırken Tolunoğulları döneminde kurulan Katâi' şehri Yeşkur dağı'nın eteklerine inşa edildi. Bu şehre kendi adını verdiği bir cuma camii ve bîmâristan ile etrafında bir meydan ve saray inşa eden Ahmed b. Tolun, şehirdeki ilmî faaliyetler için bu camiye bir merkez olarak tesis etti. Fâtımîlerin 358/969 tarihinde bu bölgenin kuzeyine inşa ettiği Kahire şehri ise siyasî ve ilmî bir merkez olma idealini taşımaktaydı. Fâtımîlerin Şîî propaganda yapmak üzere tesis ettikleri dönemin meşhur kurumlarından Ezher Camii ile şehrin çeşitli bölgelerine kurdukları Dârül-hikme yahut Dârü'l-ilm gibi yapılar Kahire'deki ilmî faaliyetlerin merkezi yapılarını oluşturdu.¹

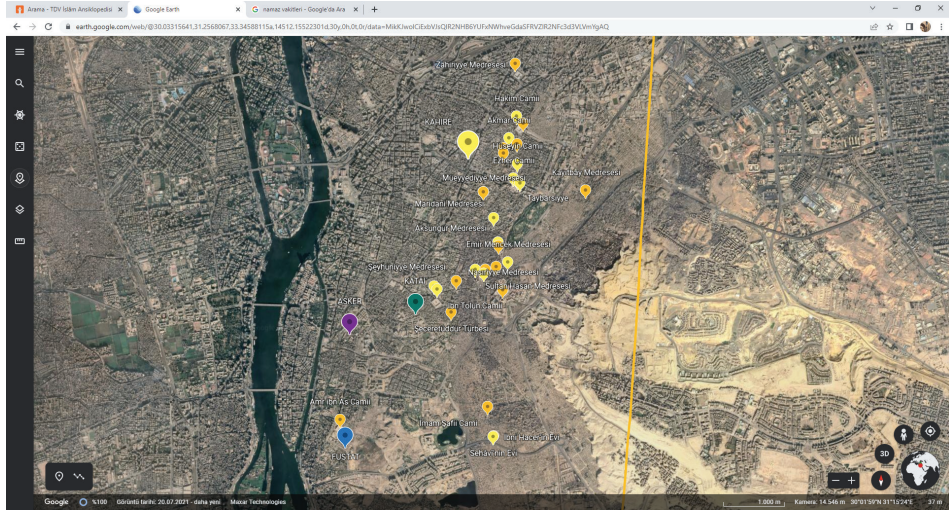


Şekil 1. Fâtımîler döneminde (358/969) kurulan Kahire şehrinin mekânsal organizasyonu.

567/1171 tarihinde şehri ele geçiren Selahaddin Eyyübî, Fustat ve Kahire üzerinde otorite tesis etmek üzere Kal'atü'l-cebel'i inşa etti. Ardından Fâtımîler sonrası Sünnî düşünce ve ilmî faaliyetlerin sürdürülebilmesi amacıyla şehirde yirmi üç medrese tesis etti. Ezher Camii'nin gücünü kırmayı ve yerine İbn Tolun, Hakîm ve Amr b. As Camileri'ndeki ilmî faaliyetlerin etkisini artırmayı düşünen Selahaddin, bu camilerde adına hutbe okutarak şehirde Sünnî fikirlerin yayılması ve ilim halkalarının tesis edilmesi amacıyla pek çok eğitim kurumu inşa etti.

1 Abbâsîlerin kurduğu el-Asker şehri 132/750 tarihinde Fustat'ın kuzeydoğusunda inşa edilmiştir. Bkz. Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire", *DİA* <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kahire> (30.05.2022).

Memlûklerin idareyi devr almasının ardından Kahire şehrinin sınırlarının daha da genişlediği görülür. Bu dönemde Bağdat Abbâsî halifeliğinin yıkılması neticesinde hilâfet merkezini Kahire'ye taşıyan Memlûkler şehrin yeni bir görünüm kazanması hususunda büyük çaba sarf ettiler. Memlûkler döneminde Kahire'de imar faaliyetleri daha ziyade Bâbü'z-Züveyle'nin güneyine doğru yoğunlaştı. Kalavun Hanedanı döneminde imar faaliyetlerinin büyük ölçüde arttığı şehirde pek çok medrese ve çeşitli dinî ve ilmî kurumlar inşa edildi. 803/1401'de Timur istilası sonrasında Şam ve Halep gibi şehirlerin dinamizmi azalırken Kahire'de ilmî faaliyetlerin oldukça arttığı görülür. Makrizî'nin şehre dair detaylı bilgiler sunduğu eserinde Memlûkler döneminde Kahire şehrinde yüz beş kadar medrese, yirmi üç hankah ve otuz sekiz zâviyede ilmî faaliyetlerin sürdürüldüğü aktarılmaktadır.² Kendisinden önceki dönemleri inşa ettikleri eğitim kurumlarının sayısal oranı ve ulemâ hareketliliği sebebiyle gölgede bırakan Memlûk Kahiresinde toplumsal düzenin tesisi önemli bir problem haline gelmiştir. Memlûk siyasî elitinin Kahire'de inşa ettikleri pek çok medrese ve benzeri kurumla ilmî faaliyetleri himaye etmeleri şehrin mekânsal organizasyonunu sağlamanın yanında siyasî elit ile sivil elit arasında bir takım ilişki ağlarını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Memlûk siyasî elitinin inşa ettikleri bu binalara vakfettikleri büyük sermayelerini, kültürel ve ilmî faaliyetlerin himayesi noktasında sarf etmeleri Memlûk siyasî elite sivil elit ve toplum nezdinde büyük bir itibar ve güç kazandırmıştır.



Şekil 2. Memlûkler döneminde (650/1252) Kahire şehrinin mekânsal organizasyonu.

Moğol istilaları sonrasında Kahire şehri dinî ve dünyevî otoritenin bir arada toplandığı bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm dünyasını büyük ölçüde

2 Makrizî, *el-Mevâiz ve 'l-i'tibar fî zikri'l-hitat ve 'l-âsâr*, thk Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkan, 2012-2013), IV/I, IV/II.

etkileyen Moğol akınları neticesinde Bağdat Abbâsî halifeliği yıkılmış, bölgedeki Moğol baskınlarından kaçan topluluklar Memlûk topraklarına sığınmıştı. Uzun yıllar devam eden Haçlı istilalarından yorgun düşen Endülüs Müslümanları ise gruplar halinde kendileri için daha güvenli olan Memlûk topraklarına göç ettiler. Moğol istilaları ve Haçlı seferleri karşısında ayakta durabilen tek siyasî güç olan Memlûk Devleti, idaresi altındaki topraklarda bir araya gelen dört Sünnî mezhebin her birine mensup insanları himaye etti. 656/1258’de Abbâsî halifeliğinin yıkılmasının ardından 658/1260 yılında Moğollara karşı zafer elde eden Memlûkler halifeyi Kahire’ye getirdiler. Bundan sonraki süreçte Memlûk idaresi altındaki şehirler bir yandan askerî diğer yandan siyasî ve ticarî üstünlüğü ile merkezi bir konuma sahip oldu.³

Dinî ve dünyevî otoriteyi bir araya getiren Memlûk siyasî eliti bu topraklarda kurduğu medrese ve benzeri kurumlarla ilmî hayatın gelişimine büyük önem verdi. Memlûklerin ilk yıllarından itibaren Kahire şehrinde siyasî elit tarafından kurulan ve zengin vakıflarla desteklenen medreselerin sayıları kendisinden önceki İslâm şehirlerine kıyasla büyük bir gelişim gösterdi. İslâm dünyasının hemen her bölgesinden farklı etnik kökenlere ve farklı mezheplere mensup pek çok kimse Kahire şehrinin entelektüel faaliyet ortamında kendisine bir yer bulabiliyordu.⁴ Özellikle Fâtımîler döneminde bölgede kurulan eğitim kurumlarının Şîî propagandasına ağırlık vermesi, buna karşılık Eyyübîler döneminde inşa edilen medrese yapılarında Şâfiî mezhebi dışındaki diğer Sünnî mezheplerin de kuvvet kazanması ile ardından gelen Memlûkler dönemi, Kahire’deki ilmî faaliyetlerin mekânsallaşmasında önemli bir dönüşüme sahne oldu. Memlûkler döneminde inşa edilen pek çok medresenin sultanlar tarafından tesis edilmesi ve ilmî faaliyetlerin sürdürülebilmesi için zengin vakıfların bu medreselere tahsis edilmesi neticesinde Kahire, öncesinde görülmeyen bir entelektüel zenginliğe ev sahipliği etti. Siyasî elitin, Kahire’de dört Sünnî mezhebin eğitimi ve bilgi üretimini tesis ettiği kurumlarla desteklemesi, Memlûk Devleti’nin İslâm medeniyetinin siyasî, askerî ve ticarî anlamda merkezi olmakla birlikte entelektüel anlamda da merkezi olmasını beraberinde getirdi.⁵ Memlûk sultanları tarafından inşa edilen hemen hemen her medresenin dört Sünnî mezhebin

3 Jonatan P. Berkey, “The Mamluks as Muslims: the Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt”, *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* (Cambridge: Cambridge Univ Press, 1998), 163-174.

4 Gary Leiser, “Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society”, *The Muslim World* 1/76, 1986, 16-24; Ulrich Haarmann, “Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria”, *Journal of Semitic Studies* 1988, 33, s. 81-114.

5 Haarmann, “Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria”, 81-114.

eğitimi için tahsis edilmesi, bu mezhep mensuplarının Meml k topraklarında kendilerine l zım olan bilgiyi üretmelerine zemin hazırladı.⁶ Bu medreselere sultan tarafından atanan n zırlar, medrese vakfiyesinde belirlenen dersler yahut medresede yer alan mansıplara kimin geleceği hususunda siyas  elitin müdahaleleri, ilm  faaliyetlerin yapılan madd  destekle sürekliliğini temin ederken, siyas  elitin halk nezdinde belli bir itibar elde etme ve siyas  iktidarlarının meşruiyetini temin etmelerini sağladı. Sosyal yapı üzerinde büyük bir etki ve nüfuz kabiliyetine sahip olan ulem  sınıfı ve ilm  faaliyetlerini açık bir şekilde onlara ayırdıkları madd  kaynaklarla destekleyen Meml k siyas  eliti, bir yandan ulem nın toplum üzerindeki otoritesini tanırken diğer yandan toplum ile siyas  idare arasında meydana gelebilecek çatışma durumlarında ulem yı aracı olarak görüyordu.⁷

Bu makale Meml k Kahiresinde yüksek  ğretim kurumları olarak karşımıza çıkan dört farklı medrese  rneği üzerinden Meml k siyas  eliti ile sivil elit arasında toplumsal düzenin tesis edilmesinde medresenin rolünü ele almaktadır. Çalışma için özel olarak Meml k Kahiresinin seçilmesi medrese kurumunun bu Şehirde yüksek  ğretim faaliyetlerinde kullanımının daha yaygın hale geldiği bir mek n olarak belirmesinden kaynaklanmaktadır. Meml k siyas  eliti sahip oldukları imk nları Kahire Şehrinin yeniden inşa edilmesi ve entelektüel bir ehre kazandırılması yanında kendi g  ve iktidarlarının sürekliliği ve dönüşümünü temin etmek için kullandılar. Özellikle Sultan Mansur Kalavun (678-689/1279-1290) ve oğullarının (689-762/1290-1361) uzun yıllar idareleri döneminde istikrar ve güven ortamının tesis edilmesi, Kahire Şehrinde Kalavun hanedanı tarafından inşa edilen görkemli yüksek  ğretim kurumları ile desteklenmişti. Şehrin fizik  çehresini değiştiren bu mimari yapılar Meml k toplumunun entelektüel hayatını da etkiledi. Meml kler döneminde I. Baybars zamanında başlayan ilim kurumlarının inşası Sultan Mansur

6 Berkey, “The Mamluks as Muslims: the Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt”, 163-174.

7 Meml kler dönemi tarih ve tabakat eseri müelliflerinden Makrizi, İbn Tağriberdi, Őeh v  ve İbn İy s  zellikle Meml kler döneminde yüksek  ğretim kurumlarında ulem nın mansıplara gelişi, toplum üzerindeki otoritesi ve Meml k siyas  eliti ile olan olumlu yahut çekişmeli ilişki ağlarını bir otorite mücadelesi olarak sıklıkla eserlerinde kaydederler. Bu eserler Meml kler dönemi ulem  arası mansıp mücadeleleri, siyas  elitin toplum nezdinde meşruiyetini temin için ulem yı aracı kılması noktasında açık ve net pek çok somut örnek barındırmaktadır. Bkz. Makriz , *Kit b es-Sil k li marifeti düveli 'l-m l k*. nşr. Muhammed Mustafa Ziyade, (Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1939-1973) I, 700; İbn Tağriberdi, *en-N c m  'z-z hire fi m l ki Mısr ve 'l-Kahire* (Kahire, 1929-1972), XIV, 266; Őeh v , *ed-Dav '  'l-l mi ' li ehli karni 'l-t si'* (Kahire: Mektebetü'l-Kuds , 1354), IV, 146, VI, 41-42; İbn İy s, *Bed i 'ez-zuh r*; III, 45. Modern araştırmacılardan Haarmann da ulem nın Meml k toplumundaki aracı rolüne işaret etmektedir. Bkz. Haarmann, “Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria”, 81-114.

Kalavun ve oğulları zamanında zirveye ulaştı. Memlûklerin son yıllarına kadar şehrin çeşitli bölgelerine inşa edilen yüzden fazla medrese, hankah ve zâviye gibi kurumda yüksek öğretim faaliyetleri sürdürüldü. Memlûk Kahiresinin kozmopolit yapısı göz önüne alındığında farklı mezheplerin bir arada yaşadığı bu şehirde toplumsal düzenin tesisinde medrese yapıları bünyesinde her bir gruba tahsis edilen bölümler büyük önem taşımaktaydı. Memlûk siyasî elitinin bünyesine dahil ettiği farklı toplumsal grupların ilmî faaliyetlerine ev sahipliği yapan medreseler ile şehrin mekânsal organizasyonuna verdiği önem, bu grupların Memlûk toplumuna aidiyetini ve Memlûk Devletine olan bağlılığını sağlarken bir yandan siyasî elitin itibarını artırmakta diğer yandan şehrin mekânsal olarak yeniden dizayn edilmesini temin etmekteydi. Bu noktada Memlûk Kahiresinde inşa edilen medreselerin mekânsal organizasyonu ulemânın kendi arasında ve siyasî elite olan bir takım mücadele ve rekabet alanlarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermekteydi.

Literatür

Memlûk Kahiresinde medrese yapıları üzerine yapılan araştırmalar daha ziyade bu kurumun mimari ve arkeolojik özelliklerine odaklanırlar. Özellikle Doris Behrens Abouseif, Adnan Harithy ve Philipp Spesier gibi araştırmacıların çalışmaları daha ziyade medrese kurumunun mimari ve arkeolojik olarak şehrin fiziksel görünümüne kattığı farklılıklar ve restorasyonu üzerine odaklanırlar.⁸ Donald P. Little, Hatim Mahamid, Igarashi Daisuke ve Yehoshua Frenkel gibi araştırmacılar ise çalışmalarında medresenin fonksiyonu, müfredatı, dört mezhep için aynı çatı altında eğitim yapması ve bir İslâm şehrinin mekânsal ve entelektüel organizasyonuna odaklanırlar.⁹ Memlûk Kahiresinde medrese kurumunu sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik açılardan ele almak ve bu yapıların her birine dahil olan sınıflar arası ilişki ağları içinde farklı mücadele alanlarına dair rekabet ve güç ilişkileri arasında

8 Adnan Harithy, Doris Behrens Abouseif, “Imarat al-madrasa fi Misr wa’l-Hijâz”, *Mamluk Studies Review* 5(2001): 180-183; Majid Faraj, “Masjid wa madrasat al-Sultan Qalawun wa Qubbatuh 683-684 (1284-1285)”, *Misr al-Mahrusah* 13(2001): 104-113; Howayda al-Harithy, “Review of Kitâb Waqf al-Sultân al-Nâsir Hasan ibn Muhammad ibn Qalawun ‘ alâ Madrasatih bil Rumaylah”, *Bulletin critique des Annales İslâmologiques* 19(2003): 129-131; Agm., “The four Madrasa Complex of Sultan Hasan (1356-1361)”, *Mamluk Studies Review* 2(2007): 49-76; Philipp Spesier, “The Sultan al-Nasir Mohammad Madrasah in Cairo”, *Mamluk Studies Review* 12/2(2008): 197-221.

9 Donald P. Little, “Notes on Mamluk Madrasas”, *Mamluk Studies Review* 6(2002): 9-20; Hatim Mahamid, “Curricula and educational process in Mamluk Madrasas”, *Education Research Journal* 1/7 (2011): 141-151; Igarashi Daisuke, “Madrasas, their shaykhs and civilian founder the Basitiyah Madrasahs in the Mamluk Era”, *Orient Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 48(2013): 79-94; Yehoshua Frenkel, “Is there an Islamic Space? Urban and Social Issues, as Reflected in the qadi courts of Egypt and Syria”, *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*, ed. Yaacov Lev (Brill: Leiden, 2002): 103-117.

medreseyi tanımlamak oldukça güç bir meseledir. Bu çalışmaların araştırmamız açısından önemi Memlûk Kahiresini sosyal etkileşim, kültürel ve ekonomik ilişki ağları noktasında belki de orta çağ İslâm dünyasındaki en dinamik şehri olarak tanımlamaları ve medrese kurumunu mimari özellikleri ve fonksiyonları itibarıyla toplumsal düzenin tesisinde önemli bir mekânsal organizasyon türü olarak betimlemeleri noktasındadır.

Memlûkler dönemi sosyo-kültürel tarihine dair yapılan çalışmaların pek çoğu Lapidus'tan etkilenmişlerdir. Bu noktada Lapidus'un sosyal düzenin tesis edilmesinde seçkinler arası ilişkiler sistemine vurgu yapması oldukça dikkat çekicidir. Lapidus'a göre Memlûk siyasî elitinin kurduğu himaye edici ilişkiler ağı sosyal gruplar arası toplumsal düzenin tesis edilmesinde büyük önem taşımaktadır. Memlûk siyasî eliti bu himaye edici ilişkiler ağını toplumsal düzenin tesis edilmesinde kullanırken medrese kurumunu sivil elit arasında bir itibar elde etme ve toplumsal düzeni sağlama vesilesi olarak gördü. Bu noktada Lapidus ve sonrasında gelen Memlûk araştırmacılarının ortaya koydukları tespitlerin araştırmamız açısından önemi, Memlûk toplumunda sosyal düzenin sivil elit ile siyasî elit arasındaki himaye edici ilişki ağları zeminine oturtulması meselesinin medrese kurumu bağlamında çeşitli rekabet ve mücadele alanları çevreçevesinde ele alınmasına imkân tanınmasıdır. Memlûk siyasî elitinin Kahire'de inşa ettiği yüksek öğretim kurumları, siyasî idarenin toplum nezdinde saygınlığını ve kültürel anlamda şehrin dinamizmini artıran yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Memlûk Kahiresinde dört mezhep mensuplarının bir araya geldiği ve kendilerine ait bilginin aktarımını temin ettikleri bu mekânlar aynı zamanda toplumsal grupların kendilerini Memlûk Devleti'ne ait hissetmeleri ve siyasî iktidara bağlılığını temin etmekteydi. Bu anlamda Memlûk Kahiresinde medrese kurumu, siyasî elit ile sivil elitin karşılıklı ilişki ağlarının kesiştiği mekânsal bir organizasyona karşılık gelmektedir.

Lapidus'un ulemâyı siyasî elite bağlayan himaye ağına yaptığı vurgu Kahire medreselerinde ilmî faaliyetlerin sürekliliğini teminde önemli bir yere sahip olmuştur.¹⁰ Lapidus sonrasında Makdisi ve talebelerinin daha ziyade merkez bölgelerdeki belli medrese örneklerini tüm İslâm dünyasındaki medrese ve yüksek öğretim pratiklerine teşmil etme noktasındaki araştırmaları¹¹ alana dair önemli katkıları olmakla birlikte birtakım yanılsamalara neden olmuştur. Makdisi ve talebelerinin bu kapsayıcı tanımlama ve yaklaşımları 1990'lardan sonraki dönemde İslâmî ilimlerin yüksek öğretimi üzerine Eyyûbî ve Memlûk dönemi Kahiresini çalışan Jonathan Berkey, Şam üzerine çalışan Michael Chamberlain ve Abbâsî

10 Lapidus, *Muslim Cities*, 130-141.

11 George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the west*, Edinburg: Edinburg Univ. Press, 1981.

Bağdat'ı üzerine çalışan Daphna Ephrat'ın çalışmalarını başka bir çıkış noktasına sevk etmiştir. Berkey, Chamberlain ve Ephrat'ın çalışmalarının odak noktası, Makdisi'den farklı olarak orta çağ İslâm toplumlarında yüksek öğretimin informal bir karaktere sahip olduğuna vurgu yapmaktır. Bu araştırmacılarından Berkey, İslâmî bilginin aktarımında medrese örneklerini vakıflar ve vakfiyeleri üzerinden araştırmasını sürdürürken, İslâmî bilginin aktarımının hoca-talebe ilişkisine dayalı olup informal bir yapıda olduğuna vurgu yapmıştır. Daha ziyade Şam bölgesindeki İslâmî bilginin aktarımı ve ilmî faaliyetlerin yapısı üzerine odaklanan Chamberlain ise Memlûk Şam'ında Latin Batı ve Sung Çin'ine kıyasla çok daha informal bir eğitim sisteminin olduğuna vurgu yapmaktadır. Daha ziyade Bourideu çizgisinde olmakla birlikte çalışmalarında Lapidus'un etkileri görülen Chamberlain, İslâmî bilginin aktarımının Memlûk Şam'ında medrese kurumundan ziyade âyân aileleri merkezinde sürdüğünü ve âyân ailelerinin sürekliliğini temin etmede ulemâ arası mansıp mücadeleleri ve rekabetin oldukça belirleyici olduğunu ifade etmektedir.¹² Araştırmalarına tabakat eserlerindeki detayları esas alan bu isimler, İslâmî ilimlerin yüksek öğretiminde şahsi gayretlerin ve ulemânın otoritesinin büyük etkisi olduğunu öne çıkarırlar. Daha ziyade 11. yüzyıl Bağdat şehrinde İslâmî bilginin ulemâ ve ilmî pratikleri bağlamında informal ağlar üzerinden tesis edildiğine vurgu yapan Ephrat ise çalışmasında ulemâ bilgi ağları, mezhep ve ilim halkaları üzerinden İslâmî bilginin aktarımını ele almaya çalışmıştır.¹³ Buna göre orta çağ Kahire, Şam ve Bağdat şehirlerinde İslâmî ilimlerin yüksek öğretimi gayri resmî olarak ve daha ziyade hoca-talebe ilişki ağı çerçevesinde geliştiği iddia edilmektedir. Konu ile alakalı çalışmaların Lapidus'e kadar varan sosyal düzenin siyasî ve kültürel elit arasında tespiti, Chamberlain ile sivil elitin sosyal hayatta kalmak için bilginin kontrolü noktasında mücadelesi şeklinde açıklamalara kadar varır. Buna göre daha ziyade ulemâ arası rekabet ve mücadelenin konusu olarak tespit edilen medreselerdeki mansıpları elde etme meselesi özellikle belli bir sultanın tahtan

12 “Âyân” kelimesi Memlûklerde sivil yahut siyasî eliti temsil etmektedir. Pek çok tarih ve tabakat eserinde sıklıkla karşımıza çıkan ve dönemin, şehrin yahut belli bir ilim dalının ileri gelenlerini ya da siyasî elite mensup ileri gelen kimseleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu ifade çok açık bir biçimde dönemin ilim adamları tarafından tarih ve tabakat eserlerinin başlığı olarak dahi kullanılmıştır. Mesela İbn Hallikan'ın *Vefeyâtü'l-âyan*'ı, ona tekmile olarak İbn Şâkir el-Kütübî'nin *Fevât el-vefeyâti'l-â'yân*'ı, Sefedî'nin *Â'yânü'l-asr ve âvânü'n-nasr*'ı, İbn Dokmak'ın *Tercümânü'z-zamân min terâcimi'l-â'yân*'ı, İbn Hacer'in *ed-Dürerü'l-kâmine fi â'yâni'l-mîeti's-sâmîne* yahut İbn Ebi Uzeybe el-Makdisî'nin *Târihü düveli'l-â'yân* ve Süyûtî'nin *Nazmü'l-ikyân fi â'yâni'l-â'yân* isimli eserleri bu kelimenin literatürdeki kullanımına örnek olarak verilebilir. “Âyân” kelimesinin Memlûk toplumunda elit zümreler için kullanımı hakkında bkz. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1994, 27-69.

13 Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunnî 'Ulamâ' of Baghdad in the Eleventh Century*, Albany NY., 2000, 33-59, 75-95.

indirilmesi ve bir diğ̈erinin tahta geçişine denk gelen fitne dönemlerinde yeni bir düzenlemeye tabi tutulmaktadır. Mesela Sultan Kalavun'u destekleyenlerin onun iktidara gelmesiyle mansıp sahibi olmaları buna örnek verilebilir. Diğ̈er yandan sultanın kimi zaman medreselerdeki mansıpların satılmasını yasaklaması yahut belli bir emire bir medresedeki mansıba erişmek için bahşış verilmesi de öne çıkan örnekler arasındadır.¹⁴

Bu çalışmada, Moğol istilaları sonrası dönem ulemâsının kaleme aldığı tarih, hitat ve tabakat eserlerinden ve dönemin vakfiye kayıtlarında aktarılan bilgilerden hareketle Memlûk Kahiresinde medrese kurumunun toplumsal düzeni tesis etme ve İslâmî yüksek bilginin aktarılması noktasındaki rolü siyasî ve sivil elit arasındaki karşılıklı ilişki ağı çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu anlamda alana dair yapılan çalışmalar medrese kurumunun yüksek öğretim faaliyetlerini desteklediğini açık bir şekilde göstermektedir.¹⁵ Ancak bu çalışmada, arkeolojik ve mimari araştırmaların ötesinde medrese kurumunun tarihi süreç içerisindeki mekânsal organizasyonunun Memlûk Kahiresinde toplumsal düzeni tesis etmedeki rolü, özel olarak dört farklı medrese örneğinin ele alınmasıyla müşahhas hale getirilmeye çalışılmıştır.

Memlûk Kahire Medreselerinin Toplumsal Düzeni Tesis Etmedeki Rolü

Memlûk Kahiresinde medrese, İslâmî ilimlerin yaygınlaşmasını ve himayesini temin eden bir kurumdur. Siyasî elitin dört mezhebin bünyesinde eğitiminin yapılması için vakfettiği medreseler, Kahire'de farklı etnik kökenlerden ve farklı mezheplerden gelen sosyal grupların toplumsal yapıya aidiyetini ve siyasî yapıya bağlılığını artıran bir işlevselliğe sahiptir. Medreselerde belli bir mansıba sahip olmak ise sivil elit ile siyasî elit arası belli bağlantıların tesis edilmesini gerekli kılmaktadır. Bunun neticesinde medrese bünyesinde belli bir mansıba tayin edilme noktasında ulemâ arası meydana gelen rekabet ve mücadele ortamı ise Memlûk Kahiresinde sosyal dönüşümün temel dinamiğini oluşturmaktadır.

Kahire'deki her bir medrese, vakfiyelerinde belirtilen mezhebin özel olarak eğitiminin verildiği kurumlar olmakla birlikte bu kurumlarda işlenecek derslerin ve bu derslerde okutulacak metinlerin belirlenmesi medresenin baş müderrisine

14 Makrîzî, *el-Mevâiz ve 'l-i'tibar fî zikri 'l-hitat ve 'l-âsâr*; thk Eymen Fuad Seyyid, London: Müessesetü'l-Furkan, 2012-2013, 1/820-872; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve 'l-müsteyfi ba'de 'l-vâfi*, thk. Fehim Muhammed Şeltut (Mekke: Câmîâtü Ümmi'l-Kurâ, 1980, 8/85-105.

15 Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Harvard University 1967), 130-141; Carl Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. (Princeton, 1981); Jo Van Steenberg, *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-political Culture, 1341-1382* (Leiden: Brill, 2006).

birakılmaktadır. Medresede dersleri vermek üzere tayin edilen müderrisler belli bir mansıba sahipken bu mansıplara atanmada çeşitli faktörlerin etkin olduğu söylenebilir. Teoride medreselerin nâzırı tarafından atanan müderrislerin seçiminde daha ziyade dönemin ileri gelen ulemâsının etkin olduğu görülmektedir. Memlûk Kahiresinde medreselerde tedris edilen derslere kabul edilen öğrenciler bu medresede kalacak yer ve burs imkânına sahip olurdu. Bu mekânların tahsisi yahut öğrenciye verilecek bursun miktarı medresenin vakfiyesinin imkânı ölçüde değişiklik arz ederdi.¹⁶ Kahire medreselerinin vakıflarının çeşitliliği bir nevi bu kurumların her birinin farklılaşan özelliklere sahip olmasını beraberinde getirirdi. Medresenin vâkıfının belirlediği şartların kimi zaman ileri gelen ulemâ yahut siyasî elit tarafından değiştirilmesi de mümkün olurdu. Memlûk Kahiresinde bir medreseden mezun olmak diye bir durum söz konusu olmayıp ileri gelen bir âlimden alınan icazet ve ulemâ ile kurduğu gayri resmî ilişki ağları kişinin ilmî ilerleyişinde belirleyici role sahipti.¹⁷

Memlûk toplumunda sosyal dönüşümün mekânsal dinamikleri üzerine çalışan araştırmacılar daha ziyade çalışmalarını arkeolojik ve mimari yapılar üzerinden sürdürmüşlerdir. Bu araştırmacılara göre mekânsal organizasyonun zaman içindeki değişen kalıpları, Memlûk toplumunda medreselerin işlevsel dinamikleri

16 Sübkî, *Muîdü'n-niâm ve mübîdü'n-nikâm* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986), 78-79; Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fi sinaâti'l-inşâ*, thk. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 4, 39. Memlûk dönemi kaynakları belli bir medresede bir mansıba tayin konusunda çok net bir pratik aktarmamaktadır. Genel kural olarak Sübkî ve Kalkaşendî gibi müellifler medresede bir mansıba atama hakkının o medresenin nâzırına ait olduğunu kaydederken dönemin kaynaklarında pratikte buna aykırı pek çok örnek bulmak mümkündür. Mesela Memlûk sultanlarının defaatle bu atamalara müdahalelerine dair pek çok örnek bulunabilir. Dönemin medrese mansıplarına atamalarda bir problem olması durumunda öncelikle kâdılkudâta başvurulurdu. Ancak sonrasında durumun sultana şikâyet edilmesine kadar vardığı örnekler söz konusudur. Kimi durumlarda herhangi bir şikâyet olmadan dahi kâdılkudât ve sultanın atamalara müdahale ettiği ve hatta artık belli medreselerin mansıplarına tayinde söz sahibi olarak görülmeleri de mümkün olurdu. Bu nedenle medrese mansıplarına tayinde belli bir kimsenin otoritesinden tam olarak bahsetmemiz mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte özellikle sultan tarafından yapılan atamalarda sultanın yakınında bulunan bir âlimin de oldukça etkili olduğu birden fazla örnek mevcuttur. Benzer şekilde dönemin tarih ve tabakat eserleri medresenin nâzırı yahut dönemin kâdılkudâtı tarafından bir medreseye yapılan atamalara ulemâ tarafından karşı çıkıldığı ve neticede bu mansıba yapılan atamanın, itiraz eden ulemânın görüşü lehine sonuçlandığına dair pek çok örnek sunmaktadır. Bu hususta muahhar araştırmacılardan George Makdisi, Nizamiyye Medresesi üzerine hazırladığı araştırmasında daha ziyade Memlûk dönemi kaynaklarını kullanmakta ve medreselerde mansıba atanma noktasında nâzırın söz sahibi olduğunu daha net bir üslupla kaydetmektedir. Ancak Memlûkler dönemi medrese mansıplarına tayin meselesi Makdisi'nin belirttiği kadar açık ve net bir pratiğe sahip olmamıştır. Medrese mansıplarına atamalar hakkında bkz. Makdisi, *The Rise of College*, 47-48.

17 Şehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, II, 59, IV, 65-68, VII, 27-28, VIII, 127-128.

hakkında bilgi vermektedir. Zira Memlûk Kahiresinde karşımıza çıkan ilk medrese örnekleri ile zaman içerisinde ortaya konan medrese yapıları arasında yapısal anlamda olduğu kadar işlevsel olarak da farklılıklar bulunmaktadır.¹⁸ Memlûklerin erken dönemlerinde inşa edilen medrese yapıları dört mezhebin eğitime tahsis edilmekle birlikte daha sonraki dönemlerde bu yapılara eklenen hankah, türbe, camii, kütüphane, mektebü'l-eytâm yahut sebil ve bîmâristan kısımları, Memlûkler döneminde medrese kurumunun hem yapısal hem de işlevsel olarak gelişimini gözler önüne sermektedir.¹⁹ Mekânsal organizasyonun değişen kalıplarının bize sunduğu diğer bir bilgi ise Memlûk Kahiresinde inşa edilen hankah ve camii gibi yapıların da işlevsel olarak zaman içinde dönüşüme uğradıkları yönündedir. Zira erken Memlûk Kahiresinde karşımıza çıkan hankahların zaman içinde karakterleri işlevsel olarak güç kazanmış ve yüksek öğretimin tedris edildiği medrese kurumuna benzer ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü mekânlar haline dönüşmüştür.²⁰ Bu noktada dönemin tarih ve tabakat eserlerinde kimi zaman medrese kimi zaman cami yahut hankah ya da türbe olarak ismi geçen mekânların yüksek öğretimin yapıldığı entelektüel faaliyetlere ev sahipliği yapması dikkatten kaçırılmamalıdır.²¹

Kültürel Sermaye Elde Etmede Güç ve Rekabet: Sultan Kalavun Medresesi

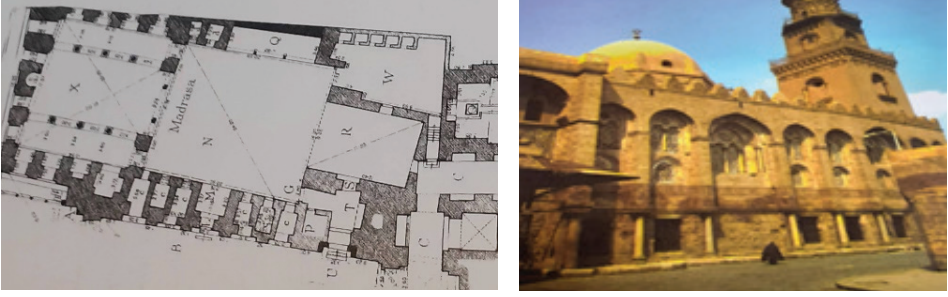
684/1285'te Sultan Mansur Kalavun tarafından kurulan Kalavun Medresesi Kahire'nin ilk külliye şeklinde tasarlanmış medrese modeli olup camii, medrese, bîmâristan, türbe, sebil, kütüphane ve mektebü'l-eytâm kısımlarına sahiptir. Yüksek öğretim faaliyetlerinin sürdürüldüğü medrese dört eyvanlı olup her mezhebe müstakil bir eyvan ayrılmıştır.

18 Doris Behrens Abouseif, "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions", *Annales Islamologiques* 21(1985): 73-93.

19 Behrens, "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions", 73-93.

20 Behrens, "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions", 73-93; Haarmann, "Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria", 81-114.

21 Makrizî, *el-Hitat*, I, 375-8.

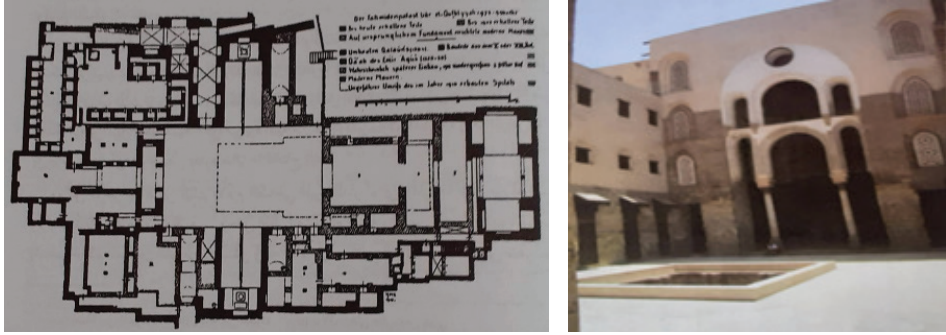


Şekil 3. Sultan Kalavun Medresesi Bkz. Makrizî, *Hutat*, IV/II, 517, 518.

Memlûk Kahiresinde daha ziyade sultanlar tarafından inşa edilen medreselerde dört Sünnî mezhebe ayrı bölümlerin tahsis edilmesi ve bu birimlerde kendi mezheplerine uygun derslerin icra edilmesi bu medreseleri inşa eden siyasî elitin her bir mezhebin toplumsal zemininde kabul görmesini temin etmekteydi. Sultan Kalavun Medresesi, dönemin en görkemli medreselerinden biri olup bu medresede meşhur Hanbelî âlim Yusuf el-Bağdâdî ve Şeref el-Metbûlî fıkıh müderrisliği mansıplarına sahipti. Hanbelî mezhebi mensuplarının sıklıkla devam ettikleri ders halkalarına ev sahipliği yapan Kalavun Medresesi'nde Şâfiî talebenin kalması için de özel mekânlar tahsis edilmişti. Nasrallah b. Abdurrahman gibi hikmet, felsefe, tasavvuf, Arapça ve hüsnühat alanlarında iyi bir eğitim aldıktan sonra 800/1398'lerde Kahire'ye gelen kimi isimler buranın bîmâristanında maaşlı olarak çalışabiliyordu.²² Şâfiî fakihî Bahâeddin Sübkî on yedi yıl bu medresede fıkıh dersi vermişti. 819/1421 yılında bu medresede dünyaya gelen Yusuf el-Bağdâdî Kur'an-ı Kerim, Takiyyüddin el-Cemmâilî'nin Umdetü'l-Ahkâm'ı, Ebü'l-Kâsım el-Hırakî'nin Muhtasar'ı ve İbn Mâlik'in Elfiyye'sini ezberlemiş sonra da bunları İbn Hacer'e arz etmişti. Ardından Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim'i semâ eden Yusuf el-Bağdâdî, medresede ders veren babası ve bir grup âlimden tedris ve iftâ icâzeti aldı. Dönemin Şâfiî kadılıkudâtı İbn Hacer, Hanbelî mezhebine mensup olan Yusuf'a ders okutma izni verdi. Babasından sonra Kalavun Medresesi'nde fıkıh dersleri veren Yusuf el-Bağdâdî, İzzeddin el-Bağdâdî'den sonra onun görevlerini de devr almış, dönemin ileri gelen kadıları ve âyânı onun verdiği çeşitli derslere katılmıştı. Benzer şekilde Hanbelî fakihî ve Mısır kâdılıkudâtı olan İbn Nasrallah da Kalavun Medresesi'nde Hanbelî fıkıhı okutmaktaydı.²³

22 Muhammed M. Emin, *Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimaiyye fi Mısır 1250-1517/648-923* (Kahire, 1980), 254, 363, 370. İbn Habib el-Halebî (ö. 779/1377), *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-mansur ve benih*, thk. M. M. Emin. (Kahire: Darü'l-Küttüb, 1976-1986), I, 295-396; Linda S. Northrup, "Qalawun's Patronage of the Medical Science in Thirteenth-Century Egypt", 119-140.

23 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, VI, 16; X, 198-199.



Şekil 4. Sultan Mansur Kalavun Bîmâristanı. Makrizî, *Hitat*, IV/II, 521, 695.

Sultan Mansur Kalavun Medresesi'nin bir bölümünü bîmâristan kısmı oluştururdu. Teorik ve pratik anlamda tıp eğitimi verilen bîmâristanın bünyesinde dört eyvan bulunmaktaydı.²⁴ İbnü'n-Nefîs'in kitaplarını bu bîmâristanın kütüphanesine vakfettiği bilinmekteydi. Bîmâristan'ın hafız-ı kütübü aylık 40 dirhem maaş alırken bir de yardımcısı bulunurdu. Kalavun Bîmâristanı'nda görev yapan kimseler ve buralarda kalan ilim talebeleri düzenli olarak doktor kontrolünden geçerd. Bîmâristan'ın vakfiyesinde bu hastanede tedavi gören bir kimse ölürse defin işlerini Kalavun Bîmâristanı'nın üstleneceği kayıtlıydı. Bu kişinin kefenlenmesi, guslü ve defin işleri için gerekli harcama Kalavun Bîmâristanı tarafından yapılırd. Şayet hasta burada tedavi gördükten sonra ailesinin yanındayken ölürse yine bu kişinin cenaze ve defin işleri Kalavun Bîmâristanı'na aitti. Vakfiyesinde Kalavun Bîmâristan'ında Yahudi yahut Hristiyan bir kimsenin bu kurumda doktor yahut görevli olarak çalışabileceği, ancak kurumun idaresi işinin/nezâretinin onlara emanet edilmemesi gerektiği belirtilmekteydi.²⁵

Makrîzî, Kemaleddin İbnü'l-Adîm'in Kalavun Medresesi'nde sahip olduğu mansıbını oğluna bırakması noktasındaki bilgileri aktarmaktadır. Bu mansıbını küçük yaştaki oğluna devreden Kemaleddin'in bu prestijli yüksek öğretim kurumundaki mansıbını henüz ona ehil olmayan oğluna bırakması oldukça büyük çatışma ve tartışmalara yol açmıştı. Böylesine bir kurumdaki mansıp için kendi aralarında rekabete giren ulemâ bu makamın gerektirdiği vasıfları kendinde toplamayan birine verilmesinden büyük rahatsızlık duydular.²⁶ Konu ile alakalı olarak Memlûkler döneminde mansıpların babadan oğula geçişine dair tabakat eserleri pek çok örnek barındırır. Aynı şekilde dönemin ileri gelen yüksek öğretim kurumlarındaki bir müderrisin sahip olduğu mansıbını kendi öğrencileri arasından birine kendi inisiyafi

24 Makrîzî, *el-Hitat*, I, 513-516; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, II, 331-448; Ayrıca Kalavun Medresesi hakkında bkz. Emin, *Evkâf*, s. 158-159, 161-162, 165, 167, 170-172.

25 Emin, *el-Evkâf*, 161-212.

26 Makrîzî, *es-Sütlük*, IV, 74; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VI, 65-66.

ile vermesine dair de çeşitli örnekler aktarırlar. Bu noktada medrese kurumundaki mansıplara teoride sultan yahut o medresenin nâzırı atama yaparken uygulamada o mansıba sahip olan müderrisin atamasının daha yaygın olduğu görülmektedir. Dönemin tarih ve tabakat eserleri bazı müderrislerin medreselerde sahip oldukları makamlarını oğullarına, dostlarına yahut talebelerine bırakabildikleri noktasında dönemin Kahiresine dair pek çok örnek sunarlar. Bu kaynaklar sivil elit arası rekabet ve güç ilişkilerini bizlere aktarıırken siyasî elit ile sivil elit arası himaye ilişkilerini de gözler önüne sermektedir.²⁷

Memlûk Kahiresinde medrese ve yüksek öğretim sisteminde mansıbı bulunan bir müderris diğer pek çok yüksek öğretim kurumunda da çeşitli mansıpları kendinde toplayabiliyordu. Farklı yüksek öğretim kurumlarında birden fazla mansıba sahip olan bu kişiler ellerinde bulunan mansıpları kimi zaman para ile satarak yahut belli bir talebesi, tanıdık yahut akrabasını önceleyerek devredebiliyordu. Ancak bu uygulama suistimale açık bir yapı ortaya çıkarmaktaydı. Kimi zaman ileri gelen bu yüksek öğretim kurumundaki mansıba birden fazla talep oluyor ve mansıbın sahibi olan müderris, mansıbını talipleri arasında paylaşıyordu. Bu durum belli bir medresedeki mansıp için ulemâ arasında meydana gelen rekabetin neticesi olarak çeşitli emir ve atabekleri aracı kılan yahut onlara rüşvet vererek mansıbı almaya çalışan örneklere kadar varabiliyordu. Ulemânın belli medreselerde sahip oldukları mansıplar, toplumsal anlamda bir makama karşılık gelirken siyasîlerle tesis ettiği ilişkiler sayesinde toplumsal anlamda ilerlemeye olanaklar sunan bir himaye sistemini de beraberinde getirmekteydi.²⁸ Makrîzî, İbn Hacer ve Sehâvî gibi dönemin tarih ve tabakat müellifleri birden fazla hocalık makamını elinde bulundurma uygulamasının neticesi olarak kimi zaman bu mansıpları oğullarına yahut talebelerine bırakan pek çok örneğe yer verirler.²⁹

Memlûk Kahiresinde yüksek öğretimi destekleyen medrese yapılarında mansıp elde edebilmek talebinde olanlar hâmilik sistemi içinde çeşitli makamlara gelebilme imkânı buluyordu. Bu hâmi kimi zaman siyasî elite mensup bir emir vb. olabildiği gibi kimi zaman da sivil elitten ileri gelen bir âlim olabiliyordu. Medreselerin mansıplarının sınırlı sayıda olması ve buna mukabil ulemânın sayısının, mansıp miktarının kat be kat üstünde olması müderrislik mansıbının altında birtakım ara

27 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IV, 29.

28 Makrîzî, *el-Hitat*, VI, 207. Ayrıca bkz. Ahmed Abdürrezzak, *el-Bezî ve'l-bertâle: zamânü selâtini'l-memâlik* (Kahire, 1979).

29 Makrîzî, *Süluk*, IV, 74; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi ebnai'l-umr fi'l-târih* (Beyrut, 1986), VIII, 339-340; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 227-231, 235; II, 80, IV, 150-152, V, 230; Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-düer fi tercemeti Şeyhü'l-İslâm İbn Hacer*, thk. Hamid Abdülmeccid, Taha ez-Zeynî, (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1986) I, 64-78; Anne F. Broadbridge, "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-Aynî, al-Maqrîzî, and Ibn Hajar al-Asqalânî", *Mamluk Studies Review*, 1999, 3/85-107.

mansıpların ortaya çıkmasına sebebiyet veriyordu. Bu durum Kahire medreselerinde görev yapan ulemânın kimi zaman kendi mansıbını yerine getirmek üzere yardımcı yahut vekil anlamında bu göreve birtakım “muîd” yahut “nâib”ler tayin etmesine yol açıyordu. Bu ara mansıplar bir yandan ulemânın ders halkasında öne çıkan talebelerin akademik çevreye dahil olmasını temin ederken diğer yandan sınırlı sayıdaki mansıbın karşılayamadığı istihdam imkânını artırmaktaydı.³⁰ Özellikle şehrin prestijli medreselerinde bir müderrislik mansıbına sahip olmak siyasî elite irtibatı sağlayan ve toplumsal alanda ulemânın itibarını artıran bir anlama sahipti. Hal böyle olunca medresede bir mansıba sahip olmak için birbiriyle mücadele ve rekabet eden çok sayıda kişi ortaya çıkıyordu. Meşhur bir müderrisin naibi olmak yahut dönemin ileri gelen kâdılkudâtına mülâzım olmak ilerleyen dönemlerde daha prestijli mevkilere gelmenin bir garantisini oluşturabilirdi. Bu noktada siyasî elitin ulemâyı himayesi gibi ileri gelen ulemânın da talebelerini belli müderrislik mansıplarına yahut çeşitli prestijli mansıplara gelme noktasında himaye ettikleri pek çok örnek dönemin tarih ve tabakat müellifleri tarafından bizzat aktarılmaktadır.³¹

Dönemin hemen hemen bütün tabakat eserleri Memlûk Kahiresinde bir medresenin mansıbına tayin edilme noktasında hiçbir ferdin tek başına etkin ve mutlak yetki sahibi olmadığını açık bir şekilde ortaya koyarlar. Kahire medreselerinden birinde bir müderrislik mansıbına tayinde yetkinin kimde olduğu konusunda tabakat kayıtları çok farklı saikleri bir arada zikretmektedir. Medreselerin nâzırının görünüşte atamalardan sorumlu olduğu kaydedilir. Ancak pratikte başka bireyler, kâdılar ve

30 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, IV, 175-180; İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, I, 335.

31 Memlûk ilmî pratiklerinde bir hocaya mülâzım olmak Osmanlılardan farklı bir kullanım ve uygulama alanına sahiptir. Tarih ve tabakat eserlerinde “mülâzım olma” olarak kullanılan tabir oldukça teknik bir tanım olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Osmanlı dönemindeki mülâzemet sisteminden biraz farklı hal arzeder. Burada talebe hocasına bir süre gidip geldikten ve kendisinden çeşitli metinleri okuduktan sonra hocasının özel ders halkasına dahil edilir. Bir nevi ihtisas öğrencileri arasına kabul alır. Ardından bazen on bazen yirmi yıllık bir eğitime tabii olur. Kimi başarılı öğrenciler aynı anda birden fazla hocaya mülâzemet ederler. Bu eğitimin neticesinde alanında mütehassıs bir âlim olarak kabul görür ve daha ziyade hocasının tavsiyesi üzerine önemli bir mansıba tayin edilir. Ancak Memlûklerdeki bu uygulama Osmanlılardaki mülâzemet sisteminde olduğu gibi kurumsal bir yapıya sahip değildir. Bkz. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, V, 172; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 228-229, 251-252, II, 11, 37, 81, 108, III, 115, 177, 265, IV, 38, 120, 172, 280, 282, 331. Makrîzî, *es-Süluk*, IV, 74; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi ebna'i'l-umr fi'l-târih* (Beyrut, 1986), VIII, 339-340; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, I, 227-231, 235; II, 80, IV, 150-152, V, 230, VI, 302, VII, 5-8, VIII, 127-132. George Makdisi bu pratiği “suhbe” olarak isimlendirirken Sehâvî, dönemin ilmî pratiklerini tasvir ettiği eseri *ed-Dav'ü'l-lâmi*’inde “lâzeme” ve “mülâzım olma” fiilini tercih etmektedir. Makdisi, *The Rise of College*, 128-129.

özellikle de sultanın bu itibarlı medreselerin müderrislik mansıplarına atamalarda tanımlanmamış bir nüfuza sahip olduklarını söylemek mümkündür.³²

Kahire medreselerinde müderrislik mansıbını elinde tutan âlim, yerine geçecek halefi kendisi seçebilir ve bu mansıp için ayrılmış maaşın bir kısmını o kişiye tahsis edebilirdi. Yukarıda belirttiğimiz üzere bu uygulama suistimale açık bir yapıya sahipti. Memlûk Kahire medreselerinde birkaç mansıbı elinde tutan ileri gelen bir âlim, ders vermediği yahut yetişemediği mansıplara vekillerini gönderir ve bu şekilde bu mansıba dair görevini yerine getirmiş olurdu. Bu durum Kahire medrese yapılarındaki yüksek öğretimin işleyişinde oldukça yaygın bir uygulamaydı. İbn Cemâa ile Kalavun Medresesi'nin nâzırı olan Sencer el-Câvelî arasında meydana gelen hadis müderrisliği mansıbına medrese nâzırı tarafından tayin edilen Ahmed el-'Ascedî hakkında büyük bir tartışma meydana gelmişti. Meselenin Sultan Nasır b. Muhammed Kalavun'a kadar götürülmesi üzerine sultan, tartışmaya dahil olan kâdı ve ulemâyı huzuruna çağırırdı. Sultanın huzurunda yapılan bu mahkemeye medresenin öğrencileri de katıldılar. Dönemin Hanefî kâdı kudâtının, Ahmed el-'Ascedî hakkında olumlu kanaatlerini bildirmesi üzerine karşı tarafta yer alan İzzeddin İbn Cemâa, onun Fatiha suresinde dahi pek çok hatasının olabileceğini dile getirdi. Bunun üzerine medresenin nâzırı, Ahmed el-'Ascedî'nin ehliyet sahibi bir âlim olduğuna dair Hanefî kâdımın kaydını delil gösterdi. Bunun karşısında İzzeddin İbn Cemâa kendisi hakkında tutulan bu kaydın bir kimsenin âlim yahut cahil olduğunu ortaya koymaya yeterli olmadığı konusunda sultanı ikna etti. Tartışmanın neticesinde sultan, Ahmed el-'Ascedî'nin bu medreseye hadis müderrisi olarak tayin edilmesini yasakladı. Bununla birlikte İbn Hacer, Ebü'l-Bekâ es-Sübki gibi âlimlerin Ahmed el-'Ascedî'nin ilmine şahitlik ettiklerini, bu muhalefetin ise onun içki konusundaki fikirlerinden kaynaklandığını belirtmektedir.³³

Yukarıdaki örnekten de anlaşıldığı üzere bir medresede vakfiyesine uygun olarak mansıplara atama yapılmaması durumunda meseleye vakfın nâzırı yahut sultanın müdahale ettiği görülmekteydi. Kimi zaman da belli bir medresenin hocası ile diğer bir medrese hocası arası bir münakaşanın sultana taşınması, duruma siyasî idarenin müdahalesi ile son bulabilmekteydi. Mansıbını kötüye kullanan kişilerin görevlerinden azl edilmeleri, bir anlamda mansıp sahiplerinin o görevde sürekli kalamayacaklarını ve görevi istismar etmeleri durumunda kendilerine verilen

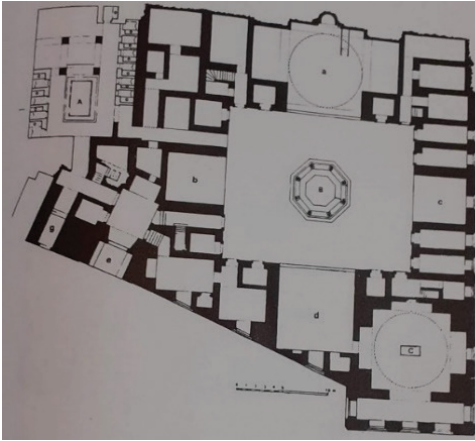
32 Makrizî, *el-Hitat*, II, 378-382; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 198-199; Emin, *el-Evkâf*, 238-240. Ayrıca bkz. İbn Habib, *Tezkiretü'n-nebih*, I, 295-396, II, 331-448, III, 339-449; Haarmann, "Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria", 81-114.

33 Makrizî, *es-Süluk*, II, 449; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mîeti's-sâmine*, (Beyrut: Darü'l-Cil, 1993) I, 318-320.

yetki ve sorumlulukların belli bir denetimden geçerek geri alınabileceğini ifade etmekteydi.³⁴ Anlaşıldığı üzere medresedeki bir mansıba tayin edilmek çok farklı saikleri beraberinde getirmekteydi. İbn Kâdı Şühbe Tabakat'ında Abdurrahman el-Fareskûri'nin hastalanması üzerine Kalavun Medresesi'ndeki mansıbı noktasında kendisine gelen talepleri reddettiği ve bu tavrının dönemin yaygın olan kültürel pratiklere aykırı bulunduğuna dikkatleri çeker.³⁵ Sehâvî ise tabakatında, İbn Hacer'in Kalavun Medresesi'ndeki hadis müderrisliği mansıbını, öğrencisini yetiştirmek amacıyla Bedreddin ibnü'l-Emâne'ye kasdi olarak bıraktığını kaydeder.³⁶

Bilginin Aktarımında Süreklilik ve Dönüşüm: Emir Sarıgatmış Medresesi

Memlükler döneminin en etkin emirlerinden olan Emir Sargatmış tarafından 757/1356 tarihinde İbn Tolun Camii yanında inşa edilen Sargatmışiyye Medresesi³⁷ bugün Sargatmış Camii olarak bilinmektedir. Emir Sarıgatmış'ın kendi döneminde sultan kadar yüksek bir nüfuza sahip olduğu, dindar, ilme önem veren ancak katı bir mizaca sahip olduğu aktarılır. Sargatmışiyye Medresesi'nde Hanefî fikhında eğitim yapılmakla birlikte diğer mezheplere mensup ulemânın bu medresede hadis, kıraat, tefsir gibi dersler verdiği bilinmektedir.



Şekil 5. Emir Sarıgatmış Medresesi. Bkz. Makrizî, *Hitat*, IV/II, 650, 652.

Memlük Kahiresinde medrese yapıları kimi zaman belli bir yahut iki mezhebe ya da bânisinin maddî kaynaklarıyla orantılı olarak dört mezhebe tahsis edildiği

34 İbn Hacer, *İnbaü'l-ğumr*, VIII, 95, VIII, 115-116; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV, 98-100, VI, 109-110; Broadbridge, "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth Century Egypt: al-'Ayni al-Maqrizi and Ibn Hajar al-Asqalani, 85-109.

35 İbn Kâdı Şühbe, Takıyyüddin (ö. 851/1447), *Tabakatü's-şafiiyye*, thk. Hafız Abdülhalim Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), IV, 27.

36 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, II, 37-39, 187.

37 Makrizî, *el-Hitat*, I, 655-656.

görülürdü. Böyle bir durumda bu medreselerin kimine dört mezhep mensupları giderken kimine bir yahut iki mezhebe mensup kimselerin devam edebilirdi. Sosyal pratiğin bu şekilde seyrettiği Memlûk topraklarında siyasî elitin daha ziyade Hanefî mezhebine mensup olması dolayısıyla çeşitli medreselerde Hanefilere daha ayrıcalıklı pozisyonların tahsis edildiğini tespit etmek de mümkündür.³⁸ Kendi içinde çok zengin örnekleri barındıran dönemin tabakat eserleri durumun bu kadar da net olmadığını açıklıkla ortaya koyarlar.³⁹ Emir Sarıgatmış inşa ettiği bu medreseye pek çok vakıflar bağlamış ve medresesi bünyesinde Hanefî mezhebine ayrıcalıklı bir pozisyon vermişti. Bu medresede Hanefî müderrisi en yüksek maaşı alır, Hanefî talebe de en yüksek bursu elde ederdi. Medresenin sağladığı çeşitli ilim dallarındaki müderrislik mansıpları için tahsis ettiği maaşın diğer medreselere göre oldukça yüksek olması bu medresedeki mansıplar üzerinde büyük bir rekabet ve mücadele ortamının oluşmasına sebep olurdu.

Bu medreseye tahsis edilen vakıfların Hanefî mezhebi mensuplarını ayrıcalıklı olarak himaye etmesine karşın dönemin Kahiresinin toplumsal şartlarına uygun olarak medrese bünyesinde icra edilen hadis, tefsir, kıraat gibi derslere diğer mezheplere mensup pek çok ileri gelen âlimin müderris olarak tayin edildiği görülmekteydi. Bu durum Memlûk Kahiresinde toplumsal yapıdaki çeşitliliğin ve ileri gelen ulemânın yüksek öğretim kurumlarını dönüştürücü etkisi olarak kabul edilebilir. Eğitim kurumlarındaki ilmî pratiğin bu şekilde işleminde ise medreselerin baş müderrislerinin büyük etkisi olduğu düşünülmektedir.

Memlûk Kahire medreselerinde vakıf sahiplerine bırakılan işlenecek derslerin tercihi durumu aynı zamanda medrese yahut diğer eğitim kurumları arası farklılığı da beraberinde getiren bir unsurdu. Kahire'ye ilim tedrisi için dışarıdan gelen öğrencilerin daha ziyade kalacak yer bulmasına yönelik mekânlara sahip olan medreseler, verilen eğitimi düzenli olarak takip eden öğrencilere burs imkânı sunmaktaydı. Anlaşıldığı üzere belli bir medresede eğitim görmek daha ziyade o medresede kalacak yer ve burs imkânı bulmakla yakından ilişkiliydi. Bununla birlikte Kahire'de bir medresede ikamet eden öğrencilerin sıklıkla çeşitli resmî ve

38 Mesela Şeyhûniyye, Barbarsiyye, Eşrefiyye, Sargatmışiyye ve Berkûkiyye Medreselerinde Hanefî müderris aynı zamanda bu kurumun şeyhü'ş-şüyûhu olarak tayin edilirdi. Bu nedenle daha büyük bir maddi gelirin elde edildiği, daha prestijli bir konuma karşılık gelirdi. Bkz. Leonor Fernandes, "Mamluk Politics and Education: The Evidence from Two Fourteenth Century Waqfiyya", *Annales Islâmologiques*, 23(1987), 91; Ali Abdüllatif İbrahim, "Nassan Cedidan min Vesikati'l-Emir Sargatmış", (Kahire: *Camiatü'l-Kahire Mecelletü Külliyyeti'l-Adab* 27, 1965), 147.

39 Makrîzî, *el-Hitat*, II, 378-382; Schâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, X, 198-199; Yaacov Lev, "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamluk Studies Review* 1/13(2009): 1-26; Little, "Notes on Mamluk Madrasas", 9-20.

gayri resmî mekânlarda verilen derslere katıldığı ve dönemin ileri gelen ulemâsından çeşitli dersler aldığı görülürdü.⁴⁰

Memlûk Kahiresinde bir talebenin yüksek öğretim faaliyetlerini sürdürebilmesi için belli bir hocanın herhangi bir dersine katılabilmemesinin en önemli kriteri o dersin hocasından aldığı izne dayanmaktaydı. Derse düzenli olarak katılımı özel görevliler tarafından takip edilen öğrencinin dersin nihayetinde, aldığı icâzeti, bu dersten mezun olduğu anlamına gelmekteydi. Burada hocanın yahut öğrencinin mezhebine göre hareket edilmeden hocanın öğrenciyi kabulü ve nihayetinde dersinden geçtiğine dair kendisine verdiği icâzet belgesi öne çıkardı. Kimi zaman bir mezhebe mensup hocanın ders halkasından icâzet alarak çeşitli mekânlarda kendi mensubu olmadığı bu mezhebin mansıplarına atanan, bu mansıp için gerekli icâzet belgesi ve yeterliliğe sahip öğrenciler de olabilirdi. Bu durum belki de Memlûk Kahiresine mahsus bir ayrıcalığa işaret etmekteydi.⁴¹

Memlûk medreselerinde hangi derslerin okutulacağı hususu birtakım problemleri beraberinde getirmekteydi. Medresenin vakfiyesinde belirtilen derslerin okutulduğu düşünülen yüksek öğretim kurumlarının dört mezhep yahut belli bir ya da iki mezhep için tahsis edilmesi durumunda dahi medresenin baş müderrisi olan âlimin uygun gördüğü derslerin müfredâta dahil edildiği görülürdü. Bu durum kimi zaman belli bir yahut iki mezhebin eğitime tahsis edilmiş medrese yapılarında zaruri olarak haftada asgarî bir saat için o derslerin okutulması ve bundan sonraki zaman dilimlerinde belki de diğer mezhep fıkıhlarının ve diğer ilim dallarının daha fazla okutulmasını bile uygulamada karşımıza çıkarabilecekti.⁴² Bu noktada nâzırın yahut siyasî elitin müdahalesi, kurumun vakfiyeye aykırı davranması yani vakfiyedeki asgarî şartı yerine getirmemesi yahut medresede okutulacak derslerin müderrislik mansıplarına atamalarda bir kargaşanın çıkması durumunda söz konusu olmaktadır. Bu anlamda medreselerden mansıp elde edebilmek farklı sosyal gruplar arası tam bir mücadele ve rekabet ortamını ortaya çıkarmaktaydı.⁴³

Aslen Farablı Hanefî bir fakih olan İtkânî (ö. 758/1357) Şam'dan Kahire'ye zorunlu gelişinin ardından Emir Sargatmış tarafından sadece Hidâye'yi okutması şartıyla medresesine fıkıh müderrisi olarak tayin edildi. Tilimsan'da doğduğu

40 Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, 26.

41 Kalkaşendî, *Subhü 'l-a'şâ*, XIV, 364-377; Ayrıca bkz. M. Garaibeh, "Brokerage and Interpersonal Relationship in Scholarly Networks Ibn Hajar al-Asqalani and His Early Academic Career", *In Everything is on the Move: The Mamluk Empire as a Node in (Trans)Regional Networks*, ed. Stephan Connermann, Göttingen: Bonn Univ. Press. 2014, s. 223-268.

42 Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, s. 86-127.

43 Bir medresenin belli bir mezhep için verdiği vakıf tarafından tevdi edilen mansıptan yararlanmak için mezhep değiştirenlerin olması hakkında bkz. Makrîzî, *el-Hiit*, II, 269.

bilinen Mâlikî âlim İbn Merzûk el-Hatîb (ö. 781/1379) ise el-Melikü'l-Eşref Şaban tarafından bu medreseye hadis müderrisi olarak tayin edilmişti.⁴⁴ Dönemin meşhur Mâlikî fakih ve tarih âlimi İbn Haldûn 791/1389 yılında hac farızasını eda ettikten sonra tekrar Kahire'ye gelişinin ardından Sargatmışiyye Medresesi'nde hadis müderrisi olarak görev yapmaya başladı.⁴⁵ İzzeddin İbn Cemâa'nın talebesi olan Cemâleddin el-Malatî ise Mısır Hanefî kadısı olmakla birlikte 800/1398 tarihinde bu medresede müderrislik mansıbına tayin edildi.⁴⁶ Dönemin meşhur Şâfîî âlimi Sehâvî de Sargatmışiyye Medresesi'nde hadis müderrisliği mansıbına sahip olup kurduğu çeşitli imlâ meclislerinde ilmî faaliyetlerini sürdürmekteydi. İbn Arabşâh'ın oğlu Tâceddin babasıyla Kahire'ye gelmesinin ardından 886/1481 tarihinde Sargatmışiyye Medresesi'nde göreve başlamış ve vefatına (ö. 901/1496) kadar bu medresede Hanefî fikhî müderrisliği mansıbını elinde tutmuştu. Dönemin ileri gelen ulemâ ve kâdilkudât ailesine mensup olan Seriyüddin İbnü'ş-Şihne ise bu medresede muîd mansıbına sahipti.⁴⁷ Medresenin vakfiyesinde açık bir şekilde uzaktan eğitim için gelmiş Hanefî talebeye vakfedildiği kayıtlı olmakla birlikte tabakat kayıtları hemen her mezhepten ileri gelen âlimin burada hadis müderrisliği mansıbına büyük teveccüh ettiğini gösterir. Sehâvî ise bu medresenin nâzırının ilginç bir şekilde Şâfîî bir âlim olan Muhammed İbn Akbâî olduğunu kaydeder.⁴⁸

Sargatmışiyye Medresesi'nde öğrencilerin medresede ikameti beklenir ve kendilerine vakıf gelirlerinden maaş verilirdi. Vakfiyesinde müderrisin seçeceği 60 öğrenciden altısının medrese dışında ikametine izin verilmesi öğrenciler arasından evlenecek olanların da ilmî faaliyetlerini sürdürmelerine olanak tanımaktaydı. Sargatmışiyye Medresesi'nde Hanefî müderris kible yönündeki eyvanda ders mekânına sahipken bu ders için görevlendirilen muîd ve talebeler de onun etrafında yer alırdı. Dersin öncesinde Kur'an-ı Kerim'den bir fasıl okunur ve vâkıfın ve zürriyetinin ruhlarına hediye edilirdi. Ardından muîdler tarafından üç fikhî dersi icra edilirdi. Her muîd bir dersi icra etmekle görevliydi. Bu derslerin her birinde hangi metnin okutulacağına dersin müderrisi karar verirdi. Ardından müderris okunan metinle alakalı müşkil olan hususları yahut talebelerin sorularını cevaplandırırdı. Muîdlerin her biri derse müderristen önce gelir ve müderris gittikten sonra da öğrencilere ders hakkında rehberlik etmeye devam ederdi. Böylelikle muîdler ifade ve ta'lîm görevlerini yerine getirmiş olurdu. Fikhî dersleri cumartesi, pazar,

44 Makrîzî, *Kitab es-Süluk*, V, 66.

45 Makrîzî, *Kitab es-Süluk*, V, 215.

46 İbn Hacer, *Ref'ü'l-İsr an kudâti'l-Mısr*, thk. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 477; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 335

47 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, V, 97.

48 İbrahim, "Nassan Cedidan min Vesikati'l-Emir Sargatmış", 121-158; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IX, 276.

çarşamba ve perşembe yapılmak üzere haftanın dört günü icra edilirdi. Sargatmışıyye Medresesi'nde dersler vakfiyesinde belirtildiği üzere güneşin doğuşundan zeval vaktine kadar devam eder derse gelen talebeler ise ancak Receb, Şaban ve Ramazan ayları ile Şevval ayının yirmi günü dışında okula devam etmek zorunda tutulurdu.⁴⁹

Sargatmışıyye Medresesi'nin mektebü'l-eytâm'ının müeddibi buraya gelen öğrencilere okuma yazmayı ve Kur'an tilâvetini öğretmek karşılığında aylık 40 dirhem maaş alırdı. Medresenin vakfiyesinde mektebü'l-eytâmın müderrisine buraya devam eden yetimler için her gün ekmek ve bir miktar para verilmesi kayıtlıydı. Yaz tatillerinde gömlek, elbise, başlık ve ayakkabı ile kışın ketenden kalın bir kaban ile her ay 15 dirhem ve her gün için 2 rıtlı ekmek verilirdi. Her yıl Kurban Bayramı'nda bir kurban medresenin müderris, muîd, talebe ve yetimlerine ayrılır, bayramlarda tatlı ve benzeri ikramlar sunulması için vakfiyenin gelirinden bir miktar tahsis edilirdi. Sargatmışıyye Medresesi'nin nâzırı her yıl Ramazan ayında Kur'an tilâveti ve ikramlar için de bir miktar ayırırdı. Nâzır ayrıca her ay medresenin onarımı ve eksiklerinin giderilmesi için 200 dirhem ayırırdı. Medresede Hanefî müderris aylık 300 dirhem, muîdlerin her biri ise aylık 70 dirhem maaş alırdı. 60 Hanefî fikhî öğrencisinin her birine aylık 55 dirhem maaş verilirdi.⁵⁰

Medresenin hadis müderrisi ile 15 hadis talebesi öğlen ile ikinci arası derslerini icra ederlerdi. Hadis müderrisi aylık 100 dirhem maaş alırken 15 hadis öğrencisi aylık 50 dirhem maaş alırdı. Derslerde görevli olan 2 kâtibü'l-gaybe 60 fikhî talebesi arasından seçilir ve kendilerine aylık 5 dirhem verilirdi. Böylece fikhî talebelerinin aylık gelirleri 60 dirheme ulaşırdu. Medresenin türbesinde görevli olan 48 kâri kubbenin altındaki türbede gece gündüz Kur'an tilâvetinde bulunurdu. Medresede şâhid olarak görevli olan kimseye aylık olarak 60 dirhem verilirdi. Medresenin kâtibi aylık 100 dirhem maaş alırken nâzır 200 dirhem maaş alırdı. Medresenin camii kısmında görev yapan imam da aylık olarak 70 dirhem alırdı. Sargatmışıyye Medresesi imamının Hanefî mezhebinden olması ve beş vakit namaz kıldırması şart koşulmuştu. Medresenin camii kısmında görev yapan 2 müezzin aylık olarak 30 dirhem maaşa sahipti. Medresenin kütüphanesinde görevli olan hâzinü'l-kütüb ise aylık 50 dirhem maaş alırdı. Kütüphane'nin kendisine emanet edildiği bu görevlinin Hanefî mezhebinden emin bir kimse olması şart koşulmuştu. Medresede görev yapan ferrâş, bevvâb ve hâdimü'l-mizah ise aylık 60 ila 100 dirhem arası maaş alırdı.⁵¹

Osmanlı'nın Mısır'da idareyi devr aldığı dönemde yüksek öğretim faaliyetlerine devam eden Sarıgatmışıyye Medresesi'nde dönemin ileri gelen ulemâsı arasında yer

49 İbrahim, "Nassan Cedidan", 121-158.

50 İbrahim, "Nassan Cedidan", 121-158.

51 İbrahim, "Nassan Cedidan", 121-158.

alan İbn Tolun ile Ebu's-Suud Efendi'nin talebesi, dönemin meşhur mühendislerinden Takiyyüddin er-Râsîd (ö. 993/1585) müderris olarak görev yapmaktaydı.⁵² Dönemin Hanefî otoritesi kabul edilen İbn Gânim (ö. 1004/1596) Sargatmışiyye Medresesi'nde müderris ve şeyhü'ş-şüyûh mansıplarına sahipken Hanefî mezhebinde otorite olarak kabul edilen Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî (ö. 1231/1816) de bu medresede müderris olarak eğitim vermektedir.⁵³

İtibar Elde Etme ya da Adını Sonraki Nesillere Taşıma: Taybarsiyye Medresesi

Siyasî elite mensup olan Hazinedar Emir Alâeddin Taybars tarafından 709/1309 tarihinde inşa edilen Taybarsiyye Medresesi Şâfîî ve Malîkî fukahaya tahsis edilmişti.⁵⁴ Ezher Camii'nin büyük kapısının sağında yer alan medrese bugün kütüphane olarak görev yapmaktadır. Taybarsiyye Medresesi'nde imam ve hatib mansıbı bulunurdu.⁵⁵



Şekil 6. Taybarsiyye Medresesi. Bkz. Makrizî, *Hitat*, IV/II, 537, 539.

Mâlîkî fıkıh ve usul âlimi Şehabeddin el-Karâfî'nin (ö. 682/1283) bu medresenin ilk Mâlîkî müderrisi olduğu biliniyordu. Fustat muhtesibi ve emânetü'l-hükm olan Şâfîî fakih İbnü'r-Rifâa Taybarsiyye Medresesi'nde müderris olarak görev yapmaktaydı.

52 Hüseyin Gazi Topdemir, "Takiyyüddin er-Rasîd", *DİA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/takiyyuddin-er-rasid> (21.05.2022).

53 Cengiz Kallek, "Nüreddin İbn Gânim", *DİA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-ganim-nureddin> (21.05.2022); Philip Charles Sadgrove, "Tahtâvî", *DİA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tahtavi-ahmed-b-muhammed> (21.05.2022).

54 Makrizî, *el-Hitat*, IV/II, 536-540.

55 Makrizî, *el-Hitat*, IV/II, 536-540.

Makrizî bu medresenin nâzırının İbn Hacer olduğunu kaydederken ⁵⁶ Sehâvî, Şerefüddin es-Sübki'nin Taybarsiyye Medresesi'nde fıkıh müderrisi mansıbına sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Kaynaklarda bu medresenin kurucusu Emir Alâeddin Taybars'ın kimseden hediye kabul etmeyen, dindar ve çok zengin bir kimse olduğu kaydedilir. Mısır'da Nil nehri kenarına bir hankah ile bir de camii inşa eden Alâeddin Taybars hayır işlerinde kullanılmak üzere pek çok vakıf ve mal bırakmıştı. Nil kenarına inşa ettirdiği camii ve hankahının bir süre sonra yıkılmasının ardından buradaki hankahta kalan sufiler Ezher Camii yanındaki medresesine taşındı. Bu hankahta bir şeyh ve onun derslerine devam etmesi için talebelere vakıf tahsis edilmişti. Alâeddin Taybars 719/1319 yılında vefatı üzerine medresesine defnedildi.⁵⁸

Memlük Hanedân Ailesinden Bir Kadının Kültürel Elite Dahil Olma Çabası: Hicâziyye Medresesi

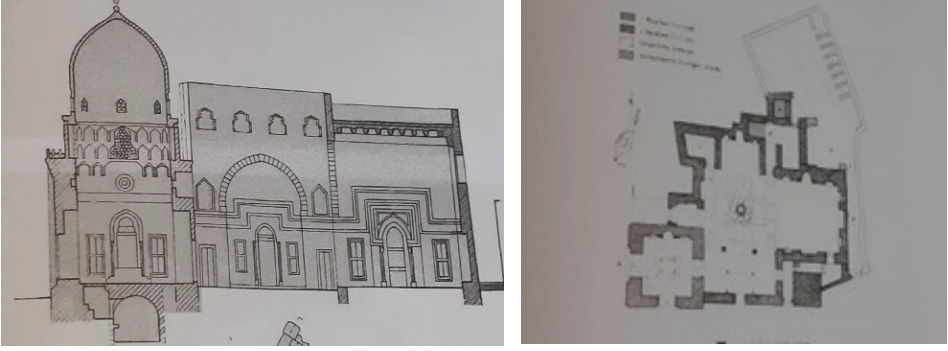
761/1360 yılında Sultan Nasır Muhammed b. Kalavun'un kızı Sittü'l-Celile Havend Tatar tarafından inşa edilen Hicâziyye Medresesi Şâfiî ve Mâlikî fukahaya vakfedilmişti.⁵⁹

56 Makrizî, *Kitab es-Süluk*, VII, 388.

57 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, X, 177.

58 Makrizî, *es-Süluk*, III, 20, IV, 232, 301; İbn Hacer, *ed-Dürrer*, II, 393; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, IX, 246. Bu hususta Berkey'in çalışmasında işaret ettiği Emir Akboğa'nın aksine Emir Taybars'ın baskıcı ve açgözlü bir olması yanlış anlaşılmalı. Zira İbn Tağrıberdî'de yer alan ifadeye göre Emir Akboğa'nın medresesinin karşı cihetinde Ezher civarında medrese inşa eden Emir Taybars'ın Emir Akboğa'nın aksine dindar ve hayır sahibi biri olduğundan bahsedilmektedir. Burada zamirin müteallikinin yanlış kişiye izafe edilmesi söz konusu olmalıdır. Bkz. İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, IX, 246.

59 Makrizî, *el-Hitat*, I, 531-535. "Hâvend" kelimesi hakkında İslâm ansiklopedisinde Hamid Algar, bu kelimenin büyük ihtimalle farsça kökenli olup "hund" yani "okudu, tahsil etti" anlamlarını taşıyan "hand" yahut "hâvend" kelimelerinden türetildiğini iddia eder. Algar bu kelimenin ilk kez Timurular döneminde meşhur âlimler için bir saygı ifadesi olarak kullanılan bir pâyeye olduğunu, benzer şekilde Herat'ta medrese idarecileri için kullanılırken Safevîler döneminde ileri gelen ilim ehline bir saygı ifadesi olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Algar kelimenin Kaçkarlar zamanında ise "ahund" şeklinde âlim anlamında kullanılan bir pâyeye olduğunu kaydeder. Buna göre "ahund" kelimesi köken itibarıyla "hâvend" kelimesinden bozularak türetilmiş ileri gelen, ilim sahibi yahut ilme hizmet eden anlamına gelen bir pâyeye olarak kullanılmıştır. Memlükler döneminde ise aynı kökten gelen "havend" kelimesi ileri gelen, şeref sahibi, yüce, efendi anlamlarında Memlük hanımları için kullanılmıştır. Ayrıca Eymen Fuâd Seyyid'in Londra'da 1995 yılında Müessesetü'l-Furkan'da tahkik ettiği Makrizî'nin *Hitat*'ında kelime "havend" olarak hareketlendirilmiştir. Bkz. Makrizî, *el-Hitat*, IV/II, 531. Konu ile ilgili olarak bkz. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge*, "Khawand Tatar el-Hijâziyya", 145. Hamid Algar, "Ahund", *DIA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahund> (21.05.2022).



Şekil 7. Hicâziyye Medresesi. Bkz. Makrizî, *Hitat*, IV/II, 532, 534.

Bu medresede muîd, müderrislerle aynı maaşı alıyordu. Cemâliye Caddesinde bulunan medrese bugün Hicâziyye Camii olarak bilinmektedir. Hicâziyye Medresesi'nin ilk müderrisi Siraceddin Ömer b. Reslân el-Bulkînî'ydi (ö. 805/1403). Ardından Celaledin Abdurrahman el-Bulkînî (ö. 824/1421) ve sonrasında da Veliyyüddin Ahmed el-Bulkînî (ö. 864/1461) bu görevi icra etmişti. Yaklaşık bir asır boyunca bu mansıp Bulkînî ailesinin elinde kaldı. Dönemin meşhur Şâfiî fakihi İbn Kâdı Aclun'un (ö. 876/1472) da Hicâziyye Medresesi'nde müderris mansıbı bulunmaktaydı. Aslen Kudüslü bir âlim olan Burhaneddin İbn Ebû Şerif (ö. 923/1517) bu medresede fıkıh ve tefsir dersleri vermişti. Hicâziyye Medresesi'nin Cuma camii, imamı, hatibi, sebili, kütüphanesi, mektebü'l-eytamı, aşhanesi ve dârülkurrâsı bulunurdu. Medresenin kurucusu kendisi için medresenin yanına bir de türbe inşa ettirmişti.⁶⁰

Memlûk medreselerinin pek çoğunda olduğu gibi Hicâziyye Medresesi'nde de cami, kütüphane, mektebü'l-eytam ve türbe kısımları bulunmakta ve buralara halkın teveccühüne çok önem verilmekteydi. Bu mekânlar aynı zamanda çeşitli ilmî faaliyetlerin, ders halkalarının, münâzaların tesis edildiği mekânlardı. Medreselerde bulunan camilerdeki Cuma hutbelerini icra edecek hatip mansıbı, buralarda Cuma namazlarının ifa edildiği, öncesi ve sonrası itibariyle de halkın katılımının gerçekleştiği çeşitli ders halkalarının düzenlenebildiği, halka açık mekânlar olarak tanzim edilmişti. Çeşitli medreseler bünyesinde farklı mansıplar alan ulemânın dışarıdan bakıldığında, ilmî hayatın bel kemiğini oluşturduğu Memlûk Kahiresinde ulemâ, medrese dışında cami, hankah, ribât yahut çarşılardaki dükkanlarında ve evlerinde İslâmî ilimlerin yüksek öğretimini sürdürmekteydi.⁶¹

60 Makrizî, *el-Hitat*, II, 382-383.

61 Berkey, *The Transformation of Knowledge*, 50, 128-181. Ayrıca kadınların eğitim hayatına katılımı hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Huda Lutfî, "Al-Sakhawî's *Kitab al-nisa*" as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women During the Fifteenth Century A.D. ", s. 104-124.

Sonuç

Bu çalışma Memlûk Kahiresinde medrese kurumunun toplumsal düzenin tesisindeki rolünü ele almaktadır. Memlûk Kahiresinin kendisinden önceki dönemlerden farklı olarak dört Sünnî mezhebin siyasî elit tarafından himaye bulunduğu topraklar olması, bölgede kurulan medrese yapılarının farklılaşan özelliklerinde kendisini göstermektedir. Memlûk siyasî eliti Kahire’de inşa ettiği yüzün üzerinde medrese ile bu şehrin mekânsal organizasyonuna büyük önem vermiştir. Siyasî elit ile sivil elit arası karşılıklı ilişki ağları neticesinde ortaya çıkan rekabet ve mücadele alanlarının Memlûk toplumunda sosyal dinamizmi sağladığını görmek noktasında medrese kurumu oldukça etkili bir araştırma alanına karşılık gelmektedir. Herbirinin kendi içinde farklı özellikler barındırdığı medrese yapıları, ulemânın otoritesini artıran ve ilmî pratiklerin icra edilmesinde siyasî elite itibar sağlayan kurumlar olarak tesis edilmiştir. Siyasî elitin farklı toplumsal gruplar arasında meşruiyetini temin etmeleri ve toplumsal düzeni tesis etmelerini sağlayan Kahire medreselerinin mekânsal organizasyonu, Memlûk toplumunda sosyal gruplar arası çeşitli ilişki ağlarını ortaya çıkaran önemli yapılar olarak tanımlanabilir.

Memlûk Kahiresinde daha ziyade siyasî elit tarafından inşa edilen farklı medrese yapıları toplumsal grupların çeşitli unsurlarını bir araya getiren ve toplumsal yapıya bağlılıklarını ve aidiyetlerini geliştiren bir fonksiyona sahiptir. Nitekim her bir medresenin farklı toplumsal grupların ilmî pratiklerine ev sahipliği yapabilmesi yahut bir mezhebi ve ona bağlı toplumsal grupları önceleyen yapılar olarak karşımıza çıkabilmesi buna delil olarak gösterilebilir. Toplumsal yapıdaki bu farklılıkların kendi bünyesinde yer bulabildiği Memlûk medreseleri toplumsal düzenin tesis edilmesinde önemli mekânsal organizasyonlara karşılık gelmektedir.

Çalışmada ele alınan her bir medresenin siyasî elitin farklı tabakalarından kimseler tarafından inşa edilmiş olması, Memlûkler dönemi Kahire şehri özelinde medrese bünyesindeki eğitimin farklılaşan yönüne işaret etmektedir. Bu örneklerden hareketle Memlûkler döneminde medrese kurumunun siyasî elit ile ulemânın ilmî faaliyetleri arasında toplumsal yapıda düzeni tesis eden bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür. Memlûk Kahiresinde medrese, ilmî faaliyetleri düzenlemek, himaye etmek ve desteklemek suretiyle, toplumsal yapıda yer edinmiş farklı etnik kökenlere ve farklı mezhepsel anlayışlara sahip grupların Memlûk toplumuna ve siyasî idaresine bağlılığını temin etmektedir.

Memlûk siyasî elitinin, ulemânın ilmî pratiklerini himaye etmeleri bir yandan Memlûk Kahiresinde yüksek öğretim faaliyetlerini medrese bünyesinde yaygınlaştırırken diğer yandan sivil elitte siyasî elit arasında bir himaye ağının tesis edilmesini temin etmiştir. Siyasî elitin bu kurumların bünyesine zengin vakıflar tahsis

ederak desteklediği ulemâ, siyasî yapı ile toplum arasında aracı vazifesi görürdü. Kahire medreselerindeki mansıplara atama hakkı teoride sultan yahut nâzırın otoritesi altında tanımlanırken pratikte belirleyici unsur ulemâ olarak karşımıza çıkmaktaydı. Böylesi bir kültürel sermayeye sahip olan ulemâ için müderrislik mansıpları çeşitli rekabet ve mücadele alanlarına karşılık gelmekteydi. Memlûk Kahire medreselerinin mekânsal organizasyonu ilmî pratiklerin sürekliliğini temin ederken bu kurumlarda mansıp elde etmek üzere verilen mücadele ve ortaya çıkan rekabet ortamı toplumsal yapı üzerinde düzeni tesis eden siyasî elit ile sivil elitin otoritesini artırmaktaydı. Memlûk Kahiresinde medrese inşa etmek, ortaya çıkan rekabet ve mücadele alanları neticesinde toplumsal düzenin tesisinde oldukça etkili bir fonksiyon icra ederdi. Bu noktada alana dair yapılacak araştırmaların Memlûk toplumunda ilmî pratiklerin sürekliliği ve dönüşümünü göstermesi bakımından büyük önem taşıdığı düşünölmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdürrezzak, Ahmed. el-Bezî ve'l-bertâle: zamânü selâtini'l-memâlik. Kahire, 1979.
- Abouseif, Doris Behrens. "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions". *Annales Islamologiques* 21(1985): 73-93.
- Algar, Hamit, "Ahund", *DİA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahund> (21.05.2022).
- Ali Abdüllaîf İbrahim. "Nassan Cedidan min Vesikati'l-Emir Sargatmış". Kahire: *Camiatü'l-Kahire Mecelletü Külliyyeti'l-Adab* 27/1965, 121-158.
- Berkey, Jonahtan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Cambridge: Cambridge Univ Press, 1992.
- Berkey, Jonahtan P. "The Mamluks as Muslims: the Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt". *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. Cambridge: Cambridge Univ Press, 1998, s. 163-174.
- Broadbridge, Anne F. "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-Aynî, al-Maqrizi, and Ibn Hajar al-Asqalani". *Mamluk Studies Review*, 1999, 3/85-107.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*. Cambridge: Cambridge Univ Press., 1994.
- Daisuke, Igarashi. "Madrasas, their shaykhs and civilian founder the Basitiyah Madrasahs in the Mamluk Era". *Orient Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 48(2013): 79-94;

- Ephrad, Daphna. *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunnī ‘Ulamā’ of Baghdad in the Eleventh Century*. Albany NY.. 2000, 33-59, 75-95.
- Emin, Muhammed M.. *Evkâf ve’l-hayâtü’l-ictimaiyye fi Mısr 1250-1517/648-923*. Kahire, 1980.
- Faraj, Majid. “Masjid wa madrasat al-Sultan Qalawun wa Qubbatuh 683-684 (1284-1285)”. *Mısır al-Mahrusah* 13(2001): 104-113.
- Fernandes, Leonor. “Mamluk Politics and Education: The Evidence from Two Fourteenth Century Waqfiyya”. *Annales Islamologiques* 19 (1983), 9-17.
- Frenkel, Yehoshua. “Is there an Islamic Space? Urban and Social Issues, as Reflected in the qadi courts of Egypt and Syria”. *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*. ed. Yaacov Lev. Brill: Leiden, 2002: 103-117.
- Haarmann, Ulrich. “Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria”. *Journal of Semitic Studies* 33(1988), 81-114.
- Harithy, Adnan and Doris Behrens Abouseif. “Imarat al-madrasa fi Mısır wa’l-Hijāz”. *Mamluk Studies Review* 5(2001): 180-183.
- Harithy, Howayda. “Review of Kitāb Waqf al-Sultān al-Nāsir Hasan ibn Muhammad ibn Qalawun ‘alā Madrasatih bil Rumaylah”. *Bulletin critique des Annales Islāmologiques* 19(2003): 129-131.
- _, “The four Madrasa Complex of Sultan Hasan (1356-1361)”. *Mamluk Studies Review* 2(2007): 49-76.
- İbn Habib el-Halebî (ö. 779/1377). *Tezkiretü’n-nebih fi eyyāmi’l-mansur ve benih*. thk. M. M. Emin. Kahire: Darü’l-Kütüb, 1976-1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl (ö. 855/1449). ed-Dürerü’l-kâmine fi a’yāni’l-mîleti’s-sâmine. Beyrut: Darü’l-Cil, 1993.
- , *İnbaü’l-ğumr bi ebnai’l-umr fi’t-târih*. Beyrut, 1986.
- , *Ref’ü’l-ısr an kudâti’l-Mısır*. thk. Ali M. Ömer. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1998.
- İbn Kadı Şuhbe, Takıyyüddin (ö. 851/1447). *Tabakatü’ş-şafiiyye*, thk. Hafız Abdülhalim Han. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1987.
- İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470). en-Nücumü’z-zâhire fi müluki Mısır ve’l-Kahire, Kahire: Vizâretü’s-Sikâfe ve’l-İrşâd, 1929-1972.
- , *el-Menhelü’s-sâfi ve’l-müstevfi ba’de’l-vâfi*. thk. Fehim Muhammed Şeltut. Mekke: Câmîâtü Ümmi’l-Kurâ, 1980.
- Kallek, Cengiz. “Nüreddin İbn Gânim”, *DİA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-ganim-nureddin> (21.05.2022).
- Kalkaşendî, Ebü’l-Abbas Şehabeddin (ö. 821/1418). *Subhü’l-a’şâ fi sinaâti’l-inşâ*. thk. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987.
- Lapidus, Ira M.. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Mas., 1967.
- Leiser, Gary La Viere. “Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society”. *The Muslim World*. 1/76, 1986, s. 16-24.
- Little, Donald P.. “Notes on Mamluk Madrasahs”. *Mamluk Studies Review*. Chicago: Chicago Univ. Press., 2002. 6/ 9-20.
- Lutfî, Huda. “al-Sakhawî’s “Kitab al-nisa” as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women During the Fifteenth Century A.D.”. *The Muslim World*. Hartford: Wiley 1981. Cilt 71 sayı 2, 104-124.
- Mahamid, Hatim. “Curricula and educational process in Mamluk Madrasahs”. *Education Research*

- Journal 1/7 (2011): 141-151.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburg: Edinburg Univ Press., 1981.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs (ö. 845/1442). *Kitab es-Süluk li marifeti düveli'l-mülûk*. nşr. Muhammed Mustafa Ziyade. Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1939-1973.
- _, el-Mevâiz ve'l-i'tibar fî zikri'l-hitat ve'l-âsâr. thk. Eymen Fuad Seyyid. London: Müessesetü'l-Furkan, 2012-2013.
- Pedersen, Johannes, G. Makdisi. "Madrasa". *Encyclopedia of Islam* 2. ed., 1123-1134.
- Petry, Carl. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton, 1981.
- Sadgrove, Philip Charles. "Tahtâvî", *DİA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tahtavi-ahmed-b-muhammed> (21.05.2022).
- Safedî, Ebü's-Safâ Salahuddîn (ö. 764/1363). *Âyânü'l-asr ve âvânü'n-nasr*. thk. Ali Ebu Zeyd, Mahmud Salim vd. Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-fikr, 1998.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin (ö. 902/1497). *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhü'l-İslâm İbn Hacer*. thk. Hamid Abdülmecid, Taha ez-Zeynî. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1986.
- _, ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1354.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Kahire". *DİA*. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kahire> (30.05.2022).
- Speiser, Philipp. "The Sultan al-Nasir Muhammad Madrasah in Cairo: Restoration and Arceological Investigation". *Mamluk Studies Review*. Chicago: Chicago Univ. Press., 2008. 2/12, 197-221.
- Steenbergen, Jo Van. *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-political Culture, 1341-1382*. Leiden: Brill, 2006.
- Sübki, Tâceddin Ebu Nasr (ö. 771/1370). *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübra*. thk. Mahmud M. Tanahi, Abdülfettah Hulv, Kahire 1964.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Takiyyüddin er-Rasîd", *DİA*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/takiyyuddin-er-rasid> (21.05.2022).



الكفايات المُعجمية لمتعلمي العربية من غير الناطقين بها ومدى تطابقها مع الأداء المتوقع للطلاب، "دراسة تطبيقية"

Ana Dili Arapça Olmayan Öğrenciler İçin Sözlüksel Yeterlilikler ve Öğrencilerin Beklenen Performansına Uygunluğu "Uygulamalı Bir Çalışma"

Lexical Competencies For Non-Native Arabic Learners and Their Nonformity with the Expected Performance of Students "Applied Study"

Ahmet Derviş Müezzîn^{*}, Mai Gomaa Suhail Gomaa^{**}

المُلخَص:

تُمثل المفردات أهميّة كبيرة وحجر أساس في اكتساب اللغات بشكل عام واللغة الثانية على وجه الخصوص؛ ومن خلالها يتمكن المتعلم من التعبير عن أفكاره ودواخله وأرائه وحاجاته بشكل صحيح ومفهوم، وقلة المفردات لدى الدارس تُسبب قفراً لغوياً وجزواً مؤقتاً عن التواصل باللغة الهدف، كما أنّ استخدام كلمات وتراكيب غير مناسبة للسياق قد يؤدي إلى صعوبة في الفهم، ومهما اتقن الطالب قواعد اللغة دون تطوير أدائه اللغوي لن يصل إلى درجة الكفاءة. ولذلك حاولنا من خلال هذه الدراسة التركيز على مفهوم الكفاية المعجمية التي تُعد مهارة يمكن تطويرها من قبل المتعلم وإرشادات المعلم ليصل الطالب إلى مرحلة الطلاقة في التحدث والكتابة وهو ما وقفنا عنده في الدراسة التطبيقية لمجموعة من طلاب جامعة 19 مايو (Ondokuz Mayıs Üniversitesi) في مركز اللغة العربية (ADİM)، وبينما أنواع المفردات باعتبارها البيئة التي يقوم عليها المعجم الذهني للتعلم، ويتطورها وطريقة توظيفها ينتج عنها تطوّر كفاياته ومهاراته اللغوية أيضاً، كما فُمننا باستعراض مشكلة ضعف الكفايات اللغوية لدى المتعلمين الأتراك وتحليلها وعزوها إلى أسبابها عبر مجتمع الدراسة وعرض بعض النصائح والإستراتيجيات لزيادة الحصيلة اللغوية لدى الطلاب وتحسين أدائهم اللغوي. المنهج المستخدم في هذه الدراسة هو منهج الأساليب المختلطة ما بين المنهج الكمي من أجل الكشف عن أسباب مشكلة البحث، والمنهج النوعي من أجل الوصول إلى بيانات تمكننا من تفسير هذه المشكلة وتحديد أسبابها في عتبة البحث، وقد تم تطبيق إستراتيجيات من شأنها رفع الكفايات، مع قياس مدى كفاءتها من خلال تحليل استبانات الطلاب.

الكلمات المفتاحية

الكفايات اللغوية، الكفايات المعجمية، تعليم اللغة العربية، المفردات، الاستراتيجيات

Öz

Kelime hazinesi, dil öğreniminin temel taşıdır. Zira öğrencinin düşünce, fikir, görüş ve ihtiyaçlarını doğru ve anlaşılır bir şekilde ifade etmesini sağlar. Genel olarak dilleri ve özel olarak ikinci bir dili edinmede büyük önem taşır. Bu nedenle öğrencinin kelime hazinesi yetersizliği dil yoksulluğuna ve hedef dillerde geçici iletişim isteksizliğine yol açar. Ayrıca uygun olmayan sözcük ve yapıların kullanılması anlamada birtakım güçlükler neden olabilir. Öğrenci, dilsel performansını geliştirmeden dilin gramerine ne kadar hâkim olursa olsun, gramer kuralları ne kadar eksiksiz ve tam kullanırsa performansın yeterli seviyesine ulaşamaz. Bu nedenle, öğrenci tarafından geliştirilebilen bir beceri olarak nitelendirilen "sözcüksel yeterlilik kavramı" nı incelemeyi uygun gördük. Çalışmamızda Öğretmenin öğrenciyi konuşma ve yazma hususunda akıcılık aşamasına getirebilmesi için bulunduğu tavsiyelere ve verdiği talimatlara odaklanmaya çalıştık. Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencilerinden oluşan bir grubun Arapça Dil Merkezinde (ADİM) yapılan deneysel çalışmalarında elde ettiğimiz bulguları paylaştık. Kelime türlerini, öğrencinin zihinsel sözlüğünün dayandığı yapı taşı olarak nitelendirdik. Yine kelime türlerinin öğrencinin gelişiminin ve çalışma yönteminin yeterliliklerinin ve dil becerilerinin de gelişmesine yol açtığını açıklamaya çalıştık. Ayrıca çalışmamızda Türk öğrenciler arasındaki zayıf dil yetenekleri sorununu da inceledik, analiz ettik ve

* Ahmet Derviş Müezzîn (Dr. Öğr. Üyesi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü, Samsun, Türkiye. E-posta: moazen.ahmad@gmail.com ORCID: 0000-0002-8702-6371

** Sorumlu Yazar: Mai Gomaa Suhail Gomaa (Öğr. Gör.), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık Bölümü, Samsun, Türkiye. E-posta: mai.suhail8@gmail.com ORCID: 0000-0002-0910-7328

Atf: Muezzin, Ahmet Derviş, Gomaa Suhail, Mai. "Ana Dili Arapça Olmayan Öğrenciler İçin Sözlüksel Yeterlilikler ve Öğrencilerin Beklenen Performansına Uygunluğu" Uygulamalı Bir Çalışma" *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 279–302. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1087872>



çalışma topluluğu genelinde nedenlerine bağlamaya çalıştığımız gibi öğrencilerin dil çıktılarını artırmak ve dil performanslarını iyileştirmeleri amacıyla bazı ipuçları ve stratejiler sunduk. Bu çalışmada kullanılan yöntem, nicel ve nitel yaklaşım yöntemidir. Nitekim araştırmaya konu problemin nedenlerini ortaya koymak amacıyla nitel yaklaşımdan, problemin açılımı ve örneklemede nedenlerini belirlemeyi sağlayan verilere erişmek için de nitel yaklaşım yararlanılmıştır. Ayrıca çalışmamızda öğrencilerin anketleri analiz edilerek yeterlilikleri ölçülürken bu yeterlilikleri artıracak bazı stratejiler de uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Dil yeterlilikleri, Sözcüksel yeterlilikler, Arapça öğretimi, Kelime bilgisi, Stratejiler

Abstract

Vocabulary is the cornerstone of language acquisition and second language learning. Vocabulary allows learners to clearly express their thoughts, opinions, and needs, and a lack of vocabulary or linguistic poverty results in a temporary reluctance to communicate in the target language. No matter how well a student masters grammar, without developing linguistically, they cannot achieve adequate proficiency. This applied study focused on the lexical speaking and writing competencies of (40) preparatory grade students from the Language Center at Ondokuz Mayıs University. A mixed-methods approach was used to examine the vocabulary the learners used as building blocks to develop their mental lexicon and the teaching methods that enhanced their competencies and language skills. A questionnaire was conducted on 40 female graduates from schools for imams and preachers and graduates of Anatolian schools. The questionnaire had seven questions designed to assess the feasibility of the strategies used to improve their language proficiency. Several strategies to raise lexical competency were implemented, the efficiencies of which were determined from an analysis of student questionnaires. This study was important because it sought to identify the reasons for the weak language competencies in some Turkish-speaking students of Arabic, especially in preparatory classes.

Keywords

Linguistic competencies, Lexical competencies, Teaching Arabic, Vocabulary, Strategies

Extended Summary

Vocabulary is the cornerstone of language acquisition and second language learning. Vocabulary allows learners to clearly express their thoughts, opinions, and needs, and a lack of vocabulary or linguistic poverty results in a temporary reluctance to communicate in the target language. No matter how well a student masters grammar, without developing linguistically, they cannot achieve adequate proficiency.

Limitations and methodology of the research:

Time limit: The first semester of the academic year 2021-2022. Spatial boundary: Ondokuz Mayıs University. Objective limit: The plan was to describe the methods used to present vocabulary, identify the causes of common Turkish learner errors, analyze those errors, and link the causes to the teaching, the learner, the learner's mother tongue, or poor linguistic habits. To elucidate the answers to the research problem, a mixed quantitative and qualitative approach was used to access data that enabled as full analysis as possible given the research sample.

It was confirmed that vocabulary was a key part of language learning, that certain lexical units, verbal associations, and coined phrases were important, and that there was a direct relationship between the vocabulary stored in the learner's mental lexicon and their language ability. The study confirmed that the methods used to present vocabulary are important, with the most popular being vocabulary presented as part of the curricula and books on teaching Arabic to non-native speakers, both of which present vocabulary at the

beginning of the unit. However, the contextual school method leaves the vocabulary to the end of the unit, and another method colors the new vocabulary to motivate the student to guess the meaning or ask the teacher. Strategies for introducing vocabulary to the learner and preparing them to receive new vocabulary were also discussed.

This study was important because it sought to identify the reasons for the weak language competencies in some Turkish-speaking students of Arabic, especially in preparatory classes. There were three main reasons found for these competency weaknesses.

The first reason is related to the nature of the Arabic language, which has many synonyms, broken plurals and derivations, and many meanings for one word. There is also a linguistic commonality between some Arabic and Turkish words, which can result in deceptive analogies.

The second reason involves the use of literal translation due to a lack of familiarity with language learning or to avoid using new vocabulary. Linguistic fossilization also resulted in error repetition. Most learners tended to rely on the significant verbal commonalities between their mother tongue (Turkish) and their target language (Arabic), which also meant they were less likely to apply morphology to formulate the appropriate words.

The third reason is related to the teacher, who tended to simplify the hadith or text to help learners understand, which provided poor structural forms, and did not mirror the structures used by native speakers. Further, little time was allocated to learning vocabulary.

Study population and results:

A questionnaire was conducted on a sample of 40 preparatory grade students during the 2021-2022 school year at the Arabic Language Center, Ondokuz Mayıs University, in Samsun, Turkey. Informed consent was obtained. All students spoke Turkish, were female graduates from schools for imams and preachers, and (P) all were graduates of Anatolian schools. The questionnaire had seven questions designed to assess the feasibility of the strategies used to improve their language proficiency, from which the following were found:

- research papers and in-class presentations made the students more self-confident and able to learn and acquire new vocabulary and figurative expressions;
- recalling and using vocabulary in different contexts and similar and different educational and life situations helped in learning new vocabulary;
- various linguistic stimuli and visual clips used by the teacher in the classroom stimulated new vocabulary acquisition;
- the teacher helped the student develop their linguistic competency;
- each student developed a self-lexicon they used to refine in conversations and when writing about their daily learning;

● smartphone applications were useful in promoting language acquisition and vocabulary.

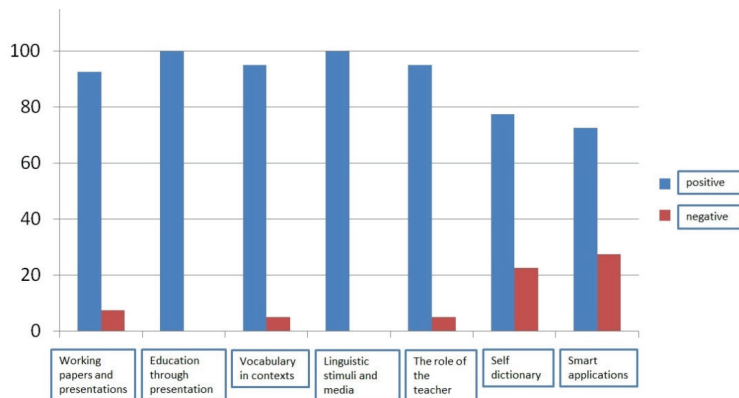


Fig. (1) Study survey statistics

Suggestions and recommendations:

Based on the results, some suggestions are given to raise the lexical competence of the learners:

1. use research paper and oral presentations strategies;
2. use stories, films, and videos;
3. continuously develop the linguistic performance;
4. help students create their own dictionaries;
5. direct students to use smartphone applications and other devices.

This study recommends that students create a library of readable materials suitable for each level to enrich their linguistic lexicons, such as stories, tales, and visual and audio clips, and use smartphone applications daily both in class and as part of their extracurricular activities. It is also suggested that the authors of books and educational series for the teaching of Arabic to non-native speakers enrich the books with rich exercises that focus on the use of vocabulary and its contextual meanings, provide extensions, exercises, and help question banks, allocate conversation practice at each level, and include individual and group project presentations on a weekly or bimonthly basis. It also suggested that students be given educational lectures on the nature of learning foreign languages. Finally, it is suggested that teachers employ feedback with students, administrators, and sub-committees within the educational environment to develop both the students and themselves.

1. مدخل للبحث

1.1. مشكلة البحث وأهميته:

مشكلة البحث في ظاهرة الفقر اللغوي والعوز لدى الطالب التركي من خلال عجزه عن فهم نصوصٍ مقروءةٍ أو إيصال رسالته أو التعبير عن فكرته بطلاقةٍ - شفهيًا أو كتابيًا أثناء تقييم مُخرجات العملية التعليمية في الصفوف التحضيرية، والسبب في ذلك كما سيبر معنا من خلال مجتمع الدراسة يرجع إلى فقر معجمه اللغوي رغم وجود أكثر من 12 ألف مفردة عربية بالمعجم التركي.

و تكمن أهمية البحث في تحديد الكفايات المعجمية للمتعلم التركي، والاستفادة من التقابل اللغوي بين العربية والتركية وتحليل أنماط الأخطاء في أداء الفعل الكلامي للمتعلمين للوقوف على أسباب الضعف، واستخدام استراتيجيات تعليم المفردات لإغناء المعجم الذهني للطالب مما سينعكس على أدائه اللغوي ودرجة إتقانه للمهارات اللغوية الأربع.

2.1. أهداف البحث:

- توضيح المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالكفاية المعجمية، وأقسام الوحدات المعجمية.
- بيان العلاقة الطردية بين المفردات المُخزّنة في المعجم الذهني والكفاية اللغوية في المهارات المختلفة.
- تفسير مشكلات الضعف اللغوي لدى المتعلمين الأتراك، وتحليلها من خلال مجتمع الدراسة.
- عرض بعض الاستراتيجيات والنصائح لتقديم المفردات في الدرس اللغوي وتقديم بعض الإحصائيات عبر استبانات الدراسة.

3.1. أسئلة البحث:

- ما أهمية المفردات ومدارس تقديم المفردات في المواد التعليمية؟
- ما هي العلاقة بين ثراء المعجم الذهني للطالب وأدائه اللغوي؟
- ما هي أسباب انخفاض الأداء المتوقع من الطالب الناطق باللغة التركية؟
- ما أهم الاستراتيجيات التي يمكن أن تزيد من الرصيد المعجمي للطالب داخل الدرس وخارجه؟

4.1. حدود ومنهجية البحث:

- الحد الزمني: الفصل الأول لعام 2021-2022.
- الحد المكاني: جامعة 19 مايو (Ondokuz Mayıs Üniversitesi).
- حدود البحث الموضوعية تتمثل في وصف طرق تقديم المفردات، وأسباب الأخطاء الشائعة لدى المتعلم التركي، وتحليل تلك الأخطاء وردها إلى أسبابها المتعلقة بالمعلم أو المتعلم أو طبيعة اللغة الأم للمتعلم أو العادات اللغوية الخاطئة.
- المنهج المستخدم في هذه الدراسة هو منهج الأساليب المختلطة ما بين المنهج الكمي من أجل كشف

أسباب مشكلة البحث، والمنهج النوعي من أجل الوصول إلى بيانات تمكننا من تحليل هذه المشكلة وتحديد عينة البحث.

5.1. مجتمع الدراسة

طلّاب الصّفوف التّحضيرية للعام الدراسي 2021-2022 بمركز اللغة العربية الملحقة بجامعة التاسع عشر من مايو بمدينة سامسون التّركية، من الناطقين باللغة التّركية، والبالغ عددهم (40 طالبة) من شُعبي (G) خريجات مدارس الأئمة والخُطباء، و(P) خريجات مدارس الأناضول.

2. مقدّمة

تُشكل المفردات حجر أساس في عملية اكتساب اللغة الثانية؛ حيث تعد أداة تساعد المتحدث على التعبير شفهيًا وكتابيًا عما يدور في ذهنه بشكل سليم، كما أنها جزء لا يتجزأ من مهارات القراءة والاستماع، والمتعلم الذي لا يمتلك حصيلةً لغويةً مناسبةً يصعب عليه صياغة أفكاره أو العثور عما يساعده على التواصل باللغة، وعليه فإن تنمية الحصيلة اللغوية وإدراك المعلم والمتعلم لأهمية تكوين الثروة اللغوية للغة المنشودة يُعد بوابة للوصول إلى الكفاية اللغوية.

وقد لاحظنا أنّ الطالب التّركي قد يدرس وقتًا طويلاً لكنّه يعاني من نقص في القدرة اللغوية وخاصةً التواصلية؛ فيستخدم بعض المفردات الخاطئة في التعبير عن نفسه ومشاعره. وبشغلنا كثيرًا سؤال: كيف لمتعلم قضي كل تلك الساعات في دراسة اللغة أن يعجز عن إيجاد التعبير المناسب؟ ولماذا يستخدم أحيانًا كلمات لا تناسب السياق؟

وقبل أن نناقش أسباب تلك الإشكالية وحلولها سنتطرق إلى التعريف بمعنى الكفايات المعجمية والمفردات والمعجم الذهني للمتعلّم.

1.2. مصطلحات البحث.

المفردات: هناك تعريفات عدة للمفردات، ولكن بحسب الترتيبين فإن **المفردات:** «مجموعة من الوحدات الصوتية المؤلفة بطريقة معينة لكي ترمز للأشياء الحسية والأفكار المجردة»،¹ أو هي «اللفظة والكلمة التي تتكوّن من حرفين فأكثر، وتدل على معنى سواء كانت فعلاً أم اسماً أم أداة»،² وبناءً عليه فإن كل ما يحتاجه المتحدّث للتعبير عن المعنى الجسّي أو المُجرّد عبر أسماءٍ وأفعالٍ وحروفٍ المعاني تدخل في نطاق المفردات.

الكفاية والكفاية المعجمية: الكفاية لغةً: كفى يَكْفِي كفايةً: إذا قام بالأمر، ويُقال كَفَاكَ هذا الأمر: حَسْبُكَ، وفي الحديث «من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه»، أي: أغنتاه عن قيام الليل». ³ ويجب أن نفرق بين مُصطلحي (الكفاءة والكفاية)؛ فالكفاية «هي امتلاك معرفة أو مهارة كافية بحسب تعريف Merriam Webster» وهي القدرة على فعل شيء ما بشكل جيد أو فعّال كما ذكر «Coubuild»،⁴ وظهر المفهوم الأول للكفاية مرتبطاً بنظرية النحو التوليدي لتشومسكي الذي يعتبر الكفاية معرفةً مكتسبةً

1 سلطان، منير، بلاغة الكلمة والجملة والجملة، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1997م)، 27.

2 الغالي، ناصر عبد الله، وعبد الحميد، عبد الله، أسس إعداد الكتب التدريسية لغير الناطقين بالعربية، (القاهرة: دار الاعتصام، 1991م)، 87.

3 ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، معجم لسان العرب، تحقيق: عامر حيدر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 15: 225.

4 الحديقي، إسلام يسري، الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها، (إسطنبول: دار أكدم، 2021م)، 15.

مخزونة في عقل المتعلم، وهذا التعريف يجعل الكفاية اللغوية أمرًا فطريًا كما يحصره في الجوانب النفسية أو الإدراك الداخلي.

وقد خالفه الكثيرون مثل «هايمز» فقالوا إن اللغة ليست ملكةً ذهنيّةً مستقلة، وإنما يكتسبها الإنسان، وهي كالعضلة تقوى بالممارسة والتدريب.

وقد عرّف «هنري أوليك» الكفاية المعجمية بأنها: «قدرة المتعلم على الفهم الشفهي والكتابي وعلى توظيف ما يحتاجه وما يتعرض له من وحدات معجمية في وضعيات تواصلية معينة»⁵، ويتفق الباحثان مع ما ورد في هذا التعريف؛ فهو لم يذكر الوحدات المعجمية بمفردها بل تراكيبها وثنائياتها فحسب بل أكد على توظيفها في سياقات تواصلية أيضًا، كما ربط ما بين الفهم الشفهي والكتابي، وأشار إلى أن الكفاية المعجمية تشمل الإنتاج والاستقبال في آن معًا. والكفاية كما نراها كباحثين في هذا المجال: يمكن أن توصف بالحد الأدنى من الأداء الذي يُمكن المتعلم من التعبير عن أفكاره بشكل يناسب مستواه اللغوي، وبشكل يفهمه الناطق الأصلي للغة، وهذا يتحقق بالتناغم ما بين: معرفة اللغة وإدراكها، والقدرة على الإنتاج اللغوي والتأليف بين مخزون المفردات والجمل.

المعجم الذهني: يعتبر الاكتساب المعجمي أساسًا لتعلم اللغة الأم أو اللغة الثانية؛ فهو يعزز تطوير الكفاية التواصلية، ويُعرّف «فاي وكولتر» المعجم الذهني بأنه «قائمة الكلمات في الرأس»⁶، وبحسب «رو - Rou» هو مجموع تمثّل المفردات على مستوى الذهن؛ إذ تجمع بين السياق والأبعاد الدلالية للمفردات، والتي تساعد على اكتساب اللغة والتمكن منها ثم التعبير عنها»⁷.

والمعجم الذهني قابل للتطور وإثراء حصيلته على مدار حياة الإنسان؛ وكلما زادت المواقف والخبرات التواصلية زادت حاجة الإنسان إلى زيادة مفرداته بما يتناسب مع حاجاته اللغوية. وليتمكن الإنسان من زمام اللغة فإنه لا يحتاج إلى حفظ معاجمها وقواميسها، وإنما يحتاج إلى ما يخدم أهدافه منها ويمكنه من التواصل وفهم المتحدث وسماع ومشاهدة الإعلام.

3. أهمية المفردات في تعلم اللغات

تلعب المفردات دورًا حيويًا في عملية بناء مهارات اللغة سواء كانت استقبالية (كالاستماع والقراءة) أو إنتاجية (كالمحادثة والكتابة)؛ فالمفردات بوابة الكفاءة واكتساب المتعلم للمفردات وغنى معجمه الذهني يهيؤه ويمكنه من تحقيق تواصل ناجح باللغة الهدف ويمكنه من التعبير عما يدور في ذهنه، ولذا نجد أن المتعلم الذي يفتقر معجمه الذهني إلى المفردات يجد صعوبة في إيجاد الكلمات التي تعبر عن مشاعره أو الدفاع عن أفكاره. ومن هذا المنطلق إذا أدرك المعلم والمتعلم أهمية وخطورة الدور الذي تلعبه المفردات، تضافرت الجهود لتنمية الثروة اللغوية للدارس من خلال تخزين المفردات وإعادة توظيفها في سياقات عدة لإثراء معجمه اللغوي.

وبناء على ذلك يقول «فيرمبير»: «إن معرفة المفردات هي مفتاح الفهم والإفهام وإن الجزء الأكبر من تعلم اللغة مرتبط بتعلم مفرداتها الجديدة»⁸ والعناصر اللغوية للغة العربية إنما تتمثل في ثلاثة عناصر ألا

5 وهاس، هشام، و الفران، محمد، «الكفاية المعجمية واستراتيجيات تعلم المعجم»، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية المجلد الثاني، العدد الأول، 144.

6 وهاس، و الفران، «الكفاية المعجمية»، 140.

7 وهاس، و الفران، «الكفاية المعجمية»، 135.

8 عبايل، عبد اللطيف، «دور استراتيجيات تدريس المفردات في تنمية وبناء القدرة اللغوية لدى المتعلمين في اللغة الثانية والأجنبية»، مجلة مقاربات في التعليمية، العدد الأول (2021م): 331.

وهي: الأصوات، والمفردات، وعبارات لغوية وتراكيب وقواعد⁹، وهذه العناصر هي المادة الحقيقية التي تعين المتعلم على تعلم مهارات اللغة، ومن لم يسيطر عليها لا يتمكن من السيطرة على مهارات اللغة بمستوياتها المتعددة.¹⁰ وقد أكد علماء ولغويون على أهمية ضرورة تدريس مفردات اللغة بشكل صريح، ورأى اللغويان “Waring” و “Nation» أن تخصص لها ساعات وأنشطة تهدف إلى تمكين المتعلمين من تنمية ثروتهم اللغوية للوصول إلى كفايتهم اللغوية ومن ثم الإنتاج الشفهي والكتابي والتفاعل اللغوي بلغة سليمة.¹¹

وبناءً على ذلك نلاحظ أنّ اللغة كالهرم مبنية على أصوات تكوّن المفردات التي هي لبنات اللغة، يربطها ببعضها نظامٌ لغويّ، كما نتفق كباحثين على أنماط بعض المتعلمين الذين قد سبق لهم دراسة اللغة ولديهم قدرٌ من المعرفة اللغوية أنّ المتعلم الذي يدرّس القواعد فقط- حتى وإن كانت من خلال نصوص- دون اهتمامٍ بدرس المفردات لا يستطيعون التعبير، كما أنّ الطلاب الذين يُخصص لهم وقت للمفردات وتوظيفها ويمارسون أنشطة لغوية مبنية على المفردات لديهم قدرة أكبر على التحكم بمعجمهم اللغويّ واستخدام وتوظيف الكلمة المناسبة في الموقف المناسب.

وقد ذكرت الباحثة فاطمة الخلوفي في دراستها¹² أنه يجب على الطالب أن يكون قادرًا على:

- التعرف على المفردة شفهيًا عبر القراءة والاستماع.
- تعريف المفردة وكتابتها.
- إدراك التفاعل القائم بين التركيب والمعجم وعلى استعمال الكلمة في سياقها التركيبي.
- أن يكون قادرًا على التمكن من استعمال المفردة الصحيحة داخل سياق في التعبير الشفهي والكتابي.

وبحسب الاتجاه البنويّ كان عدد المفردات المخزنة في المعجم الذهني للمتعم مؤشراً ومقياساً لتمكن المتعلم من المكون المعجمي للغة الهدف بحسب «Florin 1993»، وهذا ما تغيّر فيما بعد حيث إن اللغة ليست مفردات فقط، ولا يمكن أن ننظر إليها بشكل معزول، وقد أشار محمد رزق شعير إلى أهمية المعاني السياقية لدى اللغويين الذين يقررون قاعدة رئيسة لفهم المعنى؛ وهي: لا تسألني عن معنى الكلمة بل أسألني عن موقعها في الجملة؛¹³ بل وهناك عناصر أخرى تترابط لتصل بالمتعلم إلى الإنتاج السليم ومنها المعنى السياقي للكلمات، والمعارف المرتبطة بهذه الكلمات صرفياً ونحوياً وتداولياً.

ولذلك يُخطئ الطالب أخطاء فادحة إذا استخدم الترجمة الآلية (ترجمة غوغل) مُهملاً المعاني السياقية والترتيب النحوي الصحيح للكلمة، والفروق الصرفية بين لغته الأم واللغة الهدف.

وقد توصّل لوفر “Laufer 1992” و «نيشن 2001 Nation» «إلى أهمية تقييم الكفاية المعجمية للمتعم عن طريق: حجم المفردات التي ألمّ بها المتعلم، والمعارف المرتبطة بتلك المفردات في المرتبة الأولى، يليها

9 العلوي، محمد إسماعيل، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية وعناصرها للناطقين بغيرها، (الرياض: مركز الملك عبد الله، دار وجوه للنشر، ط1، 2017م)، 81.

10 الفوزان، عبد الرحمن، إضاءات لمعلمي العربية للناطقين بغيرها، (الرياض: العربية للجميع، ط2، 2015م)، 205.

11 Waring, Rob ve Paul Nation, “Second Language Reading and Incidental Vocabulary Learning,” *Angles on the English Speaking World* (2004): 4. 97-110.

12 الخلوفي، فاطمة، «أثر الكفاية المعجمية في التمكن من اللغة»، مجلة علوم التربية، العدد السادس (يونيو 2014م): 11.

13 قنوم، محمود، وآخرون، إستراتيجيات تعليم اللغة العربية للطلبة الأتراك مقاربات في التعليم المباشر والإلكتروني (إسطنبول: دار أكدم، 2020م)، 194.

التمكُّن من فهم المقروء والمسموع والتعبير الشفهي والكتابي بلغة سليمة. لذا ينبغي للمعلم التركيز على تحفيز المتعلم نحو تجاوز الفهم السطحي للمفردات المدخلة إلى الفهم العميق وتوضيح المرادفات والاستخدامات السياقية للمفردة بما يتناسب مع المستوى اللغوي للطلاب.

1.3. أنواع المفردات:

حاول الباحثون الأجانب والعرب تصنيف الوحدات المعجمية المكونة للغات تصنيفات مختلفة ومنهم «فوكس» الذي رأى أنَّ المفردات خمسة أنواع:14

• الأول: الكلمات المنفردة

• الثاني: العبارات الثابتة

• الثالث: العبارات المتغيرة

• الرابع: الأفعال التعبيرية (الفعل + حرف جر)

• الخامس: العبارات الاصطلاحية

وهذا التقسيم يناسب لغات عدة منها العربية، غير أنَّ الباحثة هند القحطاني¹⁵ قد ذكرت في دراستها بشكلٍ أكثر تفصيلاً للوحدات المعجمية وأنواعها وهي: وحدات معجمية بسيطة، ووحدات معجمية مركبة؛ فالوحدات المعجمية البسيطة إما كلمات وظيفية كأدوات الربط وأدوات الشرط أو الاستفهام؛ وهي تؤدي معنىً نحويًا ووظيفةً أساسيةً في المعنى الكلي للجملة، وكلمات المحتوى كقلم ورجل وسافر. وأما الوحدات المعجمية المركبة فتتقسم إلى:

• متضادات ومترادفات: فالمترادفات تحمل معاني لغوية متقاربة وإن لم تكن متطابقة في العربية، والمتضادات تحمل معاني متقابلة، وهي إضافة إلى كونها وحدة معجمية تمثل أيضًا وسيلةً ناجعةً في شرح المفردات الجديدة للمتعلم ينتهجها معلمون أكثر إما لزيادة الحصيلة اللغوية للطلاب أو لتوضيح مفردةٍ مجردةٍ، ككلمة (عدوٌّ ضد صديق) أو (عادٌ مرادف رجع).

• تعبيرات اصطلاحية: وهي مكونة من كلمتين أو أكثر، انتقل معناها من المعنى الحقيقي إلى المعنى الاصطلاحي، واتفق عليه اللغويون ك (ابن السبيل).

• متصاحبات: اقتران لفظ بأخر لمصاحبة معجمية ك (فحيح الأفعى، وصهيل الفرس).

• متلازمات: وهي اقتران لفظ بلفظ آخر كالأفعال المتعدية بحروف الجر (رغب في/ رغب عن).

• مادة معجمية متعددة الكلمات.

• تعبيرات مقننة: وهي الكلمات المستعملة استعمالًا تداوليًا ضمن سياق يفهمه المنتج والمستقبل مثل: بلا شك وأخيرًا وليس آخرًا.

14 أبو عمشة، خالد حسن، العلوي إسماعيل وآخرون، المفردات والتراكيب اللغوية عبر المستويات اللغوية لدارسي العربية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات (الأردن: دار كنوز المعرفة، 2014)، 249.

15 القحطاني، هند بنت شارح، الكفاية المعجمية لدى الناطقات بغير العربية والناطقات بها دراسة مقارنة، دراسة منشورة في السجل العلمي للمؤتمر الدولي الثالث لمعهد اللغويات العربية بجامعة الملك سعود (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية)، 369.

• تعبيرات مألوفة: كعبارات التحية والتهاني والمجاملات.

ويرى الباحثان أنّ هذه التقسيمات ربما تتداخل أو تشترك في بعض النقاط، وقد عرضَ الباحث محمد حمدان الرقب ظاهرة التلازم اللغويّ ومجالاته، ودوره في التقابل اللغوي وتحليل أخطاء الطلاب، ولا يسعنا من تلك الدراسة أن نعرض كل الآراء في تقسيماته، ولكن يمكننا أن نوجز الوحدات المعجمية على الشكل التالي:

• الكلمات المفردة من أسماء وأفعال لازمة أو مفردة.

• المتلازمات اللَّفْظِيَّة: ¹⁶ وعلى رأسها الأفعال المتعدية بحرف جرٍ مثل: (حصل على / تخرّج في/ بحث عن/ اتّصل بـ)، المركبات الوصفية أو الإضافية مثل: أحمر قانٍ، أبيض ناصع، صاحب الجلالة.

• العبارات المسكوكة: والتي تكون موجزةً لها معاني محددة مثل: لَقِي مَصْرَعَةً / لَقِي حَنْفَةً / وافئته المنيّة/ جريمة نكراء، أو تلك التي تستخدم في التهاني والتحية والمجاملات مثل: كُلِّ عامٍ أنتم بخير، أهلاً وسهلاً وغيرها.

2.3. نظريات تعليم اللغة الثانية، ومدارس تقديم المفردات:

اجتهد الباحثون واللغويون لدراسة كيفية استقبال العقل للمفردات الجديدة في اللغة الهدف، وتضافت الجهود لاكتشاف الطرق المثلى لبناء المعجم الذهني، واستفاد التربويون من النظريات السلوكية المختلفة لاكتساب اللغة الأجنبية، وهي نظريات كثيرة لكننا نذكر أهمها مثل:

• النَّظَرِيَّةُ التَّوَلِيدِيَّةُ التَّحْوِيلِيَّةُ تحت راية «تشومسكي» الذي يعتقد أنّ اكتساب اللغة الثانية مختلف عن اكتساب اللغة الأم، وأنه يتطلب عمليات عقلية معقّدة، وأنّ اللغة الأم تؤثر بشكلٍ أو بآخر في اكتساب اللغة الثانية، وأن النظام الداخلي وقواعد اللغة الأم ينتقل لا شعوريًا إلى اللغة الهدف.

• النَّظَرِيَّةُ الْبِنَائِيَّةُ لـ«جون بياجيه» التي ترى أن: اللغة تتطور مع التطور المعرفي للإنسان، وأنها كأى مهارةٍ تعتمد بشكلٍ أساسيٍّ على جهد المعلم في الأنشطة الصفية لإكساب الطالب اللغة، ولا تنكر دور المتعلّم في استقبال الأنشطة ومن ثم الإنتاج على غرارها.

ويرى الباحثان أنّ عمليّة تعلّم اللغة الأجنبية لا يمكن حصرها في إحدى النظريّات، وإنما هي عمليّة متداخلة فالمتعلّم في بداية تعلّمه لغة أجنبية يبدأ بنقل عادات لغته الأم لا شعوريًا إلى اللغة الهدف وهذا على مستوى الأصوات وطريقة النطق والنبر والتنغيم، فتجد التركيّ المبندئ - كما وجدنا من خلال مجتمع الدراسة - ينطق القاف (G) ويحوّل الدال إلى (Z) كما ينطق الضمّ مُشْرِبًا بصوت (Ü) التركيّ مُتأثّرًا بلغته، وعلى المستوى النحويّ يُنهي جملته العربية بالفعل فيقول (صباحًا إلى المدرسة أذهب) مطبقًا قواعد لغته التي تُوجّر الفعل لنهاية الجملة، وعلى المستوى الدلاليّ حيثُ يستخدم المسافر بمعنى الضيّف.

وعلى اختلاف النظريّات والمدارس في تعليم اللغة الثانية، فإن أشهر طرق تعليم اللغات الأجنبية كما ذكرها الباحث محمد إسماعيلي العلويّ تتلخّص في:

• النظرية التقليدية: والتي تتبنى طريقة النحو والترجمة، بإمداد المتعلم بقائمة المفردات الجديدة بلغته الأم، وهي مُتبعة لدى كثير من المؤسسات التّركيَّة وهي سلاح ذو حدّين؛ فمن إيجابياتها الفهم العميق الدقيق للمفردات الصعبة، ومناسبة الأعداد الكبيرة في الصفوف التي تزيد عن 20 طالبًا في الصّف الواحد ولا

16 الرقب، محمد حمدان، التلازم اللغويّ مقاربات تعليمية (الأردن: عالم الكتب، 2019م)، 72.

يناسبها الاعتماد على الطريقة التواصلية، كما تناسب بعض كبار السنّ أو الذين لم يتلقوا تعليم لغة أجنبية ويجهلون طرق استنباط المعنى، لكنها تعتمد على الحفظ والتخزين، وأكدت الاتجاهات الحديثة سطحيتها وعدم جدواها خاصةً في جانب الممارسة والإنتاج الشفهي.¹⁷

• النَّظَرِيَّةُ التَّوَاصُلِيَّةُ: تنطلق من مبدأ يقتضي تعامل العقل البشري لا مع المفردات والمصطلحات الجامدة، وإنما يحتاج إلى فعلٍ تواصلِيٍّ؛ فيولي الاهتمام للتواصل بالمفردات، واستعمالها بشكلٍ حقيقيٍّ في مجالات الحياة، ولذا فإنّ المتعلِّم جزءٌ فاعلٌ في العملية التعليمية، والمفردات يجب أن تخدم أهداف تعلِّقهم اللغة الهدف.¹⁸

ومن هنا ترى الدراسة أنّ برامج الصف التحضيري لكليات الإلهيات التركية يجب أن تراعي تلك النقطة فيكون الهدف من الدراسة العربية لأغراض عامّة ويكون ذلك في المستويات المبتدئة حيث يُمد المتعلم بكلمات الحقول الدلالية الأساسية المناسبة للتواصل مع التركيز على قوائم المفردات التي من شأنها أن تعزز لغة الطالب الدينية وتجعله قادرًا على التعامل مع فصحى التراث، وكتب العلوم الشرعية، فالمناهج يجب أن تسدّد وتقارب.

وإذا ألقينا نظرةً على الكتب التعليمية العربية للناطقين بلغاتٍ أخرى لوجدنا أن الكلمات داخل المناهج التعليمية للناطقين بغير العربية قد تم تناولها بثلاثة أشكالٍ تبنتها ثلاث مدارس أشار إليها خالد أبو عمشة¹⁹ وهي:

• المدرسة الأولى: المدرسة المعجمية وأليتها وضع قوائم الكلمات في بداية كلّ وحدةٍ لأن المعجم هو الأساس الذي تُبنى عليه المهارات وتتمثل في كتاب (الكتاب)،²⁰ و(العربية المعاصرة) لجامعة ميتشجن.

• المدرسة الثانية: المدرسة السياقية التي تلحق قائمة المفردات والتراكيب بعد النصّ وبنهاية كل وحدةٍ، ونرى ذلك في سلسلة (العربية بين يديك).²¹

• المدرسة الثالثة: «نوع لاحق للمدرسة السياقية وهي توجه الطالب لفهم المفردة خلال السياق فتضعها بلونٍ مغايرٍ كسلسلة (جامعة الإمام)، وتترك شرح المفردة للقاعة الصفية ونشاط المُعلِّم في طرح السؤال، والمتعلم في التخمين والاستنتاج».²²

ويرى الباحثان أنّ المدرسة الأولى هي الأفضل بالنسبة للمتعلم المبتدئ الذي لما يتعلّم مفرداتٍ تعينه على فهم السياق، والثالثة تناسب المستويات المتوسطة والمتقدمة، فالطالب في المستوى الأول في النصوص القرآنية- على سبيل المثال- يتعرّض للكلمات الجديدة وصورها في بداية الوحدة، وفي المستوى المتوسط يُمكننا أن ندمج بين المدرسة الثالثة التي تُظهِل الكلمات الجديدة فيقوم المتعلِّم بالتخمين، والمُعَلِّم بالتوجيه والتّمثيل والتّصوير والتّبيين ليستنتج المتعلِّم المعنى، كما يستخدم المدرسة الثانية بإلحاق قائمة المفردات بنهاية الوحدة تثبيتها لها، وهكذا يستطيع المُعلِّم الدمج بينها للاستفادة بمزايا كلٍّ منها.

17 أبو عمشة، خالد حسين، والعلوي، محمد إسماعيل وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية وعناصرها للناطقين بغيرها (الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية وعناصرها، 2017م)، 89.

18 أبو عمشة، وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية، 89.

19 أبو عمشة، وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية، 88.

20 أبو عمشة، وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية، 88.

21 أبو عمشة، وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية، 88.

22 أبو عمشة، وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية، 88.

4. طرق تقديم وتنمية المفردات لدى المتعلم

ذكرنا أنّ المفردات بؤابة لوصول المتعلم إلى الكفاءة اللغوية – إن تكاملت مع باقي المهارات- وأن الحصيلة الثرية للمتعلم تصل به إلى مستوى أعلى إن ساعده المعلم على بناء معجمه وإثرائه بجعله ديناميكياً من خلال توظيف الوحدات المعجمية البسيطة والمركبة بشكل دائم مما يعمل على ترسيخ المفردات في ذهنه. وهناك إستراتيجيات وتقنيات كثيرة لتقديم المفردات والوحدات الصوتية الجديدة داخل الصّفوف التعليمية وخارجها، نعرض البيسير منها هنا كما ورد في الدراسات السابقة، وهي:

(1) إستراتيجية استخدام الصورة لشرح المعاني:

تُعدُّ الصور إحدى أهم الوسائل التعليمية؛ فتساعد على تكوين صورة ذهنية للمفردات وإدراك المعاني المجردة بشكل أسهل وتتمُّ عملية عرض الصور المثيرة لقرحة الطالب للتعبير عنها، وعرض الكلمات ومناقشتها وبناء الجمل والسياقات المتعددة، والصور يمكن أن تستخدم لتعليم الكلمات بالصور البسيطة أو لتنمية الإنتاج الشفهي باختيار صور مُركبة تصلح للوصف.

(2) إستراتيجية تدوير المفردات:

ويقصد بها تعرّض الطالب إلى المفردات الجديدة مراتٍ عدّة؛ فالإنسان يحتاج إلى رؤية المفردة وسماعها والتحدث بها وكتابتها أكثر من 16 مرة لتثبت في عقله وتُخزّن في الذاكرة طويلة المدى مما يستدعي دفع المعلم الطالب لتوظيف الكلمات الجديدة واستعمالها في حديثه وكتابات حتى ينتقل من مرحلة الاستقبال والفهم السطحي إلى تثبيتها في معجمه الذهني والإنتاجي، ومن آلياته: أن يسأل المعلم الطلاب أسئلة جوابها تلك المفردات أو يتواصل معهم بها أو يكتبها على السبورة ويطلب استخدامها، أو أن يطلب من طلابه كتابة موضوع أو حوارٍ يتضمّن تلك الكلمات والتعبيرات، مع تعزيز ذلك السلوك بشكل مستمرّ، وهناك بعض السلاسل التي قامت بمعالجة هذا الأمر فاستخدمت المفردات في دروس القراءة والمحادثة إضافةً إلى القاعدة النحوية الموجودة بالوحدة والكتابة كسلسلة اللسان المبين، وقد ظهر أثر ذلك على الأداء اللغوي للطلاب.²³

(3) إستراتيجية الإعداد المُسبق أو القبلي:

تقوم على إشراك المتعلم في العملية التعليمية؛ فيقوم المعلم بتقديم قائمة المفردات وطلب تقسيمها إلى أسماء وأفعال ووضعها في جمل مفيدة أو حكاية والإجابة عن بعض الأسئلة لتثبيت معاني الكلمات الجديدة وحلّ أوراق العمل التي يُجهّزها المعلم لعملية تدوير المفردات مما يُسهّل على المتعلم حفظ الكلمات واستحضارها فيما بعد، كما يُتيح للمعلم التوسّع داخل الدرس، وشرح المفردات والتراكيب في سياقات أخرى مختلفة بناء على الخلفية المسبقة لدى الطالب مما يجعل الدرس مثمراً وموسّعاً ويشعر المتعلم بقيمة جهوده الذاتية في إعداد الدرس وعدم قلقه من تلقي معلومات جديدة.

(4) إستراتيجية الربط بين المفردات:

أساسها التأليف بين روابط وهمية أو تخيلية بين المفردات والتي ليست من حقلٍ دلاليّ واحد أو التي لا علاقة لها ببعضها، والطالب بهذه الإستراتيجية يعمل على توظيف الكلمات في جمل وإنشاء ما يشبه الوصّة، وحدّدها الباحث جاري سمول في تقنية (انظر والتقط واربط). فإذا أُعطينا للطالب مجموعة من المفردات مثل: (الطور، السوق المركزية، يسقي، أشعر، يُعالج، قصّة) يمكن أن تُجمع على

23 أبو عمشة، وآخرون، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية، 97-98.

نحو: أتناول الفطور كل يوم ثم أذهب إلى السوق المركزية، وأسقي أزهارى بعد عودتي، وعندما أشعر بالتعب أعالج الألم بسماح قصة، وهذه الوسيلة تثبت نجاحاً لدى الكبار والصغار لأن تلك الروابط التخيلية مهما كانت مضحكة فإنها تسهم بشكلٍ أو بآخر في تذكّر المتعلم واستدعاء المفردة بوسيلةٍ خاصةٍ به وربما لا يعرفها سواه.

5. إشكالية ضعف الكفاءة لدى بعض المتعلمين: الواقع والأسباب والأخطاء الشائعة

ومن خلال تجربتنا في تعليم اللغة العربية كلغة ثانية مع طلاب من مختلف الجنسيات، وجدنا أنّ بعض الطلاب في برامج تعليم اللغة العربية عامة، وطلاب الصفوف التحضيرية لكليات الإلهيات التركية خاصة- الذين هم محل مجتمع الدراسة - نسبة منهم لديهم ضعف في الكفايات اللغوية مقارنةً بعدد الساعات التدريسية، ويبدون أداءً لغوياً أقل من المتوقع، رغم التقارب الكبير بين اللغتين العربية والتركية - وإن لم تكونا من نفس العائلة اللغوية- خاصة في المفردات. وتحاول هذه الدراسة أن ترصد إشكالية ضعف الحصيلة اللغوية والأخطاء الشائعة لدى المتعلمين، وقد قسّمت الدراسة إلى: قسم يتعلّق بطبيعة اللغة والتقابل اللغوي، وقسم خاص بالمتعلم والمعلم، وقسم أخير خاص بالمنهج التعليمية، وفيما يلي تفصيل لذلك.

1.5. أسباب متعلّقة بالطبيعة اللغوية:

• **اللغة العربية وكثرة المترادفات:** تتميز العربية بكونها لغة غنيّة تحتوي على الكثير من المفردات والمترادفات، وتلك المترادفات- وإن شكّلت فروقاً طفيفّة- تُشكّل نوعاً من الإرباك للطلاب الذي يتعلّم اللغة ولم يكتسب تلك المترادفات أو حتى سبل التفريق بينها من خلال السياق، فهو يرى: (طريق / سبيل / شارع / درب) نوعاً من المُشَبّهات التي قد تُعيق فهمه أو إنتاجه إن عرف مُرادفًا وجعل الآخر.

• **ظاهرة تعدد المعاني (الاشتراك البوليسي):** أي كون الكلمة تحمل معنىً أولياً يتبادر إلى الذهن، ومعاني إضافية أو ثانوية. ولفظ الاشتراك «البوليسي» يتكون من (poly) متعدد و (semy) المعنى، والمصطلح كما يذكر محمد رزق شعير «دلالة كلمة واحدة على عدد من المعاني المختلفة التي تربطها علاقة دلالية بمعنى مركزي»،²⁴ والمثال على ذلك كلمة (عين) التي تعني (عضو الإبصار) و(الjasوس) و(بئر الماء) أو (الفتحة في الباب) وغيرها من المعاني. والتعرف على تلك الدلالات يتطلّب الرجوع إلى المعاجم، والتعرّض لها في سياقاتها.

• **جموع التفسير:** إن الطالب الأجنبي وخاصةً التركي يلقى صعوبة بالغة في حفظ الكلمات بسبب الجموع غير القياسية في اللغة العربية، والتي يحتاج فيها إلى الحفظ والسماع، ولا حظنا أنّ أغلب أخطاء الطالب التركي تكون في هذا الباب عادة لعدم وجوده في اللغة التركية التي تستخدم لاحقة (LAR) للجمع بشكلٍ عام.

• **النظائر المُخادعة:** وهو تشابه كلمتين لفظاً مع اختلافهما في المعنى، واللغة التركية المليئة بالكلمات العربية قد استخدمت من الكلمات المستعارة بعض الكلمات بمعاني مختلفة وهو ما يُطلق عليه (النقل السليبي)، وهذا بالتأكيد ينعكس على أداء الطالب اللغوي والبعد عمّا يريد التعبير عنه. ففي التركية كلمة «ضربة DARBE» تعني «انقلاب» و«المُساfer MİSAFİR» هو الضيف، كما أنّ «BAHSETMEK» بحث تعني التحدّث، وكلمة «İSTİSMAR» تحمل المعنى السلبي للاستغلال، وكلمة «تجاوز»

24 شعير، محمد رزق، فقوم، محمود، إستراتيجيات تعليم العربية للطلاب الأتراك مقاربات في التعليم المباشر والإلكتروني (إسطنبول: دار أكرم، 2020م)، 212.

TECAVÛZ» تعني «اغتصاب» و«ميمون MAYMUN» التي بمعنى مبارك في العربية ومعناها في التركية «قرد» وكلمة «مساعدة» MÜSAADE «تعني «إذن» كما أنّ المعلم إن مدح طلابه قائلاً لهم أنتم «أبطال» APTAL «سيفهمون معنى الذم لأنها في التركية تعني «عبي» مما يستدعي من المعلم إمامه بتلك الاختلافات المندرجة تحت علم التقابل اللغوي لتوّقع أخطاء المتعلّم وتصحيحها. وقد استعارت اللغة التُّركيَّة بعض الجموع العربيَّة وأحلَّتْها محل المفرد، ومن ذلك (EŞYA) بمعنى شيء، و(AHLAK) بمعنى خُلُق، و(TÜCCAR) للتَّاجِر، و(ŞAP) أَحْشَب، و(EVRAK) بمعنى ورقة ومثلها (EVLAT/ EŞKIYA/ AKRABA/ SAHABE). بمعنى صحابيّ وقریب وشقيّ أو قاطع طريق وولد. والنظائر المخادعة سلاحٌ ذو حدّين يمكنُ أن يستخدمها المتعلم إيجابياً لتذكُّر الاختلاف الدلالي أو تقف حجر عثرةً في سبيل تعلُّمه وتعبيره وتشكُّل نوعاً من الإرباك في عملية الفهم.

• **الاشتقاق والتغيُّر البنائي للكلمة:** لعلّ أهم ما يميّز العربية ظاهرة الاشتقاق والتّصريف وهي تختلف عن التركية التي هي لغة لواجق أو لصاق، لا تتغير فيها أصول الكلمة وإنما يتغيّر المعنى بإضافة كل لاجقة. كما أنّ الأوزان الصرفية التي يعرفها العربيّ بالسليقة يستغرق غير الناطق باللغة- من الطلاب الأثر- وقتاً طويلاً لإدراك ماهيتها ويستطيع تصريف الأفعال ويستخدم الصيغة أو الوزن المناسب لما يريد فيعرف الفرق بين دَخَلَ وأدخَلَ، ومُدخَلَ ومُدخَلات، ولذا نجد أنّ الطالب رُبما يجد الكلمة أو تصريف الفعل الذي يعرفه مسبقاً فلا يهندي إلى المعنى ظاناً أنها كلمة جديدة أو فعل مختلف.

2.5. أسباب متعلقة بالتعلم:

من المعروف أن المتعلم يقوم بدور فاعل في العملية التعليمية ولا يُمثّل جانب الاستقبال فقط وإنما يقع على عاتقه عملية الإنتاج أيضاً، وهناك بعض الظواهر العامة التي لاحظناها من خلال مجتمع الدراسة الذي نواته الطالب الناطق باللغة التركية منها:

• عدم تعلم لغة ثانية، وعدم إدراك ماهية تعلم اللغة واستخدام الترجمة الحرفية ونقل النظام اللغوي للغة الأم؛ فالطالب بدلاً من تعلُّم وحفظ العبارات المسكوكة مثلاً يلجأ إلى المترجم الفوريّ فينقل العبارة كاملةً ولا يُحاول تحسينها أو التأكّد من صحتها أو مقارنتها مع ما درس، كأن يقول في المناسبات الدينية (شَمَعْتُكَ مباركة) التي هي ترجمة حرفية لعبارة التهنية التركية (Kandiliniz mübarek olsun) والتي يمكن أن تكون (كُلّ عامٍ وأنتم بخير بمناسبة ليلة القدر/ مؤلّد النبي/ فتح مكة..).

• إهمال حفظ المفردات أو تجنب استخدام الوحدات المعجمية المتعلّمة، ومداومة التعبير بالكلمات البسيطة المحفوظة خلال المستويات المبتدئة وتدويرها للتعبير عن الأفكار الأكثر عمقاً بشكل سطحيّ ومثاله: كأن يقول الطالب (أجمع النقود بدلاً من أدخُر، وأعطى هديّة وأخذ هديّة بدلاً من أهدي أو تتهادي، ودرس بدلاً من مؤتمِرٍ علميٍّ أو مجلس).

• التحجُّر اللغوي: ونعني به ثبوت الخطأ لدى المتعلم في نطق صوتٍ أو استعمال الصيغ الصرفية أو التراكيب النحوية ثبوتاً دائماً أو مؤقتاً. وقد يحدث في الأبنية الصحيحة أيضاً مثل: تقديم الصفة على الموصوف، أو استخدام صيغة فعل واحدة لكل الضامير (الطلاب يقرأ ويفهم ويحضر الدروس) أو الخط بين أسماء الإشارة فيقول الطالب (هؤلاء الكتب) وغيرها من الأخطاء الثابتة المتكررة التي نلاحظها.

• ظن الطالب التركي أن المشترك اللفظي بين اللغة الأم واللغة الهدف يغني عن حفظ المفردات الجديدة؛ فيلجأ دوماً إلى الكلمات من لغته مع إهمال النظر في اللغة الهدف مما يُسبّب فقراً لغويّاً معجمياً وكلاماً مكرراً بعيداً عن البيان ومثال ذلك: (الأم عظيمة لأنها اعتناء الأولاد، اعتناء التربية اعتناء الطعام اعتناء

الدرس وشفقت ومرحمت موجود كثيرًا جدًا) فنرى في الجملة أن الطالب ركّز على استخدام المصدر (اعتناء) الموجود بالتركيبية وكوّره دون تصريفه، كما استخدم الكلمات شفقة ومرحمة بطريقة النطق التركيبية التي تحوّل التاء المربوطة إلى تاء مفتوحة، كما استغنى عن (لديها رحمة أو رحيمة) بوضع كلمة (موجود) في نهاية الجملة تطبيقًا لقواعد لغته الأم.

• عدم الاهتمام بالتطبيق الصرفي وبالتالي عدم التعرف على مشتقات الكلمات أو فهم معاني أحرف الزيادة.

3.5. أسباب متعلقة بالمعلم:

لاحظ الباحثان من خلال تدريس العربية بأماكن عدّة في تركيا أن هناك بعض الظواهر التي قد لا ينتبه إليها المعلم لكنها تسهم بشكلٍ أو آخر في تراجع المستوى اللغوي للطلاب أو عدم وصوله إلى الأداء المطلوب ومن ذلك:

• استخدام أسلوب مبسّط أكثر من اللازم في التحدث مع الطالب -يصل إلى الركاكة أحيانًا- لإفهامه بسهولة فيكثر المعلم من قول: يوجد وموجود..، أو يطلب من الطالب أن يكرّر بقول: أطفًا تكرر، وببسط الجملة إلى «هل فعلت امتحانًا؟ هل فعل المريض عمليات؟» بدلًا من «أجريت اختبارًا أو أجرى الطبيب عمليّة» مما ينعكس سلبيًا على أداء الطالب المُستمع الذي يظنُّ أن هذا التركيب هو الطبيعي للناطق باللغة، والأصل أن يلتقط الإنسان اللغة السليمة من أهلها بشكلها الطبيعي، وليس بفهم كل كلمة وإنما بفهم وتخمين المعنى الكلي ومن ثمّ اكتساب تلك القوالب والجمل وإضافتها إلى المعجم الذهني بشكلٍ آلي.

• إهمال استراتيجيات تعلم المفردات والتركيز على القوالب المحفوظة والفهم القرآني.

• عدم تخصيص ساعات كافية للتطبيق اللغوي ثمكّن المتعلم من استدعاء ما خزّنه معجمه، والمعلم من تحسين الأداء اللغوي للمتعلم.

6. مقترحات وتوصيات لرفع الكفاية المعجمية لدى المتعلمين من خلال مجتمع الدراسة

1. استخدام إستراتيجيات الأوراق البحثية وتقديم العروض التقديمية الشفهية: الطالب يستطيع الوصول إلى مفردات وتركيبات وسياقات جديدة لا ينساها بالتعلم الذاتي، فتكليف الطالب بتقديم عروض عن موضوعات مما درس أو خارج موضوعات الدراسة مما يستهويه بشكل دوري شهريًا أو أسبوعيًا يرفع من مستوى أدائه اللغوي، وكفائه في التعبير ويعزّز من تعلمه الذاتي.

2. استخدام القصة والأفلام والمقاطع المرئية: المقاطع الصامتة أو الناطقة كمثير لغوي مع استخدام المفردات والتركييب والأمثال المتعلمة من القصص المرئية تُعدّ من أفضل المحفّزات الخارجية؛ فالاستماع يزيد الألفة بين الطالب واللغة الهدف، كما يعزز ثقة الطالب بنفسه؛ فتعزيز الثقة لدى متعلمي العربية أولوية يجب العمل على تحقيقها،²⁵ كما أنّ طلب إعادة سرد المسموع أو المشاهد مما يحفّر العقل على توظيف المفردات والتركييب المتعلمة في سياقات مختلفة مما يرفع الكفاءة اللغوية ويطوّر المعرفة اللغوية لدى الطلاب.

3. تطوير الأداء اللغوي للطلاب بشكل مستمر: تطوير الأداء في المستويات اللغوية المتوسطة والمتقدّمة يُعنى به ألاّ تقبل من المتعلم في المستوى المتقدم ما يُقبل في المستويات المبتدئة من استعمال لمفردات بسيطة لا تناسب مستواه، وهذا يقتضي تنبيه الطالب دائمًا لأهمية توظيف المفردات الجديدة والتركييب اللغوية

25 مؤذن، أحمد درويش، معايير للتفوق في تعلم وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (أنقرة: صون جاج للنشر الأكاديمي، 2020م)، 129.

المدرسة وعدم الوقوف على أعتاب المستويات المبتدئة دون تطوير؛ فمثلاً لا تقبل قول الطالب: «يوجد بعضُ الأولاد فوق الجبل» بل قل: «هناك ثُلَّةٌ من الأولاد يعتلون الجبل».

لا تقبل: «الإمام أبوحنيفة فعلَ شراً للحديث» بل قل: «الإمام بيّن ووضّح وفسّر الحديث».

لا تقبل: «الوحدة يوجد 5 دروس» بل قل: «الكتاب يحوي ويضمُّ ويتكوّن من....».

لا تقبل: «أنا زيارةُ مسجد الأزهر» بل قل: «قُمتُ بزيارة المسجد».

4. مساعدة الطالب على إنشاء معجمه بنفسه: المُتعلّم يحتاج إلى اطلاع دائم على المفردات والقوالب اللغوية التي يتعلّمها في الموقف اللغوي المناسب، ومما يساعده على ذلك أن يكون له معجمه الخاص يُدوّن فيه مفرداته ويساعده على زيادة حصيلته مع تثبيتها بالتطبيق المستمر؛ وقد أثبتت تلك الوسيلة نجاحها مع كلِّ مستخدميها من متعلّمي اللغات الأجنبية؛ ففي البداية يقسمه بحسب الحقول الدلالية، ثم يجعل قسمًا للأسماء، وقسمًا للأفعال، ثم قسمًا للأفعال المتعدية بحروف الجر والمتلازمات اللفظية انتهاءً بقسم التعبيرات المجازية الجميلة التي يتعلّمها.

5. توجيه الطّالِب لاستخدام تطبيقات الهاتف مثل (MEMRISE) وغيرها: يمكن للتّقنيّات والتّطبيقات المستحدّثة أن تساعد كثيرًا في تحفيز الذاكرة والنّعلّم الذاتي؛ فكما يشير الباحث أحمد درويش مؤذن إلى أهمية التكنولوجيا في تعليم اللغات، ويؤكد أيضًا على أنها «تقوم بدور المرشد للطالب، ولا تستغني عن الأستاذ والموجه الحقيقي، ولكنها مكتملة له»،²⁶ فصار تعلّم اللغة لا يتمّ دون دور للتطبيقات أو مواقع التواصل الاجتماعي التي تسهم بشكل أو بآخر يوميًا في اكتساب الطالب للغة الهدف وهي أيضًا «تحفّز القدرات اللغوية والذهنية عند الطالب، وتجعله يشارك نشاطاته اللغوية مع أستاذه وأصدقائه، وتسهل عليه الحصول على المعلومة بأيسر الطرق وأكثرها دقّة».²⁷

ومن تلك التطبيقات المفيدة تطبيق الهواتف الذكية (Memrise) الذي يُتيح للمُعلّم إنشاء قوائم المُفردات للطّالِب مع إدراج المعاني باللغة الأم أو إدراج الصور التي تُعني عن الترجمة، ويُتيح للمُتعلّم تثبيت 44 كلمة في الساعة الواحدة بتدريبات متنوعة، وغيرها الكثير من التطبيقات المساعدة.

7. إحصائيات البحث وتحليلها

في إطار الدراسة التطبيقية تم توجيه استبانة لعينة الدراسة والتي كان عددها (40 طالبة) لشُعبتين من طلاب الصف التّحضيرى لكلية الإلهيات بمرکز اللغة العربية (ADİM) في الفصل الدراسي الأول لعام 2021/2022م.

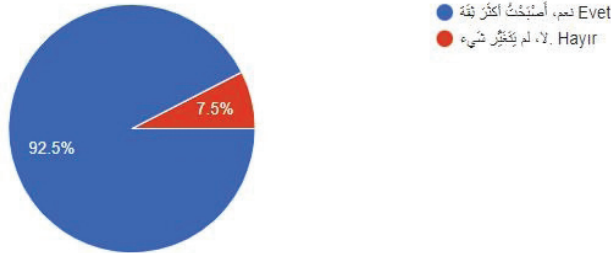
وكانت على النحو التالي:

26 مؤذن، معايير للتفوق في تعلم وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، 134.

27 مؤذن، معايير للتفوق في تعلم وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، 134.

هل وجدت نفسك أكثر ثقة وتعلماً عندما عرضت موضوعاً بالغة العربية أمام أصدقائك؟-1

40 responses

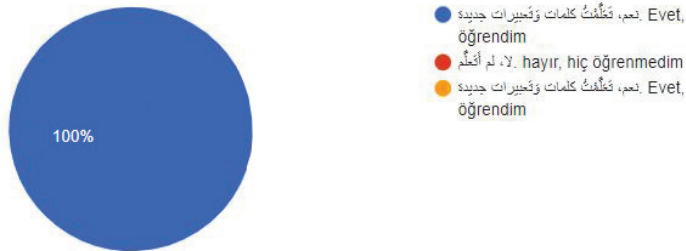


السؤال الأول: هل وجدت نفسك أكثر ثقة وتعلماً عندما عرضت موضوعاً بالعربية أمام أصدقائك؟

وقد أشارت النتائج إلى أن 92.5% من الطالبات قد استفدن من إستراتيجية العروض التقديمية المُتبعة بشكلٍ أسبوعيٍّ للصفوف، ونسبة لا تتعدى 7.5% لم يجدن أن شيئاً تغيّر، ونستنتج أن الطالبات لم يستفدن علمياً فحسب بل قد اكتسبن ثقةً بالنفس عند التحدث، وهذه من أهم ثمار ونتائج هذه الإستراتيجية، حيث أتاحت المجموعات التعاونية والعروض الفردية فرصة للطالبات الخجولات اللاتي لا يملكن شجاعة للتحدث أمام الجمهور في تطوير مهارات العرض لديهنّ وأبدن تطوراً ملحوظاً على مدار الفصل.

هل تعلّمت بعض الكلمات الجديدة أو التعبيرات من عرضك؟-2

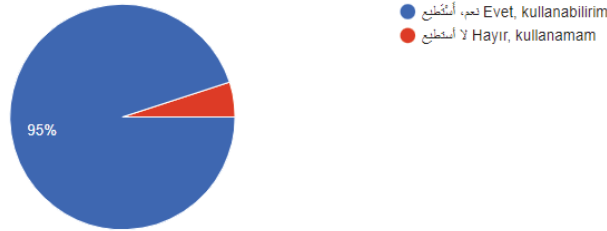
40 responses



وكان السؤال الثاني: هل تعلّمت بعض الكلمات الجديدة أو التعبيرات من عرضك؟ وقد كانت نسبة الطالبات اللاتي رأين أنهن تعلّمن كلمات وتعبيرات 100%، وهذا يدل على مدى نجاح هذه الإستراتيجية في إثراء معجم الطالبات الذهني، وقد كان هذا الثراء على مستويين: المستوى الأول مستوى الموضوعات المقدمة حيث زادت مفردات الطالبات في الحقل الدلالي الخاص بالموضوع؛ فتعلّم الطلاب كلمات جديدة عن (المناسبات ووصف الأشخاص والطقس والتعريف بالمدن التركية) على سبيل المثال، والمستوى الثاني: تعبيرات ومفردات للتواصل مع المُستمعين وإثارة اهتمامهم مع تزيين الكلام بتعبيرات مجازية، والاهتمام بالصوت والتنغيم.

هل تستطيع استخدام بعض الكلمات المتعلّمة في مُحادثاتٍ أخرى؟ -3

40 responses

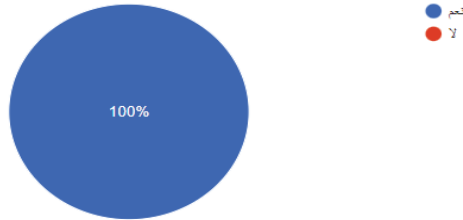


وكان السؤال الثالث: هل تستطيع استخدام بعض الكلمات المتعلّمة في مُحادثاتٍ أخرى؟

فأجاب 95% بنعم، و5% بلا، وهذا يثبت ما أشرنا إليه من كون العروض التقديمية تساعد الطالب ليس على تعلّم الكلمات الجديدة فحسب، بل وتبرهن على تثبيت المفردات في المعجم الذهني للطالب وتيسير استدعائها في مواقف وسياقات جديدة.

هل المقاطع المرئية أثناء الدرس مُفيدةٌ لك من أجل تعلّم مفرداتٍ جديدة؟ -4

40 responses

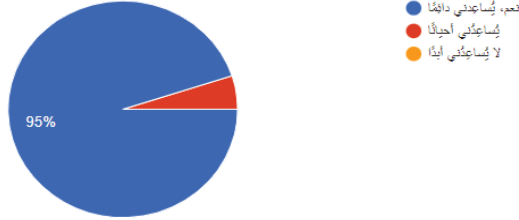


السؤال الرابع في الاستبانة: هل المقاطع المرئية أثناء الدرس مفيدة من أجل تعلّم مفرداتٍ جديدة؟

وقد أجمع الطلاب بنسبة 100% أن مقاطع الفيديو المرئية تفيدهم في تعلّم كلمات جديدة، وهذا دليل على أن المُثيرات اللغوية الخارجية كفيديو تعليميٍّ موجهٍ لموضوع الدرس أو نشيدٍ أو حتى مقطع صامتٍ مع توظيف المعلم له باستدعاء مفرداتٍ جديدة لتعليمها للطالب يفيد في إثراء معجمه، خاصّةً أنه سيكون مفيداً للمتعلم صاحب الذكاء البصري الذي يتعلم بالصورة أو صاحب الذكاء السمعي الذي يتعلّم بالسمع في آنٍ واحد.

هل يُساعدك المُعَلِّم في تَطْوِير أدائك اللُّغوي في جميع المُستويات؟ -5

40 responses

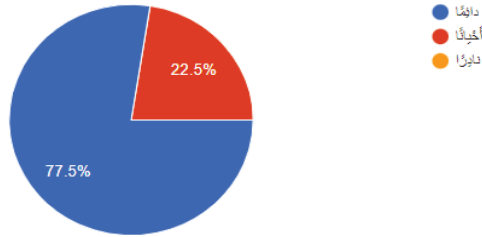


في السؤال الخامس من الاستبانة وُجِه للطلاب سؤال: هل يُساعدك المُعَلِّم في تطوير أدائك اللُّغوي في جميع المُستويات؟

وقد أقرت نسبة كبيرة قدرها 95% أن المُعَلِّم يساعدهم بشكلٍ دائمٍ في تطوير أدائهم، ورأت نسبة 5% أن المُعَلِّم يساعدهم أحيانًا، وهذا إثبات لدور المُعَلِّم المهم في تقدُّم مستوى طُلابه؛ فالتقدُّم كما ذكرنا يعني أن يُحسِّن المُعَلِّم مستوى طالبه اللُّغوي دائمًا حتى يستطيع المُتعلِّم التحدُّث في موضوع بلغةٍ أفصح كلما تقدم مستواه، ونشير إلى أن عدد الطلاب في الصف الواحد في مجتمع الدراسة (20 طالبًا)، يكون المُعَلِّم مسؤولًا عن تعليم شعبتين بحيث يتابع تدرُّج مستوى مهارات الاستقبال لديهم (القراءة والاستماع) إضافةً إلى إنتاجهم اللُّغوي في مهارات (التحدُّث والكتابة) بشكلٍ يوميٍّ داخل الصفِّ وخارجه.

هل تَرى أن صُنْع مُعجمك بنفسك أو تدوين الكلمات الجديدة في دفترِك الخاص يُساعدك على تَقْوِيَة حصيلتك اللُّغويَّة؟ -6

40 responses



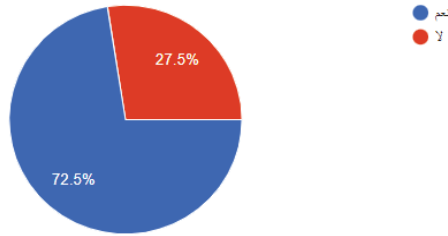
السؤال السادس: هل ترى أن صُنْع معجمك بنفسك أو تدوين الكلمات الجديدة في دفترِك الخاص يساعد على تَقْوِيَة حصيلتك اللُّغويَّة؟

وقد كانت إجابة 77% من الطلاب (دائمًا) و 22% أحيانًا، وهذا يعني اعتماد أغلب الطلاب على تدوين كلماتهم المُتعلِّمة ومحاولة توبييها قد ساعدهم على التعلُّم؛ وهذا الأمر يحتاج إلى توجيهٍ من المُعَلِّم حيث يختلف توبيب المعجم الشخصي في كل مستوى من مستويات تعلُّم اللغة؛ فنجد في المستوى المبتدئ الأول مُقسِّمًا إلى الحقول الدلالية مما يسهل على المُتعلِّم سرد جميع المفردات الخاصة التي يتعلَّمها في الصف بحسب الموضوع (التعارف/ الأسرة/ الدِّراسة/ الخضراوات/ الفاكهة/ الألوان/ أيام الأسبوع/ شهور السنة.. إلخ) كما يستطيع إضافة مُلحق لجمع ما يتعلَّق بالقواعد البسيطة التي يتعلَّمها مثل (بعض أدوات الاستفهام/بعض أسماء

الإشارة.. إلخ) واستخدام تلك الكلمات والرجوع إليها بسهولة في الوقت اللازم، والبناء عليها في المستويات الأعلى دون الحاجة إلى تصفح الكتب مرة أخرى، وفي المستويات المتوسطة يمكن للمعلم تنبيه طلابه إلى اتباع طريقة واحدة أو طرق مختلفة لإنشاء المعجم؛ فيمكن أن يكون مُبَوَّبًا بحسب الوحدات أو أُجَدِيًّا يشتمل على قسمٍ للأسماء وآخر للأفعال مما يسهل على الطالب عملية البناء، وفي مراحل تالية يقوم الطالب بإضافة قسم للتركيب والقوالب اللغوية، والتعبيرات البليغة التي يجمعها قراءة أو مشافهةً ليصقل بها كلامه، وكلّما صغر حجم المعجم زاد نفعه حيث يرافق الطالب في كل مكان ويستعين به أثناء إجرائه محادثات أو كتابة الموضوعات والرسائل ويطالعه خلال الدرس أو في المواصلات العامة لينتقي منها ما شاء.

هل تُستخدَمُ التَّطبيقات الذَّكيَّة لتعلُّمِ مفرداتٍ جديدةٍ في اللغة العربيَّة؟ -7

40 responses



السؤال السابع والأخير في الاستبانة: هل تستخدم التطبيقات الذكية لتعلم مفردات جديدة في اللغة العربية؟

وقد كانت إجابات الطلاب على نحو 72.5% من الطلاب يستخدمون التطبيقات الذكية لتعلم مفردات جديدة بينما 27.5% لا يستخدمونها، وهذا يدل على محاولة نسبة ليست بالقليلة التعلم الذاتي والاستفادة من هواتفهم في التقدم اللغوي، كما أن النسبة الأقل لم تستخدم التطبيقات الذكية وهذه النسبة ربما تفضل الطرق الكلاسيكية في التعلم أو تجهل الأثر الهائل لاستخدام التكنولوجيا وتوظيفها علمياً أو ليست لديها الدافعية الكافية لبذل مزيد من الوقت في أنشطة لا صفية، وهناك الكثير من التطبيقات والمواقع التي أشرنا إليها قد تفيد الطلاب في تعلم اللغة ومفرداتها مثل:

MEMRISE •

DUOLINGU •

FUN EASY LEARN •

GLOBAL ARABIC OPEN PLATFORM •

• موقع الجزيرة لتعلم العربية، وغيرها الكثير.

الخاتمة والتوصيات

وجدنا أنَّ الكفاية المعجمية هي من ضمن الكفايات اللُّغويَّة التي تُكْتَسَبُ، وأن عملية اكتساب المفردات وبناء المعجم الذهني مسألة تقتضي من المعلم جُهْدًا لتوجيه المتعلِّم وإدارة أنشطةٍ صفيَّة ولا صفيَّة تُعيِّنه في نهاية المطاف على اكتساب المفردات وتنبيتها وتوظيفها في سياقات مختلفة. وأشرنا إلى أهميَّة المفردات والذخيرة اللُّغويَّة التي تؤدي بالمتعلِّم إلى سُبل النجاح وتطوير كفاءته ليس في التحدُّث فقط وإنما في كل مهارات اللغة.

ومن ثمَّ بيَّنا أنواع المُفردات أو الوحدات المعجميَّة- كما سماها اللُّغويُّون- التي تنقسم إلى وحدات مُفردة مثل: الأسماء والأفعال، والوحدات المعجميَّة المركَّبة مثل: المتلازمات اللَّفْظيَّة وعلى رأسها الأفعال المتعدية بحرف جرٍّ مثل: حصل على، والمركبات الوصفية أو الإضافية مثل: أحمر قانٍ، صاحب الجلالة، والعبارات المسكوكة: مثل: لقي مَصْرَعُهُ.

وقد تتبعنا مدارس تقديم المفردات في كتب تعليم اللغة العربيَّة للناطقين بغيرها فكانت ثلاث مدارس:

- مدرسة تقدم الكلمات في بداية الوحدة

- مدرسة تقدمها في نهاية الوحدة.

- مدرسة تضع الكلمات الجديدة بلونٍ مختلف وتترك شرحها للموقف التعليمي والصف.

وقد مزجنا بين المدرسة الأولى والثالثة في الدراسة؛ حيث قدمنا قائمة بأهم الكلمات مع تدريبات قبلية، ومن ثم طلبنا من الطلاب تخمين معاني الكلمات الجديدة داخل السياقات وأثبتنا بعض المشاكل والتحديات التي تواجه المعلم والمتعلِّم أثناء مجتمع الدراسة.

وجاءت إشكالية البحث الرئيسية في ضعف الكفايات المعجمية عند الطلاب الأتراك في الصفوف التحضيرية فوجدنا أنَّ أسباب ذلك الضعف يكمن في ثلاثة مواطن هي: أسباب خاصة بالمعلِّم وأخرى خاصة بالمتعلِّم وثالثة لها علاقة بطبيعة اللغة التركية أو العربية، وقد ظهر لنا ذلك من خلال مجتمع الدراسة، وختما بإستراتيجيات تقديم المفردات ووسائل تنمية الثروة اللغوية لدى الطلَّاب مثل تكليفهم بعروض تقديمية أو بقراءة قصص واستخراج المفردات والتعبيرات وإعادة توظيفها، والاستفادة من الأناشيد العربيَّة وتوجيههم إلى إنشاء قوائم المفردات الجديدة باستخدام تطبيقات الهاتف وإنشاء معجمهم الخاص لسهولة استدعاء الكلمات والتعبيرات المهمة في المواقف الحياتية والكتابيات، وقد دللنا على ذلك من خلال استبانة الدراسة التي قدمت إلى عينة تتكون من 40 طالبة في مركز اللغة العربية بجامعة 19 مايو التركية بمدينة سامسون.

التوصيات:

- توجيه الطلاب لاستخدام تطبيقات الهواتف الذكية بشكلٍ يومي كجزء من العملية التعليمية والأنشطة اللاصفية.

- إنشاء مكتبة للمواد المقرَّوة من قصص وحكايات، والمرئية والمسموعة من مقاطع وصوتيات مناسبة لكل مستوى لإغناء المعجم اللغوي للطلاب.

- توجيه معديِّ الكتب والسلاسل التعليمية لتعليم العربية للناطقين بغيرها إلى إثراء الكتب بتدريبات غنية تركز على تدريب الطالب على استخدام المفردات ومعانيها السياقية، وتأليف ملحقات وتدريبات وبنوك أسئلة مساعدة.

- تخصيص ساعات لمهارة المحادثة في كل مستوى لتقديم عروض طلابية بمثابة مشروعات فردية وجماعية بشكل أسبوعي أو نصف شهري.
- تقديم محاضرات توعوية للطلاب عن ماهية تعلم اللغات الأجنبية.
- توجيه المعلمين نحو التغذية الراجعة والاستفادة منها في تطوير أنفسهم ومحيطهم التعليمي أثناء العملية التعليمية سواء أكانت من الطلاب أو من خلال الإدارة أو من خلال اللجان الفرعية.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Bilgilendirilmiş onam: Bilgilendirilmiş onam alınmıştır.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Informed consent: Informed consent was obtained.

المراجع:

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. معجم لسان العرب. تحقيق: عامر حيدر. بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 2003م.
- أبو عمشة، خالد حسن، العلوي، إسماعيل، محمد وآخرون. المفردات والتراكيب اللغوية عبر المستويات لدارسي العربية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات. الأردن: دار كنوز المعرفة، الطبعة الأولى، 2014م.
- الحدقي، إسلام يسري. الكفاءة اللغوية نماذجها وأطرها. إسطنبول: دار أكدم، 2021م.
- الخلوفي، فاطمة. «أثر الكفاية المعجمية في التمكن من اللغة. مجلة علوم التربية». مجلة علوم التربية، العدد 6 (يونيو 2014م).
- الرقب، محمد حمدان. التلازم اللغوي مقاربات تعليمية. الأردن: عالم الكتب، الأولى، 2019م.
- سالم، محمد سعيد. «واقع تدريس اللغة العربية في تركيا» جامعة تشوقور أووا أنموذجاً» تحديات وطموح وحلول». مجلة كلية الإلهيات بجامعة تشوقور أووا، العدد 20 (2020م).
- سلطان، منير. بلاغة الكلمة والجملة والجمال. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1997م.
- شعير، محمد رزق، قُدوم، محمود. استراتيجيات تعليم العربية للطلاب الأتراك مقاربات في التعليم المباشر والإلكتروني. إسطنبول: دار أكدم، 2020م.
- عبايل، عبد اللطيف. «دور استراتيجيات تدريس المفردات في تنمية وبناء القدرة اللغوية لدى المتعلمين في اللغة الثانية والأجنبية». مجلة مقاربات في التعليم، العدد الأول (يونيو 2021م).
- عبد النوري، الحسن. «دور معرفة المفردات في بناء الكفاية اللغوية لدى المتعلم». مجلة العربية مجلد 7، عدد 2 (2019م).
- العلوي، محمد إسماعيل. الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية وعناصرها للناطقين بغيرها. الرياض: مركز الملك عبد الله، دار وجوه للنشر، الأولى، 2017م.
- العناتي، وليد. اللسانيات التطبيقية وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. الأردن: دار الجوهرة، 2003م.
- الغالي، ناصر عبد الله، عبد الحميد، عبد الله أسس إعداد الكتب التدريسية لغير الناطقين بالعربية. القاهرة: دار الاعتصام، 1991م.
- ال فوزان، عبد الرحمن. إضاءات لمعلمي العربية للناطقين بغيرها. الرياض: العربية للجمع، الثانية، 2015م.
- القحطاني، هند بنت شارع، الكفاية المعجمية لدى الناطقات بغير العربية والناطقات بها دراسة مقارنة. دراسة منشورة في السجل العلمي للمؤتمر الدولي الثالث لمعهد اللغويات العربية بجامعة الملك سعود. الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية.

- مذكور، علي أحمد. الإطار المعياري العربي لتعليم العربية للناطقين بغيرها، تعليم، تعلم، تقويم. القاهرة: دار الفكر العربي، 2016م.
- مؤنن، أحمد درويش. معايير للتفوق في تعلم وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. أنقرة: دار صون جاغ للنشر الأكاديمي، 2020م.
- وهاس، هشام، والفران، محمد، «الكفاية المعجمية واستراتيجيات تعلم المعجم»، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية المجلد الثاني، العدد الأول.

Kaynakça/References

- ‘Abâyil, ‘Abdullatif. “Devru İstirâfıcıyyâtı Tedrîsi’l-Mufredât fi Tenniyeti ve Binâi’l-Kudrati’l-Luğaviyye Lede’l-Mute‘allimîn fi’l-Luğati’s-Sâniyeti ve’l-Ecnebiyyeti.” *Mecelletu Mukârabât fi’l-Ta’lîmiyye*, sayı:1 (Haziran 2021): 128-154.
- ‘Abdunnûrî, el-Hasan. “Devru Ma‘rifeti’l-Mufredât fi Binâi’l-Kifâyeti’l-Luğaviyye lede’l-müte‘allim.” *Mecelletu’l-Arabiyye* 6, sayı: 2 (2019): 34-48.
- el-‘Alevî, Muhammed İsmâ‘îl. *ed-Delîlu’l-Tedribî fi Tedrîsi Mehârâtî’l-Luğati’l-‘Arabiyye ve ‘Anâsirihi li’n-Nâtikîne bi-Ğayrihâ*. Riyad: Merkezu’l-Melik ‘Abdillâh, Dâru Vucûh li’n-Neşr, 2017.
- el-‘Anâtî, Velîd. *el-Lisâniyyâtu’l-Tatbîkiyye ve Ta’lîmu’l-Luğati’l-‘Arabiyye li-Ğayri’n-Nâtikîne bihâ*. Ürdün: Dâru’l-Cevhera, 2003.
- Ebû ‘Amşe, Hâlid Hasan, Muhammed İsmâ‘îl el-‘Alevî ve diğêrleri. *el-Mufredâtu ve’l-Terâkîbu’l-Luğaviyye ‘Abra’l-Musteveyât li-Dârisi’l-‘Arabiyyeti fi Dav’i’l-İtârî’l-Merca’iyyi’l-Üvrûbiyyi’l-Muşteraki li’l-Luğât*. Ürdün: Dâru Kunûzi’l-Ma‘rife, 2014.
- el-Fevzân, ‘Abdurrahmân. *İdâ‘ât li-Mu‘allimî el-‘Arabiyye li’n-Nâtikîne bi-Ğayrihâ*. Riyad: el-‘Arabiyye li’l-Cemî‘, 2015.
- el-Ğâlî, Nâsir ‘Abdullâh, ‘Abdulhamîd ‘Abdullâh. *Ususu’l-‘Îdâdi’l-Kutubi’l-Tedrîsiyyeti li-Ğayri’n-Nâtikîne bi’l-‘Arabiyye*. Kahire: Dâru’l-‘İ’tisâm, 1991.
- el-Hadkî, İslâm Yusrî. *el-Kefâ’etu’l-Luğaviyye Nemâzicuhâ ve Uturuhâ*. İstanbul: Akdem, 2021.
- el-Halûfî, Fâtîma. “Eseru’l-Kifâyeti’l-Mu‘cemiyye fi’t-Temekkün mine’l-Luğati.” *Mecelletu Kulliyeti ‘Ulûmi’t-Terbiye*, sayı 6 (Haziran 2014): 9-24.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Mu‘cemu Lisâni’l-‘Arab*. Thk., ‘Âmir Haydar. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- el-Kahtânî, Hind binti Şârî. “el-Kifâyetu’l-Mu‘cemiyye Lede’n-Nâtikâti bi-Ğayri’l-‘Arabiyye ve’n-Nâtikâti bihâ Dirâse Mukârane”, *Dirâse Menşûra fi’s-Sicili’l-‘İlmî li’l-Mu‘temeri’l-Devliyyi’s-Sâlis li-Ma‘hedî’l-Luğaviyyâti’l-‘Arabiyye bi-Câmi‘ati’l-Melik Su‘ûd*, Riyad: Merkezu’l-Melik ‘Abdillâh b. Abdilazîz ed-Devlî li-Hıdmeti’l-Lugati’l-‘Arabiyye.
- Medkûr, ‘Alî Ahmed. *el-İtâru’l-Mi‘yâriyyi’l-‘Arabiyyi li-Ta’lîmi’l-‘Arabiyye li’n-Nâtikîne bi-Ğayrihâ, Ta’lim, Te‘allum, Takvîm*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2016.
- Muezzin, Ahmed Dervîş. *Me‘âyîr li’t-Teŧevvuk fi Te‘allum ve Ta’lîmi’l-Luğati’l-‘Arabiyye li’n-Nâtikîne bi-Ğayrihâ*. Ankara: Son Çağ, 2020.
- North, Brian. “Trolls, Unicorns and the CEFR: Precision and Professionalism in Criticism of the CEFR.” *CEFR Journal Research and Practice*, Volume 2 (June 2020): 8-24.
- er-Rakb, Muhammed Hamdân. *et-Telâzum el-Luğavi Mukârabât Ta’lîmiyye*. Ürdün: ‘Âlemu’l-Kutub, 2019.

Sâlim, Muhammed Sa'îd. "Vâki'u Tadrîsi'l-Luğati'l-'Arabiyye fi Turkiyâ, Câmi'atu Çukurova Enmûzecen, Tehaddiyât ve Tumûh ve Hulûl." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sayı 2 (2020): 591-601.

Sultân, Munîr. *Belâğatu'l-Kelime ve'l-Cumle ve'l-Cumel*. el-İskenderiyye: Munşe'etu'l-Ma'ârif, 1997.

Şu'ayr, Muhammed Rızk ve diğçerleri. *İstirâtiçiyetu'l-Ta'lîmi'l-'Arabiyye li'l-Talebeti'l-Etrâk, Mukârabât fi'l-Ta'lîmi'l-Mubâşir ve'l-İliktrûnî*. Ed., Mahmûd Muhammed Kaddûm. İstanbul: Akdem, 2020.

Vehhâs, Hişâm ve Muhammed el-Ferrân. "el-Kifâyetu'l-Mu'cemiyye ve İstrâtiçiyâtu Te'allumi'l-Mu'cem." *Mecelletu'l-Meyâdîn li'd-Dirâsât fi'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 2, sayı: 1 (2020): 136-157.

Waring, Rob ve Paul Nation. "Second Language Reading and Incidental Vocabulary Learning." *Angles on the English Speaking World* (2004).

Zhang, Limei. *Metacognitive and Cognitive Strategy Use in Reading Comprehension*. Singapore: Springer, 2018.



Entrustment Ethics and Secularism: Taha Abdurrahman's Perspective

Fadi Zatari^{*}

Abstract

With an ethical-centered philosophy, Taha Abdurrahman remains one of the most significant and sophisticated Arab philosophers of today. This review article seeks to elaborate on two of his recent books, which builds on and compliments his vision of philosophical independence,, particularly his 'Entrustment Ethics' (*Al-'timāniya*). Throughout two volumes, he aims to construct an ethical philosophy on the foundation of faith, as an alternative to Western ethics. In Volume I Abdurrahman establishes his ethical philosophy that is grounded in what he conceives as three Quranic Covenants: Testimony, establishing man's responsibility before God, Entrustment, establishing man's duties and responsibilities on earth, and Transmission, introducing an ideal form of conduct through the role model of God's Prophets and Messengers. The second volume projects Abdurrahman's theory on Western established ethical theories and Western ethical and political thought in a broader sense, wherein he both illustrates and critiques theories proposed by thinkers, including, *inter alia*, Christine Korsgaard, Robert Merrihew Adams, Annette Baier, and John Rawls.

Keywords

Taha Abdurrahman, Entrustment Ethics, Secularism, Islamic Philosophy

- Abdurrahman, Taha. *Al-Mafāhim al-'khlāqia bayn al-'timāniya wal-'almāniyya: al-Mafāhim al-'timāniya*. [Ethical Conceptions: Between Entrustment Ethics and Secularism: The Entrustment Ethical Concepts]. Vol. I. Beirut: Nohoudh Center for Studies and Publications, 2021: 351 Pages. ISBN: 9786144700341.
- Abdurrahman, Taha. *Al-Mafāhim al-'khlāqia bayn al-'timāniya wal-'almāniyya: al-Mafāhim al-'almāniyah*. [Ethical Conceptions: Between Entrustment Ethics and Secularism: The Secular Concepts]. Vol. II. Beirut: Nohoudh Center for Studies and Publications, 2021: 384 Pages. ISBN: 9786144700341.

* **Corresponding Author:** Fadi Zatari (Asst. Prof. Dr.), Istanbul Sabahattin Zaim University, Department of Political Science and International Relations, İstanbul, Türkiye. E-Mail: fadi.zatari@izu.edu.tr ORCID: 0000-0002-6413-7407

To cite this article: Fadi Zatari, "Entrustment Ethics and Secularism: Taha Abdurrahman's Perspective." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 303–310. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1077851>



The Moroccan philosopher, Taha Abdurrahman (1944-), is one of the most structured, sophisticated, and profound Arab philosophers in the contemporary age. It is not surprising to read Wael Hallaq articulating that “Abdurrahman Taha is one of the most significant philosophers that the world of Islam has produced since colonialism set foot in Afro-Asia.”¹ Abdurrahman has produced several philosophical projects². For instance, Abdurrahman has written two volumes, as part of his overall project on modernity. In those two volumes, he ventures to deconstruct Western Modernity as he exposes its weakness vis-à-vis ethics. In a more particular sense, he demonstrates how Western Modernity-produced ethics are separated from religion and the consequence thereof. Alternatively, he constructs an Islamic-ethical modernity.³ Similarly, he has devoted two books to Arabic/Islamic intellectual and philosophical independence. He advocates for a critical examination of Western philosophy to open the way for constructing an independent ethical Arabic and Islamic philosophy based on Islamic civilizational contexts⁴.

Ethics lies at the heart of Abdurrahman’s philosophy, as, for him, “there is no humanity without ethics.”⁵ He has attempted in the previous decades to rejuvenate Islamic philosophy based on ethics, believing that the core of the Islamic message is ethics. Abdurrahman does not only engage with classical and modern Muslim thinkers but, uniquely in the Arab world, he engages heavily with Western philosophers in almost all of his works. This review article seeks to elaborate on two of his recent books, which are a continuation as well as completion of his innovative philosophical independence projects and particularly what he calls *al-’timāniya*, or ‘Entrustment Ethics’⁶.

1 Hallaq, Wael, B. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. (New York: Columbia University Press, 2019), xiii.

2 For details bibliographical sketch of Abderrahman see, Hashas, Mohammed, and Mutaz al-Khatib, “A Bibliographical Sketch of Taha Abderrahmane,” in *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane’s Philosophy in Comparative Perspectives*. (Leiden, NL: Brill, 2021), 32-3.

3 Abdurrahman, Taha. *Su’āl al-’akhlāq: Musāhama fil-Naqd al-’akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbiyya*. [The Question of Ethics: A Contribution to an Ethical Critique of Western Modernity]. (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-’arabī, 2000). See also, . *Abdurrahman, Taha. Rūḥ al-Ḥadātha: al-Madkhal ’ilā Ta’āsīs al-Ḥadātha al-’islāmīyya*. [The Spirit of Modernity: A Prolegomenon to Laying the Foundations of Islamic Modernity]. (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-’arabī, 2006).

4 Abdurrahman, Taha. *Al-Ḥaqq al-’islāmī fil-Ikhtilāf al-Fikrī*. [The Islamic Right to Intellectual Difference]. (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-’arabī, 2005). See also, Abdurrahman, Taha. *Al-Ḥaqq al-’arabī fil-Ikhtilāf al-Falsafī*. [The Arab Right to Philosophical Difference], 2nd ed. (Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfi al-’arabī, 2006).

5 Abdurrahman. *Su’āl al-’akhlāq*, 147.

6 Abdurrahman suggested this English translation (vol. I, p. 46).

In the introduction of the first volume, Abdurrahman argues that imitating the thought of another [i.e., the West] is the norm in the Muslim philosophical discourse. He asserts that imitating does not revive the intellect; it destroys it. Imitating others is due to dependency on them and a false, instilled, belief that their philosophy addresses all human minds equally. Throughout those two volumes, he aims to construct an ethical philosophy based on faith. He emphasizes that he does not shy away from his religious background as to satisfy any secular concerns. However, he promises his readers to innovate an ethical philosophy that will be acceptable regardless of religious commitment or lack thereof. He aims to construct a 'social contract' from grounds different to that of the West. Abdurrahman calls it '*al-tawāthuk*' (the covenant) (p. 17). As with the conventional notion of the social contract, it establishes a relationship between at least two individuals, *al-tawāthuk* is a relationship between at least two, but one of them is God. In other words, if the social contract is underpinned by a secular basis, *al-tawāthuk* is a religious postulation of the social contract (i.e., the covenant). For Abdurrahman, *al-tawāthuk* is the origin where social contact should be initiated.

In chapter 1, Abdurrahman highlights the necessity for a new ethics for the global society. He states that the division between ethics and faith has two approaches in modern thought. The first one advocates maintaining ethics and excluding religion, i.e. the original source of ethics, which is known as moral secularism. To Abdurrahman, the Enlightenment project expresses the exclusion of faith, considering ethics subjective. The second preserves faith and excludes ethics, and considers faith merely as commands and rules, not as values and wisdom. For Abdurrahman, both Islamic and Christian *Salafisms* (Protestantism) belong to this group. According to Abdurrahman, the corruption that mangles the contemporary world originates from the division of ethics and faith. Subjectivity, materiality, and the superficiality of ethics are consequences of this separation which, in turn, is a consequence of a reductive conception of faith or ethics. Thus, the Entrustment Ethics theory insists that subjectivity must be based on objectivity, materiality on spirituality, and outwardness on inwardness. In other words, in the current civilization phase, there exists a necessity for an ethics conceptualization based on faith.

The Entrustment Ethics theory infers its principles from covenants that God took from man, or what Abdurrahman calls Divinity's Covenants. These are three covenants: The Covenant of Testimony⁷, the Covenant of Entrustment⁸, and the

7 Abdurrahman deduces it from Quran: 7: 172-174.

8 Abdurrahman infers it from Quran: 33: 72-73.

Covenant of Transmission⁹. Each of these covenants has its own role, function and outcome in his Entrustment Ethics theory. The Covenant of Testimony serves as the original ethical preparation that introduces a man to God. The Covenant of Entrustment serves as the second ethical preparation that introduces him to his responsibilities and obligations. The Covenant of Transmission is the third ethical preparation that informs man on how to behave individually and collectively. These three covenants are considered in chapters 2, 3, and 4, respectively. For Abdurrahman, these covenants are genuine, not delusive; they are multiple preparatory phases rather than one phase; they are universal covenants, not intended for one people or nation out of all humankind. In the Covenant of Testimony, the knowledge of God's Attributes is presented initially, followed by His Commands and Prohibitions. The Covenant of Entrustment makes humans aware that man is entrusted with everything in the worlds. Knowing that man is entrusted by God leads him to decrease his exploitation and mistreatment. To Abdurrahman, the Covenant of Entrustment improves people's action and behavior, serving as a shield stopping people from violating each other's lives. For Abdurrahman, property belongs only to God, not to the human being since man is merely entrusted with property and is not the actual owner. In this regard, he reviews and criticizes John Locke's (d. 1804) theory of property. According to Abdurrahman, Locke's conception of property is contradictory. Locke understands property as a right inherent in the natural state while Abdurrahman sees it merely as entrusted right (p. 143). The Covenant of Entrustment leads people to acknowledge the Oneness of the Owner; and being the rightful owner, He entrusts them with whatever they have. The purpose of the Covenant of Transmission is to enhance ethics through Messengers and Prophets, who are ethical models; not mere issuers of commands. They aim to remind the people of the Covenants of Testimony, as to return them to their *fiṭra* (default and good human nature)

Abdurrahman concludes by affirming that the epistemological outcomes from these three covenants vary. The Covenant of Testimony produces knowledge about God, the Covenant of Entrustment effects knowledge of man's responsibilities, and the Covenant of Transmission leads to knowledge of the self and proper conduct. Thus, in the Entrustment Ethics Theory, man first recognizes his God, then his responsibilities; the former is a means to understand the latter, and when man knows his responsibilities, he understands himself. In other words, for Abdurrahman, man certainly cannot know himself until he knows that he is responsible before God. The Divinity's Covenants aim to reform humans. The Covenant of Testimony as the first preparatory phase facilitates a person to get ready for righteousness; it provides

9 Abdurrahman derives it from Quran: 33-7-8.

a sense of *fitra*, which is the repository of moral values. The second preparatory phase directs man to reform the world, in which he takes responsibility for himself and for everything in the world. The third preparatory phase implores man to act virtuously, wherein man follows the ethical role models (i.e. the Messengers and Prophets). In the appendix, the author elaborates on the relations between faith and philosophy and how modernists secularize religious concepts and notions either deliberately or unconsciously.

In the introduction of the second volume, the Moroccan philosopher claims that one can hardly find a critic challenging western philosophy in Arab intellectual circles: the philosophy of the west is taken for granted without critical evaluation. Abdurrahman seeks to appraise Western contemporary ethical conceptions from the Islamic civilization's perspective. He says that the Western theories he tackles in his work are not found in Arabic intellectual discussions. He presents one or more from these ethical theories in each chapter; then, he evaluates them critically using his Entrustment Ethics theory. He illustrates each theory in detail with enough descriptions and citations for two reasons. First, these texts are essential and decisive in contemporary ethical thought. Second, there is no Arabic translation of these philosophical texts, so he intends to comprehensively elucidate these theories so that readers can understand them even if they do not read the original texts themselves.

Chapter 1 considers ethical normativity from the perspective of the American philosopher Christine Korsgaard (1952-), who seeks to discover the philosophical foundations of ethics when she asks, "Why should I be moral?" After a detailed elaboration on how Korsgaard considers the sources of normativity, Abdurrahman appraises her moral philosophy. To Abdurrahman, Korsgaard's philosophy entirely secularizes religious conceptions, even denying revelation as a source of normativity. For her, "[...] morality only comes into the world when laws are made" (p. 60). Also, it is grounded in Enlightenment-philosophy, in which she gives reason absolute epistemological authority, considering faith outside the realm of knowledge. Abdurrahman quotes from her work *The Sources of Normativity* where she declares, "But to value yourself just as a human being is to have moral identity, as the Enlightenment understood it." (p.60- 61). Abdurrahman makes it clear that her philosophy is based upon Enlightenment philosophy and specifically the views of Kant.

Moral theories vary according to their view of the subordination of morals to divine commands. Chapter 2 evaluates two theories in this regard. 'Divine Command Theory' by Robert Merrihew Adams (1937-), and 'Divine Command Ethics' by Philip L. Quinn (d. 2004). In the Divine Command Theory, God's commands and

ethics are identical. In other words, it is wrong to do X since it is contrary to God's commands to do X. Human responsibility arises from divine commands. However, Divine Command Ethics theory by Quinn rejects the identity relationship between God's commands and ethics. It asserts that the focus should be on God's intention of a command. Therefore, moral obligation responsibility arises when the divine intent is revealed. Abdurrahman contends that contemporary philosophical thought has become aware of the narrowness of its secularism, and with it the need to expand its space to include religious issues. In that context; the theories of the American philosophers, Adams and Quinn are a case in point. Nevertheless, Abdurrahman criticizes both theories; for instance, the first separates the Divine Attributes, and the second equates God's personal affairs with the psychological affairs of man.

Chapter 3 examines the Error Theory by John Leslie Mackie (d. 1981), who believes that "there are no objective values." (p. 132) The Australian philosopher claims that there are two reasons for denying the objectivity of values: 'the argument from relativity' and 'the argument from queerness'. Abdurrahman concentrates predominantly on the second argument, exposing its incoherence and fallacious nature. He argues that Mackie has a very narrow philosophical perspective since he only focuses on the world's appearance alone, assuming it was the whole world. Abdurrahman holds that if Mackie would meditate over the secrets of values, he would replace his confusion and doubt with awe and amazement, thereby extending his horizon to the inner meaning of values. Chapter 4 examines Annette Baier's (d. 2012) Theory of Trust. Abdurrahman describes her moral philosophy which is centered on the question, "Whom should I trust in what way, and why?" (p. 187) This philosopher from New Zealand elaborates on why philosophers have tended to shy away from expanding the notion of trust as it is associated with obedience or obligation which are seen as undesirable being closely bound to notions of religion. She constructs a theory of trust which Abdurrahman finds to be defective. One issue is that Baier's concept of trust has the same connotation as faith, it is just a secular rendering of the same. She achieves this in two ways: first, she transforms religious meanings and conceptions into secular ones, and second, she imputes God's Attributes to man. As a consequence, it is not surprising that she denies God's trust in man. Abdurrahman conversely emphasizes that Entrustment Ethics Theory is a more comprehensive model, established on firmer foundations than Baier's notion of trust.

Chapter 5 discusses the Imperative of Responsibility by Hans Jonas (d. 1993). Abdurrahman reviews Jonas's book *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* and criticizes Jonas's notion of responsibility since, according to the former, it is established incoherently. For instance, the

German philosopher believes that an authoritarian system is the only system that can fulfill civilizational responsibility. Abdurrahman wonders how brutality and savagery can be means for civilizing a people. He reminds the reader that a dictator is a primitive man and cannot civilize people. Also, Abdurrahman elaborates on how his theory can improve the human sense of responsibility since the man entrusted by God knows his duties, including how to deal with technology. The entrustment of responsibility removes the greed for possession, because he who is entrusted becomes more cautious about his responsibility. In the last chapter, Abdurrahman discusses three leading theories on universal justice. The first by John Rawls (d. 2002), the second by Thomas Pogge (1953-), and the third by Martha Nussbaum (1947-). After he assesses the three theories in detail, Abdurrahman proposes the notion of universal entrustment justice, which is established on the three covenants established by the Divine. For instance, the Covenant of Entrustment enhances sense of obligation in human beings. In the Appendix, which is entitled “The Universal Ethical Entrustment and Political Question,” Abdurrahman elaborates on the three central notions related to the modern state, which are land, sovereignty, and citizenship, concluding that political actions of the modern state are established on these three pillars which are the outcome of the Westphalian Treaty.

To conclude, it is essential to emphasize that one should read these two volumes within the larger moral philosophical project of Taha Abdurrahman. Although the Theory of Entrustment Ethics was constructed – partially – over the last few decades in several of Abdurrahman's books. The first book presents the theory in its most comprehensive, improved, and complete form. The second book contextualizes his theory, comparing it to the West's central moral philosophy theories. Abdurrahman's books are exceptional, insightful, and well-argued in presenting an ethical philosophy based on Islam. The books (especially the second volume) also evaluate main Western philosophical theories showing their shortcomings and weaknesses. Abdurrahman's books present a novel theoretical framework of how Islamic ethics can contribute to significant fields like philosophy and political theory. Thus, it is recommended for academicians and experts in - Islamic and Western - philosophy and political theory.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

References

- Abdurrahman, Taha. *Al-Ḥaqq al-‘arabī fil-Ikhtilāf al-Falsafī*. [The Arab Right to Philosophical Difference]. 2nd ed. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘arabī, 2006.
- Abdurrahman, Taha. *Al-Ḥaqq al-‘islāmī fil-Ikhtilāf al-Fikrī*. [The Islamic Right to Intellectual Difference]. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘arabī, 2005.
- Abdurrahman, Taha. *Su‘āl al-‘akhlāq: Musāhama fil-Naqd al-‘akhlāqī lil-Ḥadātha al-Gharbiyya*. [The Question of Ethics: A Contribution to an Ethical Critique of Western Modernity]. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘arabī, 2000.
- Abdurrahman, Taha. *Al-Mafāhim al-‘khlāqia bayn al-‘timāniya wal-‘almāniyya: al-Mafāhim al-‘timāniya*. [Ethical Conceptions: Between Entrustment Ethics and Secularism: The Entrustment Ethical Concepts]. Vol. I. Beirut: Nohoudh Center for Studies and Publications, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Al-Mafāhim al-‘khlāqia bayn al-‘timāniya wal-‘almāniyya: al-Mafāhim al-‘almāniyah*. [Ethical Conceptions: Between Entrustment Ethics and Secularism: The Secular Concepts]. Vol. II. Beirut: Nohoudh Center for Studies and Publications, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Rūḥ al-Ḥadātha: al-Madkhal ‘ilā Ta’sīs al-Ḥadātha al-‘islāmiyya*. [The Spirit of Modernity: A Prolegomenon to Laying the Foundations of Islamic Modernity]. Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘arabī, 2006.
- Hallaq, Wael, B. *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*. New York: Columbia University Press, 2019.
- Hashas, Mohammed, and Mutaz al-Khatib, eds. “A Bibliographical Sketch of Taha Abderrahmane” in *Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane’s Philosophy in Comparative Perspectives*. Leiden, NL: Brill, 2021.



Muhammed Manazir Ahsen’in “Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat (170-289 Hicri/786-902 Miladi)” adlı eserinin değerlendirilmesi

Review of “Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat (170-289 Hicri/786-902 Miladi)” edited by Muhammed Manazir Ahsen

Ahsen, Muhammed Manazir. *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat (170-289 Hicri/786-902 Miladi)*, Tercüme: Mehmet Emin Şen, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019). ISBN: 978-405-7596-25-3

Enes Ensar Erbay

Anahtar Kelimeler

Abbasiler, Sosyal Hayat, İslam Tarihi

Keywords

Abbasids, Social Life, Islamic History

Abbâsîler dönemi sosyal hayatın tarihi üzerine kaleme alınan ilk eserlerden biri olması hasebiyle önemli bir yer taşıyan çalışma, yazarın Londra Üniversitesi’ne bağlı SOAS’ta (School of Oriental and African Studies), 1973 yılında,¹ Bernard Lewis’in danışmanlığında hazırladığı ‘Social Life Under the Abbasids (170-289/786-902)’ isimli doktora tezine dayanmaktadır. Değerlendirmemizde esas aldığımız eserin 2019 yılında yapılan tercümesi, yazarın biyografisini ve kaleme aldığı eserlerini tanıtan bir giriş sayfası ile başlamaktadır. Mütercim tarafından belirtilmese de tercümede eserin 1979 Beyrut baskısının esas alındığı anlaşılmaktadır. Eserin ayrıca 2007 ve 2016 basımları bulunmaktadır. Mütercim, ele aldığı önsöz yazısında çevirinin esasında ‘çok iyi İngilizce bilen ve dönem hakkında bilgi sahibi olanların ortak bir çalışmasının sonucu’ olduğunu dile getirmektedir.

1 Bkz.: Muhammad Manazir Ahsan, *Social Life Under The Abbasids (170-289/786-902)*, School of Oriental and African Studies, University of London: 1973.

* Sorumlu Yazar: Enes Ensar Erbay (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: ensarerbay@gmail.com ORCID: 0000-0002-4518-2392

Atf: Erbay, Enes Ensar. Muhammed Manazir Ahsen’in “Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat (170-289 Hicri/786-902 Miladi)” adlı eserinin değerlendirilmesi. *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 311–319. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1036016>



Yedi bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümü, *Kaynakların Araştırılması* ismiyle geniş bir kronik ve literatür tahkikinden meydana gelmektedir. Müellifin, eserini oluştururken ciddi bir ana kaynak ve literatür taraması yaptığı fark edilmektedir. Klasik ve genel tarih eserlerinden ziyade yazarın mevcut tezi oluşturabilmek için adâb yazınında yer alan kaynaklara önemli ölçüde ağırlık verdiği anlaşılmaktadır. Siyâsî tarih yazımından farklı olarak bu tür bir tarih yazımı için adâb yazını, Abbâsî döneminin göz ardı edilemeyecek bir tarih birikimidir. Taberî (ö. 310/923) gibi klasik tarihçilerin genellikle siyâsî alanlarda bilgiler sunması nedeniyle toplum tarihi üzerine çalışan uzmanlar, siyâsî tarihin dışına çıkan kaynak arayışı içerisinde olmuş ve oldukça geniş bir muhteviyâtı barındıran adâb kaynaklarının içine girmişlerdir. Avcılık ile ilgili yazılan risâlelerden fıkıh kitaplarına, yemekler üzerine kaleme alınan eserlerden şiir ve edebiyat çalışmalarına kadar kaynak değeri taşıyan eserler bu doğrultuda tetkik edilerek tarihin konusu haline getirilmiştir. Diğer yandan yazarın, kaynakların müellifleri üzerine yapılan müstakil çalışmaları dikkate alarak çeşitli çıkarımlarda bulunması, kaynak kullanım metodolojisi açısından not edilmesi gereken bir husustur. Şüphesiz bu yöntem, müelliflerin zaaf veya faziletlerini fark edebilmeyi sağlamakla birlikte; bir anlamda sıhhatli bilgiyi müşkil olanından ayırt edebilecek kılavuz niteliği de taşımaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümü, giyim kuşama ilgilidir. Giyimde belirleyici unsurun maddi faktörler olduğu anlaşılmaktadır. Kölelerin giydiği ayakkabıların farklılık arz etmesi veya kadınların başlarına taktıkları başlıkları çeşitli ziynetlerle süslemeleri, bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Dinî kimliğin de giyimde temel bir etkisi bulunmaktadır. Sûfilerin zühdü önceleyerek bir anlamda gösterişten uzak durması bu çerçevede değerlendirilebilir. Siyah renginin, Abbâsî hilâfetinin bir sembolü olduğu ve buna katı bir biçimde uyulduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki vezir Hâmid b. Abbâs (ö. 311/923) buna uyum sağlamadığı için Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmıştır (s. 70). Esasen giysilerin renginin siyâsî imgeler barındırdığı anlaşılmaktadır. Abbâsî sarayı çalışanlarının ve devlet görevlilerinin siyah giyinme zorunluluğu ve bu kurala uymayan kadınların Emevî hanedanına bağlılık gibi bir suçlamaya maruz kalmaları (s. 70), siyâsî imgelemin renklerde belirleyici bir rolü olduğu sonucunu çıkarmamızı sağlamaktadır.

Üçüncü bölüm, müellifin yiyeceklere ayırdığı araştırmalarını içermektedir. Yemek isimlerinin ve yemekle ilgili unsurların çoğunluğunun Farsça olması,² Abbâsî toplumu üzerindeki kültürel ve sosyal tesirin ağırlığı hususunda bir düşünce geliştirmemize katkı sağlayabilir. Bu isimlere halkın oynadığı oyunlar³ ve kutladığı

2 Bezmaverd, Sıkbac, İsfidbac, Dikbarika.

3 Savlecân, Şadgüli.

bayramları⁴ da eklersek Fârisî zeminin Abbâsî toplumundaki kültürel gücü daha iyi anlaşılacaktır. Yazar, Hıristiyanların temel besin kaynaklarının balık olmasını, onların bu işin ticaretini yapması ile ilgili bir çıkarımla açıklamaktadır (s. 106-107). Lâkin yazar, Hıristiyanların niçin ve nasıl balıkçılıkta tekelleştiklerini izâh etmemektedir. Bu açıdan sadece Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Hayevân* isimli eserinde geçtiğini gördüğümüz bu rivayetin kanaatimizce tahkike ihtiyacı vardır. Özellikle üst sınıf insanlarda yemeğin belli bir nezâket ve adâb gözetilerek tüketilmesi, yemeğe dair kültürün de geliştiğini göstermektedir. Kanaatimizce bu tutum, şehirlileşmenin bir sonucudur. Bunlara ek olarak siyâsî kargaşaların, özellikle Karmatîler'in isyan faaliyetlerinin, halkın yiyeceklerini ve gıda alımını doğrudan etkileyen bir potansiyele sahip olduğu gözlemlenmektedir (s. 162).

Konaklamanın açıklandığı dördüncü bölümde, şehir yaşamındaki birlikteliğin, genel itibarıyla millet ve meslek faktörleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir (s. 194). Bağdat'ta ev ve dükkân kiralalarının yüksek bir seviyede görünüm arz ettiğini belirten yazarın (s. 198) mevcut tespitini açmaya yönelik şu sorular sorulabilir: Şehre talep mi artmıştır yoksa ev inşasında kullanılan malzemenin değeri mi buna neden olmaktadır? Veya iskân problemi mi yaşanmaktadır? Bu konuda sorulacak sorular, elbette tarihî malzemenin sağladığı bilginin sınırları çerçevesinde bir netliğe ulaşacaktır.

Beşinci bölümün konusu olan avlanma ile ilgili başlıkta, fikhî açıdan avcılığın ele alındığı bölümde, yazarın mezkûr konu çerçevesinde fikhî birikimin zenginliğine dair yaptığı tespit (s. 277-278), üzerinde durmayı hak etmektedir. Av ahkâmına dair literatürde geniş birikimin yer alıyor olması, dönem insanının avcılığa yoğun bir rağbetinin bulunduğuna işaret etmektedir. Bu durum bizi, İslâm toplumunda avcılığın erken döneme kıyasla gelişim gösterdiği sonucuna ulaştırır. Dikkat çekici olan diğer bir husus ise; zenginler arasında avlanmanın bir eğlence uğraşı çerçevesinde yaygınlığı, yoksul kimseler arasında ise içtimâî hayatın -geçim çerçevesinde- bir yönüne tekabül ettiğiidir. Bir anlamda eğlence veya uğraşlar, ekonomik statü çerçevesinde şekillenmektedir.

Bayramlar ve Ziyafetler konusunun ele alındığı yedinci ve son bölümde, hac başlığı altında yazarın, haccın Müslümanlar içerisinde kültürel çeşitliliği arttırdığı (s. 318-319) yönündeki değerlendirmelerini yerinde bulduğumuzu ifade etmeliyiz. Bu zaviyeden bakınca haccın bir ibadet olarak varlığı, esasen İslâm şehirlerinin irtibatını sağlayan bir âmil olmuştur. Zira hac için yola çıkan bir âlim, tüccar veya seyyah, diğer İslâm şehirlerine de uğrayarak bir etkileşim içerisine girmiş, bu da klasik dönemde şehirler arasındaki irtibatın vaziyetini etkileyen bir husus olmuştur.

4 Nevruz, Mihrican, Sadak.

Kitabın Tercümesi Üzerine

Çalışmanın tercüme edilen planında ve -ileride bahsedileceği üzere- genel olarak tüm tercüme metinde, çeviri, ifade, terkip, kavram, transkript ve anlatım bozukluğu problemleri göze çarpmaktadır. Bunun yanında noktalama işaretlerinin kullanımında da eksiklikler olduğu gözlemlenmektedir. Birinci bölümde yer alan *Survey of the Sources* tamlamasının *Kaynaklar Üzerine Araştırma/Etüd* şeklinde tercüme edilmesinin daha yerinde olduğu kanaatindeyiz. İlgili bölümün ilk başlığında *Âdâb Edebiyâtı (Mektuplar)* olarak ifade edilen ve sosyal hayatın başucu kaynakları arasında yer alan *Âdâb Yazını* 'na değinildiği görülmektedir. *Adab literature (Belles-lettres)* kavramlar birleşiminin esasında *Âdâb yazını (Edebî eserler)* şeklinde ifade edilmesi Türkçe kullanıma daha mutâbıktır. Parantez içerisindeki *mektuplar* olarak belirtilen çevirinin ise *belles-lettres* ile bir ilgisinin bulunmadığı sözlüklere bakılarak anlaşılabilir. *Anekdot ve Anlatı Edebiyatı (Anecdotal and narrative literature)* isimli başlığın çevirisinde istilâhî bir sapma görülmektedir. Öncelikle burada müellif tarafından bilinçli bir biçimde kullanılan *anecdotal* ifadesinin işlevi ile Türkçe'deki *anekdot* kelimesi arasında önemli bir farkın olduğuna dikkat çekilmelidir.⁵ Plan bağlamında yazarın işaret ettiği anlam, hikâye anlatımının sosyal hayata kaynaklığı ile ilgilidir. Zira bu bölümde zikredilen kaynaklar da doğrudan hikâye, fıkra türünde anlatılar içeren eserlerin bir sunumudur. Bu açıdan *Anecdotal and narrative literature* ifadesinin *Fıkra/Hikâye ve Anlatı Yazını/Edebiyatı*⁶ olarak tercüme edilmesinin daha doğru olduğu belirtilmelidir. *Collections of proverbs* başlığının *Atasözleri Koleksiyonu* şeklinde çevrilmiştir. *Koleksiyon* kelimesinin Türkçe kullanımını bu bağlama uygun düşmemektedir. *Atasözü Derlemeleri* şeklinde bir tercümenin daha yerinde olduğu düşünülebilir.

Alt başlıklara doğru gidildiğinde *literature* kelimesinin çoğunlukla *edebiyat* olarak çevrildiği anlaşılmaktadır. Yine alt başlıklarda *Siyasi Edebiyat, Tarihi Edebiyat, Biyografikal Edebiyat, Coğrafik ve Topoğrafik Edebiyat* gibi Türkçe kullanım açısından uygun düşmeyen bazı tercihlerde bulunulmuştur. Kanaatimizce *edebiyat* tercümesi yerine *yazın* kelimesi kullanılsaydı; Türkçe'nin selikasına daha uyumlu bir ifade seçilmiş olunacaktı. *Adliye Edebiyatı (Juristic literature), Yargıçların Biyografileri (Biographies of the judges), Numismatik Kaynakları (Numismatic Sources), Zimmi (Müslüman Olmayanlar) Kaynakları (Dhimmi Sources)* gibi

5 Kelimenin Türkçe'deki anlamı şu şekilde verilmektedir: Büyük bir olayın başlı başına bir bütünlük gösteren, ayrı ve küçük bir hikâye olabilecek nitelikteki parçası, kısa hikâye. <http://lugatim.com/s/anekdote>

6 *Literature* kelimesinin *edebiyat* olarak çevrilebilse de; her zaman bunu karşılayamayacağı, bir yazım eyleminin ürünü olması nedeniyle bu kelimenin *yazın* olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

tercümelerin ise sırasıyla *Hukukî Yazın, Kadıların Biyografileri, Nüvizmatik Kaynaklar, Zimmî Kaynaklar* olarak tercüme edilmesi daha yerindedir. Zimmiler için ‘*Müslüman Olmayanlar*’ şeklinde bir parantez bilgisi, eksik bir tanımlamadır. Zira Zimmiler, İslâm topraklarında yaşayan gayrimüslim tebaadır.⁷

İkinci bölümün başlığı *Kostüm* olarak çevrilmiştir. Halbuki *costume* kelimesinin *kıyafet* olarak tercümesi içerik açısından daha açıklayıcı olacaktır. Bu bölümün ilk konusu olarak *head-gear* kelimesinin *sarık* biçiminde metne yansıtıldığı görülmektedir. Doğrusu bu, okuyucu açısından istifadeyi kısıtlayıcı bir tercih olmuştur. *Head-gear*’ın doğru tercümesi *başlık* olmalıdır. Zira *başlık*, daha genel bir yapı arz etmektedir ve başa takılan diğer tüm nesnelere kuşatmaktadır. *Sarık* ise başlıklardan sadece biridir. *Dress for convivial parties* başlığı ise; *Ziyafet Verilen Davet İçin Giysi* şeklinde tercüme edilmiştir. Bu ibarenin *Eğlence Davetlerinde Giysi* biçiminde çevrilmesi daha uygundur. Yukarıda *giysi* olarak çevrilen *dress* kelimesi, aşağıdaki başlıklarda *kıyafet* olarak ele alınmıştır. Metinde tercüme edilen kavramlar arasında bir ahenk olmalıdır. Bu açıdan *dress* kelimesi için *giysi* kullanımı yerinde olabilir. *Regional and ethnic differences in dress* alt başlığının *Bölgesel ve Etnik Farklılıkların Kılık Kıyafete Etkisi* olarak tercüme edildiği göze çarpmaktadır. Doğrusu, *Giyim’de Bölgesel ve Etnik Farklılıklar* olmalıdır. *Kıyafetlerin Değeri (Prices of Garmanets)* çevirisi ise *Elbise Ücretleri/Fiyatları* şeklinde olmalıdır. Mütercim, *Bürde* için parantez içerisinde *Hz. Peygamber’in Topkapı Sarayı’nda Mukaddes Emanetler Dairesi’nde Korunan Hırkası* şeklinde bir açıklama getirmiştir (s. 71). Lâkin bu bilginin mütercim tarafından konulduğuna dair bir not bulunmamaktadır. *Princess Ulayya* ifadesinin Türkçe’ye *Prences Uleyye* (s. 85) olarak çevrilmesini uygun görmediğimizi vurgulamalıyız. İngilizce’de başka bir karşılığı bulunmadığı için bu ifadenin *princess* olarak çevrilmesi olağan bir durumken; Türkçe’de *seyyide*, *hatun* gibi ifadelerle karşılanabileceği muhakkaktır. *Inscription* ifadesi ise başlıkta *yazı* olarak çevrilmişken metinde *yazıt* karşılığını bulmaktadır (s. 87).

Üçüncü bölümde *Lezzet Veren Unsurlar* biçiminde çevrilen *flavouring* ifadesi, *tatlandırıcı* olarak kullanılabilir.

Dördüncü bölümün başlığında yer alan *housing* ifadesinin *konutlar* olarak çevrildiği görülmektedir. Bunun doğru çevirisi *konaklama* olmalıdır. Konutlar bölümünün son başlığı olan *Hamam* alt başlığındaki 218 numaralı dipnot, Abbâsî devlet adamı Muvaffak’ı (ö. 278/891) halife olarak algılamaya yol açabilecek ciddi bir bilgi yanlışı içermektedir. Orijinal metinde müellifin *Muvaffak’s regency*

7 Mustafa Fayda, Ahmet Yaman, M. Macit Kenanoğlu, “Zimmi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmi> (Erişim 20. 05. 2021)

olarak ifade ettiği ve bu haliyle herhangi bir problem arz etmeyen ibarenin, tercüme metinde *Muvaffak'ın saltanatı* olarak çevrildiği görülmektedir (s. 226). Bu ibarenin *Muvaffak'ın niyâbeti* biçiminde tercüme edilmesi gerektiği açıktır.

Avlanmanın fikhî yönünün tartışıldığı beşinci bölümde, konuyla ilgili âyet-i kerîmenin anlaşılmasını zorlaştıracak bir mealinin verildiği gözlemlenmektedir (s. 276-277). Âyet-i kerîmenin meâli şu şekildedir: “*Onlar için kanunî olanın ne olduğunu sorarlar. Onlara de ki iyi şeyler ve av için sizin yırtıcı kuşlara öğrettiğiniz şeyler ve onların avlanması için onları eğitmeniz ve Allah'ın size öğrettiğini onlara öğretmeniz, sizin için kanunidir. Bu sebepten dolayı yakaladığınız avı yiyin ve onun üzerine Allah'ın ismini okuyun ve Allah'a karşı görevlerinizi yapın. Allah'ın hesaplaşması çabuktur.*” Yukarıdaki âyet-i kerîme meâli, muhtemelen âyetin İngilizce tercümesinden çevrildiği için anlamayı ciddi oranda zorlaştırmaktadır. Aradaki farkın anlaşılabilmesi için doğru meâli şu şekilde verebiliriz: “*Sana, kendileri için nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: “İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır.” Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin; (hayvanı ava salarken besmele çekerek) üzerine Allah'ın adını da anın. Allah'tan korkun, şüphesiz Allah'ın hesabı pek çabuktur.*”⁸

Mütercim, eserin-tezin aslında yer alan Arapça ifadeleri Arapça metin olmadan Türkçe transkript ile sunmaktadır. Bu, okuyucu açısından faydayı kısıtlayıcı bir durum arz etmektedir. Özel veya cins isimlerin Arapça aslının muhafaza edilerek tercüme içerisinde transkript ile verilmesi, eserden elde edilecek fayda açısından çok daha etkili olabilirdi. Kaynakça bölümünde, sadece yazarın istifa ettiği temel kaynaklar bulunmaktadır. Okuyucunun istifadesi gözetilerek ileriki basımlarda metin içerisinde yer alan ikincil araştırma eserleri de kaynakçaya ilave edilebilir. Bunun yanında eserin sonunda yer alan *Dizin*, istifa imkânını kolaylaştırmaktadır. Bunlara ek olarak ileriki basımlarında düzeltilmesi amacıyla eserde yer alan bazı tercüme ve kavram hatalarını belirterek örnekler sunduk.

Metnin Aslı

The second popular head-dress of the period under discussion was the ‘imama or turban. From the caliphs down to the ‘amma, which included even the thieves and the rogues, all had an ‘imama suited to their position.

Mütercimin Tercümesi

Konuyla ilgili bu döneme ait ikinci popüler başlık sarığın imâmesiydi. Halifeden

8 <https://kuran.diyenet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/673/4-ayet-tefsiri>

halka kadar hatta hırsız ve haydutlar dâhil herkes durumlarına uygun imâme giyerlerdi (s. 49).

Teklif Edilen Tercüme

Dönemin bahis konusu olan ikinci yaygın başlığı, sarık veya türbandı. Halifeden halka kadar, hatta hırsız ve haydutlar da dahil herkes; konumlarına uygun olan bir sarığa sahipti.

Metnin Aslı

As the power of the Abbasids grew lesser so the width of the qamis sleeve and also of the turban increased in size a development not without irony.

Mütercimnin Tercümesi

Abbasilerin gücü zayıfladıkça, ironik bir gelişme olarak yan boyu da genişledi (s. 55).

Teklif Edilen Tercüme

İronik bir biçimde, Abbâsîler'in gücü azaldıkça, gömlek kolunun ve ayrıca sarığın genişliği de arttı.

Metnin Aslı

Young cows and calves were, nevertheless, not disliked as food.

Mütercimnin Tercümesi

Ancak genç inekler ve danalar yiyecek olarak hoşlanılmamış değildi (s. 100).

Teklif Edilen Tercüme

Ancak yine de düveler ve danalar, yiyecek olarak beğenilmiyor değildi.

Metnin Aslı

The method of transportation of ice from the mountains over long distances to the cities and its preservation from melting in the heat of the sun, all along the way and in the storage are problems which the ancient writers have dealt with only cursorily.

Mütercimnin Tercümesi

Buzun dağlardan uzak mesafelerdeki şehirlere taşınması metodu ve bunun depolanması ve yol boyunca güneşin sıcaklığından korunması, eski yazarların aceleyle ilgilendikleri problemlerdir (s. 138).

Teklif Edilen Tercüme

Buzun, uzun mesafeler boyunca dağlardan şehirlere taşınma şekli ve tüm yol boyunca depoda, güneş ışığının sıcaklığında erimekten korunması, kadim müelliflerin sadece üstünkörü (bir şekilde) ele aldıkları sorunlardır.

Metnin Aslı

This passage of Ibn Qutayba, which is reproduced by Yaqut, shows that rice was quite cheap, at least the inferior quality of it which the poor people could buy at exceptionally low prices.

Mütercim'in Tercümesi

Yâkut tarafından tekrar ifade edilen İbn Kuteybe'den bu paragraf, pirincin çok ucuz olduğunu en azından yiyecekler arasında en düşük kalitede fakirlerin istisnai düşük fiyatla alabilecekleri bir yiyecekti (s. 167).

Teklif Edilen Tercüme

Yâkût tarafından yeniden üretilen İbn Kuteybe'nin bu paragrafı, pirincin oldukça ucuz olduğunu, en azından yoksulların son derece düşük fiyatlarda alabilecekleri (kadar) kalitesiz olduğunu göstermektedir.

Metnin Aslı

He also speaks of a Lynx (washaq) which was employed for hare hunting.

Mütercim'in Tercümesi

O, ayrıca bir vaşşaktan da ki bu vaşşak, yabani tavşanları avlamakta kullanılmaktaydı (s. 248).

Teklif Edilen Tercüme

O ayrıca, tavşan avı için kullanılan bir vaşşaktan söz etmektedir.

Metnin Aslı

It has been said that this instrument was first used in Arabia during the khilafat of Uthman, who on people's complaint, prohibited its use in the country.

Mütercim'in Tercümesi

Bu alet hakkında ilk defa şikayetleri alan, ülkede bu aletlerin kullanılmasını yasaklayan Halife Osman zamanında Arabistan'da kullanıldığı söylenmektedir (s. 257).

Teklif Edilen Tercüme

Bu âletin ilk olarak Arabistan’da, Hz. Osman’ın hilâfetinde kullanıldığı ve insanların şikayetleri üzerine onun bu aletin ülke içinde kullanılmasını yasakladığı söylenmektedir.

Metnin Ashı

By way of comparison the annual budget of the near contemporary Fatimid Caliph al ‘Aziz Bi’llah (975-96) may be mentioned here.

Mütercimnin Tercümesi

Bir karşılaştırma olarak, yaklaşık bu dönemin çağdaşı Fatımi Halifesi Azîz-Billâh’ın (MS. 975-96) yıllık bütçesi, burada bahsedilebilir (s. 270).

Teklif Edilen Tercüme

Burada, [Halife Muktedir’in] yakın çağdaşı olan Fâtımî Halifesi Azîz Billâh’ın (365-386/975-996) yıllık bütçesinden mukayese yoluyla bahsedilebilir.

Metindeki Kullanım	Doğru Kullanım
Mu’tasamiyât (s. 49)	Mu’tasimiyât
Yan (sleeves) (s. 55)	Gömlek-elbise kolu
Cebrail b. Bahtîşû (s. 80)	Cebraîl b. Buhtîşû’
Yazıcılar (s. 82)	Kâtipler
Harir-i muayyan (s. 85)	Harirun muayyenun
Îzar el-mülhem el-Horasani (s. 85)	Îzârü’l-mülhemü’l-Horasânî
Îşaba (s. 86)	Îsâbe
Dar et-tiraz (s. 87)	Dârü’t-tirâz
Müteccan (s. 99)	Müdeccen
Badi ez-Zaman el-Hemedânî (s. 102)	Bedüzzaman el-Hemedânî
Sellec (s. 139)	Sellâc
İbn Mukla (s. 157)	İbn Mukle
Suk et ta’am (s. 177)	Sûku’t-ta’âm
el-Karh (s. 177)	el-Kerh
İbrahim el-Mehdî (s. 181)	İbrâhim b. el-Mehdî
Sahib-i ta’am (s. 183)	Sâhibü’t-ta’âm
Sahib-i şarab (s. 183)	Sâhibü’ş-şarâb
Mağrib namazı (s. 184)	Akşam namazı
İşa (s. 184)	Yatsı
Âdâb el-Ma’ide (s. 185)	Âdâbü’l-Mâide
Ebşîhî (s. 187)	İbşîhî
İbn Mu’tez (s. 191)	İbnü’l-Mu’tez
Rapor (report) (s. 198)	Haber



Osmanlı'nın Kudüs'te Nüfuz ve Meşruiyet Arayışı (1703-1789)

The Seeking of Influence and Legitimacy of Ottoman in Jerusalem (1703-1789)

Alaattin Dolu, *Osmanlı Kudüs'ü Kent Kimliği, Nüfuz ve Meşruiyet (1703-1789)* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 292 s.). ISBN 978-605-7646-21-7

Mustafa Saraç

Anahtar Kelimeler

Kudüs, Osmanlı, Nüfuz, Meşruiyet

Keywords

Jerusalem, Ottoman Empire, Influence, Legitimacy

Ele alacağımız çalışma, Alaattin Dolu'nun Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Tarih Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Mehmet Öz'ün danışmanlığında "*Osmanlı Kudüs'ünde Toplum ve Siyaset (1703-1789)*" adıyla hazırladığı, daha sonra "*Osmanlı Kudüs'ü Kent Kimliği, Nüfuz ve Meşruiyet (1703-1789)*" adıyla yayınladığı çalışmadır. Her şehrin kendisine mahsus özellikleri vardır ve şehirler bu özellikleriyle anılırlar. Ancak öyle şehirler vardır ki sahip oldukları bir hususiyet, diğerlerini arka planda bırakarak, artık şehrin adeta o özelliğiyle ön plana çıkmasını sağlar. Kudüs şehri de tarihî, stratejik ve sair özelliklerinden ziyade dinî ehemmiyeti sebebiyle, yazarın da ifade ettiği gibi "Din kenti" olarak meşhur olmuştur (s.47). Bu yönüyle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet için büyük bir önem arz eden Kudüs şehri, taraflar arasında yüzyıllar boyunca süren bir mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Hz. Ömer'in Kudüs'ü fethiyle birlikte -Haçlı istilasını dönemini istisna tutarsak- 1917 senesine kadar İslam hakimiyeti altında kalmıştır. Ancak İngiliz mandası ve ardından İsrail'in kuruluşuyla devam edegelen bu hakimiyet sona ermiştir. İsrail'in kuruluşu ve sonrasında yaşanan hadiselerin vahameti, son yıllarda bölgeye ve özellikle de Kudüs'e olan ilgiyi artırmıştır. Bu ilginin bir sonucu

* Sorumlu Yazar: Mustafa Saraç (Yüksek Lisans Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye. E-posta: mustafa.sarac@ogr.iu.edu.tr ORCID: 0000-0002-5979-500X

Atf: Sarac, Mustafa. "Osmanlı'nın Kudüs'te Nüfuz ve Meşruiyet Arayışı (1703-1789)." *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 321–325. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1095387>



olarak gerek Türkçe gerekse diğer dillerde pek çok eser kaleme alınmıştır. Fakat şehir üzerine yapılan çalışmaların ekserisi, yazarın yararlandığı kaynaklar da göz önüne alındığında, yabancı dilde yapılmış çalışmalardır. Bu vesileyle Türkiye'deki literatüre katkı amacı taşıyan kitaplardan birisi de incelemesini yaptığımız bu eserdir.

“Giriş” (s. 13-35) ve “Sonuç” (s. 257-259) kısımları hariç dört bölümden oluşan eser, “Kaynakça” (s. 261-284) ve “Dizin” (s. 285-292) başlıklarıyla sona ermektedir. Basılmadan önce eser, “toplum ve siyaset” gibi daha genel bir alt başlıkla isimlendirilmişken, kitaplaşma sürecinde isim değiştirerek “kent kimliği, nüfuz ve meşruiyet (1703-1789)” şeklinde yayınlanmıştır. Bu isimlendirmeye bağlı olarak kitaba herhangi bir ilave ve yeni başlıklandırma yapılmamıştır. Haddizatında bu yeni isimlendirme de eserin ana konu başlıklarından alınmıştır. Dolayısıyla eserde başlık-muhteva uyumu olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dışında basılma aşamasında yapılan tek değişiklik, birkaç tane alt başlığın ana başlıklar içinde eritilmesidir. Netice itibariyle yayın sonrası yapılan değişikliklerin eseri muhteva ve şekil açısından değiştirmedığı görülmektedir.

Esasen tezin amacı, eşrafın şehir siyasetindeki etkileri, servetleri ve şikâyet mekanizmasının Kudüs şehri özelinde incelenmesi olarak ifade edilmiştir. Bu ifadeye göre yeni başlığın, yazarın eseri yazış maksadına ve vermek istediği asıl mesaja uygun olduğu görülmektedir. Fakat eserin önemli bir kısmını ihtiva eden “hukuk” kısmının başlığa dahil edilmemesi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Yine sonuç kısmında “vakıfların toplumsal yapıyı şekillendiren etkisinin ele alındığı ve bunun çeşitli sonuçlarına değinildiği” (s. 257) ifade edilmekle birlikte diğer konulara nazaran vakıf meselesinin üzerinde nispeten daha az durulduğu görülmektedir.

Literatür bilgisi, ilgili çalışmada kaynaklardan hangi cihette istifade edildiğini göstermesi bakımından ehemmiyet arz etmektedir. Yazar, çalışmanın giriş kısmında yararlandığı eserleri, “Kaynaklar” başlığı altında detaylı şekilde zikrederek, “Modern Araştırmalar” ve “Arşiv Kaynakları ve Yazma Eserler” şeklinde tasnif etmiştir. Ayrıca yazar, Kudüs’ün tarihi ile ilgili çalışmalar yapan yerli ve yabancı kurumların isimlerini paylaşarak daha sonra alanda çalışacak kimselere yol göstermeyi hedeflemiştir.

Kitabın “Kent Kimliği” başlığını taşıyan birinci bölümü, şehrin dinî ehemmiyeti ve Osmanlı-Kudüs ilişkisi üzerinedir (s.37). Bu bölümde yazar, Kudüs şehrinin mekânsal kurgusunu ve kutsiyetini “din” unsurundan aldığını ifade etmiş ve şehrin Yahudi ve Hıristiyan kimliğinden ziyade Müslüman kimliği üzerinde durmuştur (s. 46). Ancak “din kenti” ifadesinden hareketle gayri-müslimler açısından da Kudüs’ün taşıdığı öneme dair bazı açıklamalar yapılabilirdi. “Osmanlılar ve Kudüs” başlığı

altında, Kudüs şehrinin Osmanlı hakimiyeti öncesindeki tarihi arka planı ve Kudüs şehrinin fetih öncesi ve sonrasında Osmanlı için ifade ettiği değer, örneklerle izah edilmiştir. Osmanlı dönemini ele alan bir çalışmanın daha rahat anlaşılması ve tarihî bütünlüğün sağlanması açısından bu bölüm oldukça faydalı olmuştur.

“Kudüs Şehri ve İdaresi” adını taşıyan ikinci bölümde Kudüs şehrinin genel bir portresi çizilmiştir. Müslüman ve gayri-müslim mahallelerinin isimleri ve dağılımı detaylıca belirtilmiş, buna ek olarak ele alınan dönemin nüfus oranları paylaşılmıştır (s.65-71). Hemen ardından Kudüs sancağının idaresi meselesi mercek altına alınmıştır. Devlet bilhassa merkezden uzak olan Arap topraklarında meşruiyetini din ve dinin beraberinde getirdiği “simgesel/sembolik sermaye”den almaktadır. Bu sebepten Kudüs sancakbeyinin temel kaygısı devletin “sembolik sermaye”sini muhafaza etmek olmuştur. Yazar, “sembolik sermaye” ifadesini devletin tebaa üzerindeki karizmasını ifade etmek amacıyla kullanmıştır. “Sembolik sermaye”yi kitapta geçtiği bağlam üzere, devletin toplum nezdindeki kabul görme ve tanınırlık durumu şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu sermayenin kesp edilmesi de devletin çeşitli enstrümanları kullanarak tebaaya yapmış olduğu hizmetlerle mümkündür. Dolayısıyla Müslümanlar kadar gayri-müslimler açısından da kabul edilen bir “sembolik sermaye” söz konusudur. Ancak kitapta buna dair bir değerlendirme yapılmamıştır. Kiliselerin tamir edilmesi ve ibadet hürriyeti bu kapsama girmektedir. Bunun haricinde yazar, eşrafın yönetimdeki yerini, yönetim mekanizmasının işleyişini, “simgesel sermaye”nin muhafazasını ve bedevilerle yaşanan sıkıntıları detaylıca aktarır dönemin idari anlayış ve işleyişini başarılı bir şekilde incelemiştir.

Üçüncü bölüm “Meşruiyet, Nüfuz ve Servet” adını taşımaktadır. Kitabın alt başlığını da içeren bu bölüm devletin bölgede meşruiyetini nasıl ve hangi araçlarla sağladığını, ulemanın bu noktadaki yerini, vakıfların durumunu, genel iktisâdî hayatı, zengin/imtiyazlı sınıfların ve sürre alaylarının nüfuz ve meşruiyete etkisini ele almaktadır. Bölgede meşruiyetini din üzerinden sağlayan devlet için en kullanışlı araç dini temsil eden ulema’dır. Dolayısıyla ulema zümresi ile devlet ilişkisi en başından beri güçlü olagelmıştır. Bu ilişkinin sonucunda ortaya çıkan medreseler ve ulema sınıfının belli ailelerin tekeline geçmesi örnekler üzerinde kâfi derecede izah edilmiştir (s.101). Bu kısımda devletin meşruiyet argümanlarından biri olan vakıfların, ulema ile olan ilişkisi ve meşruiyete katkıları ele alınmıştır. Fakat tekkelerin ve tasavvufî oluşumların toplum içindeki yerine ve meşruiyete etkisine değinilmemiştir. Oysaki Osmanlı döneminde pek çok şehirde tasavvufî oluşumların varlığı ve yaygınlığı bilinmektedir. Elbette Kudüs de bundan müstağnî değildir. Şehir dokusunun bir parçası olan tasavvufî gruplar olgusu da ele alınmış olsaydı meşruiyet meselesi daha etkili bir şekilde izah edilebilirdi. İktisadi hayat dönemin hâkim ticari unsurları göz önünde bulundurularak ortaya konmaya çalışılmıştır.

Yazar diğer Osmanlı şehirlerinin iktisâdî şartlarıyla Kudüs'ü kıyaslayarak net oranlar vermeye çalışmıştır. Bunu yaparken dönemin hâkim para birimleri ve hesap ölçülerini kullanarak açıklamış buna ek olarak günümüzdeki karşılıklarını da belirtmiştir (s.115-116). Ölçülerin ve birimlerin aslıyla ve günümüz formlarıyla verilmesi ileride yapılacak çalışmalar için kolaylık teşkil edecektir. Sürre alayları Osmanlıların bölgede sembolik sermaye kazanmalarına aracı olmuş bir uygulamadır. Sürre alayları diğer pek çok çalışmada dinî anlamı üzerinden ele alınırken burada simgesel sermaye cihetiyle değerlendirilmiş ve farklı bir bakış açısıyla sunulmuştur (s.145). Servet bölümünde ise şehirde zengin olan kimselerin mensubiyetleri ve ölürken bıraktığı tereke miktarları belirtilmiştir. Ayrıca mezkûr ailelerin yaptıkları yatırım çeşidinden miktarlarına kadar detaylı bilgiler sunulmuştur. Bu veriler daha sonraki yüzyıllarda siyasi ve iktisâdî olarak sivrilecek olan ailelerin nasıl zengin oldukları ve aktör haline geliş süreçlerini aydınlatmaktadır.

Osmanlı hükmettiği topraklarda meşruyetini adalet prensibiyle tescil ettirmiştir. Adalet kavramının mücessem hali olan mahkeme ve kadılık makamı hükümlerle beldelede sultanın adaletini temsil etmektedir. Kitabın “Yönetim, Toplum ve Hukuk” adını taşıyan dördüncü bölümünde de ağırlıklı olarak hukuk, şikâyet konuları ve dağılımları, şikâyetlere yönelik çözümler, vakıflar meselesi ve gayri-müslim hacılar konuları ele alınmaktadır. Burada yazar, mahkeme çeşitlerini ve şikâyetlerin çözülüş yöntemlerini misaller üzerinden aktarmıştır. Ayrıca grafik ve tablolarla destekleyerek net veriler ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı şekilde şikâyet çeşitleri (askeri, reaya) ve konularıyla (vakıf, vergi, adlî vakalar vs.) ilgili yoğun bir arşiv çalışması yapılmış ve meseleler detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Yine bu bölümde vakıfların ifade ettiği anlam, şehre olan katkısı, meşruiyete olan etkisi ve vakıf mülklerinin tasarrufu üzerinde durulmuştur. Vakıflar İslam toplumlarında genellikle dinî saiklerle kurulmuş müesseselerdir. “Din kenti” hüviyetine sahip Kudüs şehrini ele alan bir çalışmanın da bu konuyu göz ardı etmesi mümkün değildir. Fakat şehrin kimliğiyle ilgili yukarıda zikredilen kısımda olduğu gibi burada da gayri-müslim unsurlar ihmal edilmiştir. Nitekim kitabın sadece bir yerinde, şehirdeki gayri-müslim vakıfların varlığına değinilmiş, fakat bu vakıflarla ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir (s.228). Bu durumu, ele alınan dönemdeki Kudüs vakıflarını anlatma iddiasında bulunan bir bölüm için eksiklik olarak görmek mümkündür. Bunun haricinde yine şehrin meskûn gayri-müslimleriyle ilgili bilgi paylaşımı ihmal edilmiş, ancak şehre dışarıdan gelen gayri-müslim hacılar için müstakil bir bölüm ayrılmıştır. Bu bakımdan şehir tarihi çalışması olarak temayüz eden bir eser için yerli dokunun ihmal edilip, dışarıdan gelen ziyaretçilerin kısmen daha detaylı bir şekilde ele alınması dikkat çekmektedir. Bununla birlikte eserde zimmî reayanın üzerinde daha az durulması şehrin sadece Müslümanlarla ilgili

kısmıyla ilgilenilmek istendiğini ve bu durumun çalışma boyunca genel bir tavır olarak sürdürüldüğünü göstermektedir. Fakat ifade etmek gerekir ki, kozmopolit ve “din kenti” olarak ifade edilen bir şehri ele alırken gayri-müslim unsurun üzerinde de yeterince durulması gerekmektedir.

Netice itibariyle Kudüs şehrinin belli bir dönemini ele alan Dolu, bu kadar teferruatlı ve alanında nispeten az çalışma bulunan bir konuyu inceleyerek literatüre büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Bununla birlikte özellikle gayri-müslimlerle ilgili meseleler üzerinde nispeten daha detaylı durulması ve imkân ölçüsünde görsel malzemenin çoğaltılması faydalı olacaktır.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 07.12.2021
Revizyon Talebi: 22.12.2021
Son Revizyon: 23.12.2021
Kabul: 30.03.2022
Online Yayın: 22.04.2022

M. Mustafa Çakmaklıoğlu'nun "Tasavvuf" adlı eserinin değerlendirilmesi

A Review of "Tasawwuf" Written by M. Mustafa Çakmaklıoğlu

Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2020). ISBN: 978-625-44435-4-1, 287 sayfa.

Emrah Kaya

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Tasavvuf Tarihi, İbnü'l-Arabî

Keywords

Tasawwuf, History of Tasawwuf, Ibn al-Arabî

İslam düşüncesi ilmî disiplinlerden kelim, tasavvuf ve felsefe ekseninde gelişmiştir. Toplumda ve ilmî çevrelerde etkileri zaman zaman farklılaşsa da her bir disiplin kendine özgü ilkelerini muhafaza etmiştir. Bununla birlikte bu disiplinler, İslam düşüncesinin birer parçasını oluşturdukları ve temsil ettikleri için bir diğer parçasından hiçbir zaman bağımsız olmamışlardır. Bu nedenle, her ne kadar bazı çevrelerce aksi kabul edilse de, İslam felsefesi çalışan birisi olarak felsefenin temel aleti olan akıl ve akli bilgiye dair olumlu/olumsuz fikirler serdeden tasavvuf ve kelim hakkında görüş beyan etme, eleştirme ve değerlendirmeler yapma hakkını kendimde görüyorum.

Bu yazıda değerlendirmeye konu olan çalışma *Tasavvuf* başlığıyla bu alanın önemli araştırmacılarından biri olan Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Farklı kişiler üzerinden tasavvufa dair çalışmaları olan yazarın Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240) hakkında uzmanlaştığı ve onun görüşlerine dair çalışmalar ortaya koyduğu görülmektedir. Elimizdeki kitapta da, her ne kadar Tasavvuf şeklinde genel bir başlık kullanılsa da İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin baskın olduğu fark edilir. Bu durum bu kitaba

* Sorumlu Yazar: Emrah Kaya (Doç. Dr.), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye. E-posta: emrahkaya@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0002-8889-5587

Atf: Kaya, Emrah. M. Mustafa Çakmaklıoğlu'nun "Tasavvuf" adlı eserinin değerlendirilmesi. *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 327–331. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1033700>



hasredilmemelidir. Son zamanların tasavvufa dair eserlerinin birçoğunda - özellikle de akademisyenler tarafından yazılan- İbnü'l-Arabî etkisi kendisini hissettirmektedir.

Kitap hakkındaki değerlendirmemi iki aşamada yapacağım. Birinci aşamada kitap hakkında bilgi verecek, ikinci aşamada ise kitaptaki bazı konuları yorumlayacağım. Kitap, “Tasavvufî Geleneğin Oluşmaya Başlaması”, “İslam Maneviyatı Olarak Tasavvuf”, “Manevi Arınma İle İslam Ahlakının İçselleşmesi (Tezkiye/Tahalluk)” ve “Hakikat Bilgisi: Tahakkuk” başlıkları olmak üzere dört ana bölümden ve çok sayıda alt başlıktan oluşmaktadır. Kitabın ana gayesi İslam’ın manevi yönü olarak görülen ve zühd, ahlak, nefis terbiyesi, marifet, manevi yolculuk vb. kavramlar ile bilinen tasavvufun ne olduğuna dair genel bir perspektif ortaya koymaktır (s. 9).

Tasavvufî geleneğin oluşum serüvenini ele alan birinci bölümde tasavvuf tarihinin üç aşamalı olarak incelenmesi gerektiğine işaret ediliyor: Zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi. Lüks, gösteriş ve şatafatı terk ederek dünyaya ilgiyi azaltmak, aza kanaat etmek, şeriatın emir ve yasaklarına daha fazla hassasiyet göstermek şeklinde ifade edilen zühd yaşamının ortaya çıkmasında Kur’ân ayetleri ile peygamberlerin, Hz. Peygamber’in ve sahabenin örnekliliği etkili olduğu gibi dönemin siyasi gelişmeleri de etkili olmuştur. Bu siyasi gelişmeler hilafet kavgaları, Emevîlerin siyasi ihtirası ve fetihlerle gelen zenginlik ve güç tutkusu olarak sıralanabilir. Sonraki aşamada ise aşk, marifet, riyazet vb. kavramlar ile gelişen, değişen tasavvuf aşamasından bahsediliyor. Bu aşamada Horasan, Nişabur, Mısır ve Bağdat gibi merkezlerde tasavvufun farklı hassasiyetlere binaen geliştiğini anlatan yazara göre tasavvufun müstakil bir ilim haline gelmesinde Bâyezîd-i Bistâmî’nin ayrı bir yeri vardır. Bununla beraber tasavvufun bir ilim olarak gelişmesinde hatta metafizik sahada varlık gösterecek şekilde etkili olmasında birçok sûfinin katkısı olmuştur. Yazar bu bölümde başlıca sûfilere kısaca ele alır. Bu isimler şunlardır: Muhâsibî, Hakîm Tirmizî, Muhammed b. Abdillâh en-Nifferî, Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hucvîrî, Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ.

“İslam Maneviyatı Olarak Tasavvuf” başlıklı ikinci bölüm sûfî ve tasavvuf isimlendirmesine açıklık getirerek başlıyor ve tasavvufun mistisizm ile ilişkisini ele alıyor. Tasavvufun tüm mistik akımlarla ortak kavram ve anlayışlara sahip olabildiğini ancak bunun tasavvufu mistik akımların bir kopyası olarak görmeye izin vermeyeceğini ifade eden yazar, tasavvufun Kur’ân ve sünnet olmak üzere İslam’ın asıl kaynaklarına dayandığını ısrarla vurguluyor. Bununla birlikte tasavvufun dış etkilere açık olduğunun tarihsel gerçekliği, başka mistik akımlarla ortak anlayışların varlığı ve belki de uygulamadaki bazı benzerliklerin inkâr edilemez oluşu karşısında yazarın tavrı biraz daha esniyor ve tasavvufu evrensel ruhi tecrübenin İslam’daki tezahürü olarak değerlendiriyor. Bu şekilde hem dış etkiler kabul ediliyor hem de tasavvufun İslam kaynaklı oluşu savunuluyor (s. 101-113).

“Manevi Arınma İle İslam Ahlakının İçselleşmesi: Tezkiye/Tahalluk” başlıklı üçüncü bölümde yazar tasavvufi ahlakın ne olduğuna, zühdün tasavvuftaki yeri ve önemine, nefis mertebelerine ve manevi yolculukla elde edilen kurbîyet (Allah’a yakınlık) ve velayete değiniyor. Bölüme kuralcı ve karakterci ahlak nazariyelerinin izahıyla başlanıyor. Emir ve yasaklara dayanan ve iyi-kötü fiiller üzerinden ifade edilen ahlak anlayışının “kuralcı”; ahlaki nefiste yerleşik bir meleke olarak kabul eden ahlak anlayışının ise “karakterci” ahlak olduğu ifade ediliyor. Daha çok fıkıh ve kelimat âlimlerince savunulan kuralcı ahlak anlayışına karşın sûfilere ve filozoflarca karakterci ahlak anlayışı savunulmuştur. Bu anlayışın yerleşmesinde İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların katkısı kabul edilmektedir. Yazara göre bu ahlak anlayışının teorik yönü filozoflarca inşa edilirken pratikte hayat bulması ise sûfilere tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu ahlak anlayışının pratikteki hali tasavvuf diliyle nefis tezkiyesi; kazanımı da kurbîyet ve velayet olmaktadır.

Kitabın son bölümünde ise hakikat bilgisi ele alınmaktadır. Muhabbetullah ve marifetullah kavramları ekseninde hakikatin bilgisinin nasıl elde edildiğine ışık tutmaya çalışılıyor. Muhabbet, insanın batinını mamur eden bir nur şeklinde tanımlanırken muhabbetin işlevi ise “kalp gözünü açarak onu körlükten kurtarmak ve kalbe hakikat cevherlerini saçarak onu ihya etmek” olarak tespit edilmiştir (s. 202). Marifet ise farzlara ilaveten yapılan nafil ibadetlerin sonucunda Allah’a yaklaşan kişinin bizzat Allah ile görmesi, işitmesi ve bilmesidir. Sûfilere göre Allah’ı bilmek sadece Allah ile mümkündür ve O’nun delili yine sadece O’dur. Sûfilere göre marifet bizzat Allah’ın bahşetmesiyle gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle “marifet, nihai noktada kesbî değil ilhama ve mevhibe-i ilâhiyyeye dayalıdır” (s. 212). Bu bölümde hakikat bilgisinin akılla değil de kalple mümkün olduğunun altı çizilmektedir. Kalbin işlevinin de bilgi üretmek değil, temizlenmek ve cilalanmak suretiyle hakikat bilgisinin tecelligâhı haline gelmek olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca yazar, hakikatin bilgisinin kesbî değil vehbî olduğunu ve Allah tarafından verildiğini kabul ederken ona göre ilhama dayanan bilgiler vahiy gibi tartışmasız bir kesinliğe sahip değildir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, sûfilere kendi bilgilerini zan olarak gördükleri anlamının çıkmayacağıdır. İbnü’l-Arabî gibi sûfiler kendi bilgilerinin doğru ve ilahi kaynaklı olduğundan hiçbir şekilde şüphe etmezler. Buradaki kasıt, ilhama dayandığı iddia edilen her bilginin ilahi kaynaktan gelmiyor olabileceğini anlatmaktır.

Eser hakkındaki bilgileri verip eseri tanıttıktan sonra değerlendirmenin ikinci aşamasına geçerek bazı soru ve eleştirileri ortaya koymalıyım. Bu eser, her ne kadar, bir ders kitabı hazırlama projesinden esinlenerek ortaya çıkmışsa da Çakmaklıoğlu’nun gözden geçirmesi, yeniden ele alması ve zengin dipnot ve kaynakça kullanımı ile de bir ders kitabından fazlası olduğunu göstermektedir. Bu nedenle değerlendirme de buna uygun olmalıdır.

Öncelikle tasavvufu net bir şekilde ortaya koymak ve açıklayıcı/öğretici bir kitap yazmaya çalışmak yazarın başlıca hedefidir. Bu, kitabın sistematik ilerleyişinde kendisini göstermektedir. Bununla beraber genel olarak üç kısma ayrılan tasavvufun birinci kısmı olan zühde, zühd ile gelişen nefis terbiyesine ve nefis terbiyesiyle ilişkili olan epistemolojik kazanımların elde edildiği ikinci kısma, yani tasavvufa değinildiği halde üçüncü kısım olan tarikatlar dönemine hiç yer verilmemesi dikkat çekicidir.

Ayrıca kitabın tasavvufu anlatmak ve açıklamak yönündeki gayesinin fazlaca baskın gelmesi nedeniyle tasavvufa dair tüm ihtilaflar, itirazlar, eleştiriler görmezden gelinmiştir. Kitabın amacı bu konuları tartışmak olmasa da okura faydası olması ve ilmî çalışmaların objektif profiller ortaya koyabilmesi için en azından dipnotlar vasıtasıyla düşünsel farklılıklara işaret edilmeliydi. Bu işaret edilmeyişin bir sonucu olarak eserde, tek tip bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle, bu eser tasavvufa gönül vermiş, onu yaşarken gönül verdiği sistemi öğrenmek isteyen bir talip için faydalı olurken tasavvuf konusunda daha nesnel bir araştırma yapmak isteyen kimseye kapsayıcı/eleştirel bilgi sunmamaktadır. Özellikle tasavvufun İbnü'l-Arabî düşüncesi ekseninde ele alınıyor olması da bu kapsayıcılığa bir ölçüde sınır çekmek olmuştur.

Okurken dikkatimi çeken, sorgulamama neden olan bazı hususlardan bir örnek vermek gerekirse bu, yazarın oryantalistlere yaklaşımıdır. Yazara göre “Tasavvufun İslam’ın özüne ve asli kaynaklarına aykırı bir sistem olduğunu iddia eden bazı Müslüman âlimler ile Arapları böylesi bir mistik düşünceyi üretecek kadar kabiliyetli görmeyen bazı şarkiyatçılar, tasavvufun İslam medeniyetine tamamıyla harici tesirlerle girdiğini savunmuşlardır” ve “bazı şarkiyatçılara göre İslam semavi vahye dayanmaz, Yahudilik ve Hristiyanlığın basit bir uzantısıdır” (s. 103-104). Bununla beraber insaf sahibi batılı araştırmacılar ise tasavvufun bütün yönleriyle Kur’ân ve sünnet kaynaklı olduğunu savunmuşlardır.

Öncelikle yazar kimin insafı kimin insafsız oryantalist olduğunu kendi düşüncesine uygunluk temelinde belirlemektedir. Şayet bir oryantalist, bu eserin yazarı gibi tasavvufu bütünüyle Kur’ân ve sünnet kaynaklı görüyorsa insafı; görmüyorsa hakkı teslim etmeyen, önyargılı veya İslam karşıtı bir kimse olarak sunuluyor. Akabinde, yazar kendi düşüncesine uygun gördüğü birçok batılı araştırmacıya atıflar yaparak son derece öznel bir değerlendirmeye gidiyor. Benzer bir öznel değerlendirmeyi de ben şöyle kurgulayabilirim: tasavvuf bütünüyle Kur’ân ve sünnet kaynaklıdır demek suretiyle İslam-dışı düşünce ve uygulamaları İslam’danmış gibi gösteren bazı batılı araştırmacılar insafsızdır. Bu nedenle kabullerimize destek olacak düşünörlere atif yapmaktansa meseleyi daha objektif bir şekilde ele almak faydalı

olacaktır. Dolayısıyla, tasavvufun kaynağının ne olduğundan ziyade yazarın ön kabulünün bu kadar belirgin olması dikkat çekicidir.

Diğer bir husus da zühd hareketiyle ilgilidir. Yazara göre zühdün kaynağı peygamberlere, Hz. Peygamber'e, sahabeye ve halifelere dayanmaktadır. Diğer taraftan zühd, tâbiûn döneminde yaşanan siyasi olayların, fetihlerle gelen güç ve zenginliğin ve buna bağlı artan dünyevileşmenin etkisiyle bir nevi öze dönüş hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Özden kasıt Kur'ân ve sünnet çizgisinde insanlardan beklenen ahlaki yaşamdır. Bu noktada insanların öze dönerken Kur'ân ve sünnet ile belirlenen kurallara daha sıkı sarılmaları beklenirken, bir kısmı bu kaynaklarda açıkça bir öğretiyi sunulmayan halvet-uzlet, riyazet, hüzn gibi kavramlar ve fakirliğe övgüyle yöneliş, katı riyazet uygulamaları, özel inziva yerlerine ve ribatlara kapanarak yaşama gibi aşırı uygulamalar zühd hareketinin temeli haline gelmiştir. Öze dönerken "öz kaynaklar"da açıkça olmayan yollara başvurulması acaba bu hareketin Kur'ân ve sünnet dışındaki kaynaklardan beslendiğini mi göstermektedir? Bu soruyu sormamın nedeni yazarın tasavvufu ısrarla salt Kur'ân ve sünnet kaynaklı gösterme çabasıdır. Bir ölçüde temkinli olmak ve tartışmalı konularda kesin ifadelerden uzak durmak daha nesnel olmamıza yardım edecektir.

Sonuç itibarıyla, benim Kur'ân ve sünnet dışı olarak görebileceğim hususların aslında Kur'ân ve sünnete dayanıyor olabileceğini bir sûfi gözünden bakınca kabul ederim. Zira yazarın da alıntıladığı gibi, sûfi epistemolojinin temelinde "siz ilminizi ölüden, biz ilmimizi diriden (Hayy) alırsız" ifadesi bulunmaktadır. Bu ifadenin doğruluğunun kabul edildiği yerde benim eleştirilerimin pek bir hükmünün kalmadığı da açıktır. Tüm eleştirilerime rağmen yazarın anlaşılır ve akılcı bir dil kullanması konuyu merak edenler için son derece önemli bir artıdır. Bu kitap, tasavvuf hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlerin kitaplığında bulunması gereken kıymetli bir çalışmadır.



Maribel Fierro'nun "III. Abdurrahman: İlk Kurtuba Halifesi" adlı eserinin değerlendirilmesi

A Review of "Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph" Written by Maribel Fierro

Fierro, Maribel. III. Abdurrahman: İlk Kurtuba Halifesi, Tercüme: Firdevs Bulut Kartal (İstanbul, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021, 180). ISBN: 978-605-7947-92-5

Orhun Küskü

Anahtar Kelimeler

III. Abdurrahman, Endülüs, Endülüs Emevî Halifeliği

Keywords

'Abd al-Rahman III, al-Andalus, Andalusia Umayyad Caliphate

İber Yarımadası'nda 711 yılında başlayan Müslümanların hâkimiyet serüveni, genel tarih akışı içerisinde önemli bir dönemi kapsamaktadır. Özellikle 756-1031 yıllarında varlık göstermiş Endülüs Emevî Devleti dünya tarihinde, ortaya koyduğu siyasi, ekonomik, askerî, sosyokültürel ve entelektüel birikimlerle haklı bir yere sahiptir. Değerlendirmeye tabi tutulan bu çalışmanın konusu da bahsi geçen birikimlerin mimarlarından Endülüs Emevî hükümdarı III. Abdurrahman (912-961)'dir. Orijinal dilinde İslâm dünyasının önemli karakterlerinin biyografilerini tanıtmayı amaçlayan "Müslüman Dünyasının Yapıcıları" serisinin bir parçası olan ve aynı zamanda değerlendirmemizde esas alınan İspanyol tarihçi Maribel Fierro'nun *III. Abdurrahman: İlk Kurtuba Halifesi* ('Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph) adıyla Türkçeye çevrilmiş eseri, Endülüs tarihinin tartışmasız en meşhur ve en mühim simalarından Abdurrahman b. Muhammed üzerine odaklanmıştır. Endülüs Emevîlerinin sekizinci hükümdarı ve aynı zamanda "ilk halife"si olarak tarihin seyrini değiştiren uygulamalara imza atması, ona muadilleri arasında yüksek bir paye verilmesini

* Sorumlu Yazar: Orhun Küskü (Arş. Gör.), KTO Karatay Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya, Türkiye. E-posta: orhun.kusku@karatay.edu.tr ORCID: 0000-0002-0200-4430

Atf: Kusku, Orhun. Maribel Fierro'nun "III. Abdurrahman: İlk Kurtuba Halifesi" adlı eserinin değerlendirilmesi. *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 333–337. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1115495>



sağlamıştır. Genç yaşta başlayan saltanatında devletin içinde bulunduğu siyasi ve askerî kriz ortamını sayısız mücadeleyle bertaraf etmeyi başaran III. Abdurrahman, İberya'daki İslâm yönetimini ve beraberindeki İslâm medeniyetini ideolojik ve kültürel olarak şekillendirmede başat rol oynamıştır.

Fierro'nun kaleme aldığı III. Abdurrahman biyografisi, Endülüs tarihine meraklı okuyucular için özlü ve etkili bir anlatı sunmaktadır. Zira yedi bölüm, bir ön söz ve bir ekten oluşan kitabında III. Abdurrahman'ın iktidarını, zaman zaman oğlu ve halefine atıflarda bulunmakla birlikte, ilk İslâm fethiyle başlayan ve vefatıyla sona eren İberya'daki Müslüman tarihi bağlamında ustaca konumlandırmıştır. Ayrıca siyasi bir karakterin anlatıldığı biyografik bir çalışma olmasından kaynaklı kronolojik akışın takip edildiği kitapta, yerinde ve doğru gözlemler yaparak okuyucunun konuyla alakalı bakış açısını genişletmek istemiştir. Eserin ilk bölümünde (III. Abdurrahman'ın On Dört Günlük Mutluluğu (912-961)) Endülüs Emevî hükümdarının kırk dokuz yıllık uzun saltanatı boyunca tuttuğu günlüğe yer alan, hükümdarın sadece on dört gün mutlu olduğu bilgisi üzerine, yazarın çeşitli sorular yönelterek çıkarımlarda bulunmasıyla çalışma genelinde aynı metodun izleneceğine dair ilk sinyaller verilmiştir.

Kitapta göze çarpan en önemli olgulardan bir tanesi, yazarın “Endülüslü kimliği” üzerine sıklıkla vurgu yapmasıdır. Yazar, Endülüs Müslümanlarını diğer coğrafyalardaki İslâm dinine mensup kimselerden ayıran bu kimliği, Müslüman yönetimi altındaki İber Yarımadası'na yerleşmiş farklı etnik kökenli toplulukları kucaklamasının yanı sıra, aynı yönetim altında yaşayan Ehl-i kitap (Hristiyan ve Yahudi) üyelerini de aynı çatı altında toplayabilme özelliğine sahip olarak tarif etmekte ve Endülüslü kimliğinin III. Abdurrahman'dan başlayarak Kurtuba'da hüküm sürmüş birçok Emevî halifesi tarafından desteklendiğini ifade etmektedir (s. 21). Bununla birlikte, söz konusu kimliğin oluşmasında Endülüs Emevî halifelerinin Arap etnik kökenini ikinci plana itmeye çalışmalarının (s. 118), hem Emevî bakış açısıyla yazılan tarihî kaynakların hem de âlimlerin İslâm'da eşitlikçi değerleri savunmalarının etkisinin olduğu (s. 158) eserde belirtilmiştir. Fierro, III. Abdurrahman dönemiyle oluşmaya başlayan Endülüslü kimliğinin temel taşlarından olan Mâlikî mezhebi üzerinde durmuş ve hatta ayrı bir başlıkla (Din Politikaları ve Mâlikî Kimliği) konuyu izah etmeye çalışmıştır. Yazara göre, her ne kadar Endülüs Emevîleri Şam'daki ataları gibi İslâm dininin kutsal topraklarına (Mekke ve Medine) sahip olamasalar da Mâlikî mezhebini benimseyerek Endülüs'ü Medine ile ilişkilendirmişlerdir. Zira Mâlikîliğin çıkış yeri olan Medine, Peygamber'in şehriydi. Böylece Arap Yarımadası'ndaki Medine şehri, bir nevi İber Yarımadası'ndaki Emevî başkenti Kurtuba'yla eşleştirilmişti (s. 36, 159).

Eserde öne çıkan diğer bir önemli husus ise III. Abdurrahman özelinde Endülüs Emevî Halifeliğiyle Kuzey Afrika'da 909 yılında kurulmuş Fâtımî hilafetinin sürekli mukayese edilmesidir. Endülüs halifesinin uygulamaya koyduğu faaliyetlerin Fâtımî halifeliğine karşı bir tepki olarak yapıldığı imajı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu durum, III. Abdurrahman'ın kullandığı hilafet unvanından (s. 74) tahta vâris olan şehzadelerin sarayda ikamet ettirilmemesine (s. 103), halifenin makamına ve şahsına yazılan methiyelerden (s. 127) Medînetüzzehrâ'nın ismine (s. 136) kadar birçok örnekle desteklenmiştir. Aslında bu kıyaslamaların nedeni yine eserden çıkarılmaktadır: “Fâtımî tehdidi hem askerî hem siyasi hem de dinî bir tehditti. Bu yüzden onlarla hem kılıçla hem de kalemle savaşılmaması gerekiyordu” (s. 147).

Bununla birlikte Fierro, Endülüs tarihine ilgili okuyucuları temel düzeydeki bazı alana mahsus terimlere aşina kılmaktadır. Örneğin, “Müslüman İspanya” tabiri yerine neden “Endülüs”ün tercih edildiği (s. 7), Araplaşmış anlamındaki “Müsta‘rib” kelimesinin kullanım yerinin neden yanıltıcı olduğu (s. 30) ve çağdaş metinlerde ve modern araştırmalarda “Müvelled” ifadesinin nasıl tanımlandığı (s. 31-32) okuyucu tarafından öğrenilmektedir. Bunun yanı sıra yarımadada Araplaştırma ve İslamlaştırma süreçlerinin nasıl gerçekleştiği ve bunların birbirleriyle ilişkili olup olmadığı, Arapların askerî başarılarına Arap olmayan Müslümanların, ekonomik refahlarına da zimmilerin etkisinin olup olmadığı, halifelik öncesi ve sonrası devlet kurumlarının nasıl geliştiği gibi merak edilen sorulara da cevap verilmiştir.

Fierro kendi araştırma sahası gereği birincil kaynaklar konusunda yetkindir ve eserde yer yer kaynakların ideolojik olarak nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle alakalı önerilerde bulunmuştur. Ancak III. Abdurrahman'la ilgili bilgileri dönem tarihçilerinden ve şairlerinden aktarmasının yanında on birinci yüzyıl Endülüs tarihçilerinden İbn Hazm (ö. 1064) gibi onun yönetiminin ve kişiliğinin eksik yönlerini de ifade etmeye çalışmıştır. Muhtemelen genel bir okuyucu kitlesine hitap etmek adına kimi bilgilerin detaylıca aktarımı için dipnotların kullanılmaması, kitapta atıfta bulunulan birtakım konuların anlaşılmasını yarım bırakmaktadır ve bu durum daha ileri okumalar yapmak ve konuyla alakalı tartışmaları takip etmek isteyen okuyucular için olumsuz bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu sebepledir ki okuyuculara rehber olması için kitabın sonuna “III. Abdurrahman Hakkında Bildiklerimizi Nerden Biliyoruz?” başlıklı, konuyla alakalı literatür çalışması içeren kısa bir ek ilave edilmiştir.

Mamafih kitapta belli başlı eksiklikler ve kesinliği net olmayan bilgiler hakkında tartışmaya açık ifadeler mevcuttur. Örneğin, Endülüs dâhilindeki sınır bölgelerinde var olan Müslüman ayrılıkçılarla ve Kuzey Afrika'daki Fâtımîlerle ilişkiler üzerine ayrıntılı bilgi verilmesine karşın, İberya'nın kuzeyindeki Hristiyan krallıklar

hakkında yeterli bilgi verilmemiştir. Hilafet karizmasına büyük bir darbe olması hasebiyle 939 yılındaki Simancas bozgununa ayrı bir başlık tahsis edilmesi haricinde -ki yazar bu yenilgide önemli bir rolü olan “Hendek” ifadesini klasik İslâm tarihindeki ehemmiyeti üzerinden ele alarak özgün bir şekilde yorumlamıştır (s. 83)- Hristiyan krallıklar üzerinde kurulan hegemonya pek dile getirilmemiş, daha çok Mağrip’teki Sünnî karşıtı düşman üzerine yoğunlaşmıştır. Ayrıca X. yüzyıl İslâm coğrafyacısı İbn Havkal’ın ortada kesin bir delil olmamasına rağmen doğrudan “Fâtımî casusu” olarak yaftalanması (s. 78) ve İslâm dininde Hz. İbrahim’in kurban etmesi emredilen oğlunun -Hz. İsmail olması gerekirken- hangisi olduğuna dair tartışmaların devam ettiği iddiası (s. 104) gibi spekülâtif yorumlar vardır.

Öte yandan kitabın tercümesini ele aldığımızda bazı hata ve noksanlıklardan bahsetmek mümkündür. Örneğin, İbn Havkal için kullanılan “eastern traveller” kelimesinin “doğulu gezgin” yerine “doğu gezgini” olarak tercümesiyle esas ifade edilmek istenen anlam karşılanamamıştır (s. 29). Aynı şekilde metnin çeşitli yerlerinde İbn Havkal’ın İbn Hakvâl/İbn Hakval olarak, Sarakusta’nın Sarakusta/Saragusta olarak yazımı ve Sebte şehrinin İngilizce versiyonu Ceuta’nın kullanılması gibi tutarsızlıklar görülmektedir. Dahası, Endülüs tarihi konusuna hâkim olunmaması ya da en azından gerekli araştırmalar yapılarak çevirinin gözden geçirilmemesi, dikkatli okuyucular için tercümede bozuklukların fark edilmesine yol açmaktadır. Kastilya-León Kralı VI. Alfonso (1065-1109)’nun “Kastilya ve León şehirlerinin kralı” olarak zikredilmesi (s. 19) bu iki bölgenin temsil ettiği geniş coğrafyayı sınırlamasıyla yine bir anlam kaybını ortaya çıkarmıştır. Halifelüğün henüz ilan edilmediği 912 yılında hükümdarın sarayı için “hilafet sarayı” tabiri kullanılması da başka bir örneği teşkil etmektedir (s. 58).

Bununla beraber, yazım yanlışından kaynaklı olduğunu düşündüğümüz birkaç tarih ve isim hatası vardır. Müslüman ordularının İber Yarımadası’nı fethi, sekizinci yüzyılın ikinci on yılında olması gerekirken 820’li yıllar olarak verilmesi (s. 19), 953 ve 957 tarihlerinin 953 ve 953 olarak verilmesi (s. 134) ve Endülüs Emevî Devleti’nin kurucusu I. Abdurrahman (756-788) ile II. Abdurrahman’ın (822-852) karıştırılması (s. 56) bunlardan bazılarıdır. Son olarak kitabın İngilizce aslında yeterli bir dizin mevcutken, Türkçe tercümesinde yer verilen dizin hayli kısaltılmış ve eser için mühim pek çok isim/kavram dışarıda bırakılmıştır.

Son söz olarak, Fierro’nun Endülüs Emevî Devleti’nin en kudretli hükümdarlarından III. Abdurrahman’ın anlatılmaya değer biyografisini konu edinmesi, İslâm dünyası okurları için son derece faydalı olmuştur. O zamanın Abbâsî ve Fâtımî halifelerinden sonra Kurtuba’da üçüncü bağımsız Emevî Hilafeti’ni kuran ve Endülüs toplumunda köklü değişikliklerin uygulayıcısı olan bir şahsiyetin hayatı ve faaliyetleri hiç

şüphesiz ilgi çekicidir. Nitekim Fierro bu durumu çok iyi kullanmayı başarak okuyuculara etkili ve bilgilendirici bir anlatım sunmuştur. Her ne kadar bazı ifadeleri tartışmaya açık olsa da genel itibarıyla III. Abdurrahman'ın saltanatının öncesi ve sonrası hakkındaki doyurucu açıklamaları ve dikkat çektiği hususlar bakımından Fierro'nun eserinin hem sıradan okuyucu için hem de alandaki uzman araştırmacılar için kıymetli bir katkı sağladığına şüphesiz kuşku yoktur.



Batı’da İbn Arabî Öğretisinin Yansıması Olarak Velayet: Michel Chodkiewicz Örneği

Sainthood in the West as a Reflection of the Doctrine of Ibn al-Arabi: The Example of the Michel Chodkiewicz

Michel Chodkiewicz, *Velâyet Mührü & İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*, çev.: Birol Biçer, Süfi Yay., İstanbul 2022, 240 s. ISBN 9786257949576

Cansu Yazıcı

Anahtar Kelimeler

Nübüvvet, Velayet, İbn Arabî, Tasavvuf

Keywords

Prophethood, Sainthood, Ibn Arabi, Sufism

Tasavvuf ilmi açısından büyük önemi haiz İbnü’l-Arabî ve velâyet düşüncesi birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalardan biri de Batı’daki önemli tasavvuf araştırmacılarından, İbn Arabî üzerine çalışmalarıyla bilinen ve *Sahilsiz Bir Umman* adlı eserin de sahibi olan Fransız Michel Chodkiewicz’in yazmış olduğu *Velâyet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet* adlı eseridir. Eserin orijinali *Le Sceau des saints prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabî* adıyla Şubat 1986’da basılmış olup çeviri basımı Birol Biçer tarafından Mart 2022’de yayınlanmıştır. Önsözünde, İbnü’l-Arabî öğretisinin aslı eksenlerini tarif etmeyi hedeflediğini belirten yazara “neden velâyet konusu?” diye sorulursa İbnü’l-Arabî’nin eserlerinin velâyetten, onun yollarından ve hedeflerinden başka bir şeyden bahsetmediği cevabını alabiliriz. Çalışmasını on bölümde ele alan Chodkiewicz’in, velâyetin tasavvuf düşüncesindeki yerini belirlemede hedefine ulaştığı söylenebilir.

* Sorumlu Yazar: Cansu Yazıcı (Yüksek Lisans Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: cansyzc9@gmail.com ORCID: 0000-0002-0634-562X

Atf: Yazıcı, Cansu. “Batı’da İbn Arabî Öğretisinin Yansıması Olarak Velayet: Michel Chodkiewicz Örneği. *darulfunun ilahiyat* 33, 1 (2022): 339–344. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1128914>

Bir giriş mahiyetinde olduğunu düşündüğümüz *Müşterek bir isim* adlı bölümde yazar, İbnü'l-Arabî'ye ve velâyet telakkîsine yapılan eleştirileri ele almıştır. Bu eleştirilerin başında İbnü'l-Arabî'nin bütün nebîleri ve ona iman edenleri gördüğü vakıası gelmektedir. Nitekim yazara göre İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi yazarken doğrudan, *Fusûsu'l-Hikem*'i yazarken dolaylı bir şekilde ilâhî ilham üzeredir ve bunlar bizzat kendi müşahedelerinin ve şahsî velâyet tecrübesinin yazılı ve nazarî halidir. İbnü'l-Arabî'nin velâyet görüşünü ortaya koyarken yazarın velâyetin iştikakından hareket etmesi ve Kur'ân ve sünnetten deliller getirmesi Sünnî çerçeve içerisinde kaldığını göstermesi bakımından önemi haizdir (29-40).

İkinci bölümde yazar, sûfilerin *veli* ve *velâyetin* tanımlarına, daha sonra *tasavvuf* ve *sûfî* tâbirlerindeki tartışmaya yer verir ve velâyet tabirine tekrar geçiş yaparak bu konuda ilk eser olan Hakîm Tirmizî'nin *Hatmü'l-Evliyâ* adlı eserini ele alır. Bir önceki bölümde değinmiş olduğu velâyetin iştikâkına bu bölümde tekrar yer vermesi ve velâyet konusunun arasına tasavvuf ve sûfinin isimlendirilmesi meselesine giriş yapıp tekrar velâyete dönmesi iki mesele arasındaki ilgiye bir hayli önem verdiğini gösterir. Yazara göre Tirmizî bu eserinde velâyet hakkındaki fikirlerini sistematik bir şekilde izah etmemiştir (44) ve bunun tamamlanması için İbnü'l-Arabî'yi beklemek gerekecektir (46). Yazarın da vurguladığı gibi ve bizce de nübüvvet ve velâyet konusuna güzel bir bakış olan Tirmizî'nin görüşüne göre nübüvvet ve risâletin süresi kıyamete kadarken velâyet ebedidir. Nitekim Allah Teâla kendisini *resûl* veya *nebî* olarak değil *veli* olarak isimlendirmiştir. Yazar daha sonra, velayet konusunun tasavvuf klasiklerinde ele alınma tarzını artıları ve eksileriyle ele almış ve kendi içlerinde karşılaştırmalar yapmıştır. Velâyet konusunu ele alma biçimleri bağlamında klasik dönem tasavvuf eserleri üzerinde yazarın tenkitleri oldukça dikkat çekicidir.

Kitabın ikinci bölümünde öne çıkan isim Rûzbihân-ı Baklî'dir (ö. 606/1209). Yazar, Rûzbihân-ı Baklî'nin *Kitâbu Abheri'l-Aşıkîn* eserini neşreden Henry Corbin'den hem faydalanır hem de Corbin'in Baklî'yi Şîî göstermeye çalışmasını tenkit eder. Chodkiewicz'in Baklî'nin eserlerine hayli aşına olduğu açıktır. Çünkü Corbin'e karşı tezlerini Baklî'nin eserlerinden hareketle yeterli izahlarla delillendirmiştir. Daha sonra yazar, velâyetin mahiyetini anlamak adına işaretler bulabileceğimizi düşündüğü Baklî'nin mânevî tecrübelerinden bazı örneklerle yer verir. Nitekim verilen örnekler okuyucuya velîlere bahşedilen ilâhî lütufların mâhiyetini etkileyici ve sarîh bir şekilde anlatmaktadır (62-64).

Velâyet Tabakası adlı bölümde, yazarın velâyet hakkındaki görüşlerinin kaynağı belirginlik kazanır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden hareketle velayet konusuna giriş yapar, Corbin'i tasavvufta gizli Şîîlik iddiaları nedeniyle tekrar eleştirir ve

ona İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisi üzerinden cevaplar verir. Buna göre, tasavvuf ve Şîlik arasında etkileşimler elbette olabilir ancak bunlar karşılıklıdır (71). Yazar cevaplarını delillerle destekleyerek ikna edici açıklamalar sunar. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unu ilâhî ilham üzere aldığını belirttiği ifadelerinden sonra velâyete dair şu tespitleri dile getirir: Teşrîh nübüvvet ve risâlet vazifesinin vadesi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şahsiyetinde tamamlandığı halde bütün tabakaları kuşatan velâyetin zaman içinde vadesi hakkında konuşulamaz (73). Bu bölümü özellikle İbnü'l-Arabî'den yaptığı alıntılarla düzenleyen yazarın bu bölümde kendi görüş ve tespitlerine yer vermemesi okuyucunun merak edeceği bir husus olarak kalacaktır. Tirmizî'nin sorularına İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta verdiği cevapları aktardıktan sonra yazar, velâyetin nasıl ele alındığına dair açıklamaları ile bölümü bitirir.

Hakikat-ı Muhammediyye adlı bölümde, Hakikat-i Muhammediyye görüşü anlatıldıktan sonra, özellikle bu görüşü tenkit edenlere karşı Nûr-ı Muhammediyye kavramı öne çıkarılmış, Kur'ân ve Sünnet'ten delillerle ve İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ekseninde yapılan ithamlara cevap verilmeye çalışılmıştır. Yazar her ne kadar Nûr-ı Muhammediyye üzerine yapılan münakaşaları faydalı görmese de bunlara cevap sadedinde sûfilerin görüşlerini aktarmak üzere bazı alıntılar sunmuştur (83-97). Yazarın ifadesine göre Hakikat-i Muhammediyyenin son ve mutlak tezâhürü Hz. Muhammed'dir (s.a.v.) ve kemâl mertebesi ona mahsustur. Bütün mânevî hayatın amacı ve velâyetin târifi budur. Chodkiewicz, buradan, *velinin velâyetinin ancak Hz. Peygamber'in velâyetine iştirak edebileceği* neticesini çıkarır. Son olarak Hz. Peygamber'in "Bu ümmetin âlimleri başka ümmetlerin nebîleri gibidir" hadisine yer vererek Muhammedî vârislerin diğer peygamberlerin vârislerinden farklarını ortaya koyar.

Peygamberlerin Vârisleri adlı bölümde Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in vârislerini anlatan yazar, kendilerine *muammeri* denilen, himâyeleri doğrudan Hak tarafından olan İslam öncesi devirlerden kalan, kendilerine tabiat-ötesi uzun ömür bahşedilmiş bir topluluktan bahseder. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in bütün insanlara gönderildiğini beyan etmiştir, ancak onun tebliği bütün insanlığa ulaşmadığı için burada bir tenakuz varmış gibi görülebilir. İşte bu tenakuzu izah etmek amacıyla İbnü'l-Arabî, geçmiş peygamberlerin vasîleri olan ve hâlâ hayatta bulunanların, ümmet-i Muhammed'in evliyâsına dahil olduğunu belirtmektedir. Chodkiewicz, bir velinin birden fazla meşrebe bağlı olabileceği gibi bir meşrebin mirasının bir kısmına da vâris olabileceği görüşündedir; bu görüşünde *Fusûs*'dan beslenir (113). *Fusûsu'l-Hikem*'den hareketle, her bir peygamberin mirası olan muayyen mânevî ilimler olduğunu söyleyerek bunlardan misaller getirir (115).

Dört Evtad adlı bölümde velâyetin Şîî iktibâslardan alındığına dair iddialara hadîs-i şerîften deliller getirerek ve görüşünü çeşitli menkıbelerle destekleyerek cevap veren yazar, söz konusu menkıbeleri birincil kaynaklardan nakletmiştir. Aynı zamanda zengin dipnotlarla konuya açıklık getirecek misalleri nerelerde bulabileceğimize dair önemli yönlendirmelerde bulunmuştur (118-124). Yazar muhtemelen bu bölümde ele alınacak konuların tenkitçilerinin çok olacağını tahmin etmesi sebebiyle meşgul olduğu şeyin farazî ve nazarî bir yapının aksine keşif, rü'yet ve mahrem tecrübeye dayanan katî bir müşâhedatın ifadesi olduğunu belirtmiştir (124). Chodkiewicz'e göre İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de geçtiği üzere Hz. İsa, Hz. İlyas, Hz. İdris ve Hz. Hızır (a.s.) evtâddır ve hayattadırlar. Bu dört evtaddan birinin kutup olduğunu belirten yazar, bu tâbiri misallerle geniş bir şekilde ele alır ve kutupların en kâmilinin Muhammedî olduğunu söyler (126-132).

Velâyetin en yüksek mertebesi adlı bölümde Allah'ın yedi iklimi yedi ayrı abdâlin vasıtasıyla muhafaza edildiği ifade edilip açıklandıktan sonra (136-137), başka bazı topluluklardan bahsedilir: Meselâ *Nükeba*, nefislerde gizli olanı bilir ve dokuzuncu semânın sırlarına vakıftır; *Nücebâ*, kendilerinde olan mânevî hallerden dolayı ilâhî rızânın alametleri üzerlerinde ortaya çıkar ve sekiz alt semânın sırlarına vakıftır; *Havâriyyûn*, kerâmetlerden farklı olarak olağanüstü fiiller serdedebilen, mucizeler gösterebilen tek havâridir; *Recebiyyûn*, üzerlerine mânevî haller sadece Receb ayında tecellî eder (138-139). Daha sonra ricâl tasnifi sadedinde efrâddan olanları (140-143) ele alan Chodkiewicz'nin seçtiği örneklerdeki anlatımı öğretici bir karaktere sahiptir. İfade dizimindeki uyum konu bütünlüğünü ve akıcılığı sağladığı için okuyucu için anlaşılabilir bir vasat hazırlar. Bu bölümde ayrıca Melâmiyye hakkında genel yaklaşımların tadil edilerek bunun aksi olan İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin zikredilmesi, oldukça ufuk açıcıdır (144-146). Chodkiewicz, ricâl tasnifinde en üstün olanın *mukarrebûn* sınıfı olduğunu söyleyerek bu bölümü sonlandırır (146-151).

Üç Hatem (Mühür) adlı bölümde, ilk defa III. asırda Hakim Tirmizî'nin hâtem-i enbiyâ mefhûmuna paralel olarak hâtem-i evliyâ mefhûmunu dile getirdiğine (152) dikkat çekilmiş, fakat Tirmizî'nin eserleriyle ve bakış açısıyla yetinilmemiştir. *Hatmü'l-Evliyâ*'dan yapılan alıntılar *Fütühât* ve *Fusûs*'dan alıntılarla desteklenmiştir. *Fütühât*'ta geçtiğine göre, Allah'ın umûmî olarak mühürlemiş olduğu mutlak velâyettir ve o Hz. İsa'dır. Muhammedî velâyetin ait olduğu zât ise İbnü'l-Arabî zamanında yaşamakta olup onun ifadesiyle Araplar içinde kudret bakımından ve neseben en asil olanlardan biridir (154-156). Bu konunun anlaşılmasının zorluğu ifade edilerek tekrara düşme riskine rağmen açıklayıcı alıntılar yapılmıştır. (156-164). Alıntılar her ne kadar bütünlüklü ve bilgilendirici olsa da yazarın bu konular hakkındaki görüşleri merak edilmeye devam edecektir. Bu bölümde son olarak

üçüncü hâtemin hâtem-i evlât olduğu, Şî't'in (a.s.) izini takip edip onun sırlarına vakıf olacağı ve ondan sonra insanlıktan hiçbir çocuğun gelmeyeceği *Fusûsu'l-Hikem*'den alıntılarla ifade edilmiştir (165-166). Üçüncü hâtem hakkında diğerleri kadar açıklama bulunmadığı, Fusûs dışında başka kaynaklara yönelinmediği –ki bildiğimiz kadarıyla bu konu sadece *Fusûsu'l-Hikem*'de geçmektedir –görülür. Üçüncü hâtem konusunda nakledilen kısa ve özlü bilgiler, üçüncü hâtemin neyi ifade ettiği hakkındaki soruların cevaplarını beklemektedir.

Muhammedî Hâtem-i Velâyet adlı bölümde İbnü'l-Arabî'nin hâtem-i evliyâ olarak tasvir edilmesinin doğru olup olmadığı meselesi, hem İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden hem de başka eserlerden iktibaslar yapılarak ele alınmıştır. Yazar bu bölümü de, İbnü'l-Arabî'nin eserleri mihverinde ve tayin ettiği bir önem sıralamasına göre oluşturmuştur. Konunun açıklanmasının ve anlaşılmasının zorluğu, bu bölüm için söz konusu olan muğlaklığın muhtemel sebebi olabilir. İbnü'l-Arabî eserlerine yapılmış şerhlerden en çok bu bölümde yararlanan yazar, İbnü'l-Arabî'nin kendisine hâtem vazifesinin bildirildiğini beyân etmiş ve birtakım eserlerinde serdettiği ifadeleri bir bütün içerisinde ele alıp bir çerçeve sunmaya çalışmıştır. Aynı zamanda kendilerini hâtem makamında gören başka zatları zikrederek bunların doğru olup olmadığına delil olabilecek alıntılar sunarken karşıt görüşleri de herhangi bir yorum yapmadan birlikte sunmuştur. Müellif her ne kadar düşüncesini açıkça ifade etmese de, yaptığı iktibaslar ve desteklediği kaynaklarla hâtem makamının İbnü'l-Arabî'ye mahsus olduğunu düşünüyor gibidir. Bu görüşü savunan kaynaklara daha çok yer verilmesi, muârizlarının tenkit edildiği kaynakların zikredilmiş olması bunu teyit eder. Bu bölüm, Muhammedî hâtem-i velâyetin *velâyet-i şemsiyye* olduğu ve İbnü'l-Arabî dışındaki zâtların kendilerini bu hâtem ile vasıflandırmalarının *velâyet-i şemsiyye* şualarını alan *velâyet-i kameriyye* olarak telâkki edilebileceği belirtilerek sonlandırılmıştır (167-189).

İbnü'l-Arabî'yi hâtem-i evliyâ olarak kabul ettiği daha açık görülen *Çifte Uruc* adlı son bölümde velâyete ulaştıran tasavvufî sülûkten bahseden Chodkiewicz, bu bölümü de İbnü'l-Arabî'den iktibaslarla kurgulamıştır. Sâlikin sırasıyla hangi yollardan geçeceği, hangi makamda hangi sırlara erip kimlerle görüşebileceği anlatılırken aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin âlem tasavvuru hakkında görüşlerimizi beslemektedir. Chodkiewicz İbnü'l-Arabî'nin muayyen bir konudaki görüşünü aktarırken, okurda onun görüşlerinin geneli hakkında bir izlenim oluşturmayı başarmaktadır (190-232).

Kitabın geneli dikkate alındığında Chodkiewicz'nin özgün fikirlerini birincil kaynaklara dayandığı, tâli kaynaklara başvurmadığı görülür. Bazı bölümlerde çok fazla iktibasa yer verse de ifadelerin zenginliği, konu bütünlüğünün dikkate

alınması, birincil kaynaklara referans yapması ve ilgili diğer kaynakları da ihmal etmemesi eserin etkisini perçinleştirmiştir. Kitabın amacının hem akademik hem ideolojik olduğu ve yazarın, işleniş planı gayet başarılı olan bu amaçları istediği düzeyde gerçekleştirmiş olduğu söylenebilir. Ağırlıklı olarak ve sıklıkla tasavvufi terimlerin ve Arapça ibarelerin kullanılmış olması eserin muhatabının Arap diline de vâkıf olan tasavvuf akademisyenleri olduğunu düşündürmektedir. Kitabın sonunda yer alan *İsimler ve Teknik Tabirler* dizini genel okuyucunun eseri anlamada yaşayabileceği dil sorunu aşmasını kısmen sağlamaya yöneliktir. Yazarın genel üslûbu akademiktir, öğretim kaygısından daha çok araştırmacının tartışmaları analiz etmesine hizmet etmektedir. Bu bağlamda alanın okuyucusu için kıymeti haizdir. Açık ve akıcı üslûbu okuyuşu kolaylaştırmaktadır.

Eserin yazıldığı tarih dikkate alındığında orijinal bir araştırma ve analiz çalışması olduğu söylenebilir. Günümüzde İbnü'l-Arabî ile ilgili birçok çalışma yapıyor olmakla birlikte kitap, Batılı bir araştırmacının yaklaşımlarını görmek bakımından oldukça ilgi çekicidir. Yazar genel olarak analiz yöntemini kullanmış ve fikirleri teori bazında desteklemiştir. Karşıt görüşlere dair kaynaklara referans yapıp bu görüşlere yer vermiş olması mantık ve tutarlılığı önemsediği izlenimi uyandırmaktadır. Kitap literatürdeki birincil kaynakları kullanmış, yazıldığı dönem dikkate alındığında modern çalışmaları da dikkate almıştır. Yazar, kabul görmüş genel yaklaşımları tekrar etmekten ziyade yeni teorik yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu anlamda kitap, İbnü'l-Arabî'nin genel görüşünü ve bilhassa nübüvvet- velâyet teorisini anlamada temel bir kaynaktır.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://dergipark.org.tr/tr/login> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/_

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLOLAR, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Őekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyyat* accepts the submissions through Dergipark
<https://dergipark.org.tr/en/login>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/_

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.