

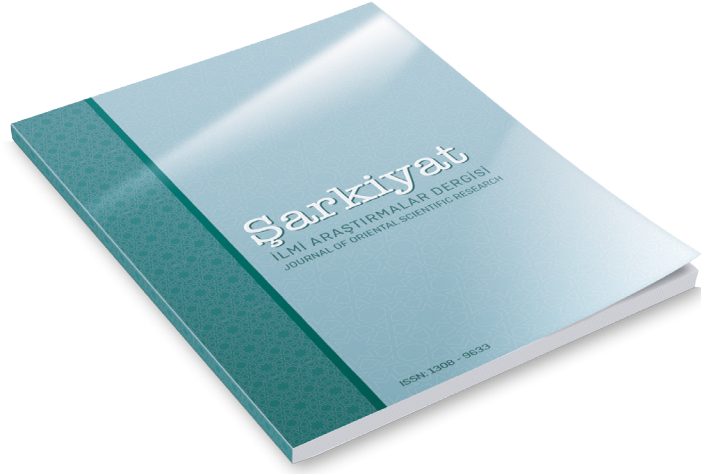
Aralık / December 2023

Cilt/Volume: 15, Sayı/Issue: 02

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

ISSN: 1308-9633



Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR)

ISSN: 1308-9633

Cilt/Volume: 15, Sayı/Issue: 02 (Aralık / December 2023)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

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

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

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

Baş Editör/Chief Editor:

Prof. Dr. Mehmet Bilen - Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

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

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

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Dr. Emrah Işık-Batman Üniversitesi

Kitap Kritiği Editörü/Book Review Editor:

Esra Gülnihal

Yayın Kurulu/Editorial Board:

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

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

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

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

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

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

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

İÇİNDEKİLER

- 449 **Madrasa Book Sellers in Diyarbakir: The Transformation of A Tradition From Peddlers to Booksellers**
Serdar Şengül
- 460 **İktidarın İdeolojiye Dönüşümü ve İdeolojinin İktidarı: Foucault ve Câbirî Örneği**
Yüksel Şengül
- 472 **Tecrûbeyâ Wergêrana Kurdî di Peywenda Îdeolojî û Patronajê da**
Güneş KAN
- 490 **21. Yüzyılda Teknolojiye İnanç Merkezli Bir Karşı Duruş: Amiş Topluluğu**
Yasin ÖNER
- 507 **Zinârehî'Nin Şâfiî Fıkhı İle İlgili Manzum Eseri: İnceleme ve Değerlendirme**
Taha NAS • Mehmet Aziz YAŞAR
- 522 **Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları Açısından Serahsî İle Gazzâlî Arasında Bir Mukâyese**
Ramazan ÖZMEN
- 543 **الآجري والكلام الحديثي في إطار كتابة الشريعة**
Muhammed Sıddık
- 560 **İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Üç Talâk Meselesi Hakkındaki Değerlendirmeleri**
Fatih ÇİNAR
- 580 **Kadiriyye şeyhi ahmed kuddûsî'nin sultan II. Mahmud ve sultan abdülmecid'le olan münasebeti bağlamında Yazdığı şiirler**
M. Sait MERMUTLU
- 605 **Şeyh Said Efendi'nin Türkçe'den Arapça'ya Tercüme Ettiği "Tecvid" Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler**
Mustafa Acar
- 620 **Sosyal Kelam Açısından Kur'an'ın İnsan Eleştirisi ve Yeni Bir Ahlakın İnşası İçin Önerileri**
Ahmet ERKOL
- 635 **Ortaçağ Seyyah ve Coğrafyacı Anlatılarında Zehir, Panzehir ve Zehirle Suikast**
Mehmet KAVAK
- 655 **Kur'an'dan Hareketle Bilgi İman Kavramlarının İlişkisel Bağlamı Üzerine Bir Değerlendirme**
Mustafa ÖZDEN
- 671 **XVI. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla Sıravolos Kazasının Nüfus ve İskanı**
Murat ALANDAĞLI
- 701 **Nimênameyeke Kurmancî ya Nivîskarekî Mechûl ê Serdema Mîrektîyan**
Hayrullah Acar
- 718 **İmâmiyye Şîası'nda Mürsel Hadis ve Hücciyet Değeri**
Mehmet TURAN
- 732 **Nicel Bir Sistematik İnceleme Yöntemi: Meta-Analiz**
Erkan GÖKTAŞ
- 747 **Endülüs'te Mülûku't-Tavâif'ten Abbâdîler (1023-1091)**
Sevgi YALT • Adnan ADIGÜZEL
- 764 **18. Yüzyılda Mahmudî Hükûmetinin İdari Yapısı ve Çevresiyle Etkileşimine Dair Bazı Tespitler**
Hakan Kaya
- 778 **'Ulûmü'l-Kur'ân Kaynaklarında "Kur'an'da Neshin Kısımları" Başlığındaki Çelişki**
Abdurrahman Ensari
- 796 **Re-reading of the Akhlâṭ Pasha Khâtun inscription: Tombstone of a Fourteenth-Century Rôzhikî Princess**
Vural Genç • Mustafa Dehqan

MADRASA BOOK SELLERS IN DIYARBAKIR: THE TRANSFORMATION OF A TRADITION FROM PEDDLERS TO BOOKSELLERS

Serdar Şengül

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Antropoloji Bölümü,
serdarsenguls@gmail.com, serdar.sengul@ahievran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4709-3745>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/10/2023.

Accepted / Kabul Tarihi: 13/12/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1369471>

Madrasa Book Sellers in Diyarbakir: The Transformation of A Tradition From Peddlers to Booksellers

ABSTRACT

In Turkey, the Tevhid-i Tedrisat Law (March 3, 1924), which came into force with the establishment of the Republic and aimed at bringing education completely under the control of the state within the framework of a common curriculum, and the process of transition from the Arabic to the Latin script, the so-called ‘Letter Revolution’ in 1928, led to radical changes in book printing and literacy.

This paper analyzes the basic characteristics and changes in the practice of selling books in Arabic script from peddlers to booksellers. The study is limited to Diyarbakir. For the study, in-depth interviews were conducted with three booksellers in Diyarbakir, with people who worked in bookselling at different times, and with madrasa teachers who visited the bookstores.

As places of religious and, to some extent, literary education, madrasas were one of the most important institutions that contributed to the formation of an literate community. Bookstores were one of the places where this community socialized. They served as a place where madrasa teachers could exchange ideas about books and, in case of disagreement, take the relevant books from the shelves and discuss them. For this reason, changes in the book trade will also make important contributions to the analysis of changes in the literacy tradition.

Keywords: Madrasa, books, bookstores, bibliopoly, arabic script, literacy.

Diyarbakır’da Medrese Kitap Satıcıları: Seyyar Satıcılardan Kitapçılara Bir Geleneğin Dönüşümü

ÖZ

Türkiye’de Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte yürürlüğe konulan ve ortak bir müfredat çerçevesinde eğitimi tamamıyla devletin denetimi altına almayı amaçlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924) ile 1928 yılında gerçekleştirilen ‘Harf Devrimi’ olarak adlandırılan Arap harflerinden Latin harflerine geçiş süreci kitap basımı ve okuryazarlık üzerinde köklü dönüşümlere neden oldu.

Bu yazıda gezici kitap satıcılığından yerleşik kitapçılığa Arap harflerine dayalı kitap satış uygulamasının temel nitelikleri ve dönüşümü analiz edilecektir. Çalışma Diyarbakir ile sınırlandırılmıştır. Çalışma için Diyarbakir’deki üç kitapçı ile farklı dönemlerde kitapçılıkla uğraşmış insanlar ve kitapçıları ziyaret eden medrese hocaları ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Medreseler dini ve bir ölçüye kadar edebi eğitimin görüldüğü yerler olarak okur yazar bir topluluğun oluşumuna kaynaklık eden temel kurumlardan biriydi. Kitapevleri söz konusu topluluğun sosyalleştiği mekanların başında gelmektedir. Medrese hocaları için hem kitaplar üzerine sohbet edebilecekleri ve ihtilafa düştükleri konularda raftan ilgili kitapları indirip üzerine tartışabilecekleri bir mekan işlevi de görmüştür. Bu nedenle kitap satıcılığında yaşanan dönüşümler okuryazarlık geleneğindeki dönüşümleri analiz etmek için de önemli katkılar sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Medrese, kitap, kitapçı, sahaf, arap harfleri, okuryazarlık.

INTRODUCTION

The transition from manual reproduction of texts to printing had the most immediate impact on the way books were produced and delivered. The possibility of reproducing the book by machine led to an increase in the number and types of books that cannot be compared with earlier times. These developments, which were closely linked to the political and religious struggles of the time, took on a new dimension in the late 18th and early 19th centuries with the institutionalization of mass education and the increased demand for books as part of public policy. Books became part of the lives of a larger group of people who were subject to compulsory education in order to become citizens, in addition to those who pursued education to learn a trade.

This close relationship between education and literacy had implications not only for the process of book production, but also for the process of dissemination. To the extent that public institutions and the private sector began to play a central role in the process of book production and dissemination, decisions had to be made as to which of the hundreds of thousands or even millions of documents, most of which had been copied by hand in the pre-modern understanding of knowledge and education, would be reproduced in the printing press (Atiyeh, 1995). Books that did not have the possibility of being reprinted to accommodate the new, modern educated people began to turn to new book-related professions and educated groups such as manuscript libraries, collectors, and booksellers, who were given the status of ‘ancient artifacts.’

The social history of knowledge (Burke, 2000), the cultural impact of the invention of printing (Lefebvre, 2010; McLuhan, 1962), colonialism and the transformation of literacy (Mignolo, 2003; Mitchell, 1991), modernization and the transformation of literacy (Mahdi, 1995; Messick, 1992; Hanna, 2003; Sajdi, 2013), and similar topics have also been addressed in sociological and anthropological studies.

Sahafs, bookstores, libraries, and reading venues are the main places highlighted in these studies of the culture of the book and literacy. The impact of the invention of printing on literacy and on the production and transmission of knowledge also fired the literary imagination. The novels about ‘lost libraries’ and ‘lost books and manuscripts’ written by eminent literary figures aroused great interest among readers and were translated into many languages, contributing to a worldwide curiosity and interest in the adventure of the book (Eco, 1992).

In Turkey, the Tevhid-i Tedrisat Law (March 3, 1924), which came into force with the establishment of the Republic and aimed at bringing education completely under the control of the state within the framework of a common curriculum, and the process of transition from the Arabic to the Latin script, the so-called ‘Letter Revolution’ in 1928, led to radical changes in book printing and literacy. Letterpress printing and the new literacy based on Latin letters were considered the foundation for the political and cultural construction of the state and were implemented in an atmosphere of mobilization throughout the country. Books served to inform citizens about the demands of modern life and the state (Fortna, 2010; Yılmaz, 2023; Niyazioğlu, 2021).

As restrictions and prohibitions on education and publications in ‘languages other than Turkish’ only allowed and encouraged Turkish publications, there was a sharp decline in the printing and distribution of books in ‘other languages.’ As the printing of books in both Arabic script and languages other than Turkish declined and had to serve a very narrow market, the books and manuscripts that could not be printed became rare artifacts and began to be given away by sahafs and collectors to their readers. In this process, a literature has emerged that compares old and new writing cultures with the professions of bibliopoliy and bookseller (Erunsal, 2021; Bali, 2020, 2021; Kara, 2022; Aynur-Artan, 2023).

During my doctoral research, in which I studied the transformation of madrasas that continued to exist illegally during the modernization process in majority Kurdish populated areas, I found that the madrasa teachers continued their education and literacy based on the Arabic script and formed a reading and writing community with their students called *feqî*, which was based on the Arabic script. Considering the fact that, as mentioned earlier, after literacy in Turkey, which was in Turkish and based on Latin letters, except for subjects such as Arabic literature, I planned a study on this literacy based on Arabic letters in several different languages.

One of the first questions I wanted to answer was how the madrasa teachers, called *mele* or *seyda*, obtained both the textbooks and the books necessary for their own study.

In my research and interviews, I learned that there are bookstores that meet this need for books. During my doctoral studies, I visited these bookstores regularly and conducted some of my interviews in them.

After completing my doctorate, I conducted field research in these bookstores. For the field research, I conducted interviews with the owners of the bookstores and the madrasa scholars who bought books there. The questions I sought answers to were as follows:

By what means were the books written and reproduced?

By what means did they reach the madrasa scholars in question?

This paper analyzes the basic characteristics and changes in the practice of selling books in Arabic script from peddlers to booksellers. The study is limited to Diyarbakır. For the study, in-depth interviews were conducted with three booksellers in Diyarbakır, with people who worked in bookselling at different times, and with madrasa teachers who visited the bookstores. The interviews were mainly conducted between 2005-2007 and 2021-2022.

As places of religious and, to some extent, literary education, madrasas were one of the most important institutions that contributed to the formation of an literate community. Bookstores were one of the places where this community socialized. They served as a place where madrasa teachers could exchange ideas about books and, in case of disagreement, take the relevant books from the shelves and discuss them. For this reason, changes in the book trade will also make important contributions to the analysis of changes in the literacy tradition.

My grandfathers also had madrasa education. One of them worked as a honorary (fahri) imam in the Suriçi district of Diyarbakır. Since the moments I spent with him in my childhood were the time when my perception of the relationship between madrasa and books was first formed, I will begin this article with some observations and memories from that time. I will then share and analyze the data from the interviews and observations I made during my doctoral studies and field research on this topic. In accordance with research ethics, the names of places and people have been anonymized or changed if the interviewees did not give their consent. Informed consent was obtained from the interviewees for the parts of the interviews used in this study.

1. DIVIDED GEOGRAPHY OF A CITY: FROM THE BAĞLAR (VINEYARDS) TO THE SURICI (WALLED CITY)

Since my childhood, we usually spent the summer months in Diyarbakır, where my grandparents and other relatives lived. My grandfather's house was in Bağlar. He had completed his madrasa education by taking lessons from various scholars. Since he did not have an official degree, he was not an official imam, but he was an honorary imam at the Iskender Pasha Mosque in Suriçi.

The contrast between the Bağlar neighborhood, where my grandfather lived, and Suriçi, where he worked as an imam, was always striking to me. Every time we came to Diyarbakır from the sheltered neighborhoods of the big cities where my father was stationed, I was impressed by the Bağlar neighborhood with its mostly brick and tile houses lined up along the narrow streets called *küçe*, the children playing in the streets barefoot or in rubber boots, the women in their mostly monochromatic fashion with their white cheesecloths falling from their heads to their waists, and the men walking head first through the streets.

Suriçi, where the Iskender Pasha Mosque is located, has a historical structure that impresses you as soon as you enter. The imposing walls, built of black basalt stone, welcome visitors with bastions that reflect fine architectural taste and inscriptions, most of which have fallen victim to the ravages of time and cultural politics. Within the walls were mosques, libraries, houses and baths made of the same basalt rock. In between were makeshift buildings, most made of reinforced concrete, that did not fit into the architectural structure.

When I compared the houses in the Bağlar and these makeshift buildings with the historical architecture, I had the impression that I was moving from the Middle Ages to prehistory and not to modern times. It was as if the flow of history had been interrupted or reversed somewhere.

To get from Bağlar to Suriçi, one had to cross the railroad tracks that separated Yenişehir from Bağlar. The railroad tracks, or simply rails as the locals called them, were both a psychological and a physical dividing line that separated this poor part of the city from Yenişehir, where the modern state buildings, especially the Valilik (Governor's Building), were located and where most of the officials lived. Yenişehir began outside the city walls.

The Iskender Pasha Mosque and the Great Mosque in Suriçi were the places I liked to visit the most. Whether it was prayer time or not, the courtyard of the mosque was full of people talking, sleeping, or gathered around a scholar to listen and discuss. On the sides of the mosque were coffee houses shaded by mulberry trees. In these coffee houses,

the madrasa teachers and other people gathered to talk before or after prayer.

I think I was fifteen or sixteen years old. One of my friends, with whom I had gone for a walk in Suriçi, started telling me about the mosque when we arrived in Grand Mosque. He pointed to the second floor of the mosque and said:

“Until the 1980s, this place was a library... It was a very rich library. When Saladin Ayyubi conquered Damascus and Egypt, he took many books, including medical books. Many scientific developments were due to these books taken from Diyarbakır. At that time, there were exactly one million and forty books in the library of the Grand Mosque [Ulucami]... After 1980, the books were taken away by trucks, and no one knows where they are now”

Everyone who talked about Grand Mosque or any of the other historic mosques in the area told similar stories. They spoke of the hundreds of thousands of books once kept in the libraries of these mosques, and of the madrasas where scholars from all over the Islamic world came to study or continue their studies. I remember comparing the dilapidated state of the mosques and libraries of that time with their glorious past, when Diyarbakır was remembered and described as the capital and administrative center of various empires, a commercial center with its inns and caravanserais, and a city of knowledge so advanced that it sent books to Damascus and Egypt.

2. THE MADRASA AND THE FORMATION OF A DIFFERENT CULTURE OF LITERACY

The childhood memories I briefly mentioned above also had an impact on my choice of the topic of madrasas and modernization for my doctoral dissertation. Between 2004 and 2008, when I was conducting field research in Diyarbakır for my doctoral thesis, the ‘book theme’ resurfaced. I wanted to study madrasa education in depth, and almost all sources on education were in Arabic. Those that were not in Arabic were written in the Arabic alphabet.

In my interviews with *meles*, who had received a madrasa education, I found that they referred to the original texts in Arabic script when referring to works from different fields of scholarship, such as fiqh, tafsir, literature, history, or the textbooks they had used in their education. The first question that came to my mind was how they acquired such linguistic competence at the end of an educational process, and the other related question was by what means they obtained the books in question.

After one of the interviews, we all went to a bookstore. We went to the underground bazaar in front of the Grand Mosque. There were a number of stores in the bazaar, including a bookstore. The sign in the window said “Dini Neşriyat” [Religious Publications] We went inside. The bookstore looked like a large room with shelves that reached the ceiling on three sides. In front of the shelves were lecterns and seats for no more than six or seven people. Almost all the books were in Arabic, and there were books on various subjects such as Islamic history, fiqh, hadith, siyar, sarf, and nahv. In addition to these bound books, most of which were imported from abroad, there were also simpler, mostly second-hand books on teaching Arabic, such as sarf and nahv. Although the owner of the bookstore was not involved in madrasa teaching, he had completed his madrasa training and received an *ijazah*. For this reason, the madrasa teachers who visited the bookstore addressed him as *mele*.

Over the years, I often visited Mele A. Hakim’s bookstore and had many conversations with him about books and the reading culture of the madrasa people. When I decided to do a special study on bookbinding, I conducted a series of interviews with him about how he started bookbinding and how he continued it. The information provided by Mele A. Hakim is very important in shedding light on the changing nature of a profession and the cultural environment surrounding it.

The following is a general summary of my interviews with him.

2.1. Travel for the Book

Mele A. Hakim said:

“It was my father who brought the first Arabic books to Turkey in the 1950s. At that time it was forbidden in Turkey. He brought books from Egypt and Syria. At first he carried the books across the border on his back... He was caught a few times, he was beaten up many times and even spent two years in prison. In the 1960s, he traveled from Damascus to Baghdad. There he talked to a big publishing house. He said, ‘I would buy books from you, but I have no money, I will sell them and give you your money in three or four months. They asked for time to discuss the matter, and after a few days they said, ‘We will send you the books, but you will send the money after

four months'. They sent the books in carts. He sold them and sent the money. He went to Egypt. He had the books taken by ferry from Egypt to the port of Alexandria.

I started teaching in the madrasa in 1972. In 1979, I went to the army. I returned in 1981. I recovered for a few years and started working for my father in 1985. First I brought books from Beirut, Damascus and Egypt, then there were book fairs in Tehran and I brought books from there.

Most of the readers of these books were madrasa students. of course, Imam Hatip high schools and theological faculties were opened, and they were also in demand, but the main readers of Arabic books were madrasa teachers. Imam Hatip high schools and theological faculties could read Arabic to some extent, but the teaching was in Turkish and the textbooks were written in Latin letters.

At that time there was a big ban on Kurdish books. It was not possible for us to bring books on the subject in public. But some scholars (*seyda*) asked for books about Kurds and Kurdish literature. When the ban on Kurdish was lifted in the 1990s, it was now possible to bring and keep books. The Kurdish book most requested by the *seydas* was *Dîwan* by Melayê Cizîrî. I know it has been sold in Turkey since the 1980s. I brought the *Dîwan* from Aleppo and sold it, it did very well. I always brought 100 copies, and they were sold out in a short time. It was already being printed in Turkey.

In the 1990s, Meles read a lot. There was a madrasa in every village and dozens of feqîs. The *seydas* looked for books and could not find any. We used to bring 2-3 wagons of books, which were used up in a few months. Now we bring half a wagon of books and can not finish them. This was the case even though there used to be a lot of poverty. There was a great love for books, *seydas* bought many books”.

Mele A. Hakim also shared some information that some of the other *meles* I interviewed had expressed:

“Before going abroad to procure books, we would inform our regular customers and make a note of any requests for books. Sometimes we would share the catalogues of the place we were going to before we left and compile the list of requests accordingly. Although the places we visited were usually book fairs and large distribution houses, we also visited sahafis and people and places with personal collections, trying to find and bring out-of-print original works for enthusiasts. For this reason, the return of the booksellers was eagerly awaited by the *meles*. If special books were brought, they wanted to be the first to see them. The books were in three languages - Arabic, Persian and Kurdish. For this reason, when we went on ‘book trips’ [*gera kitebê*], we sometimes travelled ‘across the border’, sometimes to Iran and Iraq”.

Mele A. Hakim also explained that after the 2000s, they established a publishing house with the same name as the bookstore and started publishing books. These publications, which are Kurdish translations of some hadith and tafsir works that form the basis of madrasa education, are important because they show that Kurdish publishing based on Arabic script gained momentum with the lifting of the ban on the use of Kurdish in the press and media.

In this process, not only Mele A. Hakim, but also a number of other individuals involved in the sale and distribution of madrasa books entered the publishing industry and pioneered the transition from hand-copying to printed production by printing popular literary works in addition to textbooks.

2.2. Traveling Booksellers and Their Experiences with Reading Communities

During the fieldwork, my interlocutors mentioned Mele Mihemed’s store as another place where I could find madrasa books. However, they commented as follows: “There are no such diverse and luxuriously printed books as in Mele Hakim’s store, but you can find used books there at a cheaper price, and you can find some books there that some *seydas* wrote by hand and reproduced with a copying machine”.

Mele Mihemed’s bookstore was also located in the passage in Suriçi. I visited him one day. The store was on the second floor of the arcade on the right corner and was smaller and more modest than the first bookstore. Some of the books were stacked outside in baskets and boxes. There were a few shelves in the store window for display, which were not lit. The books were visible in the light of the aisle and the overhead lamp in the store.

I entered the store, greeted him, introduced myself, told him the names of the *meles* who had told me to visit him to build trust and acquaintance between us, and conveyed their greetings. After he acknowledged the greeting with head and hand gestures, we began to talk. Our first meeting was more to get to know each other. During my further visits, I had in-depth interviews with him about the madrasa education.

During one of the interviews, I asked him why he was selling books instead of teaching. He hesitated, tilted his head, smiled a little sheepishly, and said that he loved books and had done so since childhood. I was intrigued by his words and asked him to elaborate. He straightened up a bit in his chair and began to explain. He said that at the beginning of his madrasa training, the *feqîs* had great difficulty finding books. One of the main reasons for this difficulty was the ban on madrasa education. Therefore, it was not possible to obtain the books in question legally. Second, the financial situation of the *feqîs* was very bad, and most of them could not afford to buy new books.

Mele Mihemed told that during this time he decided to start selling books by traveling around the villages, sometimes on foot and sometimes in a minibus. This was how he procured books: when the *feqîs* finished reading a book, they moved on to the next book. They gave the book they had read to Mele Mihemed and bought the continuing book for a small fee. Or sometimes they just sold them. They used to copy the books they needed. Sometimes he went to book auctions and bought books. Sometimes he bought books in large quantities in bookstores, like that of Mele A. Hakim's father, and took them to the villages to sell them, since these books were not included in any official distribution network. In this way, a small number of books circulated among the *feqîs*.

Since it was difficult to get printed books, the madrasa students copied the books they needed by hand. Although most of the books they copied by hand were textbooks, they also copied some valuable books that they could not afford. Melayê Cizîrî's *Dîwan* was one of these books.

One of the *meles* I interviewed told me about the traveling booksellers who came to the village where he studied as a young *feqî*. He told me that they eagerly awaited the arrival of the traveling booksellers, but since they had no money, they traded the books they had reproduced with their own hands for other books. When I asked what books were most in demand besides the textbooks, he replied that the *Dîwan* of Melayê Cizîrî was very popular, but since it was hard to get, the students would copy it by hand.

In his travels to different cities and villages, Mele Mihemed had the opportunity to experience different madrasa environments. In a way, he contributed to the intellectual exchange by distributing different books to be read according to the field of interest of each madrasa teacher, as well as the books to be read for obtaining an *ijazat*, called "kitebên rêzê" in the madrasa curriculum. Mele Miheme's "bookshop on foot" served to supply the *feqîs* and *seydas* with books when there was no printing of books for madrasa education and cross-border transportation was difficult and smuggling dangerous. Then he opened this bookstore.

The story of Mele Mihemed seemed to me to be very important because it provides information about a form of education and the languages used in that education, and illustrates the way in which the sale and distribution of books in that alphabet took place at a time when the Arabic alphabet was forbidden. This history also provides important data for understanding how the institutions and perceptions that sustained interest in books printed in Arabic script and in literacy in languages other than Turkish were historically structured and how they changed.

2.3. Testimonies of a Scholar from Madrasa to Travelling Book Dealing and Book Auctions

After interviewing Mele Mihemed, I wondered if there were other people selling books on the road and conducted a series of interviews to find an answer to my question. One of my interviewees, Mele Khalil Ibrahim Banûkî, provided me with very important information in this regard. In addition to his classical madrasa education, he had studied Islamic philosophy and classical Kurdish, Persian, and Arabic literature. Because of his love and passion for books, he started working as a bookseller.

Mele Ibrahim said that the search for rare books had become a special occupation and passion for him through his participation in book auctions. He said that most of the books that come to the auctions are from the libraries of deceased scholars. They were either brought by their children who could not read them, or by dealers who bought them very cheaply from the children of the deceased scholars and brought them to the auctions to sell them at a high price. Some of the most valuable books, of which there were almost none left, according to him, were sold at very high prices to libraries and book collectors abroad.

He himself traveled 'across the borders' to procure books. He traveled to cities such as Aleppo, Damascus, Baghdad, Zakho, Duhok, and Erbil, bringing back bags of books. Istanbul was also one of the important cities where he procured books. Although the books were generally used for madrasa classes, he also brought history books such as *Meşahiru'l Ekrad* [Kurdish Celebrities] and Kurdish *dîwans*.

When I asked him whether there had been traveling booksellers in his time and before, he told me about a man named Mele Y. He was a bookseller. He traveled from village to village selling books. Mele İbrahim also told me about a man named Mele H. who sold books from his house because he did not have a store. He bought books in Aydın, İzmir and Konya and sold them in madrasas.

When I asked him how much interest there was in books, he said that *meles* and the *feqîs* had a great interest in books in the last 20-30 years when he was in the book trade and in the period before that when he continued his education in the madrasas:

“*Meles* spent most of his income on books. They worked as imams in the villages and waited eagerly for the day when the booksellers would come to the villages. Or if they traveled to the city, they would go directly to the bookstores, where they would stay for a long time to study the books and, as far as they could, spend a large part of their income on books”.

To illustrate how great the demand for books was, he mentioned a man named Mele İsmail:

“When İsmail worked for Hecî M. in 1977-1978, Mele İsmail came from Van. He had a bookstore there. He used to buy a hundred packages of books. They were all for madrasa teachers. After a while, he would come back and buy a similar number of books. So there was a great demand for books. Nowadays, booksellers buy a few packages of books at most. So there is a decline.

The madrasa teachers had a great interest in literature and knowledge books. Hafiz’s *Dîwan* and Sa’dî’s *Gulistan* and *Bostan* were brought from Istanbul along with their Ottoman commentaries. *Meles* read Sa’dî not only for literary and linguistic purposes, but also to gain political insights, such as understanding his critical advice to rulers”.

In addition to Mele Y., he mentioned a number of other names of booksellers on the move:

“Then there was M.D. from Urfa. He had studied in a classical madrasa and received an ijazat. In the 1950s, he printed books in Syria and smuggled them into Turkey. In the 1960s, he gave up his job as an imam and began working as a bookseller. He always traveled around with his bag and sold books. M. mentioned another scholar who worked in the book trade in the 1940s. Until the 1960s, this person supplied the madrasas in Adıyaman, Urfa, with books. He had learned the business from him”.

Mele İbrahim said about these people: “These are only the ones I know. There are many more names that we do not know”. Another important and interesting piece of information about the traveling booksellers was that the booksellers were also involved in the book trade because of the demand for books. The traders knew in which village there was a madrasa and who the *seyda* of that madrasa was. They sold books in barter. For example, they traded a book for 10 eggs or two kilos of wheat. of course, the ratio varied depending on the value of the book. In the fall, after the farmers had brought in their harvest, the *feqîs* went to the villages to collect the alms (*zakah*). The villagers paid their alms in kind from the harvests they had collected. The *feqîs* sold the crops they received as alms, such as grapes and wheat, to the merchants who came to their villages to buy books. They in turn sold the books and bought the products they needed. In some cases, the bookbinders also acted as a cover for the sale of books. Especially in the 1940s and 1950s, many people whose main business was bookselling were banned, so they continued this business under the guise of bookselling out of fear.

3. BOOKS POPULAR AND BELOVED IN MADRASA CIRCLES

The books available in bookstores can be divided into the following categories: Books on madrasa education; books on basic Islamic sciences such as fiqh, tafsir, hadith; history books, most of which were written in the classical era of Islam by scholars such as Tabari, Ibn al Asir, and Ibn al Kesir; books of the *mu’cem* (dictionary) type, which are written in the form of dictionaries and provide information about people and countries; and works on classical Arabic, Persian, and Kurdish literature. Almost all books are written in Arabic script.

Books on basic Islamic sciences, most of which were imported from abroad, were usually bound and printed on high-quality paper. Books on Arabic, which were used as teaching materials, differed in printing style and quality. The differences between these books were not only due to printing style and quality. There were also serious differences in the way the information was organized.

The madrasa teachers preferred the expanded editions of the grammar books with commentaries and glosses that explained grammatical subtleties in detail and presented different schools and approaches to the subject. Having read these books themselves, they knew how to teach.

Moreover, their knowledge of these books was not limited to the written text. They also had the oral knowledge of their masters, which they had successively learned from their own masters while reading the text in question, and which they passed on to their students while reading the text (Nasr, 1995: 57-70) Modern printed books, on the other hand, were usually shortened by removing comments and glosses to make them easier to read, and the texts were arranged in a single form with a straight line on the page (Messick, 1995).

In addition to the Arabic textbooks, there were also Kurdish textbooks written in Arabic script. These included grammar books titled *Terkîb û Zûrûf* [Syntax and Adverbs], which were usually taught at the beginner level, and books on faith and etiquette such as *Eqîda İmanê* and *Nehcu'l Enam*, which were intended to teach beginners the basic principles of the faith in verse. *Mewlûd*, which was written in verse about the life of the Prophet of Islam, and *Nûbihara Biçûkan*, which was written in the form of a verse dictionary to facilitate and accelerate the learning of words during Arabic lessons, were the books that students read at the beginning of their education.

Although these books were read at the beginning of madrasa training, they were very prestigious and respected books with symbolic meaning. One of the reasons for this was that they were written by scholars who were highly respected in madrasa circles. Although the works of scholars such as Mele Ūnisê Helqetênî, Melayê Batê, Ehmedê Xanî, and Mele Xelîlê Sêrtê are novice works, they exhibit a competence that shows the authors' deep understanding of the subject. Moreover, the works, most of which were written and included in the madrasa curriculum during the rule of the Kurdish Emirates, had a symbolic value as a distinguishing feature of the regional madrasas for almost three centuries.

These books were also available in various editions. After 2000, when the ban on publishing in Kurdish was largely lifted, the books in question were usually reproduced by hand by the feqîs or written by someone with good handwriting and reproduced with a mimeograph machine until new editions were produced with different covers and page layouts. Although there were new editions of the works, the madrasa teachers usually preferred the old editions that they were used to teaching.

The literary works popular among madrasa teachers and students were mystical and spiritual works. These books can be broadly divided into two groups. Sa'di Shîrazî's *Bostan* and *Gûlîstan*, often referred to as *Kulliyata Sa'dî*, and Feriduddin Attar's *Pendname* were among the most popular works. These works were read not only for private pleasure, but also by some madrasa teachers to obtain a certain level of intellectual education. These works were also read as a means of learning the Persian language. Students who read these works with a seyday learned the grammatical rules of the Persian language while reading the particular text.

The *Dîwans* of Melayê Cizîrî and Hafiz were read as the product of advanced literary and scholarly taste. It was considered one of the marks of a good scholar to be able to read and "understand" these dîwans, since they were considered to have deep meanings that were revealed to each reader in a different way, and in which the scientific, literary, and linguistic accumulations of the Islamic world were expressed in poetic splendor. It was therefore also a matter of prestige to possess these works.

4. THE EMERGENCE OF THE MADRASA BOOK MARKET

The fact that the obstacles to printing and publishing in different languages, especially Kurdish, were largely removed, at least on the legal level, has also been reflected in the printing of Kurdish works in Arabic script for the madrasa circles after the 2000s. In the early 2000s, some of the people who sold madrasa books also entered the publishing business.

In my interview with two publishing house owners who were also in the book-selling business, when I asked them what prompted them to enter such a business, they did not cite financial gain as one of the reasons. Both of them, who had been educated in madrasas, explained that madrasas were not only educational institutions but also institutions that created a culture and a tradition, and that they had established their publishing houses to preserve and perpetuate that culture.

The fact that books are printed by publishers in much better quality and distributed more effectively than before was cited as another factor encouraging madrasa scholars to publish. They stated that the printed books, some of which are copyrighted and some of which are translations of the basic works used in madrasa education in the areas of tafsir, fiqh, and hadith, contribute to the continuation of centuries-old literacy traditions in madrasa circles. Another publishing house closely followed by madrasa circles is Nûbihar Publications. Established in 1996 to coincide with the launch of Nûbihar magazine, the publishing house initially followed a Latin publishing policy, although it mainly

published books on Islamic and classical Kurdish literature. Over time, however, it also published works of classical literature as well as works on fiqh and aqeedah written in Arabic by scholars trained in madrasas.

In our interview with S. Çevik, the editor-in-chief, he explained that in addition to books printed in Latin script, books are also published in Arabic script, especially for teachers and students of the madrasah who are not accustomed to reading and writing in Latin script, and that there is a great demand for these books.

CONCLUSION

The introduction of printing in the Middle East in the late nineteenth and early twentieth centuries, with the aim of creating a public literacy community of unprecedented intensity, and the primary role of the state in book production and literacy led to significant changes in the field of books and literacy, the effects of which are still felt and debated today.

This study, which aims to understand the impact of these changes on the production and distribution of books in the Kurdish madrasa circles that continue to exist illegally in Turkey, examines the ways in which book production and distribution continue in the absence of official patronage and commercial book distribution networks.

There has been no comparable study of the emergence of book publishing and literacy cultures in the regions and institutions studied, and this study aims to provide a starting point for historical anthropological studies on this topic.

In the absence of a legal framework and official patronage, one of the first methods used in this study was to travel from village to village and town to town to distribute books to the appropriate people. In the absence of a strong distribution network, itinerant booksellers also acted as cultural brokers by personally circulating books and facilitating communication between the various madrasas. By helping to ensure that these books circulated between madrasas, they contributed to the creation of a kind of imagined community.

In addition, these individuals, almost all of whom were madrasa educated, had the opportunity to observe the similarities and differences between these madrasas in terms of the books read in the various madrasas, and based on these observations, they were able to identify and evaluate which scientific and literary schools were stronger in which region based on which books were popular and in demand.

Indeed, the changes in the demand for books within certain time intervals can be read as data on the changes in the region or schools with which the madrasa teacher was associated. Therefore, the practice of selling books can provide important data for the study of literacy culture.

Bookstores are not only places where meles purchase the books they need, but also places where they meet and socialize with other meles. During my visits to the bookstores, I observed meles sometimes discussing the books they bought and sometimes, during a more in-depth academic discussion, taking books on the topic off the shelves to support their arguments and deepen the discussion. In cases where more than two Meles were involved in the discussion, other books on the topic they were discussing were also taken off the shelves, and sometimes a dozen books would pile up on the coffee table. In this respect, the bookstores also functioned as small research libraries and formed a kind of public intellectual space.

This study also sheds light on the different ways in which members of different religious and ethnic groups living in the contemporary Middle East experience modernity. The nation-states founded on the legacy of empire restructured languages in a hierarchical sense. While some languages were declared official languages and promoted by the state, the use of other languages was prohibited. Some other languages were not banned, but were outside the state patronage system and had to continue their development without official status. As a result, the written and spoken development of each language had to take a different path.

In countries such as Turkey, where the alphabet was also changed, decisions about which manuscripts to print and which books to print in the new alphabet were made on the basis of the distinction between the new and old regimes. In this sense, printing and book production were central to the context of cultural continuity and rupture. In terms of language, books were printed according to a language policy that conformed to the ideology of the new state and focused on the cultural and semantic frames of reference of language, and a new literary history and canon were constructed through literary genealogies based on the same understanding.

Texts that corresponded to this understanding were retrieved from the dusty shelves of the archives, reprinted in book form and brought into the present. A similar situation existed in countries where Arabic and Persian were

declared official languages, but since the alphabet was not changed in these countries, there was no similar break as in Turkey in terms of transferring literacy and language-based scientific and literary heritage into new books and printing them in the form of printed books.

Conducting similar studies on book printing and distribution in other cities in the region would deepen the conclusions drawn in this study and stimulate new studies by allowing for new research questions.

It is my hope that this study, which analyzes bookstores in their relationship to communities of writers and readers, will stimulate studies that examine the processes of emergence and change of reading cultures outside of official patronage relationships.

BIBLIOGRAPHY

- Atiyeh, George N. (ed). *The Book in the Islamic Culture: The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, State University of New York Press, 1995
- Aynur, Hatice-Artan, Tülay. *Osmanlı Kitap Koleksiyonları ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*, Dergah, 2023.
- Bali, Rıfat N. *Mazide Kalan Yayınları – Mülakatlar*, Libra, 2020.
- Bali, Rıfat N. *Mazide Kalmış Sahaflar, Koleksiyonlar (S)Atılmış Arşivler, Evrak-ı Metrukeler*, Libra, 2021.
- Burke, Peter. *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Polity Press, 2000.
- Eco, Umberto. *The Name of the Rose*, Vintage, 1992.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Kitap Ticareti: Sahaflar ve Kitapçılar*, Timaş, 2021.
- Febvre, Lucien. *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800* (Verso World History Series) Paperback, August 2010.
- Fortna, Benjamin. *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic*, Palgrave Macmillan, 2010.
- Hanna, Nelly. *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*, Syracuse University Press, 2003.
- Kara, İsmail, *Sahaflar Kitabı: Son İstanbullu Sahaflarla Konuşmalar*, Dergah, 2022.
- Mahdi, Muhsin. "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books". *The Book in the Islamic Culture: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. in George N. Atiyeh. 1-16. State University of New York Press, 1995.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, The University of Toronto Press, 1962.
- Messick, Brinkley. *The Caligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, 1992.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, University of Michigan Press, 2nd Edition, 2003.
- Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*, University of California Press, 1991.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Oral Transmission and the Book in Islamic Education". *The Book in the Islamic Culture: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh. 57-70. State University of New York Press 1995.
- Niyazioğlu, M. Sinan. *Alfabe ve Matbuat: Türkiye'de Harf Devrimi ve Matbuat Rejimi, 1928-1939*, İstanbul Koç Üniversitesi, 2021.
- Sajdi, Dana. *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*, Stanford University Press, 2013.
- Yılmaz, Hale. *Türk Olmak: Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Milliyetçi Reformlar ve Kültürel Tartışmalar 1923-1945*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2023.

İKTİDARIN İDEOLOJİYE DÖNÜŞÜMÜ VE İDEOLOJİNİN İKTİDARI: FOUCAULT VE CÂBİRÎ ÖRNEĞİ

Yüksel Şengül

Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye

ysengul@beu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5685-0803>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 07.10.2022,

Accepted / Kabul Tarihi: 21 Ağustos 2023

<https://www.doi.org/10.26791/sarkiat.1185648>

İktidarın İdeolojiye Dönüşümü ve İdeolojinin İktidarı: Foucault ve Câbirî Örneği

Öz

Tartışmalı kavramlar arasında yer alan ve tarihsel süreç içerisinde farklı birçok anlamda kullanılan ideoloji terimi; genel olarak hakikat tekeli iddiasıyla bireyde aidiyet hissi uyandıran, toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen ve siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden eylem amaçlı fikirler kümesi şeklinde tarif edilir. Hem Batı hem de İslam düşüncesinde de tartışma konusu olan ideoloji kavramının tarifinde tam bir uzlaşıdan söz etmek mümkün değildir. Foucault ve Câbirî de mensubu buldukları medeniyetin geçmiş olduğu tarihsel tecrübeleri dikkate alarak bu kavramı ele almışlardır. Foucault, ideoloji kavramını problemli bulur ve gerekçelerini sunarak bunun yerine “söylem” kavramını yerleştirir. Foucault’nun bu kavrama yönelik eleştirisi genel hatlarıyla Marksist okumaya yaptığı eleştiri üzerindedir. İslam düşüncesi içerisinde epistemoloji ve ideoloji ayırımına dikkat çekerek konuyu ele alan Câbirî, ideolojik yaklaşımların saf epistemik verilerin önündeki en büyük engellerden biri olarak görür. Zira epistemolojinin, bir iktidar erki içerisinde değişip dönüşebildiğini düşünmekte, tarihsel süreç içerisinde ideolojik unsurlar tarafından yönlendirilebilir olduğuna inanmaktadır. Bir iktidar erkinin, dini düşüncüyü ideolojileştirebildiğini veya iktidarın konumunu korumak uğruna dini düşüncüyü ideolojik yönlendirmelere maruz bırakabildiğini iddia etmektedir. Her iki düşünür de ideolojilerin bir hakikat söylemi şeklinde kendilerini konumlandıklarını ve bir iktidar erki rolünü üstlenerek epistemolojinin özerkliğini sarstığını ifade etmektedirler. Şayet ideoloji ve epistemoloji arasındaki ayırım net bir şekilde ortaya konabilirse yani epistemoloji ideolojiden arındırılabilirse hangi söylemin ya da düşüncenin ideolojik hangisinin de epistemolojik olduğu daha kolay görülecektir.

Anahtar Kelimeler: İdeoloji, Bilgi, İktidar, Foucault, Câbirî

The Transformation of Power into Ideology and The Power of Ideology: The Case of Foucault and Jabir

Abstract

The term ideology, among the controversial concepts in many different meanings in the historical process, is generally described as a set of action-oriented ideas that provide a sense of belonging in the individual with the claim of a monopoly of truth, motivated by social interests, and serve to legitimize political power. It is not possible to talk about a complete consensus in the definition of the concept of ideology, the subject of debate in both Western and Islamic thought. Foucault and Câbirî also discussed this concept by taking into account the historical experiences of the civilization they belong to. Foucault finds the concept of ideology problematic and replaces it with the concept of “discourse”, presenting his justifications. Foucault’s criticism of this concept is based on his criticism of the Marxist reading in general terms. Câbirî, who deals with the issue by drawing attention to the distinction between epistemology and ideology in Islamic thought, considers ideological approaches as one of the biggest obstacles in front of pure epistemic data. Believing that epistemology can be guided by ideological elements in the historical process, he claims that epistemology can change and transform within the force of power. Furthermore, he claims that a power can ideologize religious thought or expose religious thought to ideological manipulations in order to maintain the position of power. Both thinkers state that ideologies position themselves as a discourse of truth and undermine the autonomy of epistemology by assuming the role of a force of power. to underline the distinction between ideology and epistemology, it can be asserted that it will not be easier to see which discourse or thought is ideological and which one is epistemological, unless epistemology can be purified from ideology.

Keywords: Ideology, Power, Knowledge, Foucault, Câbirî,

GİRİŞ

İdeoloji, bütün sosyal bilimlerde tarifi en belirsiz ve en zor olan kavramlardan biridir. Sadece birkaç siyasal terim bu kadar derin ve hararetle bir tartışma konusu olmuştur. Bunun en temel sebebi, düşüncelerimizin dayanaklarının ve geçerliliğinin bu kavramla sorgulanıyor olmasıdır. İstisnai olan bazı durumlar hariç bu kavram, daima kötü bir çağrışıma sahip olagelmıştır (McLellan, 2005: 1). İdeoloji terimi, tarihsel macerasının çoğunda karşıt fikir ya da inanç sistemlerine saldırı aracı veya silahı olarak kullanılmıştır (Heywood, 2013: 23). Bundan dolaydır ki kendi düşüncelerimizin ideolojik olabileceği fikrini içgüdüsel bir şekilde reddederiz. Böylece en değerli kavramlarımızın dayanaklarının kaygan bir zemine oturması riskini kendimizden savarız. 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar, nesnellığı açık ve tarafsız olarak ifade edilmiş bir ideoloji kavramı, yaygın bir şekilde kullanılmamıştır. Bu dönemde bile ideolojinin sosyal rolü ve siyasal önemi üzerindeki fikir farklılıkları olagelmıştır.

Anlam çeşitliliği olan ideoloji kavramının geçerli ve kullanılan tanımları arasında en göze çarpanları şunlardır: (a) toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci; (b) belirli bir sosyal sınıf veya sosyal gruba ait dünya görüşü; (c) egemen bir siyasal iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler; (d) egemen bir siyasal iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler; (e) siyasal bir inanç sistemi; (f) özneye belirli bir konum sunan şey; (g) sınıfsal veya sosyal çıkarları dışı vuran siyasal fikirler; (h) bireyi sosyal bir bağlamda konumlandıran ve müşterek aidiyet hissi yaratan fikirler; (i) bir siyasal sistemi veya rejimi meşrulaştırmak üzere, resmî olarak ayrıcalık verilmiş fikirler kümesi; (j) söylem ve iktidar konjonktürü; (k) bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam; (l) toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri; (m) eylem-amaçlı inançlar kümesi; (n) hakikat tekeli iddiasındaki her şeyi kapsayan siyasal öğretisi (Heywood, 2013: 23; Eagleton, 1996: 18).

Bu listeyle ilgili birkaç hususa dikkat çekmek gerekir. Birincisi; bu tanımlardan bazıları, birbiriyle bağdaşmamaktadır. Zira ideoloji, şayet toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen her türlü inançlar kümesi anlamına geliyorsa o vakit bir toplumdaki egemen düşünce biçimlerini ifade ediyor olamaz. Bununla birlikte söz konusu tanımlardan bir kısmının da birbiriyle bağdaştığını söylemek gerekir. İkincisi; bu tanımlardan birkaçı aşağılayıcı bir nitelik taşır. Bu tanımların birçoğuna bakarak hiç kimse, kendi düşüncesinin ideolojik olduğunu söyleyemeyecek, daima başkasının sahip olduğu bir şey olarak görecektir. Üçüncüsü; bu tanımlardan birkaçı epistemolojik bazı sorunlar -bizim dünyaya dair bilgimizle ilgili sorunlar- içerirken bazılarının bu konuda sessiz kaldığı söylenebilir. Örneğin bazılarında gerçeğin tam olarak görülemeyeceği ima edilirken “eylem-amaçlı inançlar kümesi” gibi bir tanım, bu meseleyi tartışmaya açık bırakmaktadır (Eagleton, 1996: 19).

1. İdeoloji Kavramının Geçtiği Tarihsel Süreç ve Marksizmin Rolü

İdeoloji teriminin ilk kullanımı, Fransız Devrimi’nden hemen sonradır. Bu kavram ilk olarak 1797 yılında Antonie Destutt de Tracy tarafından türetilmiştir. O, ideolojiyi bütün diğer bilimlere zemin teşkil edecek yeni bir “fikirler bilimi”, harfi harfine “ideology” şeklinde kullanmıştır. Doğuştan gelen düşünceler kavramını reddeden Tracy, düşüncelerin kökenlerinin nesnel bir şekilde ortaya çıkarılabileceğini, tüm düşüncelerimizin fiziksel duylara dayandırılması gerektiğini söyler (McLellan, 2005: 6). O, dini ve metafizik önyargılardan arınarak düşüncenin kökeninin rasyonel bir şekilde araştırılmasıyla mutlu ve adil bir topluma giden yolun açılacağına inandığından ideoloji kavramını öne sürmüştür.

Tarihsel süreç içerisinde ideoloji, farklı birçok anlamda kullanılmıştır. Karl Popper, Bernard Crick, Hannah Arendt, J. L. Talmon ve farklı düşünen birçok düşünür, komünizmi ve faşizmi ideolojinin en belirgin örnekleri olarak görmüşler ve ideoloji terimini oldukça kısıtlayıcı bir tarzda kullanmışlardır. Adı geçen düşünürlerin kullanımına göre ideolojiler, “kapalı” düşünce sistemleridir ve hakikat tekeli iddiasıyla karşıt görüş ve inançlara hoşgörüyü reddeder. Sonuçta ideolojiler, “seküler dinlerdir”; bütüncülleştirilen bir niteliği vardır ve itaat ile boyun eğdirmeyi teminat altına alan sosyal denetim araçları olarak hizmet görürler (Popper, 1994: 189). Ancak bu standarda göre her siyasal amenable ideoloji değildir. Örneğin liberalizm; özgürlük, hoşgörü ve farklılığa yaptığı vurgulardan dolayı, “açık” düşünce sisteminin bir örneğidir.

W. B. Gallie’nin, “aslında tartışmalı kavramlar” diye ifade ettiği bazı kavramlar, üzerinde hemfikir olunmuş, tanımlarına asla ulaşılamamış derin tartışmalar barındırır. Bu kavramlardan biri olan ideolojiyi, her grup kendi penceresinden tarif etmeye çalışmıştır. Örneğin liberallere göre ideoloji, resmî olarak ayrıcalık tanınan ve sahte bir bilimsellik iddiasıyla hakikat tekeli iddiasında bulunan inanç sistemidir. Bu sebeple onların gözünde ideoloji, özü gereği baskıcı, hatta totaliter özelliktedir ve bunun en iyi örnekleri faşizm ve komünizmdir. Muhafazakârlar, ideolojiyi rasyonalist kibrin tezahürü olarak görürler. Onlar ideolojileri güvenilir ya da tehlikeli, girift düşünce sistemleri

olarak nitelerler. Çünkü ideolojiler, gerçeklikten soyutlanmakla baskıya veya gerçekleşmeyecek birtakım hayallere yol açacak ilkeler ve hedefler koyarlar. Bu çerçevede sosyalizm ve liberalizm açıkça ideolojiktir. Faşistler ise ideolojiye karşı çoğunlukla dışlayıcı bir tutum sergilerler. Onlar ideolojiyi, irade ve tutkudan ziyade salt akla dayanan, kuru ve entelektüel siyasal bir anlayış olarak görürler. Naziler fikirlerini, sistematik bir felsefe olarak değil de “dünya görüşü” olarak tasvir ederler (Heywood, 2013: 31).

İdeolojinin siyasette anahtar bir kavram olma macerası, Karl Marx’ın yazılarındaki kullanımla birlikte başlamaktadır. Foucault ve Câbirî’nin de ideoloji kavramına yaklaşımında sıklıkla gönderimde bulunduğu kişi olan Marx, ideolojiyi, hakikatin amansız bir düşmanı olarak tarif eder. Heywood’a göre Marks, ideoloji kavramının birçok can alıcı özelliğini bünyesinde taşır. Bunlardan birincisi, ideolojinin yanıltma ve gizemleştirmeyle ilgili olduğu düşüncesidir. Marks, ideoloji kavramını sistematik gizemleştirme sürecinin maskesini düşürmek amacıyla, eleştirel bir kavram olarak kullanmıştır. O, kendi fikirlerini, tarih ve toplumun ürünlerini gün ışığına çıkarmak üzere titizlikle tasarlanmış oldukları gerekçesiyle bilimsel diye sınıflandırır.

İkincisi, Marks, ideolojiyi, bir sınıf sistemiyle ilişkilendirir. O, ideolojik düşüncelerin, sınıf hâkimiyetinin bir sonucu ve ifadesi olduğunu düşünür. Tarihin her döneminde yönetici sınıfın düşünceleri, egemen düşünceler olmuştur. Başka bir ifadeyle toplumdaki egemen yönetici sınıf, aynı zamanda toplumun hâkim düşünsel gücüdür. Ayrıca ellerinde maddi üretim araçlarını bulduran sınıf, düşünsel üretim araçlarına da sahiptir. Marks’a göre ideolojinin çarpıklığı yönetici sınıfın bakış açısını ve çıkarlarını göz önüne serer. Hiçbir yönetici sınıf, kendisini baskıcı olarak görmemekle beraber baskı altında tuttuklarını, tahakkümüne razı etme endişesi de taşır. Dolayısıyla belli bir dönemin toplumsal yaşamına hâkim olan düşünceler/ideolojiler sınıfsal egemenliğin bir ifadesidir.

Üçüncü olarak, Marks için ideoloji, bir iktidar tezahürüdür. O, kapitalizmin, genelde bütün sınıflı toplumların dayandığı çelişkileri, ideolojiyle örtüklerini iddia eder. Böylece sömürülen proleterden sömürüldüğü gerçeği gizlenmiş olur, bu da eşitsiz sınıf iktidarı sisteminin onaylanması anlamına gelir. Marks, ideolojinin sürekliliğinin geçici olduğunu, onu ortaya çıkaran sınıf sistemi var oldukça onun da var olacağını düşünür. Proleter sınıf ideolojiye ihtiyaç duymaz, çünkü bu sınıf yanılmalıya muhtaç olmayan tek sınıftır (Heywood, 2013: 24). Kısacası Marks, yanlışlığın ideolojide içkin olduğuna inanır ve ideolojiyi hakikatin amansız bir düşmanı olarak görür. Çünkü ona göre, yönetici sınıfın ürünü olarak ideolojinin amacı, baskı ve sömürüyü gizlemektir.

Marks’tan sonra bu kavramın anlamında çok önemli bazı değişiklikler oldu, zira artık bütün sınıfların bir ideolojiye sahip olması anlayışı kabul gördü. Lenin, Marks’ın aksine proleter sınıfın düşüncelerini “Marksist ideoloji” veya “sosyalist ideoloji” olarak betimledi. Lenin ve 20. yüzyıl Marksistlerinin birçoğu ideolojiyi, belli bir sosyal sınıfa ait düşünce ve sınıfsal konumuna bakılmaksızın, bu sınıfın çıkarlarını arttıran fikirler olarak gördü. Fakat bu yaklaşımla birlikte artık bütün sınıflar gibi burjuva sınıfının hatta proleter sınıfının da bir ideolojisi oldu. Böylece bu terim, tüm aşağılayıcı ve olumsuz çağrışımlardan arındırıldı. İdeoloji, artık ne zorunlu olarak gizemleştirmeyi veya yanlışlığı ima etmekte ne de bilimin karşıtı olarak durmaktaydı. Nitekim Marksist ideoloji teorisini, bu terim üzerinden ilerleten Antonio Gramsci, ideolojinin sanatta, edebiyatta, kitle iletişiminde, eğitim sisteminde, popüler kültürde ve günlük dilde özetle bütün toplumsal düzeyde ne kadar gömülü olduğunu ortaya koydu (Heywood, 2013: 25).

Foucault da ilk döneminde, o dönemin en önemli düşünce akımı olan Marksizm’le yüzleşmiştir. Çalışmalarının ilk evrelerinde, baskıcı bir iktidar kuramı yönüyle Marksizm’den etkilenen Foucault, 1968 Marksist hareketlerinde yer almıştır, daha sonra ideolojik tüm algılardan rahatsızlık duyup bunun gibi tüm bildirimleri reddetmiştir (Gutting, 2010: 47). Zira o; sınıf bilinci, devrim, çıkar, ideoloji gibi kavramların baskıcı iktidar anlayışının ürettiği kavramlar olduğuna inanmaktadır (Skinner, 2007: 26).

2. Foucault’da İdeoloji’ye Alternatif Bir Kavram: Söylem

Foucault, ideoloji kavramını problemleri görür, bu sebeple bu kavramın yerine anlam sahası daha geniş olan “söylem” kavramını yerleştirir (Eagleton, 1996: 26). Söylem, bir toplumda belli bir dönem geçerli olan ortak ve yaygın olarak kullanılan dilsel kurallar bütünüdür; akıl yürütme ile dilin ilerleyişinde kendisini peyderpey kuran düşüncedir. Bilgi sahasında bir takım olasılıklar oluşturur. Böylece bir konuyla ilgili bize doğru ve yanlış gelebilecek ifadeler üretmemize olanak sağlayarak bu alanda sınırlarımızı belirler. Ayrıca Foucault’ya göre bir bilimsel söylem, epistemle belirlenir. Bu epistemlerle ortaya çıkan söylemler, her çağa özgü bir yapılanma ve değer çerçevesi oluşturur (Bozkurt, 1998: 42). Dolayısıyla bir çağın epistemesi, o çağın düşünce yapısını belirler, bize o dönemin bilimsel anlayışı şeklinde görünür.

Foucault, her dilin (söylemin) kendisine ait nesnel bir gerçekliğinin olduğunu söyler (Foucault, 2001: 337). Bunun anlamı, her söylemin kendisine ait bir nesnellik ve dolayısıyla bir gerçeklik tanımının olduğudur. Söylemler, bu özellikleriyle nesnelere sistematik bir şekilde biçimlendirebilen pratiklerden oluşur. Diğer bir ifadeyle nesnelere, söylem içinde bulunarak bir takım yapılar oluşturur. Bu durum söylemlerin, bazen ideolojinin yerine bazen de ideolojiye karşıt kullanılmasına sebep olur.

Söylem ve ideoloji kavramları arasında birçok fark vardır. İdeoloji, çıkar ve bilinç biçimleriyle ilgilenirken söylem bunun aksine toplumsal tüm ilişkilerin, dil ve anlam araçlarıyla düşüncenin, anlamın ve tecrübenin düzenlendiğini iddia eder. Bu özelliğiyle söylem, tıpkı ideoloji gibi ama farklı bir yolla toplumsal ilişkiler üzerine odaklanır. Söylem, dil ve dil dışı göstergeler aracılığıyla birey ve toplum arasında bir iletişim ağı kurar (Purvis/Hunt, 1993: 480). İdeoloji ise “dil” ile değil “söylem” ile ilgili bir meseledir. Bir ifadenin içerdiği dilsel özelliklerden çok, kimin kime hangi amaçlarla ne söylediği daha öne çıkmaktadır.

2.1. Foucault’da ideolojinin Yetersizliği ve Tehlikeleri

Foucault’ya göre ideoloji, toplumsal ve politik kurumların sürekliliği, mitolojik bir hakikat ve de evrensel bir özne yaratma çabası içerisinde olmakla ne kadar tehlikeli bir kavram olduğunu göstermektedir. Zira bu kavram, evrensel bir özne yaratarak, öznenin bilgisine sahip olmayı arzular (O’Farrell, 2006: 98). Dolayısıyla Foucault’nun ideolojiye bakışı, rasyonel bir yaklaşımla, temkinli olmak ama yararlanılması gereken bir nosyon şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Foucault üç sebepten dolayı ideoloji terimini yetersiz ve tehlikeli görür. Onun ideoloji kavramına ilk itirazı, Marksizm’in bilim ve ideoloji ikili karşıtlığı üzerinden ideolojiye karşı kendisini hakikat olarak konumlandırmasıdır. Nitekim ideoloji kavramı, hakikat olarak kabul edilen herhangi bir şeyle daima potansiyel bir karşıtlık içinde kullanılagelmiştir. Ancak Foucault, ideolojinin doğrunun karşıtı gibi kullanılmasını problemli görür. Çünkü bu yaklaşımla ideoloji, hakikat rejimine karşı başka bir hakikat rejimi oluşturur. Ayrıca Marks, toplumsal gerçekliğe ilişkin nesnel bir düşüncenin olabileceğini mümkün görür. Foucault ise her türlü bilimin kaçınılmaz bir şekilde iktidar ilişkileriyle iç içe olduğunu, dolayısıyla nesnel bir bilginin de kesinlikle olamayacağını belirtir. Çünkü Foucault açısından her türlü “bilim”, belli bir sınıfın çıkarının yansıması olma şeklindeki katı anlamında değilse de onulmaz biçimde iktidar ilişkileriyle hemhal olma şeklindeki geniş anlamıyla bir “ideoloji”dir (Megill, 1998: 368).

Marks, ortaya koyduğu kapitalizm analizini bilimsel olarak değerlendirirken Foucault da kendi analizlerini “anti-bilimler” olarak görür (Megill, 1998: 368). Bu sebeple Foucault, hakikati aramak için öne sürülen tüm bilimsel söylemleri reddeder. Onun açısından ideoloji; bilgi ve hakikat üreten bir olumsuzlukla birlikte iktidar stratejileriyle olan ilişki içerisinde incelenmelidir. Ayrıca Marksistlerin, ideoloji eleştirisi üzerinden egemen olan iktidarın baskılarından kurtulacağımız inancına da katılmaz. Ona göre, çözülmeye ihtiyaç duyan ideoloji değil, hakikat rejimleridir. Onun için “Sorun, insanların bilincinde ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir.” (Foucault, 2016a: 83). Diğer bir ifadeyle sorun, doğruluk/hakikat etkisinin tarihsel süreç içerisinde nasıl üretilebildiğini görebilmekte yatar. Foucault, tam da bu noktada ideolojinin değil, söylemin etkisinin incelenmesi gerektiği savını ortaya atar. Ona göre bilginin doğruluk iddiası bir söylem karşıtı olarak değil, söylem içerisinde üretilir. Zira söylem, sadece doğruluk iddiası üreterek kendi varlığını inşa eden bir anlam pratiğidir. Birbirini dışlayan gerçeklik ve ideoloji kavramları yerine, varlıklarını bir arada sürdürebilen söylem ve doğruluk kavramları tercih edilmelidir.

Foucault’nun ideoloji kavramına yönelik ikinci itirazı; ideoloji kavramının hümanist bir özneyi zorunlu kılıyor olmasıdır (Foucault, 2016a: 68). Ona göre 19. yüzyılda bilime karşı eleştirel ve düşmanca bakan kuşkucu bir hümanizm vardı. Daha sonra Marksizm bu durumun tam tersi bir hümanizm oluşturdu. Bu da tüm umutlarını aynı bilime bağlayan yeni bir hümanist anlayışın ortaya çıkması anlamına gelmekteydi (Foucault, 2016b: 160). Benzer şekilde hümanist anlayış üzerinden beslenen ideoloji kavramı da bilince ve özneye özel bir ayrıcalık tanımıştır. İdeolojinin ayrıcalıklı görüldüğü analizlerde Foucault’nun rahatsızlık duyduğu şey, iktidarı ele geçirmeye çalışan bir bilinçle donanmış öznenin daima varsayıyor olmasıdır (Foucault, 2015a: 42). Marks, egemen fikirlerin egemen sınıflar tarafından yapılandırıldığı ideolojinin kaynağını öznelere görürken Foucault, anti hümanist bir yaklaşımla, öznenin bir özünün olmadığını ortaya koymaya çalışır. Foucault’ya göre öznelere, ideolojiyi kendi sınıfsal çıkarları için üretirler. Bu kavram, önceden oluşmuş ve çıkarlara karşılık gelen ideolojik temsillerin farkında olduğu bir öznenin verili koşullarıyla beslenir. Yani ideoloji, insanların kendi gereksinimleri için ürettiği bir şeydir. Fakat Foucault’nun söylemi, özneyi; dilsel, toplumsal pratikler üreten bir söylemsel konum olarak tarif eder. Söylem sayesinde ve söylem içinde üretilen özne, böyle bir durumda söylemden önce var olamaz. Dolayısıyla nesnel çıkarlar ve sınıfsal farklar

ancak söylem tarafından üretilmekle var olabilir. Aslında Foucault, kurucu öznenin vazgeçerek öznenin kendisinden kurtulmayı ve öznenin tarihsel süreç içerisinde kurulmasına açıklık getirecek bir analize ulaşmayı öngörür. Foucault'nun, insanı tahakküm altına alan bir öznenin varlığından duyduğu rahatsızlığı, öznenin ölümüyle gerçekleştirmek istediğini görürüz.

Foucault'nun ideoloji kavramına getirdiği üçüncü ve son itiraz ise ideoloji kavramının maddi ve iktisadi ilişkiler gibi dışsal belirleyici unsurlar karşısında daima ikincil konumda yer almasıdır (Foucault, 2016a: 68). Yani ideoloji kavramı, varlığını sürdürebilmek için dışsal bir belirleyiciye ihtiyaç duyar, dolayısıyla ikincil ve belirlenendir. İdeoloji, altyapı olarak konumlandırılan ve “iktidar etkileri” arasında yer alan üretim ilişkileri karşısında bir üstyapı şeklinde tanımlanır ve tüm ekonomik süreçlerin bir işlevi olarak görülür.

İdeoloji kavramı, dışsal belirleyenlere göndermede bulunurken Foucault, söylem ile iktidar etkilerinin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini söyler (Örs, 2009: 11). Bu noktada özellikle klasik ideoloji kavramının, postyapısalcı söylem kavramına tamamen zıt olduğu görülür. Foucault, söylem ve iktidarın kuruluş süreçlerinin aynı olduğunu, bir söylem olarak iktidarın bireylere geldiğini ve onların her birini daha sonra öznelere dönüştürdüğünü belirtir. O, söylemin kendisinin bir iktidar olduğunu ve bir iktidar etkisinin olmadığı hiçbir söylemin de olamayacağını iddia eder. Söylemin elde ettiği bu iktidar, bilginin üretilmesinden dolayıdır. Klasik ideolojide ise özneler daha önce kurulmuş birer varlık olarak maddi, nesnel yapıdan türetilmiş olan çıkarlarının bilincine varabilirler. Bu bilinci, ideolojik ifadelerle dönüştürerek iktidarı ele geçirebilirler. Burada iktidar, ideoloji için önemli bir rol oynar ve yine iktidar, ideolojik çıkarların egemen kılındığı nihai bir araca dönüşür.

Foucault'nun yapmak istediği, klasik ideoloji kuramlarına karşı bir alternatif sunmaktır. Foucault'nun modelinin temel varsayımı, toplumsal bir pratiğin ürünü olan dilin ortaya çıkardığı “söylem”in, kendisi dışında hiçbir belirleyiciye ihtiyaç duymadan bağımsız bir şekilde kendi kendini belirleyen olarak tanımlıyor olmasıdır. Tüm bu veriler ışığında Foucault, söylemi bir ideoloji olarak görmez, ona göre söylem, diğer ilişkiler karşısında ikincil bir konumda değildir. Ancak onlarla aynı söylemsel ilişki düzleminde yer alır. Ayrıca Foucault açısından söylemler kendisinde var olan bir güce sahiptir. Maddelerini üretim tarzı gibi başka bir yerden almak zorunda değildir. Dolayısıyla bilgi ile sarmalanmış bir iktidar da egemen olan sınıftan veya devletten kaynaklanmaz. Son olarak eleştirel bir analiz sunmak adına şunu da belirtmek gerekir ki söylem ile ideolojilerin ortak yanları da vardır. Zira hem söylem hem de ideoloji, hakikat iddiasında bulunur, hatta bu hakikat iddiası neredeyse yarışır bir konumdadır. Ayrıca ideolojilerde özne konumları rol oynadığı gibi Foucault'nun söyleminde de özne konumları rol oynar. Bu son iki nitelik, söylemin ideoloji olmadığı argümanına temkinli yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır.

3. Câbirî'de İdeoloji

Çalışmalarında Arap/İslâm düşüncesinin ayrıntılı bir analizini yapan ve Çağdaş bir düşünür olarak kabul edilen Muhammed Âbid el-Câbirî de bir düşüncenin ortaya konulma şekli olan ideoloji kavramından yararlanır. Foucault “söylem” kavramını ideolojinin yerine daha iyi bir alternatif kavram olarak incelerken ideolojiyi epistemolojik bir değerlendirmeye tabi tutar. Câbirî de ideoloji kavramını, Arap/İslâm düşüncesi içerisinde analiz ederken benzer bir yol takip eder, ideoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Bir düşüncenin ortaya konmasında iki belirleyiciye ihtiyaç olduğunu, bunlar olmadan o düşüncenin tarihi alanını tayin eden unsurların eksik kalacağını düşünür (Câbirî, 2003: 16, 22). Ona göre bu iki belirleyiciden biri, “bilgi akını”, diğeri ise “ideolojik içerik”tir. Câbirî, bilgi akınına düşüncenin oluştuğu ve seyrini sürdürdüğü bir alan olarak tarif eder. Yani bir tür “bilgisel madde” ile uyum içinde; kavramları, çıkış noktaları ve yöntemi bakımından kendine has bir akıl yürütme sisteminden yararlanır. “İdeolojik içerik” ise düşüncenin yüklendiği ideolojik yani sosyal ve siyasal fonksiyonunun incelenmesidir. Düşünceye ideolojik bir işlev verenler, o “bilgisel madde” çevresinde düşünen kimselerdir (Câbirî, 2003: 22). Câbirî bu durumu şöyle ifade eder:

Burada ideolojik bakış derken; belli bir fikrin veya fikir sisteminin, tarihin herhangi bir döneminde ifâ ettiği ideolojik fonksiyonu keşfetmede son derece esaslı rol oynayan bakışı kastediyoruz. ve biliyoruz ki bir fikir veya fikir sistemi; onu fonksiyonelleştiren bilgi malzemesinde yahut iskeletinde cevherî (aslî) bir değişim gerekmeksizin, birbirinden farklı hatta birbirine zıt ideolojik roller üstlenebilir. Onun unsurlarından sadece biri üzerinde yoğunlaşmak; sistemin yönünü tümüyle değiştirebilir, daha önce yüklendiği ideolojik içeriğe tamamen aykırı bir içerik yüklenmeye hazır hâle getirebilir (Câbirî, 2003: 101).

Bir düşüncenin tarihi alanını belirleyen bu iki belirleyici (bilgi ve ideoloji) arasındaki bağı anlatmak ve düşüncenin ortam arasında kurulması umulan bağların türünü tanımlamak şunu belirtmeyi zorunlu kılar: Düşüncenin birliğini sağlayan nazari problematik, aslında bilgisel bir problematiktir. Muayyen bir bilgi alanındaki çelişkilerin ürünü olan

bu problematik; o alanı yaratan maddî ve epistemolojik şartlar devam ettiği sürece yok olmayacaktır. Fakat özellikle vurgulamak gerekir ki bir problematiğin sınırları içerisinde, onun bilgi alanında üretilen malzemenin kullanıldığı ideolojik amaç ve içerikler, bilgi kaynaklı çelişkilere değil, ideoloji ürünü kavga ve çelişkilere boyun eğer; bunlara göre şekil alır (Câbirî, 2003: 22). Bunların kökü ve dayanağı, bilginin geliştiği veya sistematik oluşum aşamasında değil, toplumun yol aldığı gelişim aşamasında bulunur.

Bilginin kendi gelişimi, zorunlu olarak en temelde toplumun gelişimine tâbi olmayacağından herhangi bir düşüncenin yüklendiği bilgisel muhteva ve ideolojik amacın birbirine hem ayak uydurması hem de aynı gelişim seviyesinde olması zorunlu değildir. Hatta çoğu defa biri önde diğeri de arkada olabilir. Diğer bir ifadeyle, aynı problematiğe ve aynı bilgi alanına mensup olmak, aynı ideolojinin paylaşılacağı; o bilgi alanının sunduğu malzemenin aynı ideolojik gayeler için kullanılacağı anlamına gelmez (Câbirî, 2003: 22). Aksine genelde gerçekleşen durum, aynı bilgi malzemesinin hatta aynı düşüncenin tamamen farklı ideolojik yönelim ve gayeler yüklenebilmesidir. Zaten “ideolojik yönelim” ifadesini, ideolojik sorunlarla uğraştığımız gerçeğini vurgulamak için kullanırız (Shepard, 2009: 186).

Câbirî, tüm ideolojik yönelimlerin karşıt ideolojiye değil, sürekli olarak kendi özel söylemlerine kulak verdiklerini belirtir. Çünkü Câbirî açısından problem -Foucault’da olduğu gibi- ideolojinin her zaman bir hakikat söylemi karşısında yeni bir hakikat söylemi oluşturmaya çalışarak varlığını inşa ediyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle ideolojiler, dünyayı düzenleme girişimleri olarak savlarını belirtmek için daima karşılaştırma unsurları ararlar (Câbirî, 2001a: 62). Bu karşılaştırmayla ideolojiler, maslahatları gereğince kendi çıkarları doğrultusunda bir hakikat söylemi üretirler. İdeolojinin bu yaklaşımı, diğer tüm söylemlerin reddini ve sadece kendi hakikat söylemini oluşturmak için çaba içerisine girdiğini gösterir. Nitekim maddî ve manevî tüm maslahatlar arasında farklılık bulunduğu için ideolojik değerlendirmelerin sosyal ve siyasal olan olaylar karşısındaki tutumları da yönelimleri de farklı olacaktır. Bu durumu sorunlu bulan Câbirî, bununla baş edebilmenin tek çözüm yolunun, eleştirel analiz olduğunu söyler (Câbirî, 2011: 24). Bu eleştirel yaklaşım; ideolojik tutumdaki maksadı, epistemolojik yaklaşımın ne gibi değişim ve dönüşüm içerisine girdiğini anlamayı kolaylaştıracaktır. Ayrıca Câbirî açısından herhangi bir düşüncenin ideolojik içeriğinin eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilmesi, o düşüncüyü kendine çağdaş kılmamanın ve kendi dünyasıyla onun arasında anlamlı bir bağ kurmanın tek yoludur (Câbirî, 2003: 16).

Foucault, problematiği, söylem ve ideoloji üzerinden belirlemeye çalışır, Câbirî ise problematiğini epistemoloji ve ideoloji üzerinden gerçekleştirir. Nitekim Câbirî, İslam düşüncesinde bilginin, ideolojik yaklaşımlardan etkilenip etkilenmediğini belirlemek ve daha anlaşılır kılmak için epistemoloji ve ideoloji arasındaki ilişkinin net bir şekilde ortaya konması gerektiğini düşünür. Bunun için de ilk olarak İslam felsefesinin ideolojik yönünün net bir şekilde teşrih edilmesi gerektiğini, daha sonra yine bununla bağlantılı olarak İslam tarihinde epistemolojinin iktidarla ilişkisini ortaya koyarak epistemoloji ve ideolojinin birbirinden ayrı ele alınmasını önerir:

Şuna dikkat çekmeliyiz ki biz uygun olan “okuyuş” derken yapılan araştırmanın; metnin epistemolojik temeline eğilmesi gerektiğini, ideolojik fonksiyonunu birinci plana çıkarmamak gerektiğini kastediyoruz. Epistemolojik temeli, araştırmanın gayesi sayan bir okuyuştur bu. Dolayısıyla bu okuyuşun görevi, okunan metni ideolojik değil, epistemolojik açıdan fonksiyonel hâle getirmektir. Burada bir daha vurgulamamız gerekiyor ki araştırmamızın bu merhalesinde epistemoloji ile ideoloji arasında bir ayırımı gitmek sadece yöntemsel bir zorunluluktur, hedef değildir (Câbirî, 2003: 194). ... Prensip itibarıyla böyle yapmalıyız; bize düşen, ideolojik içeriği araştırıp analize tâbi tutmaktır (Câbirî, 2003: 42).

Câbirî, epistemoloji ve ideolojinin birbirinden ayrılması gerektiğiyle ilgili bu savını İslam felsefesi üzerinde uygular. Ona göre İslam felsefesi, kendi tarihi içerisinde sürekli yenilenerken okunmuş bir felsefe değildir. Oysaki Yunan ve Çağdaş Avrupa felsefesi bunun tam tersi bir şekilde işler. İslam felsefesi, zamanla başka bir felsefe olan Yunan felsefesinin sadece müstakil bir okunuş biçimine dönüşmüş, Yunan felsefesinin yorumları haline gelmiştir. Bu okunuş biçiminde aynı bilgi malzemesi kullanılmış olmasına rağmen onlardan ayrı ideolojik amaçlar güdülmüştür. Bilgisel doküman ile ideolojik amaç arasında oluşan bu farklılık, şu sonucu kaçınılmaz kılmaktadır: İslam filozofları, kullanılan bilgi malzemelerine bakıldığında, Yunan filozoflarıyla ortak hareket etmişlerdir ama bunu çok farklı ideolojik amaçlar için kullanmışlardır. Çünkü her filozofun bu bilgilere verdiği ideolojik anlam ve işlev farklıdır. Câbirî, İslam felsefesinin yeniyi aramak gibi bir çaba içerisine girmesinin bir yolu olarak gelişimin ve kemale ermenin yolu olan bilgi manzumesinde değil, İslam filozoflarının her birinin bu bilgiye verdiği ideolojik fonksiyonda aranması gerektiğine işaret eder (Câbirî, 2003: ix). İslam felsefesinin içinde barındırdığı çeşitlilik ve hareketin ortaya konması, dolayısıyla toplum ve tarihle ilişkilendirilmesi için İslam felsefesinde, bilgi muhtevası ile ideolojik maksat arasında kesin bir ayırımın yapılması gerekir.

Bazı eleştirmenler, İslam felsefesini ideolojik okuyuştan azade edilmesi gerektiğini söylerken Câbirî ise böyle bir değerlendirmeyi kusurlu bulur. Zira o, İslam felsefesinin tüm çabasının Yunan felsefesinin bilgi malzemesini ideolo-

jik amaçlar için kullanmak adına fonksiyonel kıldığını ve bu sebeple böyle bir felsefede ideolojik amaçtan hiç bahsedilmemesinin asla mümkün olamayacağını özellikle belirtir. Ona göre din ile felsefenin arasını bulma, akıl ile nakil, şâhid (dünya) ile gâib (ahiret), Allah'a ait olanla Sezar'a ait olan arasını uzlaştırma gibi tüm problemlere yaklaşım, ideolojik bir yaklaşım iken bunun görmezden gelinmesi mümkün değildir (Câbirî, 2003: ix). Taşındığı renklilik, hareket ve çeşitliliği anlamamız, böylece toplum ve tarihle bağlantılı kılabilmemiz için İslam felsefesinin ideolojik içeriği ile bilgi muhtevası arasında ayırım yapmak zorundayız. Çünkü -yaygın bakış gibi- sadece içeriği (bilim ve teoloji) açısından ona göz atarsak karşımızda birbirini tekrar eden görüşler ve sözler buluruz ki bunlar ancak sunuluş tarzı, yoğunluğu ve vecizliği bakımından aralarında farklılık gösterebilirler. Câbirî'ye göre İslam felsefesi tarihiyle ilgili hataların tümü, bu felsefenin rağbet ettiği bilgisel içerikle yüklendiği ideolojik mazmunlar (misyon, gaye) arasında fark gözetmemekten hatta ikisini birbiriyle karıştırmaktan doğar (Câbirî, 2003: 24).

Muhtelif felsefeler, ideolojik yaklaşımlarını nadir haller dışında doğrudan açmazlar. Nadir olan bu haller de o felsefenin, kendini bir ideoloji olarak gördüğü durumlardır. Yani filozof açık bir şekilde düşüncesini ideolojik tutumdan esinlenerek ortaya koyar ve bunu da bilinçli bir şekilde yapar. Diğer hallerde ise felsefeler, birtakım boyama ve soyutlama operasyonları aracılığıyla ideolojik muhtevayı gizlemeye çalışır. Bu işi başarabildikleri oranda, kendince “felsefe” olabilme koşullarını sağladıkları kadarıyla yerine getirirler fakat ideoloji olamazlar (Câbirî, 2003: 158). Câbirî, İbn Sînâ'yı bu konuda örnek olarak verir. İbn Sînâ felsefesi, özü itibarıyla ideolojik yaklaşımını gizlemeyi başarmış felsefeler arasında yer alır. Yani İbn Sînâ ideolojik bir mücadeleyle alakası hiç yokmuş gibi görünür. Sadece kendi felsefesiyle ilgilenen, yaşadığı toplumda meydana gelen kavga ve çatışmalardan uzak duran, siyasi hiçbir olayla ilgilenmeyen, zaman ve mekândan azade olan bir filozof gibi algılanır. Ancak Câbirî, bir düşünür veya filozofun zaman ve mekân zırhını delmesinin asla mümkün olmadığını düşünür. Hatta ona göre bir filozof yeni bir ideoloji üretmiyorsa o filozof en tehlikeli olandır. Zira bulunduğu çağda ideoloji üretmeyen bir filozof, geçmiş ideolojiyi bugüne yeniden taşıyordur ve bunu bir ideoloji olarak değil bir felsefe olarak sunuyordur. Ayrıca bu ideolojiyi de sadece bilimsel bir bilinçten doğduğu iddiasıyla ortaya koyuyordur. Geçmişte tarihi rolünü gerçekleştirip bitirmiş bir ideolojiyi yeniden üreterek ve geçmişte bir işlevi olup daha sonra hiçbir işlevi ve önemi olmayan düşünceyi, kavramları ve tasarıları yeni bir çağa o günün değerleriymiş gibi yeniden taşıması yapılacak en büyük kötülüktür. Muayyen bir ideoloji, daha önce zuhur ettiği toplumda yeniden üretilirse bu türden bir felsefe de eski bir ideolojik çatışmayı bu çağa taşımış demektir. Daha doğrusu; o artık varoluş sebeplerini kaybetmiş, bünyesinde barındırdığı “ilerleme ve gelişim âmilleri”nden mahrum olmuş bir ideolojiyi canlandırır; bu durum, gerileme ve donukluğa yol açan bir faktördür (Câbirî, 2003: 159). İdeolojik içeriğini tamamen kaybettiği için geri kalmış (gelişmemiş) bir epistemolojik içeriğe sahip olmaktadır. Problem dünyasından; sürekli yenilenen, dalgalanan, dipdiri gerçekler evreninden kaçmak dışında bir şey yapmamakta ve hiçbir soruna ciddî bir çözüm sunamamaktadır. Bu yaklaşım; bilimin, felsefenin ve dinin ideolojik amaçlar için açıkça kullanılmasıdır (Câbirî, 2003: 173). Yapılması gereken, geçmişte ideolojik bir yaklaşımın etkisi altında kalmış bir problem veya bir bilgi muhtevası, mutlak surette etkisi altında kaldığı ve dolayısıyla ihtiyaç duyduğu ideolojik kavgayla birlikte ele alınmalıdır (Câbirî, 2003: 169). Böylece nesnel kalabilen ile ideolojik faktörlerin etkisi altında kalan epistemoloji arasındaki fark, belirgin bir şekilde ortaya konmuş olur. Bu da ancak epistemoloji ve ideoloji arasındaki ayırım gerçekleştirilerek sağlanabilir. Bu yöntemle söylemin nasıl yorumlandığı ve ne tür bir ideolojik amaç için kullanıldığı gün yüzüne çıkartılmış olur (Câbirî, 2003: 223). Câbirî, değişimi arzulayanların tenkitçi bir yaklaşımla hareket etmesi gerektiğini, bu yaklaşımın ideolojik bir bilinçten yola çıkarak sadece “olup biten” hakkında sağlıklı bilgiye ulaşmayı değil; ayrıca “olması gereken” hakkında bir saptamada bulunmayı sağlayacağını iddia eder (Câbirî, 1997: 73). Nitekim Câbirî'nin epistemoloji ve ideoloji konusunda varmak istediği yer de tam olarak burasıdır.

Câbirî'ye göre her ideolojinin; tarih süreci, insan doğası ve sosyo-politik yapıya dair söyledikleri vardır. Her ideoloji, kendince “daha iyi” sosyal ve siyasal bir yapıyı önerir; hedefler belirler ve vaatte bulunur. Geçmiş ve bugünü anlama ve açıklama çabasıyla beraber geleceğe yönelik sosyal ve siyasal bir düzen modeli de sunar. Dolayısıyla her ideolojinin bugün ve geleceğe dair bir “proje”si vardır. Ancak Câbirî, devletlerin başlattıkları ilmî hareketler ve ideolojik projelerin, ancak bir veya birkaç kuşak sonra meyve vermeye başlayacağını iddia eder (Câbirî, 1997: 469). Bunun sebebi de zorunlu ve nesnel koşulların zaman içerisinde oluşmasıdır. Özellikle projesini gerçekleştirmek için zorunlu ve nesnel koşullar henüz oluşmadığı zaman ise ideolojiler ütopyik bir eğilim gösterirler (Câbirî, 2011: 268).

3.1. Emevi ve Abbasilerde İktidarın İdeolojik Tutumu

İdeolojinin her zaman siyaset için var olduğunu, hatta aksi bir durumla hiç karşılaşmadığını belirten Câbirî (1997: 315), ideolojinin din ve iktidar arasındaki ilişkisini göstermek üzere Emevî ve Abbasi dönemini somut bir gösterge olarak ele alır. Ona göre Emevî iktidarlara, iki temel dini argümanı, ideolojik stratejiyi gerçekleştirmek üzere

benimsemişlerdir. Emevî iktidarının ilk temel ideolojik dayanağı, ilahi “cebr” argümanıdır. Yani Emevî iktidarı, gerçekleşen tüm olayların Allah’ın ezeli ilmiyle olduğunu, işlemiş oldukları suçların kaza ve kaderle izah edilebileceğini ve dolayısıyla Allah’ın dünyada ve ahirette onları bu sebeple asla cezalandırmayacağını, zira tüm yaşananların Allah tarafından takdir edildiğini ileri sürerek yaptıkları haksızlık, zulüm ve gasp suçlarından kendilerini temize çıkarmak üzere dinî bir söylemi ideolojik amaçlar için kullanmışlardır. Emevî ideolojisinin ikinci temel dayanağı da yine cebr teorisinden hareketle oluşturulmuştur. Zira iktidar, cebr ideolojisini benimsemekle kalmamış, bununla birlikte bu düşünceyi bazı iletişim araçlarını (cuma hutbeleri, vaizler, şairler vs.) kullanmak suretiyle sultanlarına, onları Allah’a bağlayan ve Allah’ın adı ve iradesiyle hareket etmelerini sağlayan “lakaplar” vermişlerdir. Bu durumu, ideolojik bir yaklaşımla ele alan Emevî iktidarlara, özellikle hutbelerde, ayrıca şairler ve propagandacılar aracılığıyla bazı unvanlar geliştirmişlerdir (Câbirî, 2003: 141).

Muâviye “Allah’ın yeryüzündeki halifesi”, oğlu Yezid “Müslümanların imamı”, Abdülmelik b. Mervân “Allah’ın vekili, İslam’ın imamı, dinin kalkanı ve kutsal halife”, Velîd b. Abdülmelik “Allah’ın halifesi, Allah’ın vekili, Allah’ın yeryüzündeki yetkilisi ve seçilmiş imam”, Süleyman b. Abdülmelik “Hakk’ın sorumlusu ve kutsal halife” Ömer b. Abdülaziz “Allah’ın halifesi, kutsal imam ve adil imam”, Yezîd b. Abdülmelik “Allah’ın halifesi, Allah’ın veliahtı, rehber imam, kutsal imam, adil imam, muzaffer imam”, Hişâm b. Abdülmelik -Ca’d b. Dirhem’in idam emrini veren kişi- “Allah’ın halifesi, Allah’ın yeryüzündeki vekili, Hakk’ın sorumlusu, Allah’ın insanlara armağanı, seçilmiş hüküm, takva önderi, ordular sahibi, kutsal imam, adil imam” ve Yezîd b. Abdülmelik de “Hakk’ın halifesi, en üstün halife, rehber imam, kutsal sultan” lakabı almışlardı (Câbirî, 2003: 142).

Böyle bir durumda şu soru kaçınılmaz olmaktadır: Sultana yönelik itaat kültürünün yerleşmesini sağlamak için mektuplar gönderilerek uygulanan bu yaklaşımın arkasındaki gerekçe, dini bir ihtiyaç sebebiyle mi yoksa farklı ideolojik kaygılar sebebiyle mi hâsıl olmuştur? Bu soruya Câbirî’nin cevabı oldukça nettir: Cebr ideolojisi üzerinden, halifeye/iktidara itaat kültürünün oluşturulmaya çalışılması, tamamen ideolojik bir yaklaşımın ürünüdür. Bu örnekten hareketle Câbirî’nin tıpkı Foucault gibi ideolojiyi, egemen toplumsal sınıf veya grubun iktidarını meşrulaştırma aracı olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü tüm ideolojiler kendini bir hakikat anlayışının karşısında konumlandırarak başka bir hakikat iddiasında bulunurlar. Ama bu anlayışla üretilen her bilgi, ideolojik çıkarılara hizmet etmek üzere tasarlanmış, yeni ama nesnel olmayan bir bilgi malzemesinden ibarettir.

Câbirî, Abbâsîler döneminde ise siyasi bir ideolojik yaklaşım olarak sultan ideolojisinin hâkimiyetinden söz eder. O, Arap/İslam kültüründeki sultan ideolojisinin, Fars sultan (siyaset) edebiyatından nakille Abbâsîlere geçtiğini belirtir (Câbirî, 2001a: 431). Bu ideoloji, emîrin/halifenin uğrunda uygulanmakta, “seçkinler”in de çıkarına yönelik bir şekilde icra edilmektedir. Bu ideolojinin “öteki” ve dolayısıyla üçüncü tarafı ise “halk”tır. Fars sultan edebiyatı ve sosyal içeriği, tam olarak toplumsal yapının bu üçlü tasnifi şeklinde işlemektedir (Câbirî, 2001a: 433). Bu toplumsal dönüşümde en belirgin özellik, halife ile halk arasında “seçkinler” adı verilen sınıfın doğmuş olmasıdır (Câbirî, 2001a: 432). Arap/İslam toplumundaki seçkinler, Fars kültüründen naklettiklerini bir yandan İslami renge boyamaya çalışmaktaydılar. Öte yandan da söylem üretmekle belirginleşen düşünce içerisinde yer bulsun diye özel bir çaba içerisine girmişlerdir (Câbirî, 2001a: 433).

Farslardan miras alınan Sultan ideolojisinin yerini günümüzde Arap toplumunun sınıfsal beklentilerini anlatmak üzere çağdaş ve modern Avrupa’daki sosyal sınıfların ideolojisi olan Sosyalizm, Marksizm ve Liberalizm almıştır. Bugünün Arap coğrafyasında toplumsal yapının dönüşümünde genel durum, Avrupa modeli (modern bir ifadeyle “sınıflar” toplumu: işçi, çiftçi, burjuvazi...) yönünde gelişim göstermektedir. Fakat dün ile bugün arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Geçmişte Arap/İslam toplumu daha üstün bir konumdayken alınanlar kuşatılmakta, kimlik ve geleneğe yönelik ciddi bir çatışma olmadan kolayca içselleştirilebilmekteydi. Ancak bugün Arap toplumu, daha zayıf bir konumda olduğu için bu durum sosyal, düşünsel çatışma ve vicdani çelişkilerdeki geriliği kısmen de olsa açıklamaktadır. Câbirî, tam da bu noktada, Fars sultan ideolojisinin, Arap/İslam toplumu üzerinde oynadığı çifte role dikkat çeker. Zira ona göre, Abbâsî Devleti’nin kurulmasıyla ortaya çıkan, sosyal piramidin “yüzeysel yapısı” olan bu üç unsur (halife, seçkinler ve halk), toplumsal yapının gerçekliğini belirtse de en temelde bu yapının “seçkinler” sınıfının çıkarlarına hizmet eden bir şekilde kurulmasını ve teorileştirilmesini sağlamıştır (Câbirî, 2001a: 432). Hem bağımsız olmayan hem de üretim işleminde özel bir role sahip bulunmayan bu sınıf, sadece “emîr”in çevresinde toplanan ve ona hizmet eden bir yol benimsemiştir (Câbirî, 2001a: 433).

Arap/İslam düşüncesinde, genellikle selefi akım tarafından benimsenen geçmiş kültürel mirasın diriltilmesi gibi bir talep söz konusudur. Bu talep, geçmişin yeni ve farklı bir ideolojik okuyuş çerçevesinde daha anlamlı ve daha faydalı kılınacağına olan inancı taşır. Bunun temeli, “kutlu ideolojik gelecek” şablonunun mazi üzerine oturtulması-na, maziye indirgenmesine dayanır. Daha sonra bu indirgemenin hareketle “Geçmişte ne olmuşsa gelecekte de onun olabileceği mümkündür.” önermesi ispat edilmek istenir (Câbirî, 2003: 3). Câbirî, prensip olarak, böyle bir yaklaşımın

yanlış olduğunu, ideolojik içeriğin araştırılarak analize tabi tutulmasının daha makul bir yol olacağını belirtir. Zira bu yapıldığı takdirde bilginin ölümünün gerçekleştiği bölümlerle gerçekleşmediği ve hatta ikinci bir hayatı yaşadığı bölümler birbirinden ayırt edilmiş olur. İdeolojiye ait zamanın müstakbel (olacak olan/hayal) olduğunu düşünen Câbirî, bazı ideolojilerin hayallerini hep mazide ama bazı ideolojilerin hayallerini de daima gelecekte yaşadığını belirtir. Fakat ona göre yalnızca bu ikinci tür ideolojiler ikinci bir hayat sürdürebilmektedir. Zaten bu gibi ideolojiler, güçlü bir yaşama doğru güçlü bir arzu taşırlar (Câbirî, 2003: 42). Peki, bu iki türü birbirinden ayırt etmek mümkün müdür? Câbirî bu soruya cevap olarak şunları söyler:

Burada yine tarihsellik bilincini kuşanarak “tarihe uygun bakış silahıyla donanmamız” gerekmektedir. Kültür mirası tarihten bir bölümdür; tarihi oluşumdan bir kesittir. Daha önce bilgisel muhtevanın değil, sadece ideolojik içeriğin bir tarihi olacağını belirtmiştik. Çünkü ideolojik içerik toplumun gelişimine doğrudan etki eder, önyak olur, düşünce alanında da genel oluşuma etkide bulunur. Zaten düşünce, ideolojik muhtevanın etki ve atılanıyla özel bir oluşum süreci yaşamaktadır. Daha doğrusu, biri diğerini geçersiz kılan anlar ve dönemler yaşanır (Câbirî, 2003: 43).

Câbirî, burada, hayallerini geçmişte arayan ve yaşamak isteyen bir ideolojinin, geçmişte geçerliliğini kaybettiği dönemlerden birini yaşama arzusunda olduğunu söylemeye çalışır. Fakat ona göre hayallerini gelecekte, ileride arayan ideolojiler ise oluşum sürecinin henüz geçerliliğini kaybetmediği anı veya anları yaşayan ve yaşamaya devam edecek olan ideolojilerdir.

Başta da ifade edildiği gibi Câbirî, bir düşüncenin bilgi manzumesi ile ideolojik amacının birbirinden ayrılmasını, sadece yöntemsel bir zorunluluk olarak görmemektedir. Bununla beraber İslam felsefi düşüncesinin doğası ve ortamının da bunu zorunlu kıldığını düşünmektedir. Ona göre genellikle İslam filozofları, “akılla nakli uzlaştırmak” diye ifade edilen tek bir nazari sorunu incelemişlerdir. Mu'tezile'nin “Akıl, nakille gelen bilgiden öncedir.” anlayışından yola çıkılarak oluşan bu uzlaş, İbn Sînâ ile zirveye ulaşmış, bilimsel olarak tanımlanan Yunan kaynaklı düşüncenin temel yapısı ve dinamikleri İslam düşüncesinin gövdesine yine İbn Sînâ tarafından sokulmaya çalışılmıştır. Bunlar olurken aklın İslam düşüncesindeki konumu ve nakil karşısındaki durumu da ideolojik yaklaşımlardan nasibini almıştır.

Sonuç

Hem Foucault'nun hem de Câbirî'nin ideolojiye dair yaklaşımları göz önüne alındığında, günümüze kadar ideoloji kavramının genel geçer bir tanımının yapılamadığı görülmektedir. Zira ideoloji kavramını her düşünür, kendi perspektifine ve toplumsal koşullarına göre tanımlamaya çalışmıştır. Foucault ve Câbirî de benzer bir yaklaşım sergileyerek kendi kültürel koşulları üzerinden bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Foucault'nun, Batı düşünce tarihinde bir süreç olarak izleyen ideoloji kavramını, klasik bir okumanın ötesinde çok daha farklı incelediği ve yeni bir kavram üreterek konuyu ele aldığı görülmektedir. Zira Foucault, ideoloji kavramının kendi içerisindeki çıkmazları ortaya koyduktan sonra, bu kavramın yetersizliğini iddia ederek “söylem” kavramını ideolojiye karşıt bir kavram olarak sunmuştur. Söylem ve ideoloji, iletişimsel pratikler aracılığıyla dolaymlanan toplumsal pratik alanının geneliyle ilgili alanlarda yer buluyorsa “söylem” bu eylemlerin içsel özelliklerine, özellikle de dil ve göstergeye dair alanlara odaklanmaktadır. Öte yandan ideoloji ise dikkatleri, dışsal faktörlere çeker ve konumsal nosyonlarla nasıl bağlantılandırıldığına odaklanmamıza yardımcı olur. Câbirî ise İslam düşünce tarihinin doğru bir okumasını yapmak üzere, tarihsel epistemoloji ile ideoloji arasındaki keskin farklılıkların ortaya konması gerektiğini söyler. Buradan hareketle epistemoloji içeriyor gibi gözükten tarihsel bir okuma yapılırken bunlar arasında gizil bir şekilde sıkıştırılan ideolojik yaklaşımların belirgin kılınması gerekliliğine vurgu yapar. Bunun için de ideolojik bir yaklaşımın etkisi altında kaldığı düşünülen epistemolojik içeriklerin, ideolojik çatışmalarla birlikte ele alınması gerektiğini, bu durumun hangi bilginin ideolojik, hangisinin de salt bilgi muhtevasına sahip olduğunu belirgin kılacağına inanır.

İdeolojiyi, sosyal ve siyasal sürecin ayrılmaz bir unsuru olarak gören Câbirî, ideolojinin etkisinde kalmış olan epistemolojinin, sağlıklı bir şekilde ortaya konması gerektiğini düşünür. O, Foucault'dan farklı olarak ideolojinin işlenişine çok da olumsuz bir anlam yüklemeyiz. Çünkü bunu toplumsal sürecin zorunlu bir sonucu olarak görür. Fakat Câbirî'nin sorunlu olarak değerlendirdiği nokta, epistemolojinin ideolojiye kurban edildiği alanlardır. Yani Câbirî de tıpkı Foucault gibi ideolojinin nesnel bilgiye zarar verdiğini düşünür. Ancak Foucault'dan farklı olarak ideolojinin etkisi altında kalmayan hiçbir nesnel bilginin olamayacağı anlayışını reddeder. Dolayısıyla Câbirî, bir yandan nesnel bilginin varlığına inanırken diğer yandan bunu ortaya koymak için epistemolojinin ideolojiden ayrılması gerektiğini ve bu şekilde nesnel bilginin belirgin kılınabileceğini önerir. O, bulunduğu dönemin sosyal ve siyasal etkisi altında kalmış tüm bilgi malzemesinin ideolojileştiğini ve ideolojileşen bilgilerin de bugünün düşüncesini zenginleştirmekten

ziyade kısırlaştırma eğiliminde olduğunu düşünür. Burada yapılması gereken; hangi bilgi malzemesinin ideolojinin tesiri altında kaldığını, hangisinin de kalmadığını birbirinden ayırt ederek İslam düşüncesinin bugüne dair söylemini güçlü kılmaktır. Bu sebeple okunacak metin, ideolojik değil epistemolojik açıdan fonksiyonel hâle getirilmelidir.

Her iki düşünürün yaklaşımlarına yönelik eleştirel bir değerlendirme yapılacak olursa ideoloji, bir yönüyle irrasyonel bir tutum olarak değerlendirilmekte diğer yandan da aşırı rasyonalist bir durum olarak görülmektedir. Birbiriyle bütünüyle çelişkili görülen, bu iki farklı yorumlama eğilimi ideolojiyi hem belagat yüklü, yarı dinsel inançların beslediği, karanlık ve aşırı tutkulu şeyler olarak ifade eder hem de toplumu bazı projelerle temelden ve yeniden inşa etmeyi arzulayan iktidarlar için bir kavramsal sistemler bütünü olarak görmesine sebep olur. İnsanları, irrasyonel olgular içinde boğulan ve tutarlı akıl yürütme yetisinden yoksun şekilde görmek, onlar hakkında verilen tutucu hükümlerden biridir. Buna paralel olarak insanların çoğunluğunu, cahil ve inançlarını içi boş düşünceler olarak görmek “insanın” ne’liğine yönelik kavrayış noksanlığına işaret eder. Bu sebeple ideoloji kavramını, anlamın ve gücün/iktidarın birbiriyle karşılıklı etkileşimi üzerinden de değerlendirebilmek mümkün olabilmelidir. Zira böyle bir değerlendirme, ideolojiyi köklü bir yanılsama, hakiki olanın tersyüz edilen ya da çarpıtılan bir görüntüsü olarak gören yaklaşımlardan koruyacaktır. Bu da bizi, gizlenen ve maskelenen anlam üzerinden, eksik bir değerlendirmenin tuzaklarından koruyacaktır.

KAYNAKÇA

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. Akbaba, İbrahim. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap/İslam Siyasal Aklı*. çev. Akyüz, Vecdi. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001a.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. Aykut, A. Said. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Pala, Ali İhsan/Çıkar, Mehmet Şirin. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*. çev. Özcan, Muttalip. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Foucault, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*. çev. Kılıçbay, Mehmet Ali. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi*. çev. Keskin, Ferda. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015a.
- Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma*. çev. Ergüden, Işık/Keskin, Ferda. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015b.
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasal İşlevi*. çev. Ergüden, Işık/Akınhay, Osman/Keskin, Ferda. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016a.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Ergüden, Işık/Akınhay, Osman/Keskin, Ferda. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016b.
- Gutting, Garry. *Foucault*. çev. Gür, Hakan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Heywood, Andrew. *Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- McLellan, David. *İdeoloji*. çev. Yıldırım, Barış. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev. Tunca, Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.
- O’Farrell, Clare. *Michel Foucault*. London: Sage Publications, 2006.
- Örs, H. Birsen. “Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40: 1-12, 2009.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları 2*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.
- Purvis, Trevor; Hunt, Alan. “Discourse, Ideology, Discourse, Ideology...”, *British Journal of Sociology*, 3: 476-485, 1993.
- Shepard, William. “İslam ve İdeoloji”, çev. Vural, Mehmet. *Kelam Araştırmaları*, 1: 183-219, 2009.
- Skinner, Quentin (Editör). *Çağdaş Temel Kuramlar*. çev. Demirhan, Ahmet. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.

EXTENDED ABSTRACT

The central position of ideologies in constructing social life is undeniable. However, concept of ideology, has been the subject of a rather complex, long, and unusually rich debate. It is very difficult to describe ideology because it has a slippery ground in all social sciences. The use of ideology as a sociological analysis tool and its concentration on the plane of relations between the social phenomena refer to have transformed this concept into a theory and approach rather than a speculation on “what it is” as an instrumental discourse.

The concept of ideology, which is frequently used in both Western and Islamic thought, has been seen as a concept worth examining in terms of Foucault and Jabiri. As a Western thinker, Foucault handled the concept of ideology in a very original way. As one of the leading pioneer of post-structuralist critique, the theory of ideology, Foucault has developed the concept of “discourse” as an alternative theoretical model. Substituting alternatives for relevant concepts and ideas always requires a challenge. Foucault, too, embarked on such a challenge by trying to make the transition from ideology to discourse in social theory with the concept of discourse. In order to grasp the scope and meaning of this attempt, it is necessary to consider the uses of the broad contexts in which the term discourse is used. The discourse that he presents as an alternative model to ideology allows us to understand how what is said basically fits into a network within its own history and conditions of existence. This situation necessitates the discourse to be handled and analyzed within the historical conditions of a certain period. In this study, Foucault considers the concept of ideology as problematic and the prioritized concept of discourse has been examined in the context of power relations. As a matter of fact, he opposed ideology in the relationship of power with ideology, because he thought that it should be viewed as a notion that is trying to replace power. For this reason, he preferred the concept of “discourse” instead of ideology.

Considered as a contemporary Islamic thinker, Jabiri examined the concept of ideology in his own social conditions while dealing with the historical process of Arab/Islamic thought. He considers ideology as one of the two main determinants in the presentation of an idea so that the elements that determine the historical field of that thought are not missing. According to him, ideology is one of the basic elements that should be considered in the study of the social and political function of thought. He believes that ideology should be taken into account while examining all epistemological data that originated in a certain period of history. He also considers it normal that epistemological data can be directed by ideological elements. From this point of view, the epistemological elements that have been under the influence of ideology.

In this study, the approaches of both Foucault and Jabiri to the ideological concept and how they evaluate this concept by considering the cultural atmosphere they belong to are discussed in the context of power. Both thinkers state that ideologies position themselves as a discourse of truth and affect the autonomy of epistemology by assuming the role of a power of power. Jabiri accepts thought as an element from the social and political process. According to him, epistemology, which has been under the influence of thought, should be put forward in a healthy way. Unlike Foucault, he does not attribute a very negative meaning to ideology. Because, according to him, this situation is a social obligation. However, the point that Jabiri criticizes is the areas where epistemology is sacrificed to his ideology. Jabiri, like Foucault, thinks that the objective effect of thought is harmful, but rejects the approach that it cannot exist in an objective place completely free from the influence of thought. Therefore, Jabiri advocates both the estimation of its existence in the objective and the evaluation of epistemology from thought. Thus, it may be possible to emerge from the objective environment. For both thinkers, ideologies are defined in a context in which domination is legitimized by the ruling class or elite groups and organizations. Thus, if powers are defined in terms of one group’s control over the actions of another group’s members, ideologies here function as a mental dimension of such control. In other words, ideologies form the basis of the practices of the dominant power. Because ideologies provide the principles by which forms of abuse of power can be justified, condoned, accepted and justified. In other words, ideologies are the source and purpose of power practices, so they have an obligation to maintain power, reproduce it, or challenge oppositional thought. Both thinkers, who believe that knowledge can be kept under control by some ideological principles, thus open an approach such as whether autonomous and subjective knowledge is possible or not. They think that such a problem can be overcome by making an ideological and epistemological distinction. It will be possible to reach a more objective epistemology when it is revealed which approach is ideological and which is purely epistemological

TECRÛBEYA WERGÊRANA KURDÎ DI PEYWENDA ÎDEOLOJÎ Û PATRONAJÊ DA

Güneş KAN

Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtuya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Beşa Ziman û Çanda Kurdî
rojxun@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7097-6047>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/03/2023,

Accepted / Kabul Tarihi: 29/09/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1274529>

Tecrûbeya Wergêrana Kurdî di Peywenda Îdeoloji û Patronajê da

Kurte

Wergêrana kurdî ji “pêwîstî”yekê bêtir bi piranî ji bo îsbatkirina hebûn, derfet, têrîkirin û dewlemendiya vegotina kurdî hatiye kirin. Xebatên wergêrana kurdî, -wek qadên din ên xebatê- li welatê xwe ji piştevanî û parêzgeriya dewletê azade pêk hatine. Piştevanî û parêzgeriya di warê wergêrana kurdî da ji pergala himayeya dewletê gelek cuda ye ku wergêranê wek ji hêmanên herî giring a politikaya xwe ya çandê dibîne û wê himaye dike. Dikare bê gotin ku nivîskar/wergêrên kurd, kovar û weşanxaneyên kurdî di warê wergêrana kurdî da qismen rola piştevanîyê dane ser milê xwe. Ji aliyê din ve di nimûneyên ewil ên wergêrana kurdî da mîsyoner û kurdnasan di peywenda çalakîyên xwe yê wergêranê, teşwîqkirina “mele”yên kurd bo wergerandinê û çapkirina van wergêranan da roleke piştevanî û parêzgeriyê girtine ser xwe. Herweha wergêrana kurdî ji piştevanîyên madî yê wan dewletan jî sûdewar bûye ku rewşenbîrên kurd di demên cuda da lê hêwirîne. Piştevanîyên finansî û derfetên pêşkêşkirî, di peywenda xebatên kurdî da ev dewlet kirine hamî. Armanca vê xebatê, vekolîna tecrûbeya wergêrana kurdî ye di peywenda îdeoloji û patronajê da. Di xebatê da di çarçoveya kurtedîroka wergêrana kurdiya Bakur (kurmancî) da dê li ser têkiliya wergêran û patronajê bê rawestandî, aliyê îdeolojîk ê patronajê bê destnîşankirin.

Bêjeyên Sereke: Wergêrana kurdî, îdeoloji, patronaj, piştevanî, kurdiya Bakur (kurmancî).

Îdeoloji ve Patronaj Bağlamında Kürtçe Çeviri Deneyimi

Öz

Kürtçe çeviri, “ihtiyaçtan” ziyade çoğunlukla Kürtçe’nin varlığını, olanaklarını, yeterliğini ve anlatım zenginliğini ispatlamak için yapılmıştır. Kürtçe çeviri çalışmaları, -diğer Kürtçe çalışma alanlarında olduğu gibi- kendi yurdunda herhangi bir devlet desteği ve himayesi olmadan yapılmıştır. Kürtçe çeviri, çeviriyi kültür politikasının en önemli unsurlarından biri olarak gören, destekleyen ve finanse eden devlet himaye sisteminden çok farklı biçimlerde desteklenmiş ve korunmuştur. Kürt yazar/çevirmen, Kürtçe dergi ve yayınevlerinin Kürtçe çeviri alanında kısmen hami rolünü üstlendiği söylenebilir. Öte yandan, Kürtçe tercümenin ilk örneklerinde mîsyonerler ve kürdologlar kendi tercüme faaliyetleri, bazı Kürt “mele”leri tercüme yapmaya teşvik etmeleri ve bu çevirileri yayınlamaları bağlamında destekleyici ve koruyucu bir rol oynamışlardır. Ayrıca Kürtçe çeviri, Kürt aydınlarının farklı zamanlarda sığındıkları devletlerin sağladığı mali desteklerden de yararlanmışlardır. Sağladıkları finansal destek ve imkanlar bu devletleri Kürtçe çalışmalar bağlamında hami konumuna getirir. Bu çalışmanın amacı, ideoloji ve patronaj bağlamında Kürtçe çeviri deneyiminin incelenmesidir. Çalışmada, Kuzey Kürtçe (Kurmancî) lehçesindeki çevirinin tarihçesi bağlamında çeviri ve patronaj arasındaki ilişkiye dikkat çekilecek, patronajın ideolojik yönüne dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kürtçe çeviri, ideoloji, patronaj, destek, Kuzey Kürtçe (Kurmancî).

Kurdish Translation Experience in the Context of Ideology and Patronage

Abstract

Kurdish translation has been mostly concerned with proving the existence, possibilities, adequacy, and richness of expression of Kurdish, rather than with “necessity.” Kurdish translation studies have been conducted in their own homeland without government support or patronage, as in other fields of Kurdish studies. Kurdish translation is protected in a very different way from the state patronage, which considers, supports and finances it as one of the most important elements of cultural policy. It can be said that Kurdish writers/translators, Kurdish journals and publishing houses play the role of patrons in the field of Kurdish translation. In the first examples of Kurdish translation, missionaries and Kurdologists assumed the role of patrons by encouraging some Kurdish “mollah” to translate and publishing these translations. In addition, Kurdish translation benefited from financial support from the states to which Kurdish intellectuals fled at various times. The financial support and facilities they provide make these states promoters of Kurdish studies. The aim of this study is to examine the Kurdish translation experience in the context of ideology and patronage. The study draws attention to the relationships between translation studies and ideology and patronage in the context of the history of translation of the Northern Kurdish (Kurmanji).

Keywords: Kurdish translation, ideology, patronage, support, Northern Kurdish (Kurmanji).

Destpêk

Patronaj hêz û desthilatê destnîşan dike. Li gor André Lefevere ev hêz dikare nivîsandin, xwendin û *venivîsandin*¹ bi pêş ve bibe an jî wan asteng bike. Hêza mewzûbehs, dibe kes/şexs an jî sazî bin. Bi gotineke din patronaj dikare ji aliyê kesan an jî komên kesan ve bê peyitandin. Bo rewşa yekem hikumdar, qral, endamên bilind ên serayê, duk, mîr û wd.; bo rewşa duyem jî zumreyên elît, sazî/komên siyasî an dînî, medya, rojname, kovar, weşangêr û wd. dikare wek mînak bîn dayîn. Hamî/patron/piştewan dixwazin di navbera sîstema edebiyat û sîstemên din da pêwendiyê çêkin ku bi vî rengî çand û civakekê ava bikin. Hamî bi rêya hin saziyên wek akademî, kovarên rexneyê, buroyên sansûrê, saziyên perwerdeyê karîger dibin ku ew sazî edebiyatê di nav gel da belav dikin. Berçav e patronaj ji poetîkayê bêtir bi îdeolojiyê ra têkildar e. Nivîskar, helbestvan, hunermend, wergêr –yanî kesên parastî (patronized)- alîgirên îdeolojiya hamiyê xwe ne. Bi gotineke zelaltir ew, nikarin li dijî daxwaz, armanc, programa hamiyê xwe tevbigerin.²

Îdeolojî hêmaneke sereke ya patronajê ye.³ Îdeolojî sînorên şêwe û mijaran tayîn dike, bijartin û pêşveçûna şêwe û mijaran dike bin qontrola xwe. Di peywenda wergêranê da hêmana îdeolojiyê biryarê dide dê ka kîjan metn/berhem bê wergerandin, ew dê çawa bê wergerandin, dê çi ji naveroka wê bê derxistin an çi lê bê zêdekirin, çawa bê weşandin û wd. Îdeolojiya li vir behs jê tê kirin, divê bi tenê di peywenda polîtîk da neyê fehmkirin, ji xeynî rûyê xwe yê polîtîk wek tradîsyon, şêwe, baweriyê gelek aliyên xwe yên din heye.⁴ Meriv dikare mînaka derçûn û geşedana edebiyatên klasîk bo hêmana îdeoliyê bide ku ji bo zumreyeke elît/xwedî îqtîdar û di seray û qonaxên wan da dihat nivîsîn û ji gel dûr bû. Herweha meriv dikare projeyên wergêranê yên ewil ên dewleta tirk di çarçoveya îdeolojiyê da binirxîne ku armanc jê danasîna edebiyat û fikra Rojavayê bû.

Wergêrana kurdî di seray û qonaxan da di bin hamiyeya hikumdarên hêzdar da nehatiye kirin. Herweha ji aliyê saziyên dewletê ve projeyên mezin di warê wergêrana kurdî nehatine kirin. Tevî vê di kurtedîroka wergêrana kurdî da tê dîtin ku ew bûye amraza armanca hin kesên wek mîsyoner û kurdnasan, di çarçoveya xebatên giştî yên çandî, zimanî û edebî da ji aliyê hin dewletan ve hatiye destekkirin û ji aliyê wergêrên kurd ve bi hestên neteweyî hatiye kirin. Ev yeka dihêle ku em li dor kurtedîroka wergêrana kurdî li pey şopa têkiliyên patronajê bigerin û aliyên wê yên îdeolojîk binirxînin.

Armanc di vê xebatê da ew e ku di çarçoveya kurtedîroka wergêrana kurdî da bê vekolîn ka têkiliyên patronajê di wergêrana kurdî da hene an na û eger hebin ev têkilî bi çi rengî ne. Herweha dê aliyê îdeolojîk ê têkiliyên patronajê jî bîn nirxandin. Ewil dê li ser tîgîha patronajê, pratîkên wê di edebiyat û wergêranê da, ji aliyê îdeolojiyê ve wergêrana kurdî bê rawestandî; dûre li gorî kronolojiyê nisbî bi mînakên ji qonaxan dê wergêrana kurdî di peywenda têkiliyên patronajê da bê nirxandin. Di xebatê da ji wergêrana kurdî qesd, wergêrana kurdiya Bakur (kurmancî) e ku xebatên kurdî yên Sovyetê, Hawarê, Dîaspora (Swêdê), Tirkîye û Bakur dihevine.

1. Patronaj û Pratîkên wê

Patronaj bêtir wek tîgîh û sîstema pratîkeke serdema navîn û hilberîna edebî/hunerî ya girêdayî têkiliya hikumdar û helbestvan/hunermend tê zanîn. Lê di netewedewletên modern da jî ev sîstem bi rengekî din hebûye, karên edebî/hunerî ji aliyê saziyên dewletê ve hatine hîmayekirin/destekkirin. Berî avabûna netewedewletan edebiyatên klasîk ên

1 André Lefevere wergerê wek *venivîsandina* metn/berhemekê dinirxîne û bi vî awayî jî balê dikişîne ser aliyên wê yên îdeolojîk û manîpûlatîf. Bnr. André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, (New York: Roudledge, 1992).

2 André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, r. 15.

3 Li gor Lefevere patronaj ji sê hêmanan pêk tê ku her yek ji wan bi yên mayî ra bi awayên cuda dikare pêwendîdar be. Ji xeynî îdeolojiyê patronaj li ser hêmanên ekonomî û statuyê ava dibe. *Hêmana ekonomiyê*, finansêkirina karên edebiyat, huner, wergêranê ye ji aliyê kes an saziyên piştewan ve. Hamî, wek berdêla xebatan pere, xelat an kar dide nivîskar/hunermend/wergêr ku pê debara xwe bikin. Herweha hamî heqê te'îfa pirtûkên wan dide an jî wan wek mamoste û rexnegir bi cih dikin. Ji aliyê din ve bi qebûlkirina hîmayeyê nivîskar/hunermend/wergêr dike nav jiyaneke nû û derdoreke nû ku ev jî *hêmana statuyê* destnîşan dike. Bi qebûlkirina hamî/piştewanekî hêzdar û pêwendîdayîna pê ra, şewazeke nû ya jiyane û statuyekê tê bexşandin bo yê/a parastî. Lefevere li gor rewşa hêmanan patronajê, wek nediyarkirî/neveqetandî û diyarkirî/veqetandî bi du awayan pênase dike. Eger her sê hêman –îdeolojî, ekonomî, statu- bi hev ra di bin destê hamî/piştewanî da bin, hingê patronaja nediyarkirî/veqetandî mewzûbehs e. Ev cure patronaj, bi piranî di edebiyatên klasîk da tê dîtin ku hikumdar şair/hunermend di seraya xwe da bi cih dikir, pere an xelat didanê û ew birûmet dikirin. Di dewletên modern ên totalîter da jî ev cure patronaj, di rengê piştewaniya dewletê û dayîna meaşan da heye. Li aliyê din eger hêmana ekonomiyê negirêdayî îdeolojî û statuyê be, hingê patronaja diyarkirî/veqetandî derdikeve meydanê. Bo vê cureya patronajê mînaka pirtûkên best-seller, popûler dikare bê dayîn. Ev cure pirtûk, pereyekî zêde bi nivîskarên xwe didin qezenckirin, lê ji îdeolojiyê azade ne û nivîskarên xwe bi nasnavên elît xelat nakin û nakin xwedî statu. André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, r. 15-17.

4 André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, r. 16.

Rojhilata Navîn ên wek tirk, faris û ereban li ser esasên patronajê çêbûne û pêş ve çûne. Di serî da hikumdar, dû wî ra jî burokratên mezin ên xwedî hêz û erk alîkariya madî/manewî didan helbestvan/hunermend, ew bi navûdeng û bi rûmet dikirin, bi xelatên giranbiha, pere, zêr, erd û hwd. têr dikirin, ew dikirin xwedî meqam, bi her awayî diparastin. Berdêla vê yekê helbestvan/hunermend jî bi dilsozî girêdayî hamî/parêzgerê xwe dibû, berhemên xwe îthafî wî dikir, pesn û payê wî dida, nav û dengê wî bi helbestên xwe belav dikir û hetahetayî ew nemir dikirin. Wekî vekoleran jî bal kişandiye ser her du alî -parêzgerê bi hêz û xwedî otorîte û helbestvanê xwedî hêza estetîk- ji vê tîkiliya patrîmonyal sûdewar dibûn.⁵ Bi saya sîstema patronajê ji aliyekî bi pesn, paye û xemilandinên helbestvanî îqtîdara hikûmdar û dewletê rewa/meşrû û otorîteya wan hîn xurttir dibû. Ji aliyê din ve helbestvanê ku xema wî bo debara xwe nedima û hetta dewlemend jî dibû, bi tenê bi hunera xwe ra mijûl dibû, hewil dida berhemên herî serketî binivîse ku hîn zêtir xwe li ber hikumdar xweş û şîrîn bike da ku xelatên hêjatir wergire.

Sîstema patronajê bi dem û qadekê sînordar nîne. Li her dem û cihê ku desthilatî hebe tîkiliyên patrîmonyalîzmê di her karûbarên çandî, hunerî û edebî da dikare bê dîtin.⁶ Di xanedan, dewlet û mîrektiyên kurdan da jî herçend di asta edebiyatên klasîk ên împaratoriyên mezin ên navborî da nebe jî –jixwe bêwate ye ku meriv berawirdkirineke wiha bike di navbera du sîstemên newekhev da- edebiyata klasîk a kurdan dikare di peywenda patronajê da bê nixxandin. Meriv dikare di berhemên helbestvanên wek Mela Mehmûd, Nalî, Şêx Riza Talebanî, Ehmedê Xanî, Weda'î, Salim, Mistefa Beg, Feqiyê Teyran, Melayê Cizirî, Mîr îmameddînê Hekkarî, Selîmê Hizanî, Harisê Bedlîsî da li dor tîkiliya mîr û helbestvan li pey şopa patronajê bigere.⁷ Tiştêkî balkêş e ku dengbêj jî di qonax û serayan da ji aliyê mîr û begên kurdan ve hatine hîmayekirin. Ev yeka ferqeke berçav destnîşan dike di navbera sîstema patronaja berî avabûna netewedewletan li dewletên Rojhilata Navîn û patronaja di mîrektiyên kurdan da. Bo nimûne, di dewleta Osmanî da patronaja edebî li dor edebiyata klasîk çêbûbû û geş bûbû. Bi çavekî biçûk li berhemên edebiyata gelêrî û îcrakerên wan, aşîq û hozanan dihat mêzekerin. Ew di çavê padîşah û burokratên mezin ên dewletê da bi qedr û qîmet nebûn. Aşîq û hozanên tirk di serayê da bihatana qebûlkirin jî wek îcrakerên çanda awam (çîna jêr) dihatin hesabandin. Helbestvanên xwedî dîwan -ku endamên zumreya bilind bûn û hunera wan jî aydî çanda bilind dihat hesabandin- dema tinazên xwe li reqîbên xwe dikirin referê li aşîq û hozanan û berhemên wan dikirin. Lê di seray û qonaxên kurdan da çawa ku helbestvanên edebiyata klasîk di bin hîmayeya mîr û began da hunera xwe afirandine, herweha dengbêjan jî hunera xwe îcra kirine. Dengbêjî wek çandeke awam nehatiye qebûlkirin, giringî, qedr û qîmeta xwe hebûye li cem mîr û begên kurdan. Li gor hinek vekoleran ji ber ku mîrektiyên kurdan nebûne xwedî hêzeke mitleq, dengbêjî û edebiyata klasîk –çanda gelêrî û çanda zumreya bilind- bi sînorên qetî ji hev veneqetiyane.⁸ Bi ya me ev rewş, dikare bi hin pêkerên din jî yên wek kêmbûna bajarvanî û rêjeya xwendinê, serdestiya çanda gelêrî di nava kurdan da bê şîrovekirin.

Tîkiliya patrîmonyal a di navbera hamî/parêzger û yê hîmayekirî/parastî, di serdema navîn da li derebeg û împaratoriyên Ewrûpayê jî bi formeke cihê hebû. Jixwe jêderka sîstema patronajê Ewrûpa bû. Li Rojava, ji Rojhilatê cudatir qral, duk, prens û malbatên navdar ên arîstokrat piştgirî dane karên zanistî û zanyar hîmaye kirine, akademî û enstîtuyên zanistê ava kirine. Ev piştgirî bûye sedem ku zanist li wir bi pêş keve. Herweha piştewaniya karên edebî û hunerî jî hatine kirin û wêjekar û hunermend hatine hîmayekirin. Ramangerê navdar ê siyasetê Niccolo Machiavelli, helbestvan, hunermendên herî serketî û navdar ên serdema navîn ên wek Raphael, Shakespeare, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Titian, Mozart, Bach, Holbein karên xwe di bin siya hîmayeya qral, prens an dukên hêzdar da kirine.⁹

Derbasbûyîna ji împaratoriyan ber bi netewedewletan li Rojhilata Navîn, bi xwe ra di her warî da paradîgmayên nû anî. Di warê edebiyatê da cureyên edebiyata klasîk giringiya xwe nema, cure û terzên nû ketin şûnê ku bi rêya wergêranên ji edebiyatên Rojava hatibûn nasîn. Dûre pêşî bi kopîkirinê û dûre bi nivîsîna berhemên te'lif bingeha edebiyatên nûjen/modern hatine avêtin di dewletên wek tirk, faris, ereb da. Ji bo nasîna edebiyata cîhanê –qesd bi piranî edebiyata Ewrûpayê bû-, nûjeniyên elzem û modernîzasyona di warê ramyarî û edebî da, xurtkirin û geşedana edebiyata nûjen a neteweyî, ronîkirina civakê di warên wek çand û ramyarî da û armancên bi vî rengî di warê wergêranê da pêngavên mezin hatin avêtin. Netewedewletên ciwan projeyên mezin ên bi dehsalan domdar ên wergêranê dan destpêkirin. Bizava wergêranê ya salên 1940î ya di bin berpirsiyariya Wezîrê Perwerdeyê H. A. Yücel da li Tirkiyeyê hate kirin, mîna keke baş e bo vê rewşê.

5 Bnr. Zeki Gürür, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêjî di Peywenda Patronajê da*, (Wan: Peywend, 2021), r. 86/135.

6 Zeki Gürür, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêjî di Peywenda Patronajê da*, r. 126.

7 Ji bo agahiyên zêdetir derbarê patronaj, tîkiliya îqtîdar û helbestvan/hunermend/zanyar; pratîkên patronajê di edebiyatên tirk, faris, ereb, kurd; û herweha di huner, edebiyat, zanist û qadên dîtir ên Rojava da bnr. Yakup Aykaç, *Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi. Doktora Tezi, 2020), r. 7-57.

8 Zeki Gürür, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêjî di Peywenda Patronajê da*, r. 118-119.

9 Ji bo agahiyên zêdetir derbarê tîkiliya îqtîdar û helbestvan/hunermend/zanyar li Rojava; pratîkên patronajê di huner, edebiyat, zanist û qadên dîtir ên Rojava da bnr. Yakup Aykaç, *Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)*, r. 57-62.

Li Iraqê jî di warê wergêrana kurdî da jî projeyên hevşib hatine niyetkirin û hin gav jî hatine avêtin. Di 1926an da nûnerekî Ingilîstanê di nameyêke nihênî da pêşniyazî serokwezîrê Iraqê dike ku li Bexdayê buroyeke wergêranê bo kurdî bê vekirin. Ji aliyê mercên têkildar ve pêşniyaz tê qebûlkirin û bo karên wergêranê lijneyek tê sazîkirin. Di peywenda projeyê da xwendekarên kurd tînan şandin Rojava bo perwerde û fêrbûna zimên ku ew dûre ji zimanên Rojava-yayî bo kurdî wergêranan bikin. Li aliyê din di 1928an da Emîn Zekî Beg tevî çend parlementeran nivîsek ji Wezaretê Perwerdeyê ya Iraqê ra şandine û bo kurdan daxwaza hin tiştan kirine. Yek ji wan daxwazan ew e ku ji bo wergerandina pirtûkên dibistanê bo kurdî komeleyek bê sazîkirin û 500 rûpî bê dayîn kesên ku pirtûkekê wergerînin kurdî. Di encama van pêngavan da pir hindik pirtûk tînan wergerandin bo kurdî ku ew jî bi piranî pirtûkên dersê û yên dînan ne.¹⁰

2. Wergêrana Kurdî û Îdeoloji

Wekî her zimanî di kurdî da jî wergêran kiryareke du alî ye: wergêrana ji kurdî ber bi zimanên biyanî û wergêrana ji zimanên biyanî ber bi kurdî. Ev du aliyên dijber her yek wate û girîngiyê xwe ya cihê heye di her zimanî da. Wergêrana ji zimanên xurt û hegemonîk -bo nimûne îngilîzî- ber bi zimanên din nîşaneyê prestîja wî zimanî ye.¹¹ Lê wergêrana ji zimanên nexwedî statu, di gelek qadan da astengkirî, demeke dirêj qedexekirî, rêyên pêşveçûnê li ber girtî û bi piranî di nav axaftina gel da asêkirî -bo nimûne kurdî- ber bi zimanên din bi piranî nîşaneyê xwenasandin û xweîsbatkirinê ye.¹² Wergêranên bi vî rengî -eger em îstîsnayan ji derve bihêlin- ne ji ber bal û mereqa biyaniyan a li ser berhemên bi kurdî, lê dîsa ji aliyê kurdan ve hatine kirin. Wek mînak berhemên edebî yên kurdî dîsa ji aliyê nivîskarên kurd ve bo tirkî hatine wergerandin. Em dikarin bibêjin wergêranên bi vî rengî bersivê e ji bo polîtîkayên înkarkirinê, jinedîtînê, piçûkdîtînê û gava duyem a sedema nivîsîna bi kurdî ye. Edebiyata kurdî -bi taybetî romana kurdî- bi ajoyên wiha hate nivîsîn ku berçav bikin zimanê kurdî heye û ewçend dewlemend e ku cureyên herî dijwar ên wek romanê jî pê tînan nivîsîn. Îcar bi wergerandina wan berhemên bo zimanên serdest ên wek tirkî dihat xwestin ku bê nişandan derfetên kurdî yên îfadekirinê ewçend xurt û dewlemend e ligel hemû astengiyên berhemên gelek hêja pê hatine nivîsîn. Ji vî perspektîfê dikare bê gotin wergêranên kurdî yên ber bi zimanên biyanî -bi taybetî zimanên serdestên xwe- îsbata xweîsbatkirinê ye. Divê bê gotin wergêrana hin berhemên serkeftî yên kurdî ber bi zimanên din, pîrî caran kesên ji edebiyata kurdî bêhay diheyirand/diheyirîne jî.

Wergêrana ji zimanên biyanî ber bi kurdî -di vî xebatê da ji wergêrana kurdî qesd, ev cure wergêran e- dîsa nîşaneyê 'xweîsbatkirinê' ye, lê îcar bi awayekî din. Wergêranên ewil ên edebî yên ji aliyê nivîskarên kurd ve hatine kirin -wergêranên edebî yên ekola Sovyetê, ekola Swêdê, qismen ekola Hawarê- ceribandina sînor û derfetên vegotinbariya kurdî bû. Di van gavên ewil da nivîskarê kurd dixwast hin berhemên sereke û zêde nedijwar ên ji edebiyata cîhanê, di edebiyata kurdî da biciribîne û di dawiyê da bide nişandan ku ew dikarin bi kurdî jî bînan xwendin. Dû serkeftina ceribandînan ewil, wergêranên bi taybetî piştî 2000an bi îdîa û ajoyên mezintir û jixwebawertir hatine kirin. Îcar bi wergerandina metnên kanonîk û herî dijwar ên cîhanê wek berhemên Shakespeare, berhemên wek *Ulysses*, Çîrokên *Dublînyan*, *Berîya Şewitî*, *Li Çiyayên Andê* û wd. wergêr dixwaze berçav bike ku kurdî ji tu zimanî kêmtir nîne. Herweha dixwaze destnîşan bike ku berhemên herî dijwar dikare bi kurdî bînan wergerandin, kapasîte û hêza vegotinbariya kurdî bêsînor e. Armanca nîhaî ya van hemû ajoyên bi vî rengî tîne ba hev jî birûmetkirin û zêdekirina prestîja zimanê kurdî ye. Bi gotîneke din wergêrana kurdî ne ji ber 'pêwîstî' an bendewariyên xwîneran, lê bi dozîna wezîfe an mesûliyetê tê kirin. Dijwar e em bibêjin wergêran kurd ji bo daxwazên girseya xwîneran -ya rastî di warê wergêrana kurdî da hebûna girseyêke wiha gumanbar e- werdigerînin. Lê dikare bê gotin ew bi endîşeyên zimanî-polîtîk werdigerînin, yanî ji bo *berterefkirina kêmasiyekê*.^{13,14} Ev rewş rayê me dide ku wergêrana kurdî wek karên kurdî yên din bi ajoyên îdeolojîk hatiye kirin. Wergêran bi hestên neteweyî, bi endîşe û armancên zimanî-polîtîk xwestine asta zimanê kurdî bilind bikin û xurtbûna wî rayê cîhanê bidin.

10 Yusuf Taştan, *Dîroka Wergerê û Xebatên Wergera Kurdî*, (Wan: Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl. Teza Mastîrê, 2019), r. 60-61.

11 Ergin Öpengin, li dor îstatîstîkên cureyên li kurdî hatine wergerandin -wergêrana kurdî bi giştî di çeperên wergêrana edebî da asteng bûye-şîroveyên balkêş dike. Li dor cureyên wergerandî nivîskar balê dikişîne ser pîrsgirên wergêrana kurdî û hêza kurdî. Nivîskar di hin waran da nehêzbûna kurdî bi polîtîkayên "hêzên serdest û nehezên kurdîyê" ve girê dide. Li gor wî bi kurdî nebûn an kêmbûna wergêrana lêkolînên zanistî û nûjen, kurdî bêtir folklorîze dike û rêyên geşedanê li ber digrê ku ew yeka daxwaza "nehezên kurdîyê" ye. Ji bo nîrxandin û şîroveyên zêdetir bnr. Ergin Öpengin, "Bizava Wergerê di Kurmanciyê de", dnd. *Proceedings of 1st International Conference on Kurdish Literature*, xxx. (Sanandaj: Weşanên Zanîngeha Kurdistanê, 2011), r. 9-10.

12 Ji bo xwendîneke li ser tîkiliya wergêran û hêza zimanekî û nîrxandina rewşa wergêrana kurdî di vî çarçoveyê da bnr. Ziyatîfîn Yıldırımçakar, *Werger Wek Kirîneke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, (Wan: Peywend, 2021), r. 99-106.

13 Ev tîgîh navê gotareke Remezan Alan e. Alan di gotarê da li dor çîrokeke kurdî ya modern bal kişandiye rewşa nivîskarî û berhemdariya kurdî û angaşî dike edebiyata kurdî ji bo *têkbirina kêmasiyekê* an *îsbatkirina hebûnekê* tê nivîsîn. Bnr. Remezan Alan, *Bendname Li Ser Rûhê Edebiyatekê*, (Stembol: Avesta, 2009), r. 11-18.

14 Öpengin jî vî aliyê wergêrana kurdî destnîşan dike. Nivîskar di heman demê da balê dikişîne ser ku hewildanên *berterefkirina kêmasiyekê* dibe ku bibe sedema paşguhkirina aliyê estetîkê ku ew jî rê li ber hin pîrsgirêkên din vedike wek wergêrana ji zimanê duyem. Bnr. Ergin Öpengin, "Bizava Wergerê di Kurmanciyê de", r. 11.

Ji aliyê din ve wergêrana kurdî ya Bakur bi wergêrana Încîlan dest pê kiriye û wergêranên ku Mela Mehmûdê Bazîdî li ser daxwaza A. Jaba kirî, wergêranên ewil ên kurdiya Bakur (kurmançî) in.¹⁵ Wergêranên Încîlan û yên Bazîdî, bi armancên mîsyonerî û polîtîk hatine kirin ku rûyê din ê îdeolojîk ê wergêrana kurdî destnîşan dike. Herweha ji aliyê din ve dewletên ku rewşenbîr û nivîskarên kurd lêhewîrîn –Sûriye (mêtingeha Fransayê), Sovyet, Swêd- piştvevaniyeke finansî li xebatên kurdî kirine di çarçoveya berjewendiyên polîtîk û polîtîkayên xwe yên kêmîneyan da. Ev yeka jî aliyekî din ê îdeolojiya patronajê eşkere dike di wergêrana kurdî da.

3. Wergêranên Kurdî yên Ewil û Patronaj

Li gor agahiyên hin zanyarên wek Kadri Yıldırım, diyar dibe ku dîroka wergêrana ji kurdî bo zimanên biyanî xwedî dîrokeke kevin e. Li gor agahiyên Yıldırım Îbnî Wehşîye 30 pirtûkên kurdî yên bi alfabe Masî Sûratî dîtine, jê du heb wergerandine erebî.¹⁶ Ev agahî serboriya wergêrana kurdî dibe heta sedsala 9an. Lê divê bê gotin ku ev agahî gumanbar in û hîn bi temamî nehatine piştrastkirin. Xebatên rêzimanê û ferheng wek pêngavên ewil ên wergêrana kurdî xuya dikin. Ehmedê Xanî, ji bo perwerdeya zarokên kurdan ferhengeke erebî-kurdî bi navê *Nûbara Biçûkan* (1682-83) amade kiriye. Di 1787an da mîsyonere îtalî Maurizio Garzoni gramereke kurdî tevî ferhengeke îtalî-kurdî nivîsandîye.¹⁷ Garzoni esasen ev berhem bo mîsyonerên wek xwe nivîsandîye ku di çûna herêmê da rastî diwariyan neyên, rêberek hebe li ber destê wan ji bo ragihandina bi kurdan ra. Di Gramera Garzoni da rêzimana kurdî bi kurtî hatiye vegotin, diyalogek ji îtalî hatiye wergerandin bo kurdî û du duayên Xristiyanîyê yên bi kurdî hatine wergerandin bo îtalî.¹⁸ Xebatên Xanî û Garzoni xebatên zimanî ne û ji ber du-zimaniya xwe gavên ewil in bo wergêranê, lê bi tena serê xwe em nikarin wan wek wergêran bihesibînin.¹⁹

Wergêranên ewil ên ber bi kurdî, di nivê sedsala 19an da rasterast ne ji aliyê kurdan, yan rasterast ji aliyê mîsyonerên rojavayî an jî li ser daxwaz û teşwîqa kurdnasan ji aliyê zaneyên kurd ve hatine kirin. Pirtûka ewil li kurdî (kurmançî) hatiye wergerandin, beşeke Încîla bi navê Încîla Matthew e. Ew ji aliyê vaîzekî ermenî, Stepan, ve di 1856an da bi elfabeya ermenî bo kurdî hatiye wergerandin. Wergêrana kurdî ya Încîlê ji aliyê *British and Foreign Bible Society* ve tê çapkirin û li Stenbolê tê belavkirin. Di 1857an da heman mîsyoner sê beşên din ên Încîlê werdirîne kurdî. Wergêranên Încîlê yên bo kurdî bi van gavên ewil namîne. Di 1872yan da keşeyekî ermenî yê bi navê Temo wergêrana kurdî yên beşên dîtir ên Încîlê dike û *American Bible Society (ABS)* jî diweşîne. Di 1891ê da wergêrana Încîlê û mezmûrên wê ji aliye çend keşeyên ermenî ve hatiye kirin.²⁰ Herweha di heman salê da wergêrana Încîla Matthew a ku di bin birêvebiriya J. G. Bliss da hate wergerandin ji aliyê *ABS* ve hate weşandin. Di 1911an da beşên din ên Încîlê yên bi navê Mark, Luqa, Johannes û Emelê Resulan ji aliyê çend ermeniyan ve hatine wergerandin û li Stenbolê hatine çapkirin. Komeke xebatê ku ji aliyê *American Board of Commissioners for Foreign Missions* ve hatibû wezîfedarkirin, bi xebateke demdirêj ev wergêranên navborî sererast kirine û ber bi elfabeya erebî tîpguhêziya wan kirine. Di 1922an da Încîlên Matthew û Mark, di 1923an da ya Luqa weşandine.²¹ Bêyî wergêrana Încîlan hin wergêranên din jî hatine kirin wek pirtûka bi navê *Ayneparan Alifbe Cuz Kurmançî* ku Încîl şîrove û rave dikir. Ev berhem 1860î da ji aliyê keşeyekî ermenî, Migirdîç Vartabed Dikranyan, ve hatiye amadekirin û li Stenbolê çap bûye. Ji bo perwerdeya zarokên ermenî yên li Kurdistanê ku zimanê ermenî nizanin, hatiye amadekirin. Di pirtûkê da ferhengokeke kurdî-ermenî û agahî derbarê dîroka zimanê kurdî da hene. Di 1880an da pirtûkek bi tîpên ermenî li kurdî tê wergerandin ku navê wê *Yerkaran* e û îlahiyên xristiyanîyê girtiye nava xwe.²²

Wekî xuya dibe nimûneya ewil a wergêrana kurdî û hin mînakên li dû wê bi destê mîsyonerên Xristiyan -helbet bi alîkarî û şêwirmendiya kurdan- û bi finansorî û piştewaniya saziyên mîsyoneran hatine kirin. Herweha berçav e ku

15 Ziyattîn Yıldırımçakar, *Werger Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, r. 66-71.

16 Kadri Yıldırım, “Kürtlerin İslam Öncesi Alfabe Serüveni”, *Kürt Tarihi*, 5, (Şubat-Mart 2013), r. 28.

17 Yusuf Taştan, *Dîroka Wergerê û Xebatên Wergera Kurdî*, r. 28.

18 P. Maurizio Garzoni, *Grammatica e Vocabolario della Lingua Kurda*, (Roma: Nella Stamperia della Sacra Congregazione, MDC CLXXXVII (1807), r. 11-70; 70-74; 283-284.

19 Xebatên li jor behskirî, destpêka wergêrana kurdî bo zimanên biyanî ye û hin xebatên amadekar in bo wergêrana kurdî. Lê bi tenê wergêranên ber bi kurdî, di çarçoveya vê xebatê da ne. Di vê rewşê da hin pîrsgirêkên metodolojîk derdikevin holê wek ji wergêrana kurdî qesd, dê hemû diyalektên kurdî be an diyalekteke kurdî be. Lêkolîna wergêrana hemû diyalektên kurdî, di sînoren xebateke wiha da dernayê. Lewra bi awayekî giştî dê wergêranên ji zimanên biyanî ber bi kurmançiya bakur (Tirkiye, Bakur, Sovyet, Hawar, Swêd) di nav çepera vê xebatê da be.

20 Ergin Öpengin, “Bizava Wergerê di Kurmançiyê de”, r. 4-5; Ziyattîn Yıldırımçakar, *Werger Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, r. 67-71.

21 Ziyattîn Yıldırımçakar, *Werger Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, r. 67-71.

22 Mesûd Serfiraz, *Kurd, Kitêb, Çapxane Weşangeriya Kitêbên Kurdî di Dewra Osmaniyan de (1844-1923)*, (Stenbol: Peywend, 2015), r. 207-209.

mîsyoner û saziyên wan ji bo xurtkirin û geşedana zimanê kurdî an jî pêwistiya kurdîaxêvan wergêrana kurdî nekirine. Armanca wan a sereke ew bû ku ermeniyên kurdîaxêv dîne xwe zanibin, li ser dîne xwe bimînin; armanca talî jî ew bû ku dîne xwe di nav kurdan da bidin nasandin û wan bînin ser dîne xwe.²³ Yanî ev wergêranên ewil, ji aliyên mîsyoneran ve bi ajoyên ideolojiya dîni hatine kirin. Bi her du awayan jî diyar e mîsyoneran zimanê kurdî ji bo propagandaya dîne xwe wek amrazê kêrhatî dîtine. Armanca çî dibe bila bibe, ew nimûneyên giring in di warê wergêrana kurdî da. Ji armanca azade ji ber fînansekirina wergerandin, çapkirin û belavkirina wergêranên kurdî meriv dikare mîsyoner û saziyên mîsyoneriyê ji parêzgerên wergêrana kurdî bihesibîne.

Ji aliyê din ve Mela Mehmûdê Bazidî bi wergêrana beşek ji Şerefnameya Şerefxanê Bedlîsî di 1858-1859an da yek ji nimûneyên ewil a wergêrana kurdî pêşkêş kir. Bazidî berhem bi navê *Tevarîxî Qedîmî Kurdistan* ji farisî wergerand kurdî.²⁴ Bazidî dû ve wergêranê ra ji farisî ber bi kurdî gelek wergêranên din kirine ku di *Koleksiyana Aleksandre Jaba* da wek destnivîsên kurdî parastî ne. Di nusxeyên Kurd 42 û 43an da 84 çîrok hene ku ji aliye Bazidî ve ji farisî bo kurdî hatine wergerandin. Ev, kurteçîrokên pendgirtinê ne. Di destnivîsê da metna orijînal a farisî, wergêrana kurdî ya Bazidî, tîpguhêziya wergêrana kurmancî bi tîpên latinî ya Jaba û wergêrana fransî ya Jaba tev hene.²⁵ Herweha Bazidî di 1857-1858 da *Leyla û Mecnûna* Fuzûlî ya helbestkî bi awayê pexşanî wergerandiye kurmancî.²⁶ Bi van xebatan Bazidî wek pêşengê der tê pêş di wergernasiya kurdî da. Herkesê ku ji keda Bazidî ya bo Kurdolojiyê haydar, dizanin ku bêyî daxwaz, rênîşanderî, piştewanî û parêzgeriya Aleksandre Jabayê kurdnas ne mimkin bû ku wî ev xebat bikirana. Eşkere ye ku Bazidî bi teşwîq û motîvekirina qonsolosê rûs A. Jaba karên giranbûha di qadên cuda yê Kurdolojiyê da pêk anîne ku wergêran yek ji wan e. Jaba ji mele û zanayên kurd ên din jî daxwaza xebatan kiriye û piştewaniya wan kiriye wek Mele Mûsayê Hekkarî, lê herî zêde bi Bazidî ra xebitiye û bi hev ra kuliyateke dewlemend pêk anîne. Bi vî awayî Jaba di avabûna kurdolojiyê da xwedî roleke zehf giring e. Wek beşeke kurdolojiyê di wergernasiya kurdî da jî di peywenda tîkiliya wî û Bazidî da roleke wek hamî, piştewan û parêzger girtiye ser xwe. Ji xeynî Jaba kurdnas, rojhilatnas û dîplomatên dîtir ên biyanî jî bala xwe dane çand, edebiyat, ziman û dîroka kurdan. Wek mînak di heman salan da Peter Lerchê rojhilatnas di pirtûka xwe da, *Forschungen uber die Kurden und die iranischen Nordchaldaer*, da cih daye wergêranên kurdî yê hin çîrokên tirkî û finlendî.²⁷ Di mînakên bi vî rengî da tîkiliyeke eşkere ya patron-wergêr wek ya di mînaka Jaba û Bazidî da nîne. Lê îhtîmaleke pir xurt e ku wan wergêranên kurdî yekser bi zanayên kurd dabe kirin an bi alîkariya wan kiribin. Ev wergêranên ku ji aliyê rojhilatnas û kurdnasan ve hatine teşwîqkirin û destekkirin, bi ajoyên îdeolojiya polîtîk hatine kirin.

4. Wergêrana Kurdî di Kovar û Rojnameyên Ewil da

Ji destpêkê heta demên dawîn çapemeniya kurdî, di danasîn û bibîranîna dîrok, ziman, çand û edebiyata kurdan, hişyarkirin û serwextkirineke sereqet a kurdan, hewildan û xebatên derbarê çêkirina hişekî neteweyî ya kurdan da wek lokomotîfêkê şixuliye.²⁸ Di nebûna dewleta kurdan û saziyên wê da çapemeniya kurdan yek ji wan qadan e ku qismen valahiya wan dagirtiye. Di rewşeke wiha da normal e ku di karên perwerde û çandê da ku wergêran jî beşeke wan e çapemeniya kurdan rol û peywira hin saziyên dewletên neteweyî bigirta ser xwe. Di rojname û kovarên ewil da bal û mereq li ser wergêrana ber bi kurdî tune. Lê tê dîtin ku dûre rol û giringiya wergêrana bi vî rengî ji aliyê çapemeniya kurdan ve baş hatiye tîgihîştin. Ev rewş bi pêvajoyê atmosferî, siyasî, civakî ya dema weşana rojname û kovaran, bi demê ra veguherîn û xurtbûna neteweperweriya kurdan, helwest û polîtîkayên dewletên serdestî kurdan, polîtîkayên înkarkirinê û li dijî wê bi îsrar hewlên entelîjansiya kurdan bo îsbatkirina hebûna kurdî ra tîkildar e. Di vî perspektîfê da meriv dikare hin wergêranên ji kurdî ber bi tirkî yê di kovar û rojnameyên ewil da wek hewla nîşandayîna edebiyata kurdî bo serdestan û daxwaza pejiirandinê binirxîne. Wergêranên ji zimanên biyanî ber bi kurdî

23 Ji bo armanca van Încîlan bnr. Ergin Öpengin, “Bizava Wergerê di Kurmanciyê de”, r. 5; Ziyattîn Yıldırımçakar, *Werger Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, r. 71.

24 Ergin Öpengin, “Bizava Wergerê di Kurmanciyê de”, r. 5.

25 Mustafa Öztürk, “Çîrokên Werger ên Mela Mehmûdê Bazidî 1797-1870 (Vekolîn-Metn)”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 4/4/8, (2018/2), r. 34/37.

26 Mustafa Öztürk, vgh: Yusuf Taştan, *Dîroka Wergerê û Xebatên Wergera Kurdî*, r. 35-36. Li gor hinekan di *Koleksiyona Jaba* da ji bilî wergerên Bazidî hin wergerên din jî hene. Bo mînak tê gotin ku çîrokên gelêrî, bi navê *Darrul Mecalîs* ji aliye Mela Mûsa ve ji farisî hatine wergerandin bo kurdî. Di 1856an da yekî bi navê Şehnezê ji farisî *İskendernameya Nîzamî Gencewî* bi awayê pexşanî wergerandiye kurdî. Herweha 1857an da *Gulîstana Se’î Şîrazî* bi pexşanî hatiye wergerandin bo kurdî. Bnr. Ferhad Pîrbal, *Mêjûy Wergêranî Kurdî*, 2002. Vgh: Yusuf Taştan, *Dîroka Wergerê û Xebatên Wergera Kurdî*, r. 34-36.

27 Ergin Öpengin, “Bizava Wergerê di Kurmanciyê de”, r. 5.

28 Di roja îroyîn da peywîr û taybetiya çapemeniya kurdî ya nivîskî wek demên berê ewçend ne li pêş e. Avabûna weşanxaneyên kurdî û qismen pîrbûna weşana pirtûkan, zêdebûyîna medyaya dîtarî, televîzyonên kurdî û medyaya civakî hêza çapemeniya nivîskî gelek kêr kiriye. Îcar ew peywîrên wê qismen bi rêya van qenalên nû tîgihîştin.

yên bi Ekola Hawarê xurtbûyî jî li dijî înkare wek îsrar û înadekê binirxîne.

Di rojnameyên ewil da ku bi însiyatîfa welatperwer û rewşenbîrên kurd derdiketin, ligel weşandina mînakên ji edebiyata kurdî ji bilî çend awarteyan wergêrana ji zimanên biyanî bo kurdî nehatiye kirin. Ev jî wek me gavek berê got ji rewşa civakî û siyasî ya demên dawî yê dewleta Osmanî, helwest, xeyal, pedagojî û fikrên wan rewşenbîrên kurd ên derbarê meseleya kurdan û zimanê kurdî azade nikare bê nirxandin. Rojname û kovarên vê demê bi giştî duzimanî – kurdî-tirkî- ne, tê da bi piranî mînakên wergêrana ji kurdî bo tirkî hatine dayîn. Di rojnameya ewil *Kurdistanê* da wergêraneke kurdî jî nîne. Lê mînakên wergêrana ji kurdî ber bi tirkî hene. Hin nivîsên kurdî bo tirkî hatine wergerandin, lê wergêran bi temamî sadiqî metna jêder nebûye, yekcaran hinek tişt lê hatine zêdekirin.²⁹ Di *Kürt Teavûn ve Terakki Gazetesiyê* da jî nimûneyên wergêrana bo kurdî tunene, lê nimûneyên wergêrana hin nivîs û helbestên kurdî bo tirkî hene.³⁰ Axirî di kovara *Rojî Kurd* de em rastî nimûneyên wergêrana bo kurdî tên. Di hejmara duyem a kovarê da helbesteke Mehmet Akif bi navê “Hewar û Fîzar[a] Misilmanî” ji aliyê Modanî X. (Xelîl Xeyalî) ve hatiye wergerandin.³¹ Herweha di hejmara sêyem da nivîseke M. Salih Bedirxan – “Kılıçdan Evvel Kalem”- di heman demê da bi kurdî – “Berî Şîre Qelem”- tê weşandin.³² Herweha di hejmara dehan a kovara *Hetawî Kurd* da ji aliyê Babê Naco M.X. ve helbesteke Romî Tahiru’l Mowî ya (Mewlewî) ji tirkî hatiye wergerandin bo kurdî.³³ Di kovara *Jînê* da di hejmarên sê, çar, pênc,³⁴ heft, heşt³⁵ û çardehan da Law Reşîd di bin sernivîsa “Kürdlerde Durûb-ı Emsal” da gotinên pêşiyên ên kurdî wergerandine bo tirkî.³⁶ Di hejmara şeşan da helbesteke Nalî ji aliyê Süleymaniyeli Tevfik ve tê wergerandin bo tirkî.³⁷ Tevî ku wê demê eleqe li ser wergêrana kurdî nîne, cara yekem Xelîl Xeyalî (M. X.) di *Hetawî Kurdê* da di nivîsa bi navê “Derdê Kurdan” da di çarçoveya nezanîna kurdan, nebûna eleqeya meleyan li ser kurdî da behs ji divêtiya wergêranê kiriye. Ji meleyên kurd gazinan dike ku bi zimanê xelkê helbestan dixwînin û ne di xizmeta zimanê xwe da ne. Xeyalî şûndemayîna kurdan girêdayî nebûna wergêranê dike: “melayê [me] dema kitêbê dîn û dinyayê tercume bikiran. Û ji bo xelaskirina nezanan bixebitiyan îro kurd nezan, tazî, birçî, şerpeze ne diman. Û ji bo bo mislimaniyê zêde jî xizmet dikirin.”³⁸ Li aliyê din di bernameya *Kürt Tamim-i Maarif Cemiyeti* da di xala nehan da behs ji wergêranê hatiye kirin. Hatiye diyarkirin ku berhemên li ser kurdan ên bi zimanên Rojavayî û Rojhilatî nivîsandî dê bo kurdî bîn wergerandin. Ji xeynî van em rastî îşaretên têrker an jî armanc û niyetên diyarkirî nayên ku bibêjin rojname û kovarên ewil hay ji giringiya wergêranê hene.³⁹ Ji van mînakên îstîsnayî diyar dibe hay ji giringiya wergêranê çêbûye, lê ne di asteke pêwîst da. Di mînaka ewil da wergêran di çeperên mele û dîne da hatiye bertengkirin. Di ya duyem da armanc û pîvana wergêranê bi tenê bi berhemên derbarê kurdan hatiye vesînorkirin. Rewşenbîrên kurd ên wê demê di çarçoveyê berfirehtir da rol, giringî û pêwîstiya wergêranê nenirxandine.

Kovarên ewil ji aliyê rewşenbîrên kurd ên xwedî perwerdeyê baş û xwedî çend zimanan ve bi piranî di sînoren dewleta Osmanî da derdiketin. Bi taybetî di dewra Tanzîmatê da bizavên rojnamegerî û wergêranê di veguherîn û mo-

29 Ya rastî wergêranên ji kurdî bo tirkî ne di sînoren vê xebatê da ne. Lê ji ber ku behs li ser e divê em çend mînakên vê behsê bidin. Bo mînak di hejmara 29an a rojnameyê da nivîseke bi navê “Wezîyeta Hazir û Musteqbel a Kurdistanê” û wergêrana wê ya tirkî, “Kürdistan’ın Vaziyet-i Hazira ve Müstakbelesi” bi hev ra hatine weşandin. Bnr. Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, (Wan: Peywend, 2021), r. 40-41.

30 Di hejmara 4an a rojnameyê da bi navê “Makale-i Hikemiye” nivîsek heye ku cih daye çarîneyê wergêrana wê ya tirkî jî hatiye nivîsîn. Bnr. M. Emîn Bozarslan (amd. û trans.), *Kürt Teavûn ve Terakki Gazetesi Kovara Kurdî- Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1908-1909*, (Uppsala-Sweden: Deng, 1998), r. 204. Herweha di hejmara 7an da di nivîsa “Rehber-i İtidalden” helbesteke Cenab-i Nalî ji kurdî hatiye wergerandin bo tirkî. Bnr. M. Emîn Bozarslan (amd. û trans.), *Kürt Teavûn ve Terakki Gazetesi Kovara Kurdî- Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1908-1909*, r. 345-346. Di hejmara 8an da Halil Hayalî, di “Kürdçe Lisanımız Weten û İttifaqa Kurmanca” da paragraf bi paragraf wergêrana tirkî di bin nivîsa kurdî da daye. Bnr. M. Emîn Bozarslan (amd. û trans.), *Kürt Teavûn ve Terakki Gazetesi Kovara Kurdî- Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1908-1909*, r. 391-395.

31 Bnr. Koma Xebatên Kurdolojiyê (amd.), *Di Sedsala Wê da Rojî Kurd 1913*, (İstanbul: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2013), r. 163-164.

32 Bnr. Koma Xebatên Kurdolojiyê (amd.), *Di Sedsala Wê da Rojî Kurd 1913*, r. 174-176/189-194.

33 Bnr. Ahmet Alan (nirx. û trans.), *Hetawî Kurd (1913-1914)*, (İstanbul: Avesta, 2017), r. 287-289.

34 Bnr. M. Emîn Bozarslan (amd. û trans.), *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919*, c. 1, (Uppsala-Sweden: Deng, 1985), r. 247-250: 272-276: 299-302. Herweha di heman kovarê da M. M. (Mihemed Mihri) di nivîseke xwe – “Edebiyat-ı Kürdiyeden Bazı Numuneler”- da helbesteke Nalî û straneke gelêrî wergerandiye tirkî. Bnr. r. 219-22.

35 Bnr. M. Emîn Bozarslan (amd. û trans.), *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919*, c. 2, (Uppsala-Sweden: Deng, 1985), r. 368-374: 405-407.

36 Bnr. M. Emîn Bozarslan (amd. û trans.), *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919*, c. 3, (Uppsala-Sweden: Deng, 1986), r. 610-614.

37 Bnr. M. Emîn Bozarslan (amd. û trans.), *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919*, c. 2, r. 341-346.

38 Ahmet Alan (nirx. û trans.), *Hetawî Kurd (1913-1914)*, r. 187.

39 Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, r. 43. Ji bo agahiyên zêdetir derbarê wergêrana kurdî di kovar û rojnameyên ewil da bnr. Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, r. 40-44.

dernîzebûna edebiyata tirkî da zehf karîger bûne. Berhemên ji edebiyata Rojava bo tirkî wergerandî di rojnameyên wê demê da wek tefriqa, yanî beş bi beş hatine weşandin. Rewşenbîr û nivîskarên Osmanî yên wek Ahmet Mîthath Efendî, Şemsettin Samî, Ahmet Vefîk Paşa, Kamil Paşa, Rezaizade Ekrem, Namîk Kemal ji zimanên Rojavayî -di destpêkê da bi giştî ji Fransîzî- berhemên navdar -bi piranî roman- werdigêrandin. Bi saya tefriqayên berhemên wergerandî hingê di demeke kurt da girseyeke xwîneran pêk hat. Çêbûna xwîneran daxwaz û bendewariyên wan zemînek amade kiriye ku wergêrên van berhemên edî berhemên hevşib bixwe binivîsin. Bi vî awayî bingeha edebiyata nûjen a tirkî hatiye avêtin, cureyên edebiyata Rojava yên wek roman, şano, çîroka hevçax, helbesta modern û wd. ketine edebiyata tirkî.⁴⁰ Helbet entelijansiya kurd a ku rojnameyên ewil derxistine û tê da nivîsîne, hay ji wan bizavên xurt ên rojnamegerî û wergêranê yên wê çaxê hebûn. Nexwe, çima wan jî nedane ser heman rêyê? Çima di şûna ku berhemên kurdî wergerînin tirkî wan jî berhemên Rojava wernegerandine û bala xwe nedane nûjenî û geşedanên li cihanê. Di wê demê da çima rewşenbîr û nivîskarên kurdan jî cure, terz, şeweyên nû yên vegotinê û naverokên nû bi rêya wergêranê bi gelê kurd ra nedane naskirin û dûre di wan formên da nenivîsandine. Eger wiha bûya dê di wê demê da bingehe xurttir ên edebiyata kurdî ya nûjen bihata avêtin.⁴¹ Belkî jî pêşanî û xemên wan kiriye ku beriya modernîzasyonê berhemên heyî yên edebiyata xwe bi zimanên serdestan destnîşan bikin û pê ra hebûna xwe û zimanê xwe erê bikin. Lêbelê dîsa jî ev rewş balkêş e, ji ber ku wê demê astengî li ber bikaranîna zimanê kurdî tune bû û kurdbûn nedihate înkarkirin ku xemeke wiha bikin.

5. Wergêrana Kurdî di Ekola Hawarê da û Patronaj

Bi derengî be jî di nav rûpelên *Hawarê* da em hişmendî, bal û mereqa li ser wergêrana kurdî dibînin. Kovara *Hawarê* di bin pêşengiya Celadet Alî Bedîrxan da ji aliyê entelektuel û nivîskarên kurd ên ji welêt sirgunbûyî ve derdiket. *Hawarê* armanca danasîn û pêşdebirina ziman, dîrok, edebiyat û çanda kurdî dabû ber xwe. Ew haydar bû ku bêyî wergêranê xebatên li ser dîrok, çand û zimanê kurdan dê kêmbê. Lewra pêwîst bû ku bi çavên biyaniyan jî li xwe binêrin ka ew kurdan çawa dibînin, di heqê wan da çi difikirin. Li ser vê bingehe Celadet Alî Bedîr-Xan, armanc dike ku di kovarê da rêzenivîsên bi navê “Kurd û Kurdistan Bi Çavê Biyaniyan” binivîse û di sê hejmaran (h. 19, 23, 24) da vê armancê pêk tîne. Di rêzenivîsa ewil da Bedîr-Xan armanc û metoda wergêranên dê bike, diyar dike. Li gor wî pisporên biyanî dikarin çetir kêmbê û kêmasiyên kurdan an jî aliyên wan ên hêja û qenc bibînin ji ber ku wek çavekî ji derve li kurdan dinêrin. Kurd jî bi xwendina nîrxandinên wan ên aleyh dê hay ji kêmasiyên xwe hebin, ji yên leh jî taybetiyên xwe yên baş nas bikin û pê serbilind bin. Bedîr-Xan dibêje ku derheqê kurdan da di zimanên Ewropî yên wek îngilîzî, frensîzî, elmanî, îtalyanî, rûsî û wd. da gelek pirtûk hene û armanc dike ku beşên bikêrhatî ji wan pirtûkan wergerîne kurmanciyê û di rûpelên *Hawarê* da biweşîne. Herweha derbarê metoda wergêrana xwe da jî çend tiştan dibêje ku ew ê bêje û îfadeyan yek bi yek wernegerîne, gotinên biyanî li gor awayên vegotinbariya kurdî veguhezîne, armanc û ruhê nivîsê biparêze lê bi awayê xwe vebêje.⁴² Ji gotinên wî diyar e ku metoda wergêranê ya serbest, ehlîkirinê daye ber xwe ku zimanê armanc esas digire.

Diyar e ku Bedîr-Xanî, wergêran wek agahdarkirin, serwestkirin û ronîdarkirina kurdan dîtîye. Tevî vê rewşenbîr û nivîskarên *Hawarê* armanc û rolên wek standartkirin û geşkirina zimanê kurdî, danasîna wêjeya cihanê û çandên cihê dane ser milê wergêranê ku evan bêtir wergêran kirine *xizmeta zimanê kurdî*.⁴³ Di nivîsa “Sehitî Le bo zimanê qurdî” da ji bo yekîtiya zimanê kurdî çend xal hatine rêzkerin. Di rêza sêyem da “wergerandina kitebên biyaniyan ên hêja bo kurdî” wek xaleke bo yekîtiyê, pêşveçûn û biserketina zimanê kurdî hatiye destnîşankirin.⁴⁴ Ev bi me dide zanîn ku Elî Seydoyê Gewrî hîn wê çaxê têgihîştîye ku di standartkirin û geşbûna zimên da wergêran rol û karîgeriyeke çiqas girîng dileyîze. Bi tenê pêwîstî û giringiya wergêrana kurdî nehatiye destnîşankirin, herweha di *Hawarê* da mînakên wergêranê jî hatine dayîn. Di ekola Hawarê da Nureddîn Zaza, Kamîran Alî Bedîrxan, Celadet Alî Bedîrxan, Qedîrcan û Osman Sebrî bi adaptasyon û wergêranên xwe tîr pêş çavan. Kamîran Alî Bedîrxan -ligel keşeyê Domînikan- Thomas Bois di 1947an da wergêrana kurdî ya Încîla *Luqa* bi tîpên latînî û erebî kirine û li Beyrûdê belav

40 Ömer Faruk Yücel, “Gazetecilik ve Edebiyatın Gelişmesinde ‘Tefrika’nın Rolü ve İşlevi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 17/2, (Ekim 2022), r. 382; Arzu Özyön, “Çeviri Etkinliğinin Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi İçindeki Yeri ve Önemi”, *Doğubatu*, 88, (Ankara: 2019), r. 31-34.

41 Rast e, vekolerên edebiyata kurdî ya nûjen bingehe wê digihînin van rojname û kovarên ewil, helbet bi piranî di çarçoveya modernîzasyona zîhnî da. Helbet helbestên Hecî Qadirî Koyî, çîroka Fuad Temo ya di *Rojî Kurdê* da weşandî û şanoya Evdîrehîmê Hekkarî ya bi navê *Memê Alan* ku di *Jînê* da weşandî nîşaneyên edebiyata nûjen in. Lê ji ber ku ev mînakên awarte ne meriv nikare vê demê wek bingeheke xurt a edebiyata kurdî ya nûjen binîrxîne. Edebiyata kurdî ya nûjen, li ser çend bingehe domnekirî û neyeksan ava bûye. Bi gotîneke din, em dikarin bibêjin çêbûna edebiyata kurdî ya nûjen ji nîşaneyên awarte yên di rojname û kovarên ewil da heta ekola Swêdê berdewam bûye.

42 Bnr. Firat Cewerî (amd.), *Hawar 1 hejmar 1-23 (1932-1933)*, (Stocholm: Nûdem, 1998), r. 383-384.

43 Ziyattîn Yıldırımçakar, *Werger Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, r. 84-85.

44 Bnr. Firat Cewerî (amd.), *Hawar 1 hejmar 1-23 (1932-1933)*, r. 447.

kirine. Wan di heman salê da ji îbranî berhemeke bi navê *Metelokên Hezretî Silêman* wergerandine kurdî. Kamiran Alî Bedir-Xan ji xeynî van gelek sûretên Quranê, li derdora 700î hedîs, 36 Çarînên Xeyam wergerandine û di *Hawarê* da tefrîqa kirine. Celadet Alî Bedir-Xan 1943an da çîrokekeke bi navê *Conî û Cîmema* ji fransîzî wergerandine ku orijînalê wê bi îngilîzî bû û ew li Şamê çap kiriye. Qedricanî jî hin beşên romaneke finlandî, *Di Welatê Zembeqê Gewir* de, wergerandine û di *Roja Nû* da weşandiye. Wekî din wî wergêrana çîrokeke erebî di hejmera 13 ya *Rona-hiyê* da weşandiye.⁴⁵ Diyar e ku nîfşê Hawarê têgihîştîye giringiya wergêrana bo kurdî û ew ji xwe ra kiriye armanc, rûpelên kovarê bo weşana wergêranê wek derfet dîtine û nivîskarên kovarê bo kiriyara wergêranê hev teşwîq kirine.

Hawar, di nav sînoren Suriyê da derdiket. Suriyê wê çaxê mêtîngeha fransîzan bû û Hawar ji aliyê rayedarên fransîzî ve hatiye finanskirin. Rayedarên fransîz, *Hawar* bi rêya abonetiya neyekser û qismen finansê dikirin. Wek berdêla finanskirin û destûrdayîna çapkirina wê *Hawar* di bin qontrolê bibaldarî ya rayedarên fransîzî da derdiket. Li ser karûbarên hundirîn ên kovarê tesîra wan hebû û wan li naverokê dinêrîn. Mesela qet nedixwestin nivîskarên *Hawarê* behsa meseleyeke siyasî bikin an jî îma bikin.⁴⁶ Li ber van agahiyan hingê em dikarin têderxin ka *Hawarê*, çima bi hertiştî *bi kurd û kurdan ra têkildar* mijûl bûye, lê bi tenê ji siyasê dîr maye, “siyasê ji civatên welatî re hiştiye”.⁴⁷ Berçav e qencî (îneyet) a patron li ser awa û naveroka berhemên nivîskar, hunermend, helbestvanên parastî tesîrdar e. Meyl û zewqa patronan awa û naveroka xebatên edebî û hunerî diyar dikin.⁴⁸ Lê ne bi tenê zewq û meylê, herweha îdeoloji û berjewendiyên siyasî yên patronîê jî li ser naveroka berhemên kesê parastî tesîrdar e. Patron/hamî wan kesan diparêzin û dermale dikin ku di çarçoveya xwestek û şertên wî da diafirînin. Dûrbûna *Hawarê* ji siyasê dikare bi hin sedemên din jî bê şîrovekirin, lê di çarçoveya patronajê da diyar e ji ber daxwazên rayedarên fransîzî bi siyasê ra mijûl nebûye. Herweha nivîsên fransîzî yên di *Hawarê* da jî dikare di çarçoveya daxwazên politîk ên hamî da bîn nîrxandin. Diyar e weşandina nivîsên fransîzî jî daxwaza rayedarên fransîzî ye û qontrolkirina naverokê bo wan hêsan kiriye. Tevî vê carcaran *Hawar* nehatiye çapkirin ji ber sedemên cuda lê bi piranî yên aborî. Diyar e rayedarên fransîzî jî ji ber sedemên cuda carcaran alîkariya bo *Hawarê* sekinandine. Balkêş e di 1941ê da Îngiltere ji bo çapkirina *Hawarê* kaxezê ji C. Bedirxan ra dişîne. Îngiltereyê ji bo kurdan bike alîgirên xwe piştgirî daye kovareke kurdî.⁴⁹ Wer xuya ye piştgiriya Fransa û Îngiltereyê ya bo *Hawarê* li dor berjewendiyên wan ên siyasî, têkiliyên wan ên bi kurdan û serdestên kurdan dirûv girtiye. Lê ji armancên wan azade, berpirsiyarên *Hawarê* ji vê têkiliya nîv-patrimonyal gelek sûdewar bûne. Hişmendî û çalakiyên wergêranê yên di *Hawarê* da pêkhatî jî, destkeftiyên kurdan in ku bi xêra wê têkiliyê bi dest xistine.

6. Wergêrana Kurdî li Swêdê û Patronajê

Kurdên ku ji ber cuntaya leşkerî ya 1980yî ji welêt derketin û çûn Swêdê, di çarçoveya politîkayên dewleta Swêdê yên bo mafên kêmîneyan da bi zimanê kurdî gelek xebatên çandî û perwerdeyî pêk anîne. Perwerdeya kurdî, nivîsandin û çapkirina pirtûkên kurdî, weşandina kovaran, avakirina sazî û weşanxaneyan hin mînakên wan xebatan in. Di çarçoveya derfetên heyî da di warê wergêranê da jî xebatên giring hatine kirin. Nivîskarên ekola Swêdê, xwe wek şopînerên ekola *Hawarê* didîtin û *Hawar* yek ji çavkaniyên wan ên sereke yên fikrî, edebî û zimanî bû. Xuya ye di warê wergêranê da jî dane ser rêya *Hawarê* û ew gavek pêş da birine. Bi serpêreştiya Fîrat Cewerî 1996an da bi kurdî kovara ewil a wergêranê ya bi navê *Nûdem Werger* derket. *Nûdem Werger*, pêveka kovara *Nûdemê* bû û bi temamî ji wergêranan pêk dihat. Wekî Cewerî di pêşgotinê da diyar kiriye *Nûdem Werger*, avakirin û geşkirina zimanekî edebî, şikandina edebiyata tradîsyonel û beşdariya li edebiyata cîhanê ji xwe ra kirine armanc. Herweha bi derxistina kovareke xwerû wergêranê hatiye xwestin ku bi rêya wergêranên ji edebiyata cîhanê hêza vegotina zimanê kurdî ji kirasê teng ê folklorîk ber bi avakirina formulasyonên edebî yên nû bê berfirehkirin, bi xurtbûn û dewlemendbûna zimanê kurdî berhemên di asta edebiyata cîhanê da bîn nivîsîn.⁵⁰ Nivîsên kovarê -metnên edebiyata cîhanê, metnên felsefî û fikrî, gotarên li ser helbest û edebiyata welatên din, gotarên li ser nivîskarên navdar, gotarên li ser wergêranê, gotarên li ser dîrokê û hevpeyvînan bi nivîskaran ra- bi piranî ji zimanên swêdî û tirkî, hinek jî ji elmanî, polonî, erebî û farisî hatine wergerandin. Di kovarê da hin wergêranên ji swêdî û tirkî hatine kirin, wergêrana wergêranê ne. Yanî hin wergêran ji zimanê resen nehatine kirin, ji wergêrana wan a zimanê duyem hatine kirin. *Nûdem Werger*, giring e ji ber ku

45 Ergin Öpengin, “Bizava Wergerê di Kurmanciyê de”, r. 5; Ziyattîn Yıldırımçakar, *Werger Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, r. 72/84.

46 Bnr. Clémence Scalbert Yücel, *Kürt Edebiyatının Anatomisi*, (İstanbul: Ayrıntı, 2018), r. 75.

47 Bnr. Fîrat Cewerî (amd.), *Hawar 1 hejmar 1-23 (1932-1933)*, r. 23.

48 Zeki Gürür, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêjî di Peywenda Patronajê da*, r. 125.

49 Felat Dilgeş, “Celadet Bedirxan ve Hawar Ekolü”, dnd. Veedi Erbay (brh.), *Înatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*, (İstanbul: Ayrıntı, 2012), r. 59.

50 *Nûdem Werger*, 1/1, Fîrat Cewerî (amd.), (1996), r. 4-5.

yekem kovara kurdî ya xwerû wergêranê ye. Lêbelê -ligel armanc û mîsyona xwe ya jixwebawer û planên weşanê ku dê salê du hejmar derketa- hejmara yekem a kovarê di heman demê da bû hejmara dawîn.

Di ekola Swêda da ji bilî derxistina kovareke wergêranê, wergêrana berhemên serbixwe jî hate kirin. Ji van berhemên wergerandî hinek di rûpelên dawîn ên *Nûdem Wergerê* da hatibûn nasandin wek *Biyani* ya Albert Camus (w. Fawaz Husên), *Mîrzayê Biçûk* a A. S. Exupéry (w. Fawaz Husên), *Li Benda Godot* a Samuel Beckett (w. Firat Cewerî), *Bexçeyê Vişne* a Çexov (w. Hesenê Metê), *Zaroka Şevê* ya Jack London (Mustafa Aydoğan), *Şevên Spî* ya Dostoyevskî (w. Firat Cewerî), *Mişk û Mirov* a John Steinbeck (w. Firat Cewerî), *Şîrên Bijarte ya Mayakovskî* (w. Süleyman Demir). Wergêranên vê êwrê bi piranî ji berhemên edebiyata cihanê, edebiyata zarokan bûn. Di navbera salên 1980 û 2001an da bi tevahî 66 pirtûkên wergerandî hatine weşandin di kurdî da.⁵¹ Eger bi bîr bînin ku weşana kurdî ya Bakur bi taybetî piştî 2000an geş bûye, em ê bibînin ku para mezin a vê hejmarê⁵² ji wergêranên ekola Swêdê ne. Ji vê jî tê fêhmîkirin ku piştî 1980an pêngaveke nisbeten xurt a wergêrana kurdî li Swêdê hatiye avêtin.

Li Swêdê *Nûdem Werger* û xebatên wergêranê, tevî hemû xebatên din ên çandî û perwerdeyî bi fonên dewleta Swêdê hatine weşandin.⁵³ Divê bê gotin li Swêdê ji bilî mafên koçberan ên di warê perwerdehiyê da dewleta Swêdê burs dida saziyên koçberan. Ji bo ku ji bursên dewletê sûdewar bin weşanxane û kovarên kurdî, di rengê sazî an komeleyan da ava dibûn. Alîkariyên madî, bi giştî bo pirtûkan dihatin danîn. Herweha weşanxaneyên dewleta Swêdê ji aliyê madî ve destek didan nivîskarên, ji ber vê hin nivîskarên kurd pirtûkên xwe di wan weşanxaneyên dewletê da didan çapkirin. Li aliyê din kar û barên arşîvkirin û pirtûkxaneyan jî ji aliyê saziyên dewletê ve dihatin finansîkirin. Vê yekê jî hiştiye ku pirtûkên kurdî û yên derbarê kurdan da bîr tomarîkirin.⁵⁴ Hejmara wergêranên kurdî jî di ekola Swêdê da bi saya piştevaniya finansî ya saziyên Swêdê zêde bûye. Ji ber vê, xebatên wergêranê yên ekola Swêdê di dîroka wergêrana kurdî da wek pêngavêkê tê nîrxandin.

7. Wergêrana Kurdî li Yekîtiya Sovyetan û Patronaj

Berî Swêdê pêngavên ewil ên di warê edebiyat û qadên dîtir da di ekola Sovyetê da hatine avêtin. Di çend demên cuda da, lê bi piranî di dema Şerê Yekem ê Cihanê da ji ber kuştin, talan, zilm û zordariyê qismek kurdên êzdî ji sînorên dewleta Osmanî derbasî Rûsyayê bûn. Di dema Yekîtiya Komarên Sosyalîst ên Sovyetê da hikûmeta sosyalîst di çarçoveya politikayên xwe yên derbarê kêmîneyan da mafên çandî û perwerdehiyê dida û kurdên wir jî ji wan mafan îstîfade kirine. Li Ermenîstana Sovyeta Sosyalîst ji bo pêşketin û dewlemendkirina karên ziman û edebiyata kurdî, hikûmetê derfet û piştgirî da rewşenbîrên kurd û karên wan finansî kirin, rewşenbîrên ermenî beşdarî di xebatên ewilîn da kirin û alîkarî û rênişanderî ji rewşenbîrên kurdan ra kirin. Bi saya derfet, alîkarî û piştevaniya hikûmeta Ermenîstanê tevî gelek xebatên di qadên wek edebiyat, çand, muzîk, folklorê da kurdên Sovyetê wergêrana berhemên jî kirine. Meriv dikare wan wek wergêranên ewil ên edebî binirxîne piştî hin xebatên Bazidî. Di 1931ê da Erebe Şemo *Koçekê Derewîn* a Aleksandr Araratyan ji ermenî werdigerîne bo kurdî. Ji edebiyata rûsî û ermenî di navbera 1931 û 1937an da 15 pirtûkên wergerandin bo kurdî. Ev wergêran bi piranî ji aliyê nivîskarên wek Erebe Şemo, Ruben Drampyan, Emînê evdal, Qaçaxê Mirad, Heciyê Cindî, Casimê Celîl, Cerdoyê Gêncî ve hatine kirin. Qaçaxê Mirad ji nivîskarên wek Tolstoy, Puşkîn, Lermontov, Nekrasov, Gorkî, Mayakovskî berhem wergerandine. Cerdoyê Gêncî Robînzon (1936) ji Daniel Defoe wergerandiye. Heciyê Cindî jî di warê wergêranê da jî berhemdar bûye. Cindî di navbera salên 1931 û 1978an da ji cureyên cihê wergêrana 15 berhemên kiriye. Wî ji A. Navasardyan *Traxoma* (1933), ji A. Xazaryan *Girr* (1933), ji P. Margaryan *Silametiya Jina* (1934) metnên ermenî wergerandine. Mihtemelen ev berhem ji warê bijîşkiyê ne. Di 1931ê da ligel E. Evdal wî *Serhatiya Casim* (ê Kurd) a Agop Xazaryan/Lazo wergerandiye. Herweha wî *Rêya Teze* (1934, şanoyeke 3 perdeyî) û *Ser Rîya Dewlemendiyê* (1935, piyes) a H. Salçiyân, *Memê û Eysê* (1935, çîrokeke dirêj) a Sîras wergerandine. Cindî ji bo Têatroya Kurda ya gundê Elegezê di salên 1940î da 15 piyes bo kurdî wergerandine. Di salên 1960î da li Sovyetan navên wek Wezîrê Eşo, Egîdê Xudo, Emerîkê Serdar, Fêrîkê Êsiv û hinekên din der tîrê pîş di wergêrana kurdî da.⁵⁵

Eger alîkarî, piştevanî û finansîkirina Ermenîstana Sovyetê tunebûya bo karên kurdî yên wek edebiyat, çand û

51 Bnr. Ergin Öpengin, “Bizava Wergerê di Kurmanciyê de”, r. 6-7; 9-10; 13.

52 Li gor Öpengin ji van 15 heb li Tirkiyeyê/Bakur hatine wergerandin. Bnr. Ergin Öpengin, “Bizava Wergerê di Kurmanciyê de”, r. 6-8.

53 Ji bo politikaya dewleta Swêdê ya derbarê koçberan da û piştgirîya dewletê bo kar û barên wêjeyî û çandî bnr. Clémence Scalbert Yücel, *Kürt Edebiyatının Anatomisi*, r. 145-166.

54 Bnr. Clémence Scalbert Yücel, *Kürt Edebiyatının Anatomisi*, r. 157-166.

55 Remezan Alan, vgh: Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, r. 44-45; Eskerê Boyik, *Çanda Kurdên Sovyetê*, (Stenbol: Deng, 2012), r. 143-144; Tosinê Reşid, “Sovyetler Birliği’nde Kürt Edebiyatı”, *Înatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*, Vecdi Erbay (brh), (İstanbul: Ayrıntı, 2012), r. 210; Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, r. 44-45.

zimanî ne mimkin bû me behsa wergêranên kurdî yê Sovyetê bikira. Dewleta Sovyetê di deqbanda polîtîkaya xwe da piştgirî dida weşana pirtûkan. Gotinên Eskerê Boyîk, rê û rêbaza piştgirîya Sovyetê bo xebatên çapemeniyê û weşanê diyar dike. Herweha ji gotinên Boyîk, delîlên berçav dikevin destê me derbarê tîkiliya patron, îdeoloji û yê parastî –di deqbanda berteng da alîgirê hamî- û çawaniya berheman da:

Li Welatê Sovêtê çapemenî dest dewletê da bû. Bêy qirara dewletê kesî nikaribû perrek ji biweşanda. Pirtûk ge-reke salek yan du sal pêşda biketana pîlanên weşandina weşenxana. Seva pirtûkên ku çap dibûn, bê hesabhidana jimara pirtûkên çapbûyî û firotina wan, nivîskaran perên qalim distandin. Usan jî edebiyata kurda ra çapa weşanê kêmbû, mecale weşandinê yê din tune bûn...

.....

Ji hesavê nivîskarên kurd, wan “cwamêrên” meye naskirî ziman seroketiya neşireta dewletê ra didîtin û berhemên xwe û yê merivên xwe diweşandin, pere distandin. Ji bo wê jî dîrozkana kitêbê zargotinê diweşandin, xwendevanên zanîngehan pirtûkên sitiranan çap dikirin, “şayiran” jî destanên zargotina me “veçê” dikirin... Tek pirtûka tijekin û biweşinîn...?

Wan sala çiqas efrandinên bedewetiyê yê pîrçîmet rûyê wan da unda bûn, çûn. Lê çiqas nehatine nivîsar?⁵⁶

Boyîk destnîşan dike ku rewşenbîr û nivîskarên nêzî desthilatê ji qencyên wê bi tîra xwe sîdewar bûne. Nivîskarên bêbehre yê alîgirê rejîmê weşandina pirtûkên kurdî kirine bin destê xwe. Wan bi dehan pirtûkên nehêja yê xwe û endamên malbata xwe dane çapkirin, lê nehiştine ku berhemên hêja yê hin nivîskar û helbestvanên hêja bîn çapkirin ku ne alîgirê rejîmê ne. Vekoler mînaka Şikoyê Hesên dide ku ji gotinên wî tê fêhmkirin ji ber ku Hesên neketiye nav tîkiliyên siyasî û partîzaniya desthilatê nekiriye ji aliyê saziyên dewletê ve nehatiye destekkirin. Pirtûkên wî nehatine çapkirin, wî nekariye debara xwe û malbata xwe bike.⁵⁷ Wî jiyanê gelek bîzêmet borandîye û herî dawîn dawî li jiyana xwe anîye. Serboriya Şikoyê Hesên, tîkiliya berjewendîya dualî ya di navbera patron û yê parastî da eşkere dike. Ji mînaka Şikoyê Hesên jî diyar dibe ku nisbet hamîtiya Fransa û Swêdê di ya Sovyetê da aliyê îdeolojîk ê patronajê zêde beloq e û berjewendiyên dualî yê hamî û yê parastî bêtir berçav in. Loma di sîstema patronajê ya Yekîtiya Sovyetan da mekanîzmaya xelat û cezayê jî bêtir fonksiyonel e. Yanî di vê sîstemê da nivîskarê alîgir bi xelatên qedirbilind hatiye xelatkirin, yê muxalîf û bêteraf hatiye cezakirin.

Di xebateke li ser dengbêjî û patronajê da li dor mînaka Radyoya Erîvanê bal li ser rûyê îdeolojîk ê patronaja dema Sovyetê hatiye dayîn. Vekolerî destnîşan kiriye ku rayedarên Sovyetê radyoya Erîvanê wek amûreke siyasî dîtine û bi rêya wê xwestine dengbêj, hunermend, nivîskar, helbestvan û wd. propagandaya Sovyetê bikin, pesn û payên îdeolojiya sosyalîst û pêşengên wê bidin. Ji dengbêjan hatiye xwestin ku stranên derbarê axa, mîr û begên kurdan –yanî sîstema feodal- da nebêjin. Li hemû xebatkarên radyoyê derbarê pîrsgirêkên navxweyî û serdestên kurdan da axaftinên muxalîf hatiye qedexekirin. Vekolerî bal kişandîye ku bi vekirina Radyoya Erîvanê, Yekîtiya Sovyetanarmanc kiriye gelên biçûk û milletên cîran bike alîgirên Sovyetê. Di çarçoveya vê polîtîkayê da gelek dengbêj, helbestvan, nivîskar, rewşenbîr bi xebatên radyoyê debara xwe kirine.⁵⁸ Ev tesbît tev ji bo hemû xebatên Yekîtiya Sovyetan û edebiyata kurdî ya Sovyetê derbasdar in. Hemû edebiyata Sovyetê li gor realîzma sosyalîst dihate nivîsîn, herweha xebatên der-edebî jî li ser zemînekî wiha dihatin meşandin ku propagandaya pergale bikin. Berhemên bi vî rengî bo kurdî hatine wergerandin jî îdeolojiya sosyalîst didan nasandin û belavkirin. Yanî helwesta polîtîk a desthilatê, di navveroka van berhemên wergêrî da jî berçav e. Bi gotîneke zelaltir, Yekîtiya Sovyetan piştgirî daye weşandina pirtûkên kurdî yê ku propagandaya fikr û sepandinên wê dikin. Ji ber vê di wergêranên kurdî yê Sovyetê da aliyê îdeolojîyê pîr li pêş e.

8. Wergêrana Kurdî li Tirkiyeyê û Patronaj

Dema li welatên sirgûnê bi alîkarî û piştevaniya wan dewletan xebatên kurdî dihatine kirin li welatê kurdan⁵⁹ mafên wan ên zimanî qedexe bû. Lêbelê di 1991ê da di serokatiya Turgut Özal da bi betalkirina zagona bi jimara 2932yan, rewşa zimanê kurdî veguherî. Bi vî awayî astengiyên li ber bikaranîna kurdî nisbeten rabûn û rê li ber ge-

56 Eskerê Boyîk, *Çanda Kurdên Sovêtê*, r. 217.

57 Eskerê Boyîk, *Çanda Kurdên Sovêtê*, r. 217-218.

58 Zeki Gürür, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêjî di Peywenda Patronajê da*, r. 131-140.

59 Li vir mebest ji welatê kurdan, cih û warên kurdan ên li Tirkiyeyê ye. Jixwe ev xebat bi wergerên kurdiya Bakur (kurmancî) vesinor e ku çî wergêranên sirgûnê çî yê welatê kurdan bi piranî ji aliyê kurdên Tirkiyeyê ve hatine kirin. Wêkî tê zanîn nivîskarên ekola Sovyetê, yê ekola Hawarê û yê ekola Swêdê bi eslê xwe bi piranî kurdên Tirkiyeyê ne.

şedana ziman, edebiyat û çanda kurdî vebû.⁶⁰ Yanî xebatên edebiyat û zimanê kurdî li gor rewşa polîtîk û civakî ya kurdî meşyan.

Berçav e ku wergêrana kurdî hevterîbî geşedanên ziman û edebiyata kurdî pêş ketiye.⁶¹ Ev rewş bi giştî di wergêrana kurdî ya dema nûjen⁶² da tê dîtîn ku em dikarin ji wergêranên kurdî yê Sovyetê bidin destpêkirin. Herweha tê dîtîn di qonaxên dîtir ên wek Hawar û Swêdê da jî wergêran û edebiyata nûjen di milê hev da bi pêş ketine.

Yekîtiya Sovyetan û Sûriye ji navendên ewil ên edebiyata kurdî ya modern in. Di salên 1980yan da Stockholm dibe navenda edebiyat û nivîskarên kurd. Piştî serbestiya zimanî ewil berê navendê diqulibe Stenbolê. Di van salan da nêzîkî temamiya rojname, kovar û weşanxaneyên kurdî li Stenbolê bi cih dibin. Di destpêka 2000an da hevterîbê geşedanên siyasî Diyarbekir (Amed) dibe navenda sereke bo nivîskar, rewşenbîr, sazî, kovar, rojname û weşanxaneyan.⁶³ Di vê çarçoveyê da heta rabûna qedexeya li ser bikaranîna kurdî li Tirkîyeyê qet nimûneyên wergêrana kurdî nayên ber çavan. Bi serbestiya kurdî ra çend pirtûkên helbestê yê ji Weşanên Avestayê derketî dikarin wek destpêka wergêrana kurdî ya li Tirkîyeyê bînin hesabandin. Li gor xebata Öpengin a îstatîstîkî ji serbestiya kurdî heta salên 2000î wergêranên kurdî yê li Tirkîyeyê çapkirî jî hejmara wergêranên kurdî yê li diasporayê derketî gelek kêmtir in. Ev yek dikare bi kêmbûna derfetên çapkirina berhemên kurdî, tunebûna xwendevanên kurdî û bêtecrûbetiya wergêran bê şîrovekirin. Ligel vê di navbera salên 1992 û 2001ê da jî 58 pirtûkên wergêrî 15 heb li Tirkîyeyê hatine weşandin. Ji wan çend pirtûk jî edebiyata cîhanê hatine wergerandin bo kurdî wek versiyoneke kurt a *Mirovên hejar* (n. Victor Hugo) û *Qaqlîbazê* (n. Richard Bach). Yê mayî bi piranî jî diyalekta soranî an jî ji tirkî hatine wergerandin.⁶⁴ Piştî 2000an li Tirkîyeyê bi kemilîna rewşenbîriya kurdî, zêdebûna xwendewarî û prestîja kurdî, rûniştina weşangeriya kurdî, geşedanên siyasî wekî hemû kar û barên kurdî wergêrana kurdî jî kete nava lez û bezeke nisbî. Rol û fonksiyona diasporayê di xebatên kurdî da sist bû; nivîskar, rewşenbîr, weşanxane û saziyên kurdî yê welêt ketin pêşiya yê diasporayê û nivîskarên kurd ên diasporayê jî pirtûkên xwe şandin weşanxaneyên welêt. Ev veguherîn, di beravajîbûna rêjeya hejmarên pirtûkên wergêrî yê li diaspora û welêt da bi rihetî tê dîtîn. Di navbera salên 2002 û 2009an da li diasporayê li dor 37, li welêt jî li dor 105 pirtûkên wergêrî hatine çapkirin.⁶⁵ Herî dawîn di sala 2022an da 48 heşt pirtûkên kurdî yê wergêrî hatine çapkirin. Di nav vê jimarê da çend pirtûkên bo zazakî wergerandî jî hene, lê bi giranî yê kurmançî ne. Di weşandina wergêranan da weşanxaneya *Nûbiharê* bi 17, Lîs bi 10 û Aram û Avesta her yek bi 7 pirtûkên wergêranê derdikevin pêş; 7 wergêranên mayî jî ji weşanxaneyên cuda derketine.⁶⁶

Li Tirkîyeyê û Kurdistanê Bakur di warê wergêrana kurdî da heta niha tu alîkarî an piştevaniya saziyeke dewletê pêk nehatiye. Yanê piştevaniya finansî ya saziyên wek wezaretên perwerde û çandê nînin di warê kurdî da ku wergêr -bêyî ku debara xwe bi karekî din bikin- wergêriyê jixwe ra bikin kar û di demeke kurt da jimareke zêde ji berhemên cîhanê bînin wergerandin. Herweha plansaziyeke dewletê nîne ku diyar bike ka kîjan û çiqas berhem ji kîjan zimanî heta kengî divê bînin wergerandin. Ligel vê wergêrana kurdî li Tirkîyeyê bi piştevaniya weşanxaneyên kurdî, xîret û fedakariyên şexsî yê wergêran dimeşe. Ji ber ku wergêranên bi kurdî zêde nayên firotin sûdeke wê ya madî ne bo weşanxane û ne jî bo wergêran heye. Li ber çavan e ku wergêrên kurdî bo qezenckirina pereyan, weşanxane jî bi armancên aborî vî karî nakin. Ew bi armancên ziman-polîtîk bo xizmet û pêşvebirina zimanê xwe berheman werdigerînin û çap dikin. Di tunebûna derfet û piştevaniya dewletê da weşanxane û wergêrên kurdî rol û fonksiyona wan girtine ser milên xwe.

60 Joyce Blau, "Kürt Edebiyatı", Joyce Blau, Sandrine Alexie, Shahab Vali û yê din, *Kürt Edebiyatı*, (İstanbul: Avesta, 2017), r. 36.

61 Bnr. Ziyattîn Yıldırımçakar, *Wergêr Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, r. 76.

62 Bi ya me divê di dîroka wergêrana kurdî da dema nûjen bi wergêranên êwra Sovyetê bê destpêkirin. Madem wergêrana kurdî -ji ber ku, ligel hinek îstîsnayan, bi piranî wergêranên edebî ne- hevterîbî edebiyata kurdî ya modern pêş ve çûye û dikare wek binbeşeke edebiyata kurdî bînin hesabandin, çima em dema nûjen a wergernasiya kurdî jî bi wergêrana *Koçekê Derewîn* nedin destpêkirin. Ev wergêran ji aliyê Erebe Şemo ve hatiye wergerandin, ji wergêranên berî xwe cuda ye ku bi piranî armancên mîsyonerî, dîplomasî û dînî hatine kirin. Ew nimûneya wergêraneke edebî ye û wergêrana metneke modern e.

63 Clémence Scalbert Yücel, *Kürt Edebiyatının Anatomisi*, r. 214.

64 Ergin Öpengin, "Bizava Wergerê di Kurmançiyê de", r. 6-8.

65 Ergin Öpengin, "Bizava Wergerê di Kurmançiyê de", r. 8. Vê xebatê îstatîstîkî wergêranên kurdî yê ji 1980 heta 2009an bi awayê periyodên deh salî pêşkêş kiriyê. Di navbera van sê periyodên deh salî da bi temamî 211 pirtûkên wergêrî derçûne. Li gor texmîna vekolera piştî 2000an her sal jî dehan zêdetir pirtûkên kurdî yê wergêrî hatine çapkirin.

66 Li gor îstatîstîkên salane yê Oguz her sal diweşîne, di 2022an da jî 351 pirtûkên kurdî yê çapbûyî 48 heb, pirtûkên wergêranê ne. Bnr. Cemil Oguz, "2022: Hemû Pirtûkên bi Kurdî yê Salê", *Diyarname*, (Ragihani 01.03.2023), <https://diyarname.com/news.php?Idx=55919>. Li gor hesêb, rêjeya pirtûkên wergerandî nisbet hemû pirtûkên çapbûyî, %13,67 e. Rêjeya pirtûkên kurdî yê wergerandî di 2014an da %9,7 û jimara wan 23 bû. Bnr. Ferhat Yılmaz, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, r. 47. Tê dîtîn ku hem di jimar û hem di rêjeya wergêranên kurdî da zêdebûneke berçav pêk hatiye. Ji aliyê din ve li gor îstatîstîkên 2003an sektora weşangeriyê li Romanyayê %90, li Swêdê %60, li Îspanyayê %26, li Îtalyayê %25, li Hollandayê %24 ji wergêranan pêk hatiye. Li gor îstatîstîkên 2009an li Tirkîyeyê para wergêranan di piyasaya weşangeriyê da %30-40 e. Bnr. Şehnaz Tahir Gürçağlar, *Çevirinin ABC'si*, (İstanbul: Say, 2021), r. 14-15. Eger em rêjeya wergêrana kurdî bi van mînakên berawird bikin xuya ye ku ligel zêdebûneke berçav ev jimar û rêje ne bes e. Lewre kurdî ji aliyê wergêranê ve zimanekî wergir e, loma jî divê wergêran zêde bînin kirin.

Di warê wergêrana kurdî da weşanxaneyê herî zêde pirtûkên wergêranê çapkirî û xwedî projeyê wergêranê ya demdirêj û berfireh, Lîs e. Weşanxaneyê Lîs ji 2005an heta niha bi temamî wergêrana 81 berhemên ji edebiyata cîhanê -di serî da ji edebiyata tirkî- çapkirine. Lîsê di nav weşanên xwe da kategoriyeke serbixwe bo wergêrana edebiyata cîhanê veqetandiyê û wek *Cervantes* bi nav kiriye. Di vê kategoriyê da bi giranî helbest û çîrokên hevçax û hinek jî roman û listikên şanoyê hatine weşandin. Weşanên Avestayê jî giringî daye wergêranên bo kurdî. Heta van salên dawîn polîtîkaya Avestayê ya wergêranê bi piranî weşandina wergêranên edebî ji soranî bo kurmançî û ji zimanên cuda –piranî Ewrûpî- berhemên teorîk ên têkildarî kurdan bû. Yanî Avestayê bi piranî helbest û romana soranî kurmançîze dikir û diweşand ku herçend di navbera diyalektên heman zimanî da be ev jî wergêran e. Ji aliyê din ve weşanxaneyê ji destpêkê ve giringiyê zêde daye weşandina wergêrana berhemên sereke yên li ser dîrok û civaka kurdî. Di van salên dawîn da Avesta bi wergêran berhemdar ên wek Kawa Nemir û Ciwanmerd Kulek ra dixebite. Gelek berhemên te'lif û wergêrî yên van her du wergêr/nivîskarên berê di Lîsê da hatine weşandin. Berhemên wan ên nû nivîsandî/wergerandî an jî yên peymanî wan bi Lîsê ra qediyayî êdî di Avestayê da tên weşandin. Wer xuya ye di salên pêş da weşanxaneyê di warê wergêrana edebiyata cîhanê da dê bêtir derkeve pêş. Weşanxaneyê *Bajar* jî li Tirkîyeyê bi taybetî di destpêka wergêrana kurdî da bi weşandina wergêrana berhemên cîhanê pêşengî kiriye. Polîtîkaya weşanxaneyê ji dêvla metnên hêsantir metnên kanonîk û hêja yên cîhanê bûye ku ji bo destpêka wergêranê armanceke mezin e. Wergêranên di 2004an da ji helbestvanên wek Walt Whitman, T. S. Eliot, E. A. Poe, E. W. Beyatî hatine kirin, delîlên vîzyona weşanxaneyê ne. Lê *Bajar* weşanxaneyê demkurt e, piştî weşandina çend berhemên wergêrî û te'lif hate girtin. Li aliyê din ji ber ku damezrînerê wê ye û piraniya berhemên weşanxaneyê bixwe wergerandine, esasen em dikarin vîzyona weşanxaneyê *Bajar* yekser li şexsiyeta Kawa Nemir bar bikin.

Kawa Nemir, mînakê herî eşkere ye ku dide xuyakirin wek şexs wergêran beşdariyê mezin di derçûn û pêşketina wergêrana kurdî da kirine. Nemir, berî wergêranên ji Whitman û Eliot di 2000î da wergêranê bi navê *Gilgamêş û Çend Mythosên Din* û di 2002an da bi navê *Mirin Nîqutî Dilê Firokevanekî* Îrlandî wergêranek ji W. B. Yeats weşandiyê. Di nûçeyekê da tê gotin ku Nemir heta hingê ji 7000î bêtir helbestên îngilîzî; ji edebiyatên wek îngilîzî, amerîkî, îrlandî û tirkî gelek helbest, çîrokên hevçax, roman û şano wergerandine kurdî. Wî heta niha wergêrana 100 pirtûkan kiriye, lê ji wan bi tenê 23 he hatine weşandin. Herweha tê gotin ku wî *Ulyssesa* James Joyce di heft salan da wergerandiyê.⁶⁷ Lêbelê wergêrana kurdî ya *Ulyssesa* ku Nemir 2012an da destpêkirî, 11 sal bi şûn da di serî 2023an da hate çapkirin. Nemir, nivîskar û helbestvanên wek Shakespeare, W. Blake, E. Dickinson, E. Pound, J. Berger, Oscar Wilde, James Joyce, Herman Melville, Migirdiç Margosyan, W. B. Yeats, T. S. Eliot, W. Whitman wergerandine kurdî. Ji aliyê hejmarê zêde ya wergêranan ew bi tena serê xwe bi wergerandina 100 pirtûkî wek sazî an weşanxaneyekê xebitiye.

Ciwanmerd Kulek, Dilawer Zeraq, Fexriya Adsay, Lal Laleş û Samî Hezil jî li Tirkîyeyê di warê wergêrana kurdî da wek wergêran kurd derdikevin pêş. Ciwanmerd Kulek, bi wergêranên xwe yên ji îngilîzî, îspanyolî û tirkî tê nasîn ku ji kesên wek G. G. Marquez, W. Faulkner, J. M. Coetzee, J. Joyce, J. Rulfo, O. Pamuk, M. V. Llosa, J. L. Borges kirî. Samî Hezil bi wergêranên ji îngilîzî beşdarî di wergêrana kurdî da kiriye. Dilawer Zeraq û Lal Laleş bi wergêrana çîrokên hevçax û helbestan ji edebiyata tirkî û meşandina xebatên wergêranê yên weşanxaneyê Lîsê li pêş in. Fexriya Adsay jî bi wergerandina gelek berhemên der-edebî bo kurdî derketiye pêş. Ji xeynî van navan hinek wergêran kurd ên din jî hene li Bakur ku bi yek an du wergêranan bûne beşdarê wergêrana kurdî.

67 Murat Bayram, "Li Hollandayê 'Şevên Zivistanê' dê dest pê bike, yek ji beşdaran Kawa Nemir e", (Stenbol: Navenda Nûçeyan a BIAyê, 15 Kanûna Paşiyê, 2019), (Ragihani 03.03.2023) <https://m.bianet.org/kurdi/print/204464-li-hollandaye-seven-zivistane-de-dest-pe-bike-yek-ji-besdaran-kawa-nemir-e>.

Encam

Di vê xebatê da em ji aliyê îdeoloji û patronajê ve li ser wergêrana kurmanciya Bakur hûr bûn. Di encamê da me dît ku li Bakur di warê wergêrana kurdî da tîkiliyeke sistematîk û domdar a patronajê tune ye ne di forma patronaja tradîsyonel a ku di serdema navîn da li dar bû, ne jî di forma hîmaye û piştevaniya saziyên netewedewletan di rengê projeyan da. Ji dîroka wergêrana kurdî tê dîtin ku di dema mîrektiyên da kurdan bal û giringiya xwe nedane ser wergêranê. Loma jî di mîrektiyên kurdan da mînakên patronajê di edebiyatê da hebin jî lêgerîna patronaja wergêranî di rêvebirîya wan da bê wate ye. Wergêranên ewil ên kurmanciya Bakur di nîveka duyem a sedsala 19an da bi armancên îdeolojîk ên dînî yên mîsyoneran û armancên îdeolojîk ên siyasî yên rojhilatnas û kurdnasan derçûne. Ev wergêran li ser daxwaz, alîkarî û piştevaniya mîsyoner û kurdnasan hatine kirin. Wergêranên dînî jî aliyê saziyên mîsyonerî ve hatine çapkirin, yên bi piştevaniya kurdnas A. Jaba wergêrî jî ji aliyê wî ve hatine parastin.

Di hin netewedewletên ciwan ên Rojhilata Navîn da di warê wergêranê da projeyên mezin ên wergêranê hatine destpêkirin. Ev proje ji her alî ve di bin hîmaye û piştevaniya hin saziyên dewletê da dihatin meşandin. Lê, eger em îstîsnayan ji derve bihêlin⁶⁸, mînakên piştevaniyeke bi vî rengî nînin di dîroka wergêrana kurdî da. Berçav e sedema herî li pêş a vê rewşê, nebûna dewleta kurdan û heta 1991ê qedexa û hîngê jî bêstatuya zimanê wan e li Tirkiyeyê. Heta rabûna qedexeya li ser kurdî, tevî xebatên kurdî wergêran jî li welatên sirgûnê hate kirin. Wergêranên kurdî yên li Suriye (Hawar), Sovyet û Swêdê hatine kirin, hemû jî di çarçoveya piştevanî û piştgiriya finansî ya dewletên biyanî da mimkin bûne. Polîtîkayên wan dewletan ên bo mafên kêminyan, rê li ber xebatên kurdî yên çandî û perwerdeyî vekirine ku ji bo kiryar û geşbûna weşangeriya kurdî bûye firsend. Li her welatê sirgûnê ku kurdan ev derfet û firsend bi dest xistine, di edebiyata kurdî da pêngavên mezin hatine avêtin. Li wan welatan, rewşenbîr û nivîskarên kurd xebatên gelek giranbiha kirine di warê edebiyat û zimanê kurdî da. Ev welatên sirgûnê her yek bûye navend bo xebatên kurdî û di heman demê da bûye navê ekoleke edebiyata kurdî wek ekola Şamê, ekola Swêdê, ekola Sovyetê. Wergêranê jî para xwe ji geşedanên edebî û çandî yên van ekolên edebiyata kurdî wergirtiye. Eger em mînakên awarte bidin aliyekî eşkere ye ku saziyên dewletên Fransa, Îngiltere, Yekîtiya Sovyetan. Swêdê xebatên kurdî finansê kirine. Lewre em dikarin bibêjin ew jî bo kurdên sirgûn(kirî)bûyî bûne hamî/piştevan/parêzgerên finansî. Li aliyê din em dikarin kovarên wek *Hawar* û *Nûdem Wergerê* û berpirsiyarên wan, herweha şexs û saziyên kurdan ên bûne naven-da karên kurdî jî wek piştevanên manewî bihesibînin ji bo ku nivîskar teşwîqî wergêrana kurdî kirine û ew motive kirine. Wergêrana kurdî ya sirgûnê, bi du awayan hêmana îdeolojiyê dihewîne. Ya yekem, ev wergêran di çarçoveya polîtîkayên wan dewletan ên tîkildarî mafên çandî û perwerdeyî yên kêminyan da an jî polîtîkayên li ser kurdan û tîkiliyên bi serdestên kurdan ra pêk hatine. Ya duyem, ev wergêran wekî hemû karên kurdî esasen bi hest û ramanên neteweyî yên nivîskarên sirgûnê hatine kirin ku armanc dikirin ziman, çand û edebiyata kurdî vejînin, bi pêş ve bibin û mîratekê ji nişên bê ra bihêlin. Yanî aliyekî îdeolojîk e wergêrana kurdî ya sirgûnê bi polîtîkayên wan dewletan ên bo kêminyan an polîtîkayên wan ên stratejîk û ya duyem bi hestên neteweyî yên nivîskarên kurd ra pêwendîdar e.

Di salên 90î da bi gavên sist, piştî 2000an jî êdî bi temamî wergêrana kurdî vegeriya welatê xwe. Wergêrana kurdî ji wê çaxê heta niha li Bakur bi giştî bi hewildan û xîretkêşiya şexsî ya wergêran û piştevaniya weşanxaneyên kurdî tê kirin. Bi gotineke din wergêr û weşanxaneyên kurdî piştevan û parêzgerên wergêrana kurdî ne li Tirkiyeyê. Herweha wergêrana kurdî ya Bakur, bi temamî bi hest û ramanên neteweyî tê kirin ku ev jî aliyê wê yê îdeolojiyê pêk tîne.

Wek encam herçend ji hêza dewletê û piştevaniya saziyên wê bêpar be jî wergêrana kurdî ji aliyê kes, sazî û derdorên cuda ve hatiye kirin û teşwîqkirin. Valahiya nebûna dewleta kurdan û saziyên wê -wekî hemû qad û karên kurdî- di qada wergêrana kurdî da bi hewildan û fedakariyên şexsî, kovar û rojnameyên kurdî, piştevaniya hin dewletên rewşenbîrên kurd lêsirgûnbûyî, weşanxaneyên kurdî, piştevaniya rojhilatnas û mîsyoneran ve qismen hatiye dagirtin. Bi vî rengî dikare bê gotin tevî ku armanca her yekî ji wan cuda be jî mîsyoner, kurdnas, rojhilatnas, wergêr, sazî, rojname, kovar û weşanxaneyên kurdî, dewletên rewşenbîr û nivîskarên kurd lê hêwirî bi awayekî yekser an neyekser qismen piştevanî û parêzgeriya wergêrana kurdî kirine. Wek gotina dawîn tîkiliyeke tîkûz û misoger a patronajê nîne di warê wergêrana kurdî da. Lê em dikarin behs ji patronejekê bikin ku carinan bi tenê di forma piştevaniyeke manewî da, carinan di forma xwepiştirvaniya wergêr da, gelek caran bi piştevaniya dewletên biyanî (saziyên dewletê yên bi polîtîkayên kêminyan ra tîkildar, mîsyoner, dîplomat ûwd.) da ye. Herweha tîkiliyên patronajê di wergêrana kurdî da bi piranî neyekser, qismî, domnekir, neyekpare bûne û li ser zemînekî îdeolojîk pêk çêbûne.

68 Bo nimûne, wergêrana Kurdî ya *Mem û Zîna* Ehmedê Xanî ya ji aliyê Weşanên Wezaretê Çand û Turizmê; û *Mesnewîya* Mewlana C. Rûmî ya ji aliyê Weşanên Şaredariya Bajare Mezina Konyayê ve hatine çapkirin ji wan îstîsnayan in.

Çavkanî

- Alan, Ahmet (nirx. û trans.), *Hetawî Kurd (1913-1914)*, İstanbul: Avesta, 2017.
- Alan, Remezan, *Bendname Li Ser Rûhê Edebiyatekê*, Stembol: Avesta, 2009.
- Aykaç, Yakup, *Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi: Doktora Tezi, 2020.
- Bayram, Murat, “Li Hollandayê ‘Şevên Zivistanê’ dê dest pê bike, yek ji beşdarên Kawa Nemir e”, Stenbol: Navenda Nûçeyan a BIAYê, 15 Kanûna Paşiyê 2019, (Ragihani 03.03.2023), <https://m.bianet.org/kurdi/print/204464-li-hollandaye-seven-zivistane-de-dest-pe-bike-yek-ji-besdaran-kawa-nemir-e>.
- Blau, Joyce, “Kürt Edebiyatı”, *Kürt Edebiyatı*, Joyce Blau, Sandrine Alexie, Shahab Vali û yê din, İstanbul: Avesta, 2017.
- Bozarslan, M. Emîn (amd. û trans.), *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919, c. 1*, Uppsala-Sweden: Deng, 1985.
- Bozarslan, M. Emîn (amd. û trans.), *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919, c. 2*, Uppsala-Sweden: Deng, 1985.
- Bozarslan, M. Emîn (amd. û trans.), *Jîn Kovara Kurdî-Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1918-1919, c. 3*, Uppsala-Sweden: Deng, 1986.
- Bozarslan, M. Emîn (amd. û trans.), *Kürd Teavûn ve Terakki Gazetesi Kovara Kurdî- Tirkî Kürdçe-Türkçe Dergi 1908-1909*, Upsalla-Sweden: Deng, 1998.
- Cewerî, Firat (amd.), *Hawar 1 hejmar 1-23 (1932-1933)*, Stocholm: Nûdem, 1998.
- Dilgeş, Felat, “Celadet Bedirxan ve Hawar Ekolü”, di nav Vecdi Erbay (brh.), *Înatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*, İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Eskerê Boyîk, *Çanda Kurdên Sovêtê*, Stenbol: Deng, 2012.
- Garzoni, P. Maurizio, *Grammatica e Vocabolario della Lingua Kurda*, Roma: Nella Stamperia della Sacra Congregazione, MDC CLXXX VII (1807).
- Gürür, Zeki, *Ez Dibêjim Vê Kilamê Sewa We Dengbêji di Peywenda Patronajê da*, Wan: Peywend, 2021.
- Koma Xebatên Kurdolojiyê (amd.), *Di Sedsala Wê da Rojî Kurd 1913*, İstanbul: Enstituya Kurdî ya Stenbolê, 2013.
- Lefevre, André, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, New York: Roudledge, 1992.
- Nûdem Werger*, 1/1, Firat Cewerî (amd.), 1996.
- Oguz, Cemil, “2022: Hemû Pirtûkên bi Kurdî yê Salê”, Diyarname, (Ragihani 01.03.2023), <https://diyarname.com/news.php?Idx=55919>.
- Öpengin, Ergin, “Bizava Wergerê di Kurmanciyê de”, dnd. *Proceedings of 1st International Conference on Kurdish Literature*, xxx. Sanandaj: Weşanên Zanîngeha Kurdistanê, 2011.
- Öztürk, Mustafa, “Çirokên Werger ên Mela Mehmûdê Bazidî 1797-1870) (Vekolîn-Metn)”, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi*, 4/4/8, 2018/2.
- Özyön, Arzu, “Çeviri Etkinliğinin Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi İçindeki Yeri ve Önemi”, *Doğubattı*, 88, Ankara, 2019.
- Scalbert Yücel, Clémence, *Kürt Edebiyatının Anatomisi*, İstanbul: Ayrıntı, 2018.
- Serfiraz, Mesûd, *Kurd, Kitêb, Çapxane Weşangeriya Kitêbên Kurdî di Dewra Osmanîyan de (1844-1923)*, Stenbol, Peywend, 2015.
- Tahir Gürçağlar, Şehnaz, *Çevirinin ABC’si*, (ç.5.), İstanbul: Say, 2021.
- Taştan, Yusuf, *Dîroka Wergerê û Xebatên Wergera Kurdî*, Wan: Zanîngeha Van Yüzüncü Yıl, Teza Mastirê, 2019.
- Tosinê Reşid, “Sovyetler Birliği’nde Kürt Edebiyatı”, *Înatçı Bir Bahar Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat*, Vecdi Erbay (brh.), İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Yıldırım, Kadri, “Kürtlerin İslam Öncesi Alfabe Serüveni”, *Kürt Tarihi*, 5, 2013.
- Yıldırımçakar Ziyattin, *Werger Wek Kirineke Çandî Li Ser Rêyên ji Wergernasiyê ber bi Kurdolojiyê ve*, Wan: Peywend, 2021.
- Yılmaz, Ferhat, *Dasa Şemo û Çakûça Gorkî Xwendineke Berawirdkî li dor Şivanê Kurmanca û Sêbareya Gorkî*, Wan: Peywend, 2021.
- Yücel, Ömer Faruk, “Gazetecilik ve Edebiyatın Gelişmesinde ‘Tefrika’ nın Rolü ve İşlevi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 17/2, 2022.

EXTENDED ABSTRACT

In the Middle Ages, works of literature, art, and science were created as a result of patrimonial relationships. Powerful monarchs provided poets, artists or scientists with material and moral support. In return, they offered their loyalty to the monarchs, praised them and their rule with exaggerated expressions, and wrote their name into history. In modern nation-states, there is no such patrimonial relationship between the rulers and writers, artists, and intellectuals. However, patronage has always existed in nation-states with various forms of support and protection. Some projects of institutions such as the ministries of culture and education, the support of state institutions for certain projects, the awarding of some writers and artists by the higher authorities of the state, the support of some individuals and institutions by state institutions, etc. are suitable examples of the government owning, protecting and promoting writers, artists and scholars. There was no patronage system for Kurdish literary and cultural studies based on patrimonial relations as in the Middle Ages. Nor was patronage, which in modern nation-states seems to support, protect, and honor artists, writers, and scholars, in modern nation states has not been in question for Kurdish studies in the Kurdish homeland.

In classical Kurdish literature, there are signs of literary patronage in some poems by poets such as Ehmede Khani, Molla Jazeri, Molla Mahmoud Bazidi, Sheikh Reza Talebani, Salim, Nali, Moustafa Beg, Feqiye Teyran, Haris Bedlisi, Selim Hizani, Mir Imameddin Hakkari and Wedai in connection with their patrimonial relations with the Kurdish Emirates to which they belong. However, to be realistic, there has never been a strong and institutionalized patronage in Kurdish classical literature as there is in Arabic, Persian, and Turkish classical literature. This can be explained by the economic power of the Kurdish emirates, the interest of the Kurdish emirates in art and literature, the appreciation given to writers and artists, and many other reasons. In this context, there is no example of a Kurdish translation that was created with the support or encouragement of the Kurdish Emirates. Within this framework, a patronage tradition based on patrimonial relations was never possible in the field of Kurdish translation. The Kurds, who remained on the borders of the nation-states in the Middle East, did not receive any support or patronage to produce literary and cultural works in their mother tongue. On the contrary, the Kurds were forbidden to produce cultural and literary works in their homeland, and Kurdish translation also received its share. In this context, no Kurdish translation was published in Turkey before the ban on Kurdish was lifted. So, in the modern era, there has been no patronage in the field of Kurdish translation in terms of support and promotion from the state and its institutions. This is due to the fact that the Kurds do not have a state of their own and the attitude of the nation-states in which they live towards Kurdish.

Although it lacks the power of the state and the protection of its institutions in its homeland, Kurdish translation has been made and promoted by different people, institutions and circles at different times and places. The gap left by the state and its institutions in the field of Kurdish translation was partly filled by the personal efforts and sacrifices of writers and translators, Kurdish newspapers and magazines, the support of some states where Kurdish intellectuals lived in exile, Kurdish publishing houses, and the support of some missionaries and orientalists. In other words, although each of them has a different purpose, missionaries, Kurdologists, orientalists, Kurdish institutions, newspapers, magazines and publishers, the states where Kurdish writers and intellectuals have fled, directly or indirectly, have partially supported, protected and promoted Kurdish translation. The first translations of Kurdish into the Northern Kurmanji dialect arose from ideological motives such as the religious goals of the missionaries and the political goals of the Orientalists and Kurdologists in the second half of the 19th century. These translations were made at the request, with the help and support of the missionaries and Kurdologists. Religious translations were supported and published by missionary institutions, while translations made under the auspices of the Kurdologist Alexandre Jaba were supported and protected by him. From the establishment of the Republic of Turkey until the lifting of the Kurdish ban, Kurdish translations into the Kurmanji dialect, like all other Kurdish studies, were made in countries of exile. The Hawar, Soviet, and Swedish schools founded by Kurdish intellectuals and writers outside the borders of the homeland were each funded by the states to which the Kurds had fled. So we can accept each of these states as patrons of the Kurdish translation made in these schools. On the other hand, the Kurdish translators-writers in exile can be considered as national shields since the translation work is done with their national feelings and efforts. The Kurdish translations made in these schools have ideological features in two ways. This ideological feature is related to the minority policies of the states concerned on the one hand and the national feelings of the Kurdish translators and writers on the other. Kurdish translation, which turned to its homeland after the 1990s, has been practised there relatively intensively since the 2000s. Since then, Kurdish translation in the north has been carried out mainly through the personal efforts of translators and under the auspices of Kurdish publishers.

In conclusion, in this study dealing with Kurdish translation in the Northern Kurmanji dialect in the context of ideology and patronage, it can be seen that Kurdish translation is pursued by Kurdish translators with an ideological

goal such as protecting, strengthening, and enriching the Kurdish language rather than a natural need. However, in the early days, Kurdish translation was carried out within the framework of missionary and diplomatic studies. The first Kurdish translation activities were carried out by missionaries or Kurdologists with religious or ideological intentions, not for the sake of Kurdish. On the other hand, the support of the states where Kurdish intellectuals and writers lived in exile, which also enables Kurdish translation within the framework of general Kurdish studies, is also related to the minority policies of these states. It is difficult to speak of the continuous, precise and strong patronage relations in the Kurdish translation. However, we can speak of patronage in Kurdish translation, sometimes only in the form of moral support, sometimes in the form of self-help by the translator, sometimes in the form of help and encouragement by missionaries, orientalist and Kurdologists, and often in the form of financial support within the framework of minority policies of foreign states. It should be noted that patronage relations in Kurdish translation were mostly indirect, fragmented and interrupted.

21. YÜZYILDA TEKNOLOJİYE İNANÇ MERKEZLİ BİR KARŞI DURUŞ: AMİŞ TOPLULUĞU

Yasin ÖNER

Milli Eğitim Bakanlığı, yasinoner21@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0001-7094-3205>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 27/06/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 27/10/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1320335>

21. Yüzyılda Teknolojiye İnanç Merkezli Bir Karşı Duruş: AmiŞ Topluluğu

Öz

Çalışmanın konusu teknoloji çağı olan 21. yüzyılda inançları gereği bu yüzyıla ait modern kavramlardan kendisini soyutlamayı büyük oranda başarmış olan AmiŞ topluluğunun tarihsel gelişimi, inançları ve uygulamalarına dair bir değerlendirmedir. Çalışmanın amacı teknolojinin kullanımına dair karşı duruşun yanı sıra kılık kıyafetlerinden eğitim şekillerine, manuel tarım uygulamalarından izole edilmiş toplum yapılarına kadar pek çok farklı yönden günümüz modern toplum anlayışıyla taban tabana zıt bir imajınasyona sahip AmiŞ topluluğunu ana hatlarıyla ele almaktır. Bununla birlikte esas amaç göz önünde bulundurularak başta tevazu ve alçakgönüllülük olmak üzere modern dönemde bu ve benzeri kavramları tekrar canlandırabilme umudunu bünyesinde barındıran AmiŞ topluluğunun bu beklentiyi karşılayabilme olasılığı da sorgulanmıştır. Bahsi geçen hususlar aktarılırken özellikle AmiŞler'in tarihsel gelişimi konusunda kronolojik yöntemden faydalanılmıştır. Ayrıca Hıristiyanlığın Anabaptist koluna mensup olan AmiŞler'in diğer gruplarla olan benzerlikleri ve farklı yönleri değerlendirilmiştir. Çalışmada kaynak kullanımı hususunda ise AmiŞ topluluklarını etraflıca ele alan ve bu konuda yeterli veriye sahip olduğu düşünülen eserlere başvurulmuştur. Böylece inançlarını, uygulamalarını ve toplumsal yapılarını korumak adına modern dünyayla aralarına set çeken AmiŞler'in hedeflerine ulaşma noktasındaki çabaları ele alınmış ve bu yöndeki başarı/başarısızlık durumları değerlendirmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Hıristiyanlık, Kültür, Anabaptist, AmiŞ, Teknoloji

A Faith-Based Opposition to Technology in The 21st Century: The Amish

Abstract

The subject of the study is to evaluate the historical development, beliefs and practices of the Amish community, which has largely succeeded in isolating itself from modern concepts of this century due to its beliefs in the 21st century, the age of technology. The aim of the study is to outline the Amish community, which has an image that is diametrically opposed to today's modern understanding of society in many different aspects, from their clothing to their education, from their manual agricultural practices to their isolated social structures, as well as their stance against the use of technology. However, with the main purpose in mind, the possibility that the Amish community, which embodies the hope of reviving these and similar concepts, especially humility and modesty, in the modern period, can meet this expectation is also questioned. The chronological method has been utilized especially in the historical development of the Amish. In addition, the similarities and differences of the Amish, who belong to the Anabaptist branch of Christianity, with other groups were evaluated. In terms of the use of sources in the study, works that deal with the Amish communities in detail and are considered to have sufficient data on this subject were consulted. Thus, in order to protect their beliefs, practices and social structures, the efforts of the Amish, who have put a barrier between them and the modern world, to achieve their goals have been discussed and their success/failure in this direction has been evaluated.

Keywords: Religion, Christianity, Culture, Anabaptist, Amish, Technology

GİRİŞ

Amiş toplumunun hikayesi 16. yüzyılda Avrupa’da gerçekleşen reform hareketine dayanır. Anabaptist hareketin içinden çıkan Mennonitler ve Brethrenler ile birlikte Amişler de tarih sahnesine çıkmıştır. Manevi yönü ağır basan bu gruplar benzer yönlelere sahip olsalar da Amişler tevazuya yaptıkları vurgu, aile yapıları, modern teknolojileri kullanmayı reddetmeleriyle diğer topluluklardan ayrılan muhafazakâr bir çizgiye sahiptirler. Bu muhafazakâr Hristiyan inancının üyeleri, 18. yüzyılın başında Anabaptist inançları yüzünden Avrupa’da kendilerine yapılan zulümden kaçmak için Amerika’ya göç etmişlerdir.

Amişler, Tanrı’nın onları basit bir inanç, disiplin, özveri ve alçakgönüllülük yaşamına çağırdığını düşünen özel bir halktır. Bu topluluk, dinin somut sembollerine veya karmaşık dini ayinlere odaklanmak yerine onun hayata geçirilmesi, teşhir edilmemesi ve günlük hayata çevrilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. İnançları, aileleri ve toplulukları dış dünyadaki baskılara rağmen onları bir arada tutan temel güçtür. İnanç temelli Amiş geleneklerinde sade kıyafetler giymek, komşularına yardım etmek ve basit bir şekilde yaşamak gibi temel ilkeler yer almaktadır.

Türkiye’de yapılan çalışmalar arasında Amişler’in tarihsel gelişimi, inançları, ibadetleri ve uygulamalarına yönelik bütünlüklü bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte Anabaptist harekete mensup bir topluluk olması hasebiyle Resul Çatalbaş tarafından yazılan “*Radikal Reformistler: Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*”¹ adlı eserde Amişler’e de bir başlık ayrılmış ve Nermin Öztürk tarafından kaleme alınan “*Amiş Ailesinde Kadının Rolü ve Bu Rolün Belirlenmesinde Dinin Etkisi*”² isimli makalede kadın kavramı ekseninde Amiş topluluğuyla ilgili bir çalışma yapılmıştır. Ayrıca ilginç hayat tarzları ve inanç biçimleriyle Amişler Türkiye’deki medyanın da ilgisini çekmiş ve bu yönde bazı gazete haberlerine konu edilmişlerdir. Dolayısıyla bu çalışmada Amiş topluluğuna yönelik bir analizin yapılabilmesi için konuyla ilgili hazırlanmış önemli eserler değerlendirmeye alınmıştır. Bu doğrultuda Amon M. Aurand’ın “*The Amish and The Mennonites*”,³ Steven M. Nolt’un “*A History of the Amish*”,⁴ James P. Choy’un “*Religion and the Family: The Case of the Amish*”,⁵ Sharon M. Weyer’in “*A Look Into the Amish Culture: What Should We Learn?*”⁶ ve Leo P. Dana’nın “*A Humility-Based Enterprising Community: The Amish People in Lancaster County*”⁷ adlı çalışmaları başta olmak üzere birçok kitap ve makale kaynak olarak kullanılmıştır.

Amiş topluluğuna yönelik temel prensipleri konu edinen bu çalışma 21. yüzyılın teknoloji eksenli modern topluma farklı bir örnek sunmaktadır. Burada amaç, kendi kendine yeten bir topluluk olarak Amişler’in modern dünyada hayatta kalma mücadelesine tanıklık etmektir. Bunun yanı sıra inanç temelli bir yaklaşımla birlikte Amişler’in örneğinde teknolojinin sadece zorunlu durumlarda başvurulabilecek bir olgu olup olmadığı da sorgulanmaktadır. Böylece az da olsa taviz vermekle birlikte bir topluluğun bütün olarak kendisini bu modern olgudan veya komşu toplulukların baskın karakterinden koruma şekli ve dolayısıyla kendi köklerinden aldıkları ilhamla var olma çabası aktarılmaktadır.

Çalışmada öncelikle Amişler’in yerleşik bir hayata geçinceye kadar başlarından geçenleri ve inançları uğruna çektikleri sıkıntıları aktarmak üzere tarihsel gelişimlerine odaklanılmıştır. Daha sonra Amişler’i diğer topluluklardan ayrı kılan yönetim biçimi ve grup kuralları ele alınmıştır. Ayrıca Amişler’in ibadet anlayışı ile doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş ritüellerini uygulama biçimleri incelenmiştir. Son olarak Amiş topluluğunun ahlakî yapısı ve modern dönemde karşı durdukları bazı olgular değerlendirilerek Amiş topluluğunun genel bir portresi çizilmiştir.

1. Amiş Topluluğunun Tarihsel Süreci

Resmi adıyla Eski Düzen Amiş, İsviçre’nin Alman kantonları ve Fransa’nın Alsas bölgesi orijinli geleneksel Anabaptist bir topluluktur.⁸ Anabaptizm, 16. yüzyılda Kilise’de gerçekleştirilmek istenen reformun bir ürünüdür.⁹

1 Resul Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015).

2 Nermin Öztürk, “Amiş Ailesinde Kadının Rolü ve Bu Rolün Belirlenmesinde Dinin Etkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 57-73.

3 Amon M. Aurand, *The Amish and The Mennonites* (Global Grey ebooks, 1938).

4 Steven M. Nolt, *A History of the Amish* (New York: Good Books, 2015).

5 James P. Choy, “Religion and the Family: The Case of the Amish”, *Warwick Economics Research Paper Series* 267 (2016), 1-43.

6 Sharon M. Weyer vd., “A Look Into the Amish Culture: What Should We Learn?”, *Journal of Transcultural Nursing* 14/2 (2003), 139-145.

7 Leo P. Dana, “A Humility-Based Enterprising Community: The Amish People in Lancaster County”, *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy* 1/2 (2007), 142-154.

8 John A. Hostetler, *Amish Society* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980), 74.

9 Michael D. Driedger, “Anabaptism”, *Europe 1450 to 1789 Encyclopedia of the Early Modern World*, ed. Jonathan Dewald (New York: Charles Scriber’s Sons, 2004), 49.

13 Ekim 1517 tarihinde Martin Luther'in Kilise'ye yönelik eleştirilerini 95 madde şeklinde özetleyip *Wittenberg Kilisesi*'ne asmasının sonucunda başlayan reformasyon dönemi, Avrupa'da birtakım dini, siyasi, sosyal ve ekonomik değişimlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Luther'in başlattığı Protestan reformu geniş yankı uyandırmış ve onun düşüncesine yakın kişiler Avrupa'nın birçok bölgesinde ana akım Kilise'ye karşı bir ayaklanma hareketine girişmişlerdir. Bu anlamda İsviçreli bir papaz olan Ulrich Zwingli de Luther'e benzer çizgide yeni bir düzenin savunucusu olmuştur. Yeni bir Hıristiyanlık yorumu iddiasıyla hareket eden bu kişiler özellikle İncil'i halkın anlayabileceği dile çevirme gayretinde bulunmuş, Tanrı'nın merhametinin genişliğini vurgulamış ve sadece iman ederek günahların affedilebileceğini savunmuşlardır.¹⁰

Reform döneminde Zwingli'nin etrafında yer alıp *Kardeşler* olarak isimlendirilen bir topluluk meydana gelmiştir. Daha sonradan Anabaptist şeklinde tanımlanan bu topluluk hem Roma Katolik Kilisesi'ne karşı çıkmış hem de bazı yönlerden reformcularla görüş ayrılığı yaşamışlardır. Onları farklı kılan durum ise Kilise'nin tamamen gönüllü yetişkinlerden oluşması gerektiği, inanç itirafından sonra vaftizin geçerli olduğu ve Kilise'yle devlet işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğine olan inançlarıdır.¹¹ Bu görüşleri nedeniyle Anabaptistler 16. yüzyıldan başlamak üzere sistematik bir şekilde bir yandan Roma Katolik Kilisesi diğer yandan Protestanlar tarafından zulme maruz kalmışlardır. Anabaptizm, Kilise ve devlet işlerinin tamamen birbirinden ayrılmasını en temel prensip olarak kabul ettiği için hiçbir devlet tarafından desteklenmemiş ve böyle bir ayrıcalığa sahip olmamıştır. Bu grup, İsa Mesih'in İncil'de geçen Dağdaki Vaazı'na bağlı kalarak öldürmeye, şiddete, nefret etmeye, güç kullanımına, askeri eyleme veya sivil hükümete katılmaya karşı çıkmıştır. Onlar kendilerini dünyevi hükümetlerin değil, Tanrı'nın Krallığı'nın vatandaşları olarak görmüşlerdir. Anabaptistler, Matta'da yer alan "*Benim yüzümden insanlar size sövüp zulmettikleri, yalan yere size karşı her türlü kötü sözü söyledikleri zaman ne mutlu size! Sevinin, sevinçle coşun! Çünkü göklerdeki ödülünüz büyüktür. Sizden önce yaşayan peygamberlere de böyle zulmettiler.*"¹² şeklindeki İsa'nın sözlerini kendilerine yorumlayarak onun sadık takipçileri olduklarını iddia etmişler ve yaşamlarını bu ilkelere göre şekillendirmeye özen göstermişlerdir.¹³

Anabaptistler, Kutsal Kitap'ta bebek vaftizine yönelik herhangi bir vurgu olmadığına dikkat çekerek bu uygulamaya karşı çıkmışlardır. Bu yüzden yetişkinlik çağında vaftizi tekrar uyguladıkları için yeniden vaftiz olanlar anlamında *anabaptist* olarak nitelendirilmişlerdir. Reformun başlangıç yıllarında Luther bu topluluğu inançlarında serbest bıraksa da Protestanlığın güçlenmesiyle birlikte topluluğa yönelik bir dizi önlem alınmıştır. Bu doğrultuda vaaz vermeleri ve yeniden vaftiz olmaları yasaklanan Anabaptistler, duruma muhalefet ettikleri takdirde idam cezasıyla karşı karşıya gelmişlerdir. 1528'de Katolikler ile Lutherciler'in görüş birliğiyle kabul ettiği V. Charles'in imzasını taşıyan imparatorluk kanunuyla topluluğun bütün üyeleri ölüme mahkûm edilmiştir. Böylece hem Protestanlar hem de Katolikler tarafından sapkın olmakla ve Avrupa'nın sosyal dengesini bozmakla itham edilen binlerce Anabaptist, inançları uğruna öldürülmüşlerdir.¹⁴

İsviçre'de yaşanan baskı, işkence ve ölüm döneminden sonra Anabaptistler artık bu ülkede bir gelecek tasavvur edemedikleri için başta Almanya, Avusturya, Hollanda ve Polonya olmak üzere Avrupa'nın birçok ülkesine göç etmişlerdir. Ancak gittikleri yerlerde hükümete karşı sivil itaatsizliği savundukları için vatansever olmamakla suçlanmışlardır. Bütün bu gelişmeler Anabaptistler arasında da görüş ayrılıklarının yaşanmasına sebep olmuş ve genel anlamda temel inanç esaslarının üzerinde ittifak kuran ancak uygulama boyutunda birbirinden farklı hareket eden topluluklar oluşmuştur.¹⁵ Böylece her biri liderlerinin ismiyle anılan Mennonitler, Hutterciler, Brethrenler ve Amişler gibi farklı yaşam biçimine sahip Anabaptist cemaatler oluşmaya başlamıştır.¹⁶

1660'lara geldiğinde bazı İsviçreli Anabaptistler güneybatı Almanya ile sınırı olan Fransa'nın Alsas bölgesine göç etmişlerdir. Bu dönemde Anabaptizm içerisinde Mennonitler ve Amişler olmak üzere önemli bir ayrışma yaşanmıştır. 1693'te Alsas Kilisesi'nin yaşlı üyelerinden biri olan Jakob Ammann (1644-1730) Mennonitlerin açık bir şekilde dini bir arka plandan saptığını hissetmiştir. Sonraları Amişler olarak bilinen daha muhafazakâr ve disiplinli bir topluluk kurmaya karar vermiştir. Amişler, Mennonitlerden daha fazla riyazet, sadelik, saflık, verimlilik, çalışma ahlakı ve belki de en önemlisi tevazu ve aile birliği gibi değerleri bünyelerinde barındırmaktadırlar. Bu doğrultuda

10 Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hıristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, 25.

11 Walter Klaassen, "Anabaptism and Reformation", *Canadian Journal of Theology* 8/1 (1962), 36-37; Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hıristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, 25-26.

12 *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Mt.5:11-12.

13 Driedger, "Anabaptism", 49-50.

14 Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hıristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, 32-33.

15 Klaassen, "Anabaptism and Reformation", 41-42.

16 Choy, "Religion and the Family: The Case of the Amiş", 6.

yaşam tarzlarını korumak adına potansiyel etkilerini düşünmeksizin teknolojik yenilikleri kabul etmeme noktasında dikkatli davranmaktadırlar. Kuruluşlarından yaklaşık üç yüzyıl geçmesine rağmen hâlâ bu yöndeki ilkeleri koruyan Amişler, duruşlarından taviz vermemektedirler.¹⁷

Jakob Ammann, Mennonitler'den ayrılma sürecinde bazı fikirler öne sürmüş ve bunlar hareketin temel prensipleri olarak kalmaya devam etmiştir. Bu fikirler İsviçre'de yılda bir kez yapılan komünyon ayininin ikiye çıkarılması, İsa'ya inanan Anabaptist Hıristiyanların cemaat ayininde birbirlerinin ayaklarını yıkaması, doktrinsel saflık ve ruhani disiplini muhafaza etmek için modaya uygun kıyafetler giyinmesinin ve sakalların kesilmesinin yasaklanması şeklindeydi. Sürecin sonunda Ammann ve onu takip edenler Anabaptist hareket içerisinde ayrı bir mezhep haline gelmiş ve Amişler, kurucu liderleri olarak ön plana çıkan Jakob Ammann'a nispetle isimlendirilmeye başlanmıştır.¹⁸

Siyasi anlamda bir istikrar isteyen ve kendi inançlarını özgür şekilde yaşama arzusunda olan Amişler, 1700'lerin ortalarında daha önce meskûn oldukları İsviçre, Almanya ve Fransa'yı terk edip ABD'nin başta Pensilvanya olmak üzere Ohio ve Indiana gibi eyaletlerine yerleşmişlerdir. Bu kararın arkasındaki en önemli neden ise Pensilvanya eyaletinin kurucusu olarak kabul edilen William Penn (1644-1718)'in demokrasi ve dinî özgürlükler konusundaki hassas duruşudur. Öte yandan Amerikan federal hükümeti de Amişler'e toprak yardımında bulunarak kendilerine ait bir yaşam alanında varlıklarını sürdürmelerine katkı sağlamıştır.¹⁹

Amişler için Avrupa'da yaşadıkları baskı döneminden sonra Amerika, gerçek anlamda bir "düşler ülkesi" konumundaydı. Ancak göç ettikleri her yerde olduğu gibi bu bölgede de kendi içlerinde bir ayrışma yaşamışlardır. Özellikle Kuzey Amerika'da kurulan çoğu Amiş topluluğu, nihayetinde kendi kimliklerini koruyamamış ve bununla birlikte 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde büyük bir bölünme gerçekleşmiştir. Bu, Amişler'in yabancı olduğu bir durum değildi. Çünkü Amiş halkı başka bir bölgede varlığını sürdüren kendilerine en uygun Amiş cemaatine katılmakta özgürdü. Fakat 1850'den sonra farklı Amiş cemaatleri arasında gerilim gittikçe yükselmeye başlamıştır. 1862-1878 yılları arasında Amişler'de modern toplumun baskılarının neden olduğu gerilimlerle başa çıkma yöntemlerinin görüşülmesi için farklı yerlerde yıllık *Dienerversammlungen* (bakanlık konferansları) düzenlenmiştir.²⁰ Piskoposların tekdüzeliği tartışmak için bir araya gelmesi bile Amiş Kilisesi'nde benzeri görülmemiş bir olay olmuştur. Bu durum kendi içerisinde ilerici bir fikir barındırdığı için ilk birkaç toplantıdan sonra gelenekçi ve muhafazakâr düşünen piskoposlar, konferansları boykot etme kararı almıştır. Amiş topluluğunun üçte ikisini oluşturan daha ilerici üyeler, Amiş Mennonite adıyla tanınmaya başlamışlar ve sonunda Mennonite Kilisesi'yle birleşmeye karar vermişlerdir. Daha geleneksel düşünen gruplar ise Eski Düzen Amiş olarak isimlendirilmişlerdir.²¹

Eski Düzen Amişler'de teknolojik faaliyetlere rağbet olmamıştır. Ancak göç ettikleri yer olan Amerika'nın bir teknoloji ülkesi olması, Amişler arasında bu olgunun her geçen gün daha belirgin bir şekilde etkisini hissettirmesine neden olmuştur. Bu nedenle 1920'lerin sonunda Amişler arasında at arabası (*buggy*) yerine modern arabayı kullanmak isteyen Beachy Amiş grubu ortaya çıkmış ve bu grup ana akımdan ayrılmıştır.²² Bütün bu ayrılık süreçlerinin sonunda Eski Düzen Amişler sadece kendi yaşam ilkelerini uygulayabildikleri Pensilvanya eyaletindeki Lancaster Kasabası'na yerleşmişlerdir. Bu anlamda bölge 1900 yılında 500 Amişli'ye ev sahipliği yaparken günümüzde 33.000'den fazla kişi yaşamaktadır. Bu bölgedeki toprakların üçte ikisi tarım için kullanılmakta ve bölgenin ABD'deki sulak olmayan araziler arasında en verimli çiftliklere sahip olduğu söylenmektedir. Ancak Amişler, teknoloji karşıtlığı nedeniyle tarımın modernizasyonunu gerçekleştirmemişlerdir. Bu anlamda ölçek anlamında küçük ve genellikle lokal ihtiyaçları karşılamak üzere planlaması yapılmış çiftlikler ortaya çıkmıştır.²³

2. Amiş Topluluğunun Yönetim Biçimi ve Grup Kuralları

Amiş, Hıristiyan inancının Anabaptist hareketine bağlı olarak gelişen bir mezheptir. Ancak bu mezhebi nispeten diğerlerinden ayıran unsur Amerikan toplumunun bireyselciliğinin içerisinde bile komünal, konformist ve sadelik esasına dayalı bir yaşam biçimini benimsemesidir. Amiş toplumunun temel yapı taşlarından biri, "kilise bölgeleri" şeklinde organize olmalarıdır. Bu bölgeler vaftiz edilmiş üyeler ve vaftiz edilme yaşına az bir süre kalmış olan kişilerden oluşan birkaç düzine aileden meydana gelir. Aileler arasından bir piskopos, iki papaz ve bir diyakoz olmak

17 Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amish People in Lancaster County", 43.

18 Donald B. Kraybill, "Amish", *Encyclopedia.com* (27 Haziran 2018).

19 Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amish People in Lancaster County", 142-143.

20 Karen M. Johnson-Weiner, *New York Amish: Life in the Plain Communities of the Empire State*, Ithaca (New York: Cornell University Press, 2017), 224.

21 Steven M. Nolt, "Who Are the Real Amish? Rethinking Diversity and Identity Among a Seperate People", *Mennonite Quarterly Review* 82/3 (2008), 383.

22 Joshua Brown, "The Changing Sociolinguistic Identities of the Beachy Amish-Mennonites", *Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies* 7/1 (2019), 24.

23 Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amish People in Lancaster County", 143.

üzere dört kişiden oluşan kilise liderleri, kura yöntemiyle belirlenir.²⁴ Kilise liderlerinin resmi bir eğitimi veya niteliği yoktur. Bu kişilerin Amiş inançlarını desteklemeleri, grup tarafından aday gösterilmeleri için yeterli bir sebeptir. İncil'den alıntılanmış pasajları içeren bir kâğıt parçası, ilahi kitaplarına yerleştirilir ve adaylardan bu kitaplardan birini seçmeleri istenir. Kâğıt parçasının bulunduğu ilahi kitabını seçen kişiler, Tanrı tarafından seçilmiş sayılır.²⁵

Amiş mahallelerinin büyüklüğü kırk aileyi veya daha fazlasını aştığında her biri kendi kilise liderlerine sahip iki mahalleye bölünür. Küçük ölçekli bu sosyal örgütlenme biçimi, onların Kuzey Amerika'da bulunan diğer birçok dini gruptan ayrılmalarının veya farklılıklarının bir simgesidir. Amişler, merkezinde kilise olan bu bölgelere *gemeinde* (topluluk) veya bu kelimenin kısa formu olan *gemee* ve *gmay* ismini verirler.²⁶ Bu kelime Alman sosyolog Ferdinand Tönnies tarafından formüle edilen *gemeinschaft* (toplum) kavramıyla aynı köke sahiptir. Tönnies geleneksel ve yerel topluluk bağları güçlü olan aile biçimine *gemeinschaft*; bunun karşısında yer alıp modern aileyi temsil etmek için *gesellschaft* kavramlarını kullanmıştır.²⁷

2.1. Ordnung

Amişler uygulamalarını, giyim tarzlarını ve olaylara bakış açılarını şekillendiren bir dizi davranış kuralına sahiptirler. *Ordnung* (düzen) adı verilen bu kurallar Amişler'in inançlarını daha düzenli bir şekilde yaşamaları ve bunu sürdürmeleri için oluşturulmuş bir sistemdir. *Ordnung* kuralları büyük ölçüde sözlü olmalarına rağmen bunların yazılı olan bölümleri de mevcuttur. Amiş inancına bağlı olanlar ile bu inancı benimsemeyenler arasındaki ayrım bahsi geçen kurallara tâbi olmakla anlam kazanmaktadır.²⁸ *Ordnung* kuralları, Kilise'nin tüm üyeleri tarafından yılda iki kez gözden geçirilir. Bu denetleme ve tetkik aşamasından sonra eğer üyelerin tamamı kurallar hakkında görüş birliğinde olurlarsa komünyon uygulanarak bir anlamda süreç tamamlanır. Bu kurallar arasında bulunan elektrik hattı, telefon ve otomobil kullanımına dair yasaklamalar veya sınırlamalar ile giyim tarzına yönelik düzenlemeler de dâhil olmak üzere günlük yaşamın birçok yönünü kapsayan temel ilkeler, her bir üye tarafından titizlikle gözetilmelidir.²⁹

Her kilise bölgesi diğer tüm bölgelerden belirli farklarla ayrılmış bir *Ordnung*'a sahip olabilir. Bu durum Amiş içindeki çeşitliliğin birincil kaynağıdır ve bu model aynı zamanda her kilise bölgesinin üyeleri arasında yüksek derecede katılım ve uyum sağlanmasına hizmet eder. Amiş olarak vaftiz edilmek ve *Ordnung*'a bağlılık yemini etmek, Amişler için Tanrı'nın iradesine itaatin sembolüdür. Bu noktada Amerikan toplumunun seküler yapısına atıfta bulunarak uyumsuz olmayı tercih eden Amişler, ironik bir şekilde kendi aralarında yüksek derecede bir uygunluk şartı aramaktadırlar. Buna bağlı olarak düzenden sapan üyelere bir kilise ayini sırasında alenen itirafta bulunmaları istenmekte, sürecin sonunda ise ısrarcı ve ciddi suçlular aforoz edilip topluluktan dışlanmaktadır.³⁰

Amiş topluluğunda *Ordnung* kurallarına bağlı olarak gelişen *Meidung* (kaçınma) ve *Gelassenheit* (sakinlik) terimleri de ön plana çıkmaktadır. *Meidung* aforoz edilmiş ve dışlanmış, yani *Ordnung*'a karşı ciddi eylemler nedeniyle Amiş inancını bırakması istenmiş eski üyelerle arkadaşlığı kesmek ve bunlardan uzaklaşmak anlamına gelir. Yalnızca vaftiz edilmiş yetişkinler *Meidung*'a tâbidir. Kaçınma son çare olarak kabul edilir. Bununla birlikte kişi içtenlikle tövbe ederse Amiş topluluğuna geri alınabilir. *Gelassenheit* ise Tanrı'nın otoritesine boyun eğmek anlamına gelir. Bu, aynı zamanda Amiş davranışlarını şüphe barındırmayacak şekilde kabul etmektir. *Gelassenheit*, sade bir hayat yaşama ve verdiği nimetler için Tanrı'ya şükretme inancıdır. Amiş okullarında çocuklara "JOY" şeklinde kodlanmış sloganik ifadeler öğretilir: J (Jesus) kişinin ilk önce düşünmesi gereken İsa'yı, O (other) ikinci olarak topluluğun diğer üyelerini ve son olarak Y (you) sondan gelmesi gereken kişinin kendisini temsil eder. Bununla birlikte Amiş topluluğu içerisinde çocuklara daha erken yaşlarda kelimelerin zarar ve uyumsuzluğa neden olabileceği inancından dolayı küfürlü, şiddet içeren ve tehdit edici sözlerden kaçınmaları telkin edilir.³¹

24 Joseph Donnermeyer vd., "The Amish Population: County Estimates and Settlement Patterns", *Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies* 1/1 (2013), 75.

25 Weyer vd., "A Look Into the Amish Culture: What Should We Learn?", 141.

26 Donnermeyer vd., "The Amish Population: County Estimates and Settlement Patterns", 75.

27 Gordon Marshall, "Gemeinschaft and Gesellschaft", *Encyclopedia.com* (18 Mayıs 2018).

28 Weyer vd., "A Look Into the Amish Culture: What Should We Learn?", 141.

29 Donald B. Kraybill vd., "Symposium Review of the Amish", *Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies* 2/2 (2014), 282.

30 Hostetler, *Amish Society*, 85.

31 Weyer vd., "A Look Into the Amish Culture: What Should We Learn?", 141.

2.2. Rumspringa

Amişler ve diğer Anabaptistler, insanların küçük yaşlarda vaftiz edilmesine anlam vermezler. Bu görüşleri nedeniyle Avrupa’da zulme uğrayan Amişler yine de yetişkin vaftizinde ısrarcı olmuşlardır. Küçük yaşlardan beri ebeveynlerinin boyunduruğu altında büyüyen ve onların kurallarına tâbi olan Amiş üyeleri, reşit olduklarında Kilise’ye kalıcı bir bağıllık yapıp yapmayacakları noktasında tercih hakkına sahiptirler.³² Amiş gençleri bu süreçte kararlarını etkileyebilecek bir testten geçerler. *Rumspringa* (koşmak veya zıplamak), kuralların gevşetilebildiği ve bazı uygunsuz davranışların tolere edilebildiği ergenlik dönemi için kullanılan genel bir terim olarak bu süreci tanımlar. *Rumspringa* döneminde Amiş gençleri henüz vaftiz edilmedikleri için (izin verilen ve yasaklanan davranış anlamında) Kilise’nin kurallarına tâbi değildirler. Bu nedenle kural dışı bir harekette bulduklarında akrabalar ve tüm toplum tarafından dışlanmaktan korkmazlar. Bu süre zarfında Amiş gençlerinin neredeyse tamamı aileleriyle birlikte yaşamaya devam ederler; büyük bir çoğunluğu geleneksel davranış kurallarına bağılıdır ve partilere katılmazlar veya ebeveynleri ve Kilise yetkilileri tarafından kötü olarak nitelendirilen davranışlarda bulunmazlar. Öte yandan araba kullanmak, modern kıyafetler giymek, televizyon, DVD oynatıcı, radyo veya cep telefonu satın almak gibi “dünyevi” faaliyetleri test eden, hatta uyuşturucu kullanan belirli sayıda Amiş gençleri de vardır. Bazı Amiş gençleri ise hafta sonları ebeveynlerinin kontrolünde olmadıkları için alkol kullanmakta, topluluktan uzaklaşıp kendi başlarına yaşamakta ve bu sayede Amerikan yaşam tarzını olabildiğince fazla test edebilme imkânı elde etmektedirler. *Rumspringa*, genç bir kız veya erkek için Amiş olup olmayacağına nihai bir karar vermesiyle sona erer. Bu bağlamda Amiş üyesi genç yetişkinlerin bir eş bulması ve vaftiz edilmesi beklenir. İstatistikler büyük Amiş topluluklarındaki ergenlerin yaklaşık yarısının ve daha küçük topluluklarda yaşayan gençlerin çoğunluğunun *Rumspringa* sırasında Amiş giyim veya davranış normları içinde kaldığını göstermektedir.³³

3. Amişler’de İbadet

Amişler her pazar günü genellikle kendi evlerinde toplanıp erkeklerle kadınların ayrı odalarda oturması suretiyle ibadetlerini yerine getirirler. İbadet, bir vaizin veya kilise bölgesinin piskoposunun yaptığı kısa bir vaazla başlar, ardından kutsal metinlerden pasajlar okunup sessizce dua edildikten sonra daha uzun bir vaazla devam eder. İbadet, enstrümantal eşlik veya uyum olmadan söylenen ilahilerle zenginleştirilir. Ayin sırasında okunan ilahiler genellikle çok yavaştır, bu yüzden tek bir ilahinin bitmesi yaklaşık 15 dakika sürebilir. İbadeti öğle yemeği ve cemaatin kendi arasında yaptığı sosyalleşme faaliyetleri takip eder. Ayinler, kutsal yazılar ve tüm ilahiler Almancadır. İbadet sırasında görev yapan Amiş vaizleri ve diyakozları cemaat tarafından aday gösterilen bir grup erkek arasından kurayla seçilirler.³⁴ Ömür boyu hizmet eden bu kişilerin resmi bir eğitimleri yoktur.³⁵

Sakramental anlamda yetişkin vaftizini benimseyen Amişler’de bu uygulama Amiş Kilisesi’ne kabulün bir parçasıdır. Bu anlamda *Rumspringa* sürecinden sonra Kilise’ye katılmamayı tercih edenler genellikle arkadaşlarını ve ailelerini ziyaret edebilirler, ancak vaftiz edildikten sonra kiliseden ayrılanlar normalde tüm topluluk tarafından dışlanırlar. Vaftiz olmak üzere bekleyen gençler ise Tanrı’ya ve Kilise’ye teslimiyetlerini ve alçakgönüllülüklerini sembolize etmek için ellerinden birini yüzlerine koymak suretiyle otururlar. Tören sırasında bir diyakoz, piskoposun eline kovadan su doldurur ve piskopos da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına kişinin baş bölgesine bu suyu üç kez serper. Ardından piskopos, Kilise’nin her yeni erkek üyesini kutsar ve her birini Kilise’nin kardeşliğine kutsal bir öpücükle selamlayarak dâhil eder. Piskoposun karısı da benzer şekilde her yeni kadın Kilise üyesini kutsar ve selamlar.³⁶

Amişler’de vaftiz dışında uygulanan diğer bir sakrament ise komünyondur. Komünyon ayini genellikle ilkbahar ve sonbahar olmak üzere yılda iki kez yapılır. Kilise bölgeleri, cemaatin birliğinin bir sembolü olan komünyon sırasında kendi *Ordnung*’unu yeniden teyit eder. Sadece vaftiz edilmiş üyelerin, birbirlerinin ayaklarını yıkayıp kurulumalarıyla sona eren komünyona katılmalarına izin verilir.³⁷ Hostetler’e göre bu noktada altı ayda bir komünyon sıklığında ısrar eden ve ayak yıkama ritüelini yeniden başlatan Jacob Amman’ı hatırlamak önemlidir.³⁸

32 Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, 186-187.

33 Tom Shachtman, *Rumspringa: to Be or Not to Be Amiş* (New York: North Point Press, 2006), 11-13.

34 Kurayla seçilme sistemi Elçilerin İşleri 1:23-26’da geçen şu pasajlara dayanmaktadır: “Böylece iki kişiyi, Barsabba denilen ve Yustus diye de bilinen Yusuf ile Mattiya’yi önerdiler. Sonra şöyle dua ettiler: ‘Ya Rab, sen herkesin yüreğini bilirsin. Yahuda’nın, ait olduğu yere gitmek için bıraktığı bu hizmeti ve elçilik görevini üstlenmek üzere bu iki kişiden hangisini seçtiğini göster bize.’ Ardından bu iki kişiye kura çektiler; kura Mattiya’ya düştü. Böylelikle Mattiya on bir elçiye katıldı.”

35 Greksa, Korbin, “Amiş”, 558.

36 Hostetler, *Amiş Society*, 77-80.

37 Lawrence Greksa, Jill Korbin, “Amiş”, *Encyclopedia of Medical Anthropogy*, ed. Carol R. Ember, Melvin Ember (New York: Plenum Press, 2004), 558.

38 Hostetler, *Amiş Society*, 222.

Amişler’de vaftizde olduğu gibi komünyon sırasında da İngilizce “*holy kiss*” (kutsal öpücük) veya “*kiss of peace*” (barış öpücüğü) şeklinde kaynaklarda zikredilen selamlama türü uygulanır. Bu uygulamanın kaynağı İncil’de yer alan “*Birbirinizi kutsal öpüşle selamlayın.*”³⁹ ve “*Sonra hepsi acı acı ağlayarak Pavlus’un boynuna sarıldılar, onu öptüler.*”⁴⁰ şeklindeki pasajlardır. Bundan hareketle komünyon sırasında vaazdan sonra masa etrafındaki üyeler ayağa kalkar, bir kişi diğerini öper ve her üye için bu süreç tamamlanana kadar devam eder.⁴¹ Komünyon ayini sırasında yerine getirilen ayak yıkama ritüeli ise yine İncil’e dayanmaktadır. “*İsa yemekten kalktı, üstlüğüünü bir yana koydu, bir havlu alıp beline doladı. Sonra bir leğene su doldurup öğrencilerin ayaklarını yıkamaya ve beline doladığı havluyla kurulamaya başladı.*”⁴² pasajını kaynak gösteren Amişler, bunu mütevazılığın, alçakgönüllülüğün, arınmanın ve Mesih’in kanında ruhun saf hale gelmesinin bir sembolü olarak görürler.⁴³

4. Geçiş Ritüelleri (Doğum, Evlilik ve Ölüm)

Amiş inancı gereği evlilik, vaftiz edilmiş bireyler arasında gerçekleşir. Gençlerin 18-22 yaş aralığında vaftiz oldukları göz önünde bulundurulursa bu aşamadan sonra genellikle çok yakın zamanda evlilik törenleri yapılır. Kendi kültürel kodlarını korumak amacıyla Amişler, Kilise’nin dışından yapılacak evlilikleri kabul etmezler. Yine de nadir durumlarda Amiş’li biriyle evlenmek isteyen yabancıların Amiş topluluğuna katıldığı görülebilir. Amişler’in düğünleri genellikle sonbaharın sonlarında, hasattan sonraki perşembe günleri yapılır.⁴⁴ Gelin, diğer resmi toplantılarda tekrar giyilmek üzere mavi bir keten elbise giyer. *Ordnung* yasalarına göre kişisel takılar yasaklandığı için geline makyaj yapılmaz ve herhangi bir nişan yüzüğü veya alyans takılmaz. Birkaç saat sürebilecek evlilik töreninin ardından ziyafet, şarkı söyleme ve hikâye anlatımını içeren bir topluluk resepsiyonu düzenlenir. Yeni evliler, düğün gecesini gelinin ailesinin evinde geçirirler.⁴⁵ Öte yandan kereviz, Amiş düğünlerinde sunulan sembolik yiyeceklerden biridir. Vazolara konan kerevizler çiçek yerine evi süslemek için de kullanılır. Kereviz Amiş kültüründe iyi şans, doğurganlık ve verimliliği sembolize eder.⁴⁶

Amiş toplumunda Kilise ve cemaatten sonra en önemli kurum ailedir. Modern toplumlardan daha genç yaşlarda evlenen Amiş yetişkinleri için aile kurmak ve çocuk sahibi olmak hayatın bir parçasıdır. Amişler için evlilik, Tanrı tarafından tesis edilen kutsal bir bağlılık eylemidir. Amişler’de inanç kavramı çok değerli olduğu için genellikle gençlerin Amiş olmayan biriyle evlenmesi yasaklanmıştır. Yabancı biri Amişli’yle evlenmek isterse Amiş inancına sahip olmalı ve Amiş yaşam tarzını benimsemelidir. Erken yaşlarda evlenen Amişler’den mümkün olduğu kadar çok çocuk yapmaları istenir. Geniş ailenin Tanrı’nın bir lütfü olduğuna inanan Amişler için çiftlik işlerini idame ettirebilmek oldukça fazla aile bireyine sahip olmayı gerektirir.⁴⁷

Amişler, ölümün trajik yönü üzerinde durmama eğilimindedirler. Onlar, ölüm olgusu karşısında metanetli ve çekingen bir tavır takınırlar. Ancak bu durum Amişler’in yakınlarını kaybetmenin acısını çekmediği ya da yas tutmadıkları anlamına gelmez. Burada asıl husus ölümün Tanrı’nın iradesi doğrultusunda gerçekleşmesi ve insanların bu durumun önüne geçemeyişidir. Sıradan bir cenaze töreni genellikle ölen kişinin evinde düzenlenir. Merhum, odanın ortasında açık bırakılan tabuta yerleştirilir ve vaiz tarafından biri yaklaşık yirmi dakika diğeri de bir saat süren iki vaaz verilir. Ayin bittikten sonra tabutun kapağı kapatılır ve cenaze bir arabanın vagonuna konularak mezarlığa götürülür. Mezar, Amişli bireyin arkadaşları tarafından kazılır ve ölü defnedildikten sonra da kapatılır. Amiş mezarlığında bulunan mezar taşları sade, süssüz ve genellikle aynıdır. Tahtadan yapılan mezar taşlarının üzerine genellikle merhumun adı ile birlikte doğum ve ölüm tarihleri yer alır veya İsviçre Amişleri’nde olduğu gibi sadece isminin baş harfleri bulunur. Ahşap malzeme zamanla yıprandığı için hayatın geçici doğasını insana hatırlatır. Mezarlıktaki işlemlerden sonra da topluluk yemek için bir araya gelir ve böylece tören sona ermiş olur.⁴⁸

39 2Ko.13:12.

40 Elç.20:37.

41 Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hıristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, 189.

42 Yu.13:4-5.

43 Hostetler, *Amiş Society*, 83-84.

44 Kraybill, “Amiş” (27 Haziran 2018).

45 Beth Rice, “Amiş Wedding Traditions”, *Dutchcrafters* (28 Şubat 2019).

46 Kevin Williams, “Amiş Wedding Celery Soup-Fertility or Just Delicious?”, *Amiş 365* (23 Ocak 2023).

47 Hostetler, *Amiş Society*, 145-155.

48 Hostetler, *Amiş Society*, 200-207.

5. Amiş Ahlakı

Amiş uygulamalarının tamamı temelde birbirine zıt iki kavram kümesi etrafında şekillenir. Amişler *Hochmut*'u (gurur, kibir) reddederler; *Demut*'a (alçakgönüllülük) veya *Gelassenheit*'e (sakinlik, soğukkanlılık) yüksek değer atfederler. Grup normları aracılığıyla ifade edildiği şekliyle Tanrı'nın iradesine boyun eğme isteği, içinde yaşadıkları Amerikan kültürünün merkezinde yer alan bireysellik anlayışıyla çelişir. Amişler'in bireysellik karşıtı bir yönelim sergilemeleri onları cemaatlerine daha çok bağlamakta, özellikle ticaretle rekabet olgusunu ortadan kaldırmakta ve topluluk içerisinde kibir olgusunu engellemektedir. Kültürel tutumlarını ve topluluk normlarını Kutsal Kitap'a göre düzenleme gayreti içerisinde olan Amişler'in yaşam biçimini özetleyen şu üç pasaj onlar arasında sık sık dile getirilir:

“İnanmayanlarla aynı boyunduruğa girmeyin. Çünkü doğrulukla fesadın ne ortaklığı, ışıkla karanlığın ne paydaşlığı olabilir?”⁴⁹

“Bu nedenle, ‘İmansızların arasından çıkıp ayrılın’ diyor Rab.”⁵⁰

“Bu çağın gidişine uymayın; bunun yerine, Tanrı'nın iyi, beğenilir ve yetkin isteğinin ne olduğunu ayırt edebilmek için düşüncenizi yenilenmesiyle değiştirin.”⁵¹

Gelassenheit ruhu Amiş topluluğu içerisinde kendini itaat, alçakgönüllülük ve sadelikle gösterir. Amiş düşüncesi-ne göre Tanrı'nın iradesine itaat en önemli dini değerken bunun karşısında yer alan itaatsizlik ise tehlikelidir ve itiraf edilmediği takdirde sonsuz ayrılığa götürür. Her düzeyde otoriteye boyun eğmek, düzenli bir topluluk oluşması için temel ilkedir. Çocuklar erken yaşta itaat etmeyi öğrenirler. İtaatsizlik tomurcuk halinde kısıtlanır ve engellenmeye çalışılır. Öğrenciler Amiş sisteminin öğretildiği okullarda sorgusuz sualsiz öğretmenlerine itaat ederler. Yetişkinler, Kilise'nin kurallarına boyun eğen, yaşlılar arasından seçilen yöneticiler ise Rab'be itaat eden piskoposlara teslim olurlar.⁵² Böylece Amişler, kendi çiftliklerinde çalışarak ve dış dünyayla aralarına mesafe koyarak ömür boyu topluluk kurallarına bağlı bir şekilde hayatlarına devam ederler. Modernleşmeye direnerek toplumlarını öteki gruplardan ayıran Amişler, kendilerine bir tür sosyal marjinalite statüsü vermişlerdir. Onlar enerjilerini din, aile, çalışma ahlakı ve yenilik ya da modernleşme olmadan kendi işlerini başarılı bir şekilde yapmaya odaklanmışlardır.⁵³

5.1. Amişler'de Tarım ve Ticaret

Amişler için tarım, Avrupa'daki köklerine uzanmaya kadar bütün zamanların en önemli uğraş alanı olmuştur. Çiftçilik yapmayanlar dâhil, çoğu Amiş için çiftlik sahibi olmak en ideal meslektir. Çünkü çiftçilik, ailelerin birlikte çalışmasına ve babaların evde kalıp otoriteyi sağlamasına olanak tanır. Çiftliklerde çocuklarıyla birlikte çalışan ebeveynler gelecek nesle sıkı çalışma, kaynakları verimli kullanma ve tutumluluk gibi değerleri aktarma imkânı elde ederler.⁵⁴ Bu anlamda *Ordnung* kuralları çerçevesinde uygulanan bir iş ahlakına sahip olan Amiş topluluğu, canlı güç kaynağı kullanarak zenginleşmiş ve modernleşme olmadan ekonomik kalkınmanın mümkün olduğunu göstermiştir. Amişler, modernizmin gerekliliğini yaşamlarından dışlayarak son derece disiplinli bir iş ahlakı ve mikro ölçekli işletmelere eğilim gösterme yöntemiyle ekonomik gelişime değer veren insanların aşırı bir örneğidir. Amiş toplumundaki girişimci çalışma şartları bir yandan insanların hayatlarını idame ettirmesine diğer yandan dini inançlarını eksiksiz bir şekilde yerine getirmelerine imkân tanımaktadır. Bu nedenle Amişler'in girişimcilik görüşü, maddi kârın maksimize edilmesinin ötesinde bir olguya, yani toplum için çalışma gayretinde bulunmaya işaret eder.⁵⁵

Amişler'in büyük bölümünün yaşadığı Lancaster Kasabası'ndaki binlerce Amiş çiftliği genellikle küçük çaplıdır ve kâr amacı gütmemektedir. Ekin döneminde dikkatli bir planlamanın yapılabilmesi için çiftliklerin bakımına saatlerce zaman harcanır. Bu durum aynı zamanda Amiş çiftçilerinin dünyanın en üretken insanları arasında olmalarını sağlar. Amiş halkı sahip oldukları topraklara derin bir sevgi beslerler, bu nedenle ürün rotasyonunu çok ciddiye alırlar. Enerjilerinin çoğunu zayıf toprakları verimli tarım alanlarına dönüştürmeye odaklayan çiftçiler, toprağın verimini düşürdüğüne inandıkları traktörler yerine tarlalarını atlarla sürerler.⁵⁶

49 2Ko.6:14.

50 2Ko.6:17.

51 Ro.12:2.

52 Randall E. Basham, “Technology and Community in a Rural Culture: The Amiş”, *Cultural and Religious Studies* 7/12 (2019), 664.

53 Dana, “A Humility-Based Enterprising Community: The Amiş People in Lancaster County”, 145.

54 Greksa, Korbin, “Amiş”, 558-559.

55 Dana, “A Humility-Based Enterprising Community: The Amiş People in Lancaster County”, 145.

56 David G. Sommers, Ted L. Napier, “Comparison of Amiş and Non-Amiş Farmers: A Diffusion/Farm-Structure Perspective”, *Rural Socio-*

Dine verilen değer ticari kâr elde etmeye oranla daha yüksek olduğu için Amişler, büyük çiftliklere sahip olmayı arzu etmezler. Çünkü onlar için küçük çiftlikler ailelerin birbirine daha yakın yaşamalarına izin verir. Öte yandan bu insanlar komşularının olmasını, büyük bir çiftliğe sahip olmaya tercih ederler. Bu nedenle kendi küçük çiftliklerinde genellikle yiyecekleri ürünleri yetiştiren Amişler, yetiştirdiklerinin çoğunu da yerler.⁵⁷ Yaygın ürünler arasında mısır, buğday, soya fasulyesi, arpa, tütün, patates ve diğer sebzeler vardır. Mevsimsel olarak ürün listelerinde değişiklik görülebilir. Yetiştirilen gıdalar akrabalar, komşular, arkadaşlar ve dünya çapındaki ihtiyaç sahibi kimselerle paylaşılır. Öte yandan bazı zamanlarda tüketim fazlası ürünler, topluluk kuralları göz önünde bulundurularak çeşitli ihtiyaçların karşılanması için satılır.⁵⁸

Amiş çiftlikleri sadece toprak mahsullerinin üretimine ayrılmaz. Bunun dışında Amişler sahip oldukları çiftlik hayvanlarından da ürün elde etmektedirler.⁵⁹ Ortalama 6 atı ve 35 süt ineği olan sıradan bir Amiş çiftçisi, ister 50 ister 100 dönümlük bir araziye sahip olsun, bunun yaklaşık 10 dönümünü hayvanlar için meraya ayırmak zorundadır.⁶⁰ Teknolojiye mesafeli davranılan Eski Düzen Amiş topluluklarında inanç ve kültürel değerlere aykırı olduğu için elektrik sistemi kullanılmaması nedeniyle inekler ya elle ya da dizel motorlu sağım makineleri ile sağılır. Elde edilen süttan dondurma yapımına izin verilse de bunun satışı kurallar gereği yasaktır. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda kendi ineklerini sağan; dondurmalarını yapan; meyve ve sebzelerini eken; sığır, domuz ve kümes hayvanlarını besleyen Amişler'in beslenme tarzı, ihtiyaçlarını karşılayabilecek düzeydedir. Bununla birlikte genellikle eril olan buzağılar etleri için satılır ve elde edilen para un, şeker ve bazen de kahveye harcanır.⁶¹

Amiş çiftlikleri aile üyelerinin ortak malıdır. Bu yüzden çiftlikler nesilden nesle aynı ailenin mülkü olarak kalmaktadırlar. Çocuklar küçük yaşlardan itibaren hem sosyal hayatlarında sürekli tarımsal faaliyetlerde buldukları hem de okulda tarım eksenli bir eğitimle karşılaştıkları için neredeyse bu iş kolunu diğer mesleklere tercih ederler. Ancak özellikle son yıllarda Amiş nüfusunda yaşanan ciddi artışlar ailenin her bir üyesine yetecek kadar tarım arazisinin bulunmaması sorununu doğurmuştur. Bu durum doğal olarak genç Amişler'in tarım dışı faaliyetlere yönelmesine neden olmuştur. Böylece Amişler'in çoğu hâlâ çiftlik işleriyle uğraşmalarına rağmen bir kısmı da ahşap işçiliği, marangozluk, kır evi endüstrisi gibi farklı iş alanlarına yönelmişlerdir.⁶² Genellikle mobilya yapımı ve çiftlik ekipmanı imalatı iki baskın küçük işletme türü olsa da konut veya ticari binaların çatı kaplaması, sıhhi tesisat ve boya-badana işlerinde uzmanlaşmış inşaat firmaları da öne çıkar. Amiş ve Amiş olmayan üreticilerden toptan alınan ürünleri (gıda, giyim, donanım, ekipman ve aletler) satan perakende mağazaları da küçük işletmelerin önemli bir bölümünü oluşturur.⁶³

Mikro ekonomi ölçeğinde değerlendirilebilecek Amiş şirketlerinde genellikle aile üyeleri ve diğer birkaç çalışan için mütevazı bir gelir elde edilmektedir. Bu şirketlerde çalışan Amişler için birincil motivasyon kaynağı finansal ödüller ve büyümeden ziyade dinî ve kültürel değerler, yaşam tarzı tercihleri ve ailelerin bir arada çalışmasından duyulan tatmindir.⁶⁴ ABD Küçük İşletme İdaresi (SBA)'nin bu tür firmalara yardımcı olacak programları olmasına rağmen Amişler ekonomideki hükümet etkileşimini uygun bulmadığı için hükümetin bu yöndeki desteğini kabul etmezler. Bu nedenle Amerikan Sosyal Güvenlik Yasası (ASSL), Amişler'in serbest meslek vergisinden muafiyet başvurusunda bulunmasına izin verir.⁶⁵

Bir aile işletmesi olan Amiş şirketleri, teknolojidten büyük oranda kaçınılması nedeniyle makineleşmeden ve bunun potansiyel sonucu olan seri üretimden uzak durma eğilimindedirler. Detaylara çok dikkat eden işçiler, yüksek ürün kalitesinin ortaya çıkmasını sağlarlar. Bu nedenle şirketler çoğu işletmenin sağlayabildiğinden daha fazla müşteriye sahiptirler. Buna rağmen Amiş girişimcilerinden hiçbiri genişlemeye ilgi göstermez. Bunun nedeni, Amişler için önemli olan alçakgönüllülük ve tevazu kavramlarının büyümeyle birlikte yok olacağı endişesidir.⁶⁶

logy 58/1 (1998), 132.

57 Rhonda Lou Yoder, *Amiş agriculture in Iowa: a preliminary investigation* (Iowa State University Capstones: Iowa State University, Retrospective Theses and Dissertations, 1990), 68-69.

58 Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amiş People in Lancaster County", 149.

59 Hostetler, *Amiş Society*, 132.

60 Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amiş People in Lancaster County", 149.

61 Sommers, Napier, "Comparison of Amiş and Non-Amiş Farmers: A Diffusion/Farm-Structure Perspective", 136.

62 Sunny Jeong, "The Role of Social Capital for Amiş Entrepreneurs in Pursuing Informal Economic Opportunities", *Journal of Amiş and Plain Anabaptist Studies* 1/1 (2013), 136.

63 Donald B. Kraybill vd., "Sources of Enterprise Success in Amiş Communities", *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy* 5/2 (2011), 114.

64 Kraybill vd., "Sources of Enterprise Success in Amiş Communities", 113.

65 Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amiş People in Lancaster County", 149.

66 Amyaz Moledina vd., "Amiş Economic Transformations: New Forms of Income and Wealth Distribution in a Traditionally 'Flat' Community", *Journal of Amiş and Plain Anabaptist Studies* 2/1 (2014), 16-18.

5.2. Amişler’de Sosyal Hayat ve Çeşitli Faaliyetlere Karşı Sergilenen Tavrı

Amişler, sosyal yaşantılarıyla Amerikan toplumu içerisinde kimliklerini koruma gayretinde bulunurlar. Bu kimliğin oluşmasındaki temel faktörler ise inanç ve uygulamalarıdır. Özellikle Eski Düzen Amişler, klasik anlamda Anabaptistler’in inançlarını ilk haliyle sürdürmeyi devam eden gruptur. Anabaptistler’in ortaya çıkış sürecinde her ne kadar yetişkin vaftizi diğer Protestan gruplarla önemli bir ayrılık ilkesi gibi görünse de asıl husus Kilise ve devletin birbirinden tamamen ayrılmasıdır.⁶⁷ Onlara göre kılıç/yönetim bedene, yani maddi âleme; Mesih ise manevi âleme hitap etmekteydi. Bu yüzden hükümet otoritesinin Tanrı’nın Krallığı’nda bir yetkisinin olmadığına inanmaktadırlar. Dünyanın krallığı intikam almaya, Tanrı’nın Krallığı ise sevgiye dayanır. Bu iki krallık anlayışında Kilise ile devlet arasında tamamen ayırım yapılması gerekir. Bu nedenle gruplar arasında çeşitli farklılıklar olsa da Anabaptistler, üyelerinin oy kullanma dışında herhangi bir siyasi politikayla ilgilenmelerine karşıdır. Bunun dışında üyeler devlet yardımlarını kabul etmekten ve devletin emeklilik veya sosyal güvenlik sistemine katılmaktan menedilirler. Ancak modern zamanlarda bazı grupların oy kullanma, siyasi partilere üye olma ve hükümet programlarında yer alma konularında daha esnek davrandığı görülmektedir. Bu noktada Eski Düzen Amiş gruplarında ise üyelerin devletle ilgili herhangi bir görevde bulunmamaları hususunda azami derecede özen gösterildiği aktarılmaktadır. Çünkü Amişler, siyasetin doğasında var olan kibir ve rekabetin kendi inançlarının temelinde olan tevazu kavramına ters düştüğüne inanmaktadırlar. Aynı zamanda bu durum onların dünyadan uzak durma ilkelerinin ve mukavemetsiz kalma prensiplerinin ihlali anlamına gelmektedir.⁶⁸

5.2.1. Teknolojik Gelişmeler

Yılda iki defa düzenlenen ve topluluktan topluluğa değişen *Ordnung* kuralları sayesinde Amişler, değişen koşullara göre kendilerini ayarlayabilmiş ve diğer topluluklardan ayrılabilmişlerdir. Bu anlamda Amişler’i modern toplumlardan ayıran en belirgin faktör, teknolojiye karşı bir tavır sergilemeleridir.⁶⁹ *Ordnung* kuralları gereği Amişler, birbiriyle bağlantılı iki hedefi göz önünde bulundurarak teknoloji hakkındaki kuralları formüle ederler. Öncelikle Amişler belirli bir uygulama veya teknolojiye izin verip vermemeye karar verirken bunun kendi değerleriyle uyumlu olup olmadığını sorgularlar. Herhangi bir teknolojik yenilik onların inançlarına, geleneklerine, topluluklarına ve aile yapılarına yönelik bir tehdit unsuru barındırıyorsa onu engellerler. Bu anlamda Amişler yalnızca içinde yaşadıkları modern Amerikan dünyasının değil, aynı zamanda bu toplumdaki pek çok makine ve yöntemin de dikkat dağıtıcı olduğuna düşünmektedirler. Örneğin Amişler bir otomobile sahip olmaktan kaynaklanabilecek gururun, güç duygusunun ve rahatlığın, bir kişinin bireysel olarak kendisine odaklanmasına ve dolayısıyla grubu ihmal etmesine neden olabileceğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla Amişler, yaşam tarzlarını tehlikeye atabilecek potansiyel barındıran bu gibi teknolojik cihazlardan kaçınma eğilimi göstermektedirler.⁷⁰

Amişler’in teknolojiye karşı tavrını belirleyen ikinci faktör ise Amiş ve Amiş olmayanlar arasında ayırım yapılabilmesidir. Günümüzde Amişler ve geri kalan Amerikan toplulukları arasındaki fark, kullandıkları teknolojilerdir. Amerikalıların çoğu Amişler’i yetişkin vaftizine inandıkları için değil, bunun yerine *buggy*’ye⁷¹ binen, atlı saban süren ve evlerinde televizyon ve telefon bulunmayan bir topluluk olarak farklı görmektedirler. 20. yüzyılın başlarında elektrik, otomobil ve uçak gibi önemli teknolojiler modern dünyayı etkisi altına alırken Amişler bu devasa yeniliklere inançlarını ve topluluklarını korumak adına çekimser kalmışlardır. Bu durum küreselleşmeyle birlikte her şeyin ve herkesin birbirine benzemeye başladığı modern zamanlarda Amişler’in kendi kimliklerini korumasına yardımcı olmuştur.⁷²

Amişler’in elektriğe yaklaşımı ise biraz karmaşıktır. Neredeyse tüm Amiş grupları, kamu şebekesinden gelen elektrik gücünü kullanmayı reddederler. Amişler’in elektrik kullanmamasının nedeni kamu gücüne çok fazla dayanmanın kişiyi dünyaya yaklaştıracığı inancıdır. Ancak kamu gücüne karşı çıkan Amişler’in çoğu elektriği sınırlı şekillerde kullanmakta sorun görmezler. Bu noktada pragmatik bir yaklaşım benimseyen Amişler evlerin aydınlatılması, çamaşır makinesi gibi aletlerin çalıştırılması, işletmelerdeki ekipmanların kullanılması ve *buggy* ile yapılan gece

67 Hostetler, *Amiş Society*, 18-19.

68 Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*, 263-270.

69 Donald B. Kraybill, *The Riddle of Amiş Culture* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2001), 180.

70 Jameson M. Wetmore, “Amiş Technology: Reinforcing Values and Building Community”, *IEEE Technology and Society Magazine* 26/2 (2007), 14.

71 Amişler, modern arabalar kullanmak yerine 18. yüzyıldan kalma bir ulaşım aracı olan ve adına *buggy* denilen at arabaları kullanırlar. Arabalarını binicilik atlarından birine bağlayan Amişler bu şekilde halka açık yollarda seyahat ederler ve çiftliklerinden elde ettikleri ürünleri taşırlar. (Amiş Buggies”, *The Amiş Village* (16 Aralık 2015).

72 Wetmore, “Amiş Technology: Reinforcing Values and Building Community”, 15.

seyahatlerinde aydınlatma işlevi görmesi açısından elektrik gücünü kullanırlar. *Ordnung* kuralları gereği radyo, internet ve televizyon gibi teknolojik cihazlara sahip olmak yasaktır. Bu tür aletlerin özellikle gençleri etkileyip Amiş kültürünü zamanla ortadan kaldıracığından endişe duyulur.⁷³ Bununla birlikte telefon kullanımında da hassas davranılır. Telefonların yaygınlaşmaya başladığı 1900'lı yıllarda bu yeni teknoloji, Amerikan topluluklarının çoğunda olduğu gibi Amişler'de de kullanılmaktaydı. Ancak dış dünyayla doğrudan bir bağlantıyı temsil etmesi, çok fazla kolaylık sunması ve dedikoduyu teşvik etmesi gibi nedenlerle *Ordnung* kuralları gereği 1910'dan beri telefonun kullanılması yasaktır. Ancak Amişler, telefonların kullanışlılığının ve bazı durumlarda vazgeçilmezliğinin farkındadır. Bu yüzden evlere telefon takılması yasaklanırken genel anlamda telefon kullanımı hiçbir zaman yasaklanmamıştır. Birkaç Amiş ailesinin oluşturduğu kilise bölgelerinin her birinde acil kullanımlar için evlere uzak bir şekilde konumlandırılmış bir telefon kulübesi bulunur. Telefonları olmayan Amiş aileleri ise acil durum mesajlarını iletmek için iletişim noktaları olarak güvenilir İngiliz komşularının cihazlarını kullanabilirler. Bu durumun aksine bazı Yeni Düzen Amiş gruplarının cep telefonu ve çağrı cihazlarını kullandığı bilinmektedir.⁷⁴

5.2.2. Sağlık Hizmetleri

Amişler, devletin desteklediği sigortacılık sistemine karşı oldukları gibi devlet tarafından temin edilen sağlık hizmetlerini de kabul etmezler. Amişler genellikle hastalık sırasında psikolojik, sosyal ve maddi bakım sağlayan ve kendi iç dinamiklerinden güç alan evde bakım sistemine sahiptirler. Bakım sırasıyla yakın aile, geniş aile ve Kilise'nin ana sorumluluğundadır. Amişler topluluğunda verilen sağlık hizmetleri bu alanda kendisini yetiştiren kişiler tarafından doğrudan müdahale şeklinde uygulanır. Hastalığın türüne göre Amişli birey için ilaç gerekiyorsa gönüllülük esasına dayalı bir şekilde aralarında para toplayarak tedavi masrafları karşılanır. Amiş çocukları da evde bakım yoluyla ebeveynlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için onlara hizmet ederler. Bu durum fiziksel ve duygusal olarak yorucu olsa bile çocuklar için büyüklerinin ihtiyaçlarını gidermenin tatmin edici ve ayrıcalıklı bir tarafı vardır. Büyük aileler evde yaşlı bakımını mümkün kılarken bazı durumlarda Amişler'in hastaneye yatırılma olasılığı daha yüksektir. Bu durumda olanlara çocuksuz çiftler ve bekarlar, yakın Amiş komşuları olmayan yaşlılar, çok az geliri olan yaşlılar ve yoğun bakıma ihtiyaç duyanlar örnek olarak verilebilir.⁷⁵

Amişler için hastaneye gitmek yerine evde bakım hizmetlerini uygulamanın bazı nedenleri vardır. Bunlar arasında Amişler'in modern teknolojilere ilgi duymamaları nedeniyle yeniliklerden çok fazla haberdar olmaması, sağlık sigortaları olmadığı için hastane maliyetlerinin onlar açısından yüksek olması, genellikle at arabalarıyla yolculuk etmeleri nedeniyle ulaşımda sorun yaşamaları ve en önemlisi de yerel tıbbi tekniklere duydukları güçlü kültürel inanç vardır. Bununla birlikte Amişler, ölümü hayatın doğal bir parçası olarak kabul ederler. Onlara göre ölüm, "*Gottes Wille*" (Tanrı'nın İsteği) olduğu için aile bireylerinin hastane yerine hayatlarının merkezinde yer alan evlerinde ölmesi daha onurlu bir tutumdur.⁷⁶

Sağlık hizmetleri kapsamında Amiş topluluğunun üyeleri doğum kontrol uygulamalarını da reddederler. Geniş aile kavramının benimsendiği toplulukta bireyler genellikle grup içi evliliğe teşvik edildikleri için Amişler arasında genetik hastalıkların oluşma riski artmaktadır. İzole edilmiş bir topluluk olan Amişler'de akrabalıktan gelen bazı kalıtsal genetik bozukluklar mevcuttur. Cücelik dâhil olmak üzere Amişler arasında oldukça nadir, hatta benzersiz rahatsızlıklar özellikle çocuklarda ölüm oranını artıracak kadar ciddidir. Ancak Amişler'in çoğu bu rahatsızlıkları da "Tanrı'nın İsteği" olarak kabul ederler ve evlilik öncesi genetik testlerin kullanılmasını yasaklarlar.⁷⁷ Öte yandan Amişler, devlet destekli sağlık hizmetlerini reddetmelerine rağmen topluluk içinde ortalama yaşam süresi 70 yaşın üzerindedir. Bununla birlikte intihar oranı ABD genelinde 100.000'de 12,5 iken Amişler'de bu rakam 5,5 olarak kayıtlara geçmiştir.⁷⁸

5.2.3. Askerlik Hizmetleri

Amişler'in karşı çıktığı bir diğer devlet organizasyonu, askerlik hizmetleridir. Amişler savaşlarda ordunun yanında yer almayı, polis güçlerinde hizmet etmeyi, hatta bir mahkemede dava açmayı bile reddederler. Bu durumun ne-

73 Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, 198-202.

74 Kraybill, *The Riddle of Amish Culture*, 190-191.

75 Cory Anderson, Lindsey Potts, "The Amish Health Culture and Culturally Sensitive Health Services: An Exhaustive Narrative Review", *Social science & medicine* 265 (Kasım 2020), 5-6.

76 Weyer vd., "A Look Into the Amish Culture: What Should We Learn?", 142-143.

77 Sarah C. Miller-Fellows vd., "Creating Culturally Competent and Responsive Mental Health Services: A Case Study Among the Amish Population of Geauga County, Ohio", *Journal of Behavioral Health Services & Research* 1/12 (2018), 630.

78 Weyer vd., "A Look Into the Amish Culture: What Should We Learn?", 142.

deni Anabaptizm'in kurucu inançlarından biri olan ve Amişler'i de kapsayan "direnmem" doktrinine bağlılıklarıdır. Bu inanç Amişler'in yalnızca orduya değil, siyasete, kolluk kuvvetlerine ve adli davalara yaklaşımını da etkiler. Sıklıkla şiddete başvuru olan bir dünyada bu inançları yaşamak Amişler için hiçbir zaman kolay olmamıştır.⁷⁹ Amişler'in şiddete karşı pasif kalmaları noktasında motivasyon kaynakları ise İsa'nın "Dağdaki Vaazı"na dayanmaktadır. İsa Mesih, öğrencilerine "Ama ben size diyorum ki kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin."⁸⁰ talimatını verir. Amişler bu öğüdü oldukça ciddiye alırlar ve sorunları çözmeye yönelik şiddet içeren yaklaşımı Hristiyanlık dışı bulurlar.⁸¹

5.2.4. Eğitim Faaliyetleri

Amiş çocukları sekizinci sınıfa kadar okula giderler. Amişler'in kendi okulları vardır, ancak aileler çocuklarını devlet okuluna veya Amiş okuluna gönderme hususunda tercih hakkına sahiptirler. Amiş okulları birçok zanaatta eğitim vermektedir. Mesleki eğitim açısından uygun olan bu okullar, Amiş topluluğunun ihtiyacını karşılar niteliktedir. Okulu bitirdikten sonra erkeklerin neredeyse tamamı, kızların da büyük bir bölümü ailelere yardım maksadıyla işgücüne katılır. Babaları çiftçilik yapan erkekler genellikle çiftlik işlerine yardımcı olur. Ancak artan nüfusla birlikte birçok erkek Amiş veya Amiş olmayan işletmelerde çalışmaktadırlar. Kızlar ise genellikle hem Amiş hem de Amiş olmayan evlerde hizmetçilik yapmaktadırlar.⁸²

Geçmiş yıllarda yerel eğitimle ilgili konularda Amişler ve yabancılar arasında büyük çatışmalar yaşanmıştır. Bu vakalardan biri ABD Yüksek Mahkemesine ulaşmış ve sonuçları bakımından dinî özgürlük kapsamında bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. 19 Mayıs 1972'de Eski Düzen Amiş topluluğundan Jonas Yoder ve Wallace Miller 14 ve 15 yaşındaki çocuklarını liseye göndermeyi reddettikleri için 5 dolar para cezasına çarptırılmışlardır. Ancak bu davada Wisconsin Yüksek Mahkemesi mahkûmiyeti bozmuş ve ABD Yüksek Mahkemesi de bu değişikliğin eğitim yasasını ihlal etmediğini gerekçe göstererek kararı onaylamıştır. O zamandan beri eğitimden sorumlu olan devlet yetkilileri genellikle Amişler'in çocuklarını kendi yöntemleriyle eğitmelerine izin vermektedirler. Ancak okula devam etmemek için devlet tarafından zorunlu kılınan asgari yaşla ilgili sorunlar hâlâ mevcuttur. Bu sorun da genellikle çocukların okulu bırakacak yaşa gelene kadar sekizinci sınıfı tekrar etmeleriyle aşılmaktadır.⁸³ Bununla birlikte Amiş öğrencilerinin standartlaştırılmış test puanları kırsaldaki devlet okullarındaki puanlarla karşılaştırılırken Amiş çocuklarının yazım, kelime kullanımı ve aritmetikte ulusal ortalamanın üzerinde performans gösterdiği saptanmıştır. Öte yandan kelime dağarcığında ise ortalamanın altında kaldıkları görülmüştür.⁸⁴

5.3. Amişler'de Giyim-Kuşam

Amiş yaşam biçiminde en çok önem verilen hususlardan biri giyim-kuşam ve topluluk üyelerini diğerlerinden ayırmak için benimsenen fiziksel görünümdür. Kendilerine özgü bir giyim-kuşam anlayışı olan Amişler'de sade kıyafetler tercih edilir. Bunun nedeni standart giysilerin tevazuyu ve topluma sadakati simgelemesidir. Dinî ideallerine uygun olarak hem erkekler hem de kadınlar mütevazı bir görünüm arayışındadırlar.⁸⁵ Bazı Amiş gruplarındaki kıyafet kuralları düğmelere ve fermuarlara yönelik yasaklar içerirken giysilerin kapalı tutulması için yalnızca kancalar ve gözlere izin verilir. Diğer gruplarda ise koyu renkte küçük ve süslemesiz olmak koşuluyla düğme kullanımına müsaade edilmiştir. Düğmeler üzerindeki kısıtlamanın nedeni, bu tarz materyallerin kısmen askeri üniformalarla ilişkilendirilmesi ve teşhir potansiyeli barındırmasıdır. Her şeyde olduğu gibi dış görünüşte de tek estetik değer sadeliktir. Bu yüzden giysiler kesim biçimleri, renkleri, motifleri veya herhangi bir özellikleriyle diğer insanlar tarafından dikkat çekmemelidir.⁸⁶

79 Bu konuda bütün Hristiyan gruplarını genellemek mümkün değildir. Çünkü bazı gruplarda Tanrı'nın Krallığı'nı bu dünyada tesis etmek üzere ordu kurulmakta ve bu ordu bizzat savaşlarda görev almaktadır. Bu oluşumların da temel motivasyon kaynağı İsa Mesih'in söylemleridir. Dolayısıyla burada grup üyelerinin Hristiyanlık yorumu ve Hristiyanlığa bakış açısı önem arz etmektedir. Bu tür oluşumlara örnek için bkz. "Bayram Polat, Yasin Öner, 'Kurtuluş Ordusu Üzerine Bir Araştırma', *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/59 (2020), 373-396."

80 Mt.5:39.

81 Hostetler, *Amiş Society*, 270-272.

82 Greksa, Korbin, "Amiş", 562.

83 Ralph D. Mawdsley, "Wisconsin v. Yoder: Definition, Background & Facts", *Britannica* (08 Mayıs 2022).

84 Mindy S. Clark, *Plain Answers About the Amiş Life* (Oregon: Harvest House Publishers, 2011), 110-111.

85 Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amiş People in Lancaster County", 147.

86 Stephen E. Scott, "The Amiş Way of Life in Modern American Society", *Senri Ethnological Studies* 79 (2012), 38.

Amiş kadınları kollu, düz kesim ve sade renklere sahip uzun elbiseler giyerler. Bu kıyafetlerin tamamlayıcı unsuru önlüklerdir. Üçgen bir kumaştan oluşan pelerinler ise genellikle gençlik yıllarında giyilir ve önlüğe iğnenir. Kadınlar için bir diğer önemli giyim aksesuarları başörtüsü ve bonedir. Bu iki unsur dini inançlarının görsel bir temsili olduğu gibi evli olup olmadıklarının da göstergesidir. Bekar kadınlar siyah, evli kadınlar ise beyaz bone takarlar. Bonelerin renk kodlaması önemlidir, çünkü bireyde gurur uyandırma potansiyeline sahip olması bakımından kadınların alyans gibi takılar takmasına izin verilmez. Erkekler ise tipik olarak koyu renkli pantolon ve bir yelek ya da ceket, pantolon askısı (İngiliz askıları), sıcak aylarda geniş çerçeveli hasır şapkalar ve soğuk aylarda da siyah keçe şapkalar giyerler. Bekar Amiş erkekleri sürekli sakal tıraşı olurken evli erkekler sakal bırakır. Sakal, medeni durumun bir göstergesi olmakla birlikte alçakgönüllülüğün de bir sembolüdür. Amiş erkekleri orduyla bağlantılı gördükleri için bıyıklarını kesmek zorundadırlar. Çocuklarda ise belli bir tipte kıyafet zorunluluğu yoktur. Ancak hem erkek hem de kız çocuklarından yetişkinler gibi giyinmeleri, onlar gibi görünmeleri ve hareket etmeleri beklenir.⁸⁷

SONUÇ

Amişler, inançları çerçevesinde geliştirdikleri geleneklerini koruma gayretinde bulunan izole bir toplum modelidir. Tarihsel köklerinin bulunduğu Avrupa'da geçirdikleri acı dolu yıllardan sonra dinlerini özgürce yaşamak adına geldikleri Amerika, Amişler için yeni bir meydan okuma alanıydı. Çünkü burası kapitalizmin ana merkezi ve birçokları için düşler sahnesiydi. Bu anlamda topluluklarını bir arada tutma, değerlerini yaşatma ve yaşam tarzlarını inançları doğrultusunda sürdürme eğiliminde olan Amişler, ilk dönemlerde zorlansalar da kendi kendine yeten bir eğitim, iş ve sosyal yaşam standardı geliştirerek başarı elde etmişlerdir.

İnançsal bağlamda yetişkin vaftizini savunmakla diğer pek çok Hıristiyan gruptan ayrılan Amişler, üyelerine dinî özgürlük hakkı sunmaktadırlar. 18-20 yaşına gelen gençler, herhangi bir kısıtlama olmaksızın dış dünyayı tecrübe etmekte ve Amiş olarak kalıp kalmama hususunda kararı kendileri vermektedirler. Toplulukta kalmayı tercih edenler ise kurallara uymak zorundadırlar. Bu kurallar *Ordnung* adı verilen ve topluluğun içinde bulunduğu duruma göre 6 aylık periyotlarla yeniden gözden geçirilen sözlü düzenlemelerdir. *Ordnung*'daki esneklik ilkesi, Amiş topluluğunun değişen şartlara göre kendini dizayn etmesine yardımcı olmaktadır.

Bütüncül bir bakış açısıyla Amişler alçakgönüllülüğü savunmakta, ailelerini ve topluluklarını önelemekte ve modern dünyadan ayrılmayı vurgulamaktadırlar. Amişler, topluluk uyumunun bozulmasına neden olacağından dolayı modern dünyaya nüfuz eden bireysellik ve gurur gibi laik değerler tarafından tehdit edildiklerine inanmaktadırlar. Böylece onlar yabancılarla etkileşimi engellemekte, kendilerini modern teknolojiye ve kitle iletişim araçlarından izole etmektedirler. Ayrıca sade kıyafet tercihlerinde bulunmaları ve çiftliklerinin küçük ölçekli olmasına dikkat etmeleri gibi örneklerde görüleceği üzere bireysellik ve açgözlülüğü besleyen alışkanlıkları da yasaklamaktadırlar. Bu anlamda onlar mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmeyi maddi beklentiler üzerinden değil, maneviyata yönelik tutum ve davranışlarıyla elde etmeye çalışmaktadırlar.

Sonuç olarak inançları gereği modern dönemdeki birçok yenilik ve gelişimi reddederek kendi iç dinamiklerinden beslenen Amişler'in günümüz insanına ilerlemenin gerçek anlamda ne olduğunu sorgulatması beklenmektedir. Tevazu ve alçakgönüllülüğün esas alındığı toplulukta aile, komşu ve cemaat birlikteliği her türlü dünyevî çıkar ve kazançtan üstün tutulmaktadır. Dolayısıyla Amişler sadece teknolojik yenilikleri reddederek değil modern insanın içinde bulunduğu maddiyatçı zihin yapısına karşı çıkarak da bu çağın insanlarına bir örnek sunmaktadır. Günümüz dünyasında geçerliliği olup olmadığı noktasında tartışma yaratan Amiş toplum modeli, yaklaşık 200 yıldır varlığını devam ettirmekte ve her geçen gün dünya kamuoyunun ilgisini daha fazla çekmektedir.

87 Amon M. Aurand, *The Amish and The Mennonites*, 5-7; Leo P. Dana, "A Humility-Based Enterprising Community: The Amish People in Lancaster County", 147.

KAYNAKÇA

- Amon M. Anderson, Cory - Potts, Lindsey. "The Amiş Health Culture and Culturally Sensitive Health Services: An Exhaustive Narrative Review". *Social science & medicine* 265 (Kasım 2020), 113466. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2020.113466>
- Aurand, Amon M. *The Amiş and The Mennonites*. Global Grey ebooks, 1938.
- Basham, Randall E. "Technology and Community in a Rural Culture: The Amiş". *Cultural and Religious Studies* 7/12 (2019), 660-667.
- Brown, Joshua. "The Changing Sociolinguistic Identities of the Beachy Amiş-Mennonites". *Journal of Amiş and Plain Anabaptist Studies* 7/1 (2019), 19-31.
- Choy, James P. "Religion and the Family: The Case of the Amiş". *Warwick Economics Research Paper Series* 267 (2016), 1-43.
- Clark, Mindy S. *Plain Answers About the Amiş Life*. Oregon: Harvest House Publishers, 2011.
- Çatalbaş, Resul. *Radikal Reformistler: Hıristiyanlıkta Anabaptist Hareket*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- Dana, Leo P. "A Humility-Based Enterprising Community: The Amiş People in Lancaster County". *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy* 1/2 (2007), 142-154.
- Donnermeyer, Joseph vd. "The Amiş Population: County Estimates and Settlement Patterns". *Journal of Amiş and Plain Anabaptist Studies* 1/1 (2013), 72-109.
- Driedger, Michael D. "Anabaptism". *Europe 1450 to 1789 Encyclopedia of the Early Modern World*. ed. Jonathan Dewald. 1/49-54. New York: Charles Scriber's Sons, 2004.
- Greksa, Lawrence - Korbin, Jill. "Amiş". *Encyclopedia of Medical Anthropogy*. ed. Carol R. Ember - Melvin Ember. 2/557-562. New York: Plenum Press, 2004.
- Hostetler, John A. *Amiş Society*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.
- Jeong, Sunny. "The Role of Social Capital for Amiş Entrepreneurs in Pursuing Informal Economic Opportunities". *Journal of Amiş and Plain Anabaptist Studies* 1/1 (2013), 127-166.
- Johnson-Weiner, Karen M. *New York Amiş: Life in the Plain Communities of the Empire State, Ithaca*. New York: Cornell University Press, 2017.
- Klaassen, Walter. "Anabaptism and Reformation". *Canadian Journal of Theology* 8/1 (1962), 34-42.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Kraybill, Donald B. "Amiş". *Encyclopedia.com*. 27 Haziran 2018. Erişim 29 Mart 2023. <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/christianity/christianity-general/Amiş>
- Kraybill, Donald B. vd. "Sources of enterprise success in Amiş communities". *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy* 5/2 (2011), 112-130.
- Kraybill, Donald B. vd. "Symposium Review of the Amiş". *Journal of Amiş and Plain Anabaptist Studies* 2/2 (2014), 278-302.
- Kraybill, Donald B. *The Riddle of Amiş Culture*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2001.
- Marshall, Gordon. "Gemeinschaft and Gesellschaft | Encyclopedia.com". *Encyclopedia.com*. 18 Mayıs 2018. Erişim 31 Mart 2023. <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts-79>
- Mawdsley, Ralph D. "Wisconsin v. Yoder: Definition, Background & Facts". *Britannica*. 08 Mayıs 2022. Erişim 16 Nisan 2023. <https://www.britannica.com/topic/Wisconsin-v-Yoder>
- Miller-Fellows, Sarah C. vd. "Creating Culturally Competent and Responsive Mental Health Services: A Case Study Among the Amiş Population of Geauga County, Ohio". *Journal of Behavioral Health Services & Research* 1/12 (2018), 627-639.
- Moledina, Amyaz vd. "Amiş Economic Transformations: New Forms of Income and Wealth Distribution in a Traditionally 'Flat' Community". *Journal of Amiş and Plain Anabaptist Studies* 2/1 (2014), 1-22.
- Nolt, Steven M. *A History of the Amiş*. New York: Good Books, 2015.
- Nolt, Steven M. "Who Are the Real Amiş? Rethinking Diversity and Identity Among a Seperate People". *Mennonite Quarterly Review* 82/3 (2008), 377-395.
- Öztürk, Nermin. "Amiş Ailesinde Kadının Rolü ve Bu Rolün Belirlenmesinde Dinin Etkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 57-73.
- Polat, Bayram - Öner, Yasin. "Kurtuluş Ordusu Üzerine Bir Araştırma". *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/59 (2020), 373-396.
- Rice, Beth. "Amiş Wedding Traditions". *dutchcrafters*. 28 Şubat 2019. Erişim 06 Nisan 2023. <https://www.dutchcrafters.com/blog/Amiş-wedding-traditions/>
- Scott, Stephen E. "The Amiş Way of Life in Modern American Society". *Senri Ethnological Studies* 79 (2012), 33-48.
- Shachtman, Tom. *Rumspinga: to Be orNot to Be Amiş*. New York: North Point Press, 2006.
- Sommers, David G. - Napier, Ted L. "Comparison of Amiş and Non-Amiş Farmers: A Diffusion/Farm-Structure Perspective". *Rural Sociology*

58/1 (1998), 130-145.

The Amiş Village. "Amiş Buggies". 16 Aralık 2015. Erişim 14 Nisan 2023. <https://www.Amişvillage.com/blog/Amiş-buggies/>

Wetmore, Jameson M. "Amiş Technology: Reinforcing Values and Building Community". *IEEE Technology and Society Magazine* 26/2 (2007), 10-21.

Weyer, Sharon M. vd. "A Look Into the Amiş Culture: What Should We Learn?" *Journal of Transcultural Nursing* 14/2 (2003), 139-145.

Williams, Kevin. "Amiş Wedding Celery Soup-Fertility or Just Delicious?" *Amiş* 365. 23 Ocak 2023. Erişim 06 Nisan 2023. <https://www.Amiş365.com/Amiş-wedding-celery-soup/>

Yoder, Rhonda Lou. *Amiş agriculture in Iowa: a preliminary investigation*. Iowa State University Capstones: Iowa State University, Retrospective Theses and Dissertations, 1990.

EXTENDED ABSTRACT

The story of the Amish society dates back to the reform movement that took place in Europe in the 16th century. Along with the Mennonites and Brethrens who emerged from the Anabaptist movement, the Amish also appeared on the stage of history. Although these spiritual groups have similar aspects, the Amish have a conservative line that distinguishes them from other communities with their emphasis on modesty, their family structure, and their refusal to use modern technologies. Members of this conservative Christian faith immigrated to America at the beginning of the 18th century to escape persecution in Europe for their Anabaptist beliefs.

The Amish are a special people who feel that God has called them to a simple life of faith, discipline, sacrifice, and humility. This community believes that religion should be implemented, not displayed, and translated into daily life, rather than focusing on concrete symbols or complex religious rituals. Their faith, family and community are the fundamental force that holds them together despite pressures from the outside world. Faith-based Amish traditions include basic principles such as wearing simple clothing, helping neighbors, and living simply.

The Amish are an isolated society model that strives to preserve the traditions they developed within the framework of their beliefs. America, where they came to practice their religion freely after the painful years they spent in Europe, where they have historical roots, was a new challenge for the Amish. Because this was the main center of capitalism and the scene of dreams for many. In this sense, the Amish, who tend to keep their communities together, keep their values alive and maintain their lifestyle in line with their beliefs, have achieved success by developing a self-sufficient standard of education, business and social life, although they had difficulties in the first periods.

The Amish, which differ from many other Christian groups by advocating adult baptism in a religious context, offer their members the right to religious freedom. Young people aged 18-20 experience the outside world without any restrictions and decide for themselves whether to remain Amish or not. Those who choose to stay in the community must comply with the rules.

The Amish have a set of rules of conduct that shape their practices, the way they dress, and the way they view things. These rules, called *Ordnung*, are a system created for the Amish to live and maintain their beliefs in a more orderly manner. Although the *Ordnung* rules are largely verbal, there are also written parts of them. The distinction between those who adhere to the Amish belief and those who do not embrace this belief becomes meaningful by being subject to the aforementioned rules. The rules of the *Ordnung* are reviewed twice a year by all members of the Church. After this inspection and inspection phase, if all members agree on the rules, the process is completed by applying communion. The basic principles of these rules, which cover many aspects of daily life, including prohibitions or limitations on the use of power lines, telephones and automobiles, and regulations on clothing style, must be meticulously observed by each member.

Each parish may have an *Ordnung* which is distinguished from all other parishes by certain distinctions. This is the primary source of diversity within the Amish, and this model also serves to ensure a high degree of inclusion and harmony among members of each church district. Being baptized as Amish and swearing allegiance to the *Ordnung* is a symbol of obedience to God's will for the Amish. At this point, the Amish, who prefer to be incompatible by referring to the secular structure of American society, ironically seek a high degree of conformity among themselves. Accordingly, members who deviate from the order are asked to confess publicly during a church service, and at the end of the process, persistent and serious offenders are excommunicated and excluded from the community.

From a holistic perspective, the Amish advocate humility, prioritize their families and communities, and emphasize separation from the modern world. The Amish believe they are threatened by secular values such as individualism and pride that permeate the modern world because they would disrupt community harmony. Thus, they avoid interaction with strangers and isolate themselves from modern technology and mass media. They also prohibit habits that foster individualism and greed, as can be seen in examples such as choosing plain clothes and keeping their farms small-scale. In this sense, they try to live a happy and peaceful life not through material expectations, but through their attitudes and behaviors towards spirituality.

As a result, the Amish, who reject many innovations and developments in the modern period due to their beliefs and feed on their own internal dynamics, are expected to make today's people question what progress truly means. In the community where modesty and modesty are based, family, neighbor and community unity is prioritized over all worldly interests and gains. Therefore, the Amish offer an example to the people of this age not only by rejecting technological innovations but also by opposing the materialistic mentality of modern people. The Amish social model, which creates controversy as to whether it is valid in today's world, has been in existence for approximately 200 years and attracts the attention of the world public opinion more and more each day.

ZİNÂREHÎ'NİN ŞÂFÎÎ FIKHI İLE İLGİLİ MANZUM ESERİ: İNCELEME VE DEĞERLENDİRME

Taha NAS

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
tahanas44@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1234-1315>

Mehmet Aziz YAŞAR

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
ya-ar19801@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4677-1017>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 07/07/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 07/12/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1324157>

Zinârehî'Nin Şâfiî Fıkıhı ile İlgili Manzum Eseri: İnceleme ve Değerlendirme

ÖZ

Müslüman toplumun günlük ameli meselelerine çözümler üreten fıkıh mezheplerinden biri olan Şâfiî mezhebi zamanla Kürtler arasında kabul görmüş ve yayılmıştır. Bu mezhebe mensup Kürt âlimler, kendi toplumlarının fıkıh alanındaki meselelerine cevap vermek ve onların bu alandaki eğitimi için Arapça eserlerin yanında çok sayıda Kürtçe eser de telif etmişlerdir. Dini ilimlerin farklı alanlarında eserler telif etmenin yanı sıra Şâfiî fıkıhı alanında da manzum bir eser kaleme alan âlimlerden biri Mela Ahmed Zinârehî'dir. O, bu eserini gerek medreselerde okuyan Kürt çocukların Şâfiî fıkıhının temel meselelerini kolay bir şekilde öğrenmeleri ve ezberlemeleri gerekse Kürt edebiyatına bir katkı olması için telif etmiştir. Şâfiî fıkıhının ana konularını ve ıstılahlarını mezhepte mutemet görüş çerçevesinde anlaşılır ve başarılı bir şekilde eserinde işlediği görülmektedir. Bu sebeple eserin ofset baskısı ve yazma nüshaları üzerinde yapılacak bir inceleme ve değerlendirme hem Şâfiî fıkıh birikimi hem de Kürt edebiyatı açısından yararlı olacak ve böylece manzum bir Kürtçe fıkıh eseri tanınacaktır. Bu da alanla ilgili ilim adamlarının ve istifade etmek isteyen medrese talebelerinin istifadesini kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Şâfiî Mezhebi, Zinârehî, Kürtçe, Manzum.

Zinarekhi's Poetic Work on Shafii Fiqh: Analysis and Evaluation

ABSTRACT

Shafii madhhab, which is one of the fiqh sects that produces solutions to the daily practical problems of the Muslim community, was accepted and spread among the Kurds over time. Kurdish scholars belonging to this madhhab have written many Kurdish works besides Arabic works in order to respond to their society's issues in the field of fiqh and to educate them in this field. Molla Ahmed Zinarekhi is one of the scholars who wrote a poetic work in the field of Shafii fiqh. He wrote this work so that Kurdish children studying in madrasahs can easily learn and memorize the summary of Shafii fiqh and as a contribution to Kurdish literature. It is seen that the main subjects and terms of Shafii fiqh are understood and successfully handled within the framework of the credible view in the madhhab. For this reason, an examination and evaluation on the offset printing and manuscript copies of the work will be beneficial both in terms of Shafii fiqh accumulation and Kurdish literature, and thus a verse Kurdish fiqh work will be recognized. This will facilitate the use of scientists related to the field, madrasahs and students who want to benefit from it.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Shafii Madhhab, Zinarekhi, Kurdish, Verse.

GİRİŞ

Fıkıh, Müslümanların günlük yaşantılarındaki amelî eylemlerini konu alan bir ilim olup Hz. Peygamber devrinden başlayarak çeşitli gelişim dönemlerinden geçmiştir. Bu dönemlerden en önemlisi müçtehit imamlar dönemi dediğimiz günümüzde varlığını sürdüren mezheplerin kurucularının yaşadığı dönemdir. 150/767'de dünyaya gelen ve 204/819'da vefat eden İmam Şafîî, fikhî görüşlerinin mezhepleştiği müçtehitlerden biri olup sonraki dönemlerde kurucusu olduğu bu mezhep İslam dünyasının çeşitli bölgelerine yayılmış ve farklı Müslüman milletler tarafından benimsenip günlük yaşantılarında onun mezhebindeki fikhî hükümlere göre hareket etmişlerdir.

İslam dinini kabul eden ilk milletlerden biri olan Kürtler, diğer Müslüman milletler gibi İslamî ilimlere ve özellikle fıkha rağbet göstermiş, günlük amellerini müçtehit imamların ve onları takip eden alimlerin ortaya koydukları fikhî görüşler çerçevesinde sürdürmeye çalışmışlardır. Mervânîler'den Nasrüddevle Ahmed devrinde (1011 - 1061) Kürtler arasında Şafîî mezhebi yaygınlaşmıştır. Meyyâfârikîn'de (Silvan) kadılık yapan Ebû Abdullah Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî (ö. 455/1063) ve ardından talebeleri Şafîîliğin bölgede yayılmasını sağlamıştır.¹ Bu mezhebin bölgede kökleşmesinde Bağdat'ta bulunan Nizâmiye Medresesi'nin ilk müderrisi olan Şafîî fakih Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) yetiştirdiği öğrencilerin önemli etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim bu dönemde Nizâmiye medreselerinden biri de Mervânîler'in hâkimiyetindeki Cizre'de kurulmuştur. Aynı dönemde İran'ın batısındaki Şehrizor, Dînever, Hemedân, Nihâvend ve Ahvaz yörelerini kapsayan bölgede yaşayan Kürtler'in kurduğu Hasanveyhîler Emirliği'nin (959-1015) başşehri Dînever'de Şafîî âlimi İbn Kec ed-Dîneverî (ö. 405/1015) kadılık yapmıştır.² Gerek Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün açtığı Nizamiye medreseleri ve gerekse Selâhaddîn-i Eyyübî başta olmak üzere Eyyübilerin etkisiyle Kürtlerin yaşadığı bölgelerde Şafîî mezhebinin hızlı bir şekilde yayıldığı anlaşılmaktadır.³ Sonraki dönemlerde de Şafîî mezhebi Kürtler arasında hayatini devam ettirmiş ve o günden bu güne Kürtlerden çok sayıda Şafîî fıkıh alimi yetişmiştir.

Şafîî fıkıhına önemli katkılarda bulunan Kürt alimler, eserlerini genelde Arapça olarak telif etmişlerdir. Ancak azımsanmayacak sayıda Türkçe ve Kürtçe dilleriyle gerek tercüme gerekse telif eserler yazdıkları da görülmektedir. Arapça dışındaki diğer dillerde telif edilen eserlerde olduğu gibi Kürtçe yazılan fıkıh eserlerinde de temel amaç bu dili konuşanların günlük hayatlarını ilgilendiren fikhî hükümleri daha rahat anlamalarını sağlamak ve medreselerde gerek ders kitabı gerekse yardımcı kitap olsun talebelerin istifade etmelerini kolaylaştırmaktır. Kürtçe yazılan fıkıh eserlerinin tamamına yakını Şafîî mezhebinin fıkıhına dair olup, içinde mensur eserler olmakla birlikte manzum eserlerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Bu durum, ezberin ön plana çıktığı medrese eğitiminde nazımın kolaylaştırıcı yönünden istifade etmenin amaçlandığını, aynı zamanda bu eserlerin müelliflerinin nazım kabiliyetlerini ve eğitimde buna önem verdiklerini göstermektedir.⁴

Son dönem Kürt âlimlerden biri olan Mela Ahmedê Zinârehî'nin yazdığı birçok eser arasında Şafîî fıkıhına dair yazdığı manzum eseri de bulunmaktadır. Müellifi tarafından bir kere ofset olarak basılan ve bu baskısı ile yazma nüshaları elimde bulunan bu eserin çeşitli açılardan tanıtılması ve tahlil edilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Böylece ISBN'li basımı yapılmamış bir eserden ilmi çevrelerin haberdar olmasını sağlama ve onunla ilgili yapacağımız değerlendirmeler vasıtasıyla eserin içeriği, metodolojisi, kaynakları hakkında bilgi sahibi kılma şeklinde ilim dünyasına bir katkı sunulmuş olacaktır. Bu kapsamda önce müellif ve diğer eserleri hakkında kısa bilgiler verilecek sonra da fıkha dair söz konusu eseri tahlil edilecektir.

1. ZİNÂREHÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Şafîî fıkıhı ile ilgili eserinin değerlendirmesine geçmeden önce müellifin kısaca hayatı ve diğer eserleri hakkında kısa bilgiler verilecektir.

1 İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2012) 7/438; Muhittin Özdemir, "Şafîî Mezhebinin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7, (Nisan 2006), 350.

2 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/599; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Salâh Muhammed el-Hiyemî, (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2015), 13/25.

3 İlhan Baran, "Kürtler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: 2019), Ek-2, 129.

4 Mahsum Aslan, "Kürtçe Fıkıh Eserleri", *Kürtçede İslâmî İlimler*, Edt. Abdulhadi Tumirtaş – Ferzende İdiz, (Van: Peywend Yayınları, 2021), 219-220.

1.1.HAYATI

Mela Ahmedê Zinârehî, 1937 yılında İdil'in (Hezex) Tepeköy (Hırabêrpin) köyünde dünyaya geldi. Aslen Kayı (Hedilê) köyünden olmakla beraber daha çok Bozburun (Zınârex) köyünde kalıp burada medrese müderrisi olarak görev yaptığından bu köy ile meşhur olmuştur. Babası Mela Yusuf, annesi Sıtî'dir.

Mela Ahmed'in çocukluğu Tepeköy'de (Xırabêrpin), gençliği bölgenin medreselerinde geçmiştir. Yedi yaşında iken Kur'an-ı Kerim ve temel dini bilgileri babasından öğrendikten sonra on küsur yaşında iken ilim öğrenmek için köyünden çıkmış ve Botan bölgesi ile Tor denilen bölgenin çeşitli köylerinde medrese eğitimi almıştır. Bu bağlamda, medreselerde okutulan 12 ilmi yaklaşık 15 yıllık bir eğitimle tahsîl etmiştir. Mela Muhammed Zıvıngî, Mela Abdullah Fırfelî, Mela Sadullah Basîskî, Mela Süleyman Banîhî, Mela Beşir Halilî ve Şeyh Halil Serdefî gibi bölgenin en meşhur hocalarından ders almış ve son olarak Cizre şeyhi Şeyh Seyda Muhammed Said'den ders alıp onun yanında bu ilimlerin genel icazetini almıştır.

Medrese eğitimini tamamladıktan sonra Bozburun (Zınarex) köyünde fahrî imamlığa başlamış daha sonra sırasıyla Seregir (Serêgir), Bozburun (Zınarex), Camili (Mızgevtok), İdil (Hezax) merkez ve Şanlıurfa'nın Birecik ilçesine bağlı Şekerköy'de resmî imamlık yapmıştır. 1998 yılına kadar resmi imamlık görevi yapan Mela Ahmed bu tarihte emekli olup İdil'e geri dönmüştür.

Mela Ahmed, ilmi icazet aldıktan sonra bir müddet hocası Şeyh Seyda'nın medresesinde müderrislik yapmış, ardından fahrî imamlığa başladığı tarihten İdil'deki görevi sona erinceye kadar imamlık vazifesinin yanında, kurduğu medresede talebeler yetiştirmiştir. Bu arada Camili (Mızgevtok) köyündeki göreviyle birlikte şiirler yazmaya ve ilmi eserler telif etmeye başlamıştır. 2012 yılına kadar ilmi faaliyetlerine devam eden Mela Ahmed, 17 Mart 2018 tarihinde Mardin'de vefat etmiş ve İdil'de defnedilmiştir.⁵

1.2.ESERLERİ

Mela Ahmed'in yedisi nazım, beşi nesir olmak üzere on iki eseri bulunmaktadır. Nesir türünden olan eserlerinin dördü risale mahiyetindedir. Divanındaki bazı Arapça şiirleri ile tefsirinin Arapça kısmı dışında kalan bütün eserleri Kürtçe'nin Kürmancî lehçesiyle kaleme alınmıştır. Akaid, fıkıh, hadis usulü ve Arap diline dair eserlerini, eğitim gördüğü ezbere dayalı medrese geleneğinin de etkisiyle manzum olarak telif etmiş olması, medreselerde bunu okuyacak talebelerin ezberlemesinin kolay olması ve Kürt edebiyatına da bir katkı olması amacına yöneliktir. Bunlardan *Dîwan*'ı Nûbihar Yayınları tarafından basılmış olup mevlid, akaid, fıkıh, hadis usulü ve tefsire dair Nebe, Mülk ve on kısa süre ile ölümlere telkîn eserleri Kürtçe'nin Arap alfabesiyle ofset olarak basılmıştır. Konulu tefsiri ile Arapçanın sarf ve nahve dair eserleri ise henüz basılmamıştır.

Eserleri şunlardır:

a. *Dîwân: Dîwâna Şi'r û Ğazelê Modern û Sitratecî*⁶: Hem Latin hem de Arap harfleriyle Nûbihar Yayınları tarafından basılmış olan bu eseri Mela Ahmed'in şiirlerinin toplandığı bir çalışma olup 38 şiirden ve yaklaşık 2550 kûsür beyitten oluşmaktadır.

b. *Fekiyê Narincî Mevlûdâ Kürmancî*⁷ (Mevlid): Mela Ahmed'in Hz. Peygamber'in nesebini, şemailini, bazı mucizelerini ve doğumunu anlattığı ve mevlid diye isimlendirdiği şiirleridir.

c. *Hulâsâ Akîdâ Müsülmanê Sünnî*⁸ (Sünnî Müslümanların Akaidinin Hülasası): Mela Ahmed, yaklaşık 500 beyitten oluşan ve Sünnî Müslümanların inanç esaslarını özetleyen bu eserini, genelde Sünnî – Eş'arî düşünceye göre yazmış, sadece tekvin sıfatı ile kaza ve kader kavramları konusunda Maturidi'nin düşüncesine yer vermiştir.

d. *Tefsîrâ Kürmancî û Tercümâ Muhcetü'l-Fevâid ve'l-Esrâr fî Tefsiri Âyâti'l-İmâni ve'l-Cihâdi ve'l-İhtibâr*⁹ (İman, Cihâd ve İhtibâr ile İlgili Ayetlerin Tefsiri): Mela Ahmed'in, Kur'an-ı Kerim'in iman, cihad, sabır, imtihan

5 Mela Ahmed'in hayatı ile ilgili bkz. Taha Nas, "İdilli Bir Alim: Molla Ahmed Nas ve Eserleri", *Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu*, Edt. M. Nesim Doru, (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yay. 2011, 363-366; Taha Nas, "Nêrineke Giştî Li Jiyana Mela Ahmedê Zinârehî û Kesayetîya Wî Ya İlmî û Edebî", *Dîwan*, Edt. Taha Nas – Tahirhan Aydın – Abdurrahman Adak – Zülküf Ergün, (İstanbul: Nûbihar, 2018) 9-12.

6 Mela Ahmedê Zinârehî, *Dîwan*, Edt. Taha Nas – Tahirhan Aydın – Abdurrahman Adak – Zülküf Ergün, (İstanbul: Nûbihar, 2018).

7 Mela Ahmedê Zinârehî, *Fekiyê Narincî Mewluda Kürmancî*, (Nusaybin: Ofset b., t.y).

8 Mela Ahmedê Zinârehî, *Xulasa Akîda Musulmanê Sünnî*, (Nusaybin: Ofset b., t.y).

9 Mela Ahmedê Zinârehî, *Tefsîra Kürmancî û Tercuma Muhcetü'l-Fevâid ve'l-Esrâr fî Tefsiri Âyâti'l-İmani ve'l-Cihâdi we'l-İhtibâr*, Müellif Nüşhası.

ve benzeri konularla ilgili ayetlerini seçip önce Arapça sonra da bunun bir tercümesi mahiyetinde Kürtçe tefsir ettiği eseridir.

e. *Tefsîrâ Herdu Şehâdetâ Dıgel Fatihe û Dıgel Deh Sûretê Kın10* (Kelime-i Şehadet, Fatiha ve On Kısa Sürenin Tefsiri): Müslümanların iman etmek için söyledikleri kelime-i şahadet ve namazlarının her rekatında tekrar ettikleri Fatiha sûresi ile Fil sûresinden Nas sûresine kadarki on kısa sürenin Kürtçe manasından ve orta genişlikte tefsirinden oluşan bir risaledir.

f. *Tefsîra Sûretê Nebe/Amme11* (Nebe Süresinin Tefsiri): Çokça okunan Nebe sûresini Müslümanlar anlasınlar ve istifade etsinler diye Melâ Ahmed'in orta genişlikte bu sûreyi tefsir ettiği risalesidir.

g. *Tefsîra Suretê Mülk/Tebarek12* (Mülk Süresinin Tefsiri): Müslümanlar Mülk sûresini de çokça okudukları için onun manasını anlayıp istifade etsinler diye Melâ Ahmed'in orta genişlikte onu tefsir ettiği risalesidir.

h. *Telkînâ Mıriyâ û Va'za Sağâ û Hinek Du'ane13* (Ölümlere Telkin Yaşayanlara Vaaz ve Bazı Dualar): Bu risalede toplumun anlamını bilmeden Arapça olarak okudukları telkîn, hatim, yemek, taziye, istihâre, korku ve benzeri duaların asılları ve Kürtçeye tercümelere yer almaktadır.

1. *Kıtra Nahvê ya Kürmancî14*: Mela Ahmed'in bu manzum eseri Arap dilinin cümle yapısına dair Kürtçe yazılmış bir eser olup nahiv ilminin konularının çoğunu içermektedir. İsminden de anlaşıldığı üzere bu eser, İbn Hişam'ın *Katru'n-nedâ* adlı eserinin nazım şeklinde bir tercümesi gibidir. Müellif *Katru'n-nedâ*'nın bazı şerhlerinden de birtakım bilgilere yer vermiştir.

i. *'Iziya Serfê ya Kürmancî15*: Arap dilinin kelime yapısıyla ilgili olan sarf ilmine dair bu eser de Kürtçe ve manzum bir eserdir. İsminden de anlaşıldığı üzere medreselerde okunan *İzzî* adlı meşhur eserin bir tercümesi mahiyetindedir. Ancak Mela Ahmed geçirdiği beyin kanaması sebebiyle bu eserini tamamlayamamış, “nakıs” konusunun sonlarına yaklaşmış, lefifü'l-mekrûn konusuna ulaşmaya üç sayfa kalmıştır.¹⁶

j. *Kürtiyâ Fıkhâ Şafîi bi Suâl û Cevâb û Nazma Kürmancî17* (Sorulu Cevaplı Kısa Kürtçe Manzum Şâfiî Fıkhî): Şâfiî fıkhına dair olan bu eser, makalemizde incelemeyi düşündüğümüz eser olup çeşitli açılardan incelenip hakkında bilgi verilecektir.

2. ESERİN İSMİ, TELİF SEBEBİ, KAYNAKLARI, DİLİ VE EDEBÎ YÖNÜ

“Sorulu Cevaplı Kısa Kürtçe Manzum Şâfiî Fıkhî” şeklinde Türkçeye tercüme edebileceğimiz eserin orijinal tam ismi *Kürtiyâ Fıkhâ Şafîi bi Suâl û Cevâb û Nazma Kürmancî* şeklindedir. İsminden de anlaşıldığı üzere Şâfiî mezhebinin fıkhının özü mahiyetinde bir eser olup Kürtçenin Kürmancî lehçesiyle yazılmış konu başlıkları soru şeklinde, konular ise manzum şekilde takdim edilmiştir. Elimizde üç nüshası bulunmaktadır. Biri müellifin kendi el yazısıyla olan nüshadır. Diğer bir tanesi ise müellifin medreseden arkadaşı ve hattı çok güzel olan Mela Abdullahê Dêrgulî'nin hattıyla olanıdır.¹⁸ Üçüncü nüsha ise Dêrgulî'nin hattıyla olan nüshanın müellif tarafından yapılmış bazı tashihlerden sonraki ofset baskısıdır. Üç nüsha da Kürtçenin Arap harfleriyle yazılmıştır. Biri ibadetler diğeri muamelat olmak üzere iki parça şeklinde telif edilen eserin ibadetler kısmı 576, muamelat kısmı ise 824 beyit olup toplamda 1400 beyitten oluşmaktadır. Birinci bölümün metin kısmı 63, ikinci bölümün ise 95 sayfa olup her sayfa 12 satırdan oluşmaktadır. Müellif eserinin her iki bölümünün de kapak sayfalarında eseri tamamladığı yılı yazmış olmakla birlikte eserin sonunda daha detaylı bir şekilde, bu eserini Perşembe günü hicri 10 Ramazan-ı şerif 1423'te miladı 4 Mart 1993'te tamamladığını belirterek kayıt altına almıştır.¹⁹

10 Mela Ahmedê Zinârehi, *Tefsîra Herdu Şehâdetâ Dıgel Fatihe û Dıgel Deh Suretê Kın*, (Nusaybin: Ofset b., t.y).

11 Mela Ahmedê Zinârehi, *Tefsîra Suretê Nebe/Amme*, (Nusaybin: Ofset b., t.y).

12 Mela Ahmedê Zinârehi, *Tefsîra Suretê Mülk/Tebarek*, (Nusaybin: Ofset b., t.y).

13 Mela Ahmedê Zinârehi, *Telqêna Mıriya û Va'za Sağâ û Hinek Duane*, (Nusaybin: Ofset b., t.y).

14 Mela Ahmedê Zinârehi, *Qıtra Nahvê ya Kürmancî*, Müellif Nüshası.

15 Mela Ahmedê Zinârehi, *'Iziya Serfê ya Kürmancî*, Müellif Nüshası.

16 Müellifin eserleri ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Nas, İdilli Bir Alim, 366-370; Nas, *Nêrineke Giştî*. 12-18.

17 Mela Ahmedê Zinârehi, *Kürtiyâ Fıkhâ Şafîi bi Suâl û Cevâb û Nazma Kürmancî*, (Nusaybin: Ofset b., t.y).

18 Müellif yazdığı manzum eserlerinden her birini tamamladıktan sonra medrese arkadaşı Mela Abdullahê Dêrgulî'ye gönderir ve onun güzel hattıyla bundan bir nüsha yazmasını isterdi. O da bu isteği yerine getirir ve böylece onun güzel hattıyla da eserlerinin bir nüshası meydana çıkmış olurdu.

19 Zinârehi, *Kürtiyâ Fıkhâ Şafîi*, 2/96; Ayrıca bkz. Hayrullah Acar, “Fikihnameyeke Menzûm Di Edebiyata Kurdî de: Risâletu Sefineti'l-ekrâd ilâ sebîli'r-reşâd/Sefîna Kurdân Ji Bo Ehlî Bajâr û Gundan a Mela Abdülcelîlê Botî” *e-Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1

Müellif, kitabın önsözünde ve sonucunda bu kitabının Kürtçenin Kürmancî lehçesiyle ve manzum olarak yazma sebebini, gayesini açık bir şekilde ifade etmiştir. Şöyle ki, kendisinin de yetiştiği medrese eğitiminde başvurulması ve böylece Şâfiî fikhının bir özeti olan bu kitap kanalıyla Kürt çocuklarının onu okuduklarında günlük hayatlarında ihtiyaç duydukları Şâfiî fikhını ve dolayısıyla dinlerini hemen öğrenip anlamaları gerçekleşecektir. Zira ona göre günümüzde Kürtlerin/Kürmanların çocukları için bu çok gerekli ve gaye edinilmesi gereken bir husustur.²⁰ Eserini manzum olarak telif etmesini ise eserin mukaddimesinde çocukların onu çabuk ezberleyebilmelerini sağlama olduğunu ifade ederken, eserin sonuç kısmında ise bu kitabı manzum olarak telif etmesindeki gayesinin Kürtçenin/Kürmancînin edebiyatına katkı sunmak olduğunu belirtmiştir.²¹ Buna göre manzum olarak kaleme almasındaki amacının hem medrese eğitiminde ezberlenmesini kolaylaştırma hem de Kürtlerin edebiyatına bir katkı sunma olduğu anlaşılmaktadır.

Mela Ahmed, diğer manzum eserlerinde olduğu gibi bu eserini de Kürtçenin Kürmancî lehçesinin kendi yöresinde konuşulan şivesiyle telif etmiştir. Fıkıh ilmi tabiatı gereği terimleri çok olan bir alan olduğundan ve medrese çevrelerinin Kürtçesinde bu terimler genellikle kullanıldığından müellif de eserinde genelde bu terimlerin aslını kullanmıştır. Bu da eserin manzum olmasının yanı sıra belirli bir dereceye kadar anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bununla birlikte sade, anlaşılır ve akıcı bir dille konuları ifade ettiği söylenebilir.

Müellif, Kürt edebiyatına katkı amacıyla da yazdığını ifade ettiği eserini beyit tarzında telif etmiştir. 1400 beyitten oluşan eser, uzun manzum eserler kategorisine girer. Bütün beyitleri kendi içinde kafiyelidir. Kafiyeye şeması aa, bb, cc... şeklindedir. Eser, klasik Kürt edebiyatındaki pek çok didaktik eser gibi aruzun mutekârib bahrinin “fe‘ûlun fe‘ûlun fe‘ûlun fe‘ûlun” vezninde telif edilmiştir.

Müellif eserini telif ederken hangi kaynaklara dayandığını belirtmemiştir. Ancak kütüphanesindeki eserlere baktığımızda başta Ebû Şüccâ‘ın (ö. 500/1107) *el-Ğâyetü ve t-takrîb* ve bunun şerhi mahiyetinde olan İbnü'l-Kasım'ın (ö. 918/1512) *Fethu'l-ğarîbi'l-mücîb fî şerhi elfâzi t-takrîb*'i ile Nevevî'nin (ö. 676) *Minhâcü t-tâlibîn ve 'Umde-tü'l-müftîn* adlı eseri ve bunların şerhlerine dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim bölge medreselerindeki müderrislerin ve talebelerin elinde yer alan, eğitimde ve fetvada başvurdukları temel eserler bunlardır.

3. ESERİN MUHTEVASI

Müellif kitabının başına besmeleyi yazdığı gibi ilk beyitte de eserinde yer vermeyi düşündüğü hususlardan hiçbir şey eksik kalmasın diye Allah'ın adıyla başladıklarını ifade etmiştir. Allah'a hamd, Peygamber'e, onun âl ve ashabına salat ve selam olsun dedikten sonra bu eseri niçin telif ettiğini ve manzum olarak telif etmesinin sebebini ifade edip fıkıh konularına geçer. Şimdi onun ele aldığı ana fıkıh konularını – bazı alt başlıkları zikretmeden - ve her bir konu ile ilgili kaç beyit telif ettiğini aktarmaya çalışacağız:

BİRİNCİ BÖLÜM: İBADETLER

Konu Başlığı	Beyit Sayısı	Konu Başlığı	Beyit Sayısı
Mukaddime	6	Cuma Namazı (Lîmêja Cum'ê)	19
Tahâret (Teharet)	9	Bayram Namazları (Lîmêja Herdu Îda)	11
Su Kısımları (Qîsmê Âvê)	14	Güneş ve Ay Tutulması Namazı (Lîmêja Rojxîrabûnê û Ya Heyvîrabûnê)	5
Abdest (Destmêj)	17	İstiskâ Namazı (Lîmêja Teleba Avdanê)	8
Gusül (Şîştın)	14	Korku Namazı (Lîmêja Tîrsê)	14
Teyemmüm (Teyemmum)	18	Cenaze Namazı (Lîmêja Cenazê)	19
Mestler Üzerine Mesh (Meshî Ser Herdu Xufîka)	11	Zekat (Zekat)	15
Necaset (Necaset)	19	Zekatta Nisab Miktarları (Qederê Zekatê)	14
İstincâ (İstinca)	10	Hayvanlarda Zekat Nisabı (Qederê Zekata Dewar û Pez)	13

(15), Nisan – 2016, 381-382.

20 Zinârehi, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/2.

21 Zinarexi, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/2, 2/96.

Kadının Gördüğü Kanlar (Xûnê Pirekê)	21	Para ve Kadının Süsününün Zekatı (Qederê Zekata Pera û Çeka)	19
Namaz (Lımêj)		Fitre Zekatı (Zekata Fitrê)	21
Farz ve Sünnet Namazlar (Lımêjê Ferz û Yê Sunnet)	16	Oruç (Rojî)	22
Namazın Vakti (Wextê Lımêjê)	10	Kefâret (Kefaret)	12
Namazın Şartları (Şertê Lımêjê)	12	İtikâf (Î'tikaf)	8
Namazın Rükünleri (Ruknê Lımêjê)	12	Hac (Hec)	18
Namazın Sünnetleri (Sunnetê Lımêjê)	5	Umre ve Tavaf (Umre û Tewaf)	11
Namazın Eb'âzı ve Heyetleri (Eb'adê Lımêjê û Heyatê wê)	36	İhramlıya Yasak Olan Şeyler (Ew Tıştê Ku Heram ın Ser Yê Ku Dı İhrama de)	23
Namazı Bozan Şeyler (Tıştê Ku Lımêjê Betal Dıkın)	6	Hac Hükümlerinin Tamamlanması (Temambûna Ehkamê Hecê)	17
Sehiv Secdesi (Secda Sehwe)	17	Udhiye (Dehî)	15
Cemaatle Namaz (Lımêja Cema'at)	12	Akika (Eqîqe)	3
Yolcu Namazı (Lımêja yê Musafir)	24		

İKİNCİ BÖLÜM: MUAMELAT

Konu Başlığı	Beyit Sayısı	Konu Başlığı	Beyit Sayısı
Satım Akdi (Behsa Firotinê)		Liân (Lî'an)	18
Satım Akdinin Kısımları (Qısmê Firotinê)	5	İddet (Îdde)	15
Satım Akdinin Rükünleri (Ruknê Firotinê)	7	İstibrâ (İstibra)	5
Satım Akdinin Şartları (Şertê Firotinê)	3	Yakınların Nafakası (Nefeqê Yê Nêzik)	19
Muhayyerlik (Xiyarî)	8	Hidâne (Hidane)	7
Satışı Caiz Olmayan Şeyler (Ew Tışta Ne Durust e Firotina wê)	13	Cinayetler (Cinayat)	17
Satışta Haram Olan Hususlar (Tışta Heram Dı Firotinê de)	8	Kıyas (Qıyas)	10
Selem (Selem)	14	Kan Çeşitleri (New'ê Xûnê)	25
Riba ve Çeşitleri (Rıba û New'ê wê)	16	Kasâme (Qesame)	6
Borç (Deyn)	3	Hadler (Hudûd)	
İcâre (Îcare)	14	Zina Haddi (Haddê Zınê)	9
Rehin (Gerew)	11	Kazif Haddi (Haddê Avêtınê)	7
Hacir (Hecır)	7	İçki Haddi (Haddê vexwarına Araqê)	4
Havâle (Hewale)	11	Hırsızlık Haddi (Haddê Dızîyê)	9
Damân (Deman)	10	Yol Kesme Haddi (Heddê Wa Kesê Ku Riya Qut Dıkın)	10
Kefâle (Kefale)	3	Nefse, Cana, Mala Saldırı ve Hayvanların Telef Ettiği (Hucûmkırın û Telefırına Heywana)	4
Şirket (Şirket)	9	Bağilerle Savaş (Şerê Buxata)	12
Vekâlet (Wekale)	12	Mürtedin Cezası (Heddê Yê Murted)	4
İkrâr (İqrar)	11	Namazı Terk Etme Cezası (Heddê Wî Yê Ku Terka Lımêjê Dıkê)	5
Âriyet (Ariyet)	7	Cihat (Cîhad)	
Gasp (Xesb)	7	Cihadın Çeşitleri ve Şartları (New'ê Cîhadê û Şirtê Wê)	5

Şüf'a (Şuf'a)	12	Kafirlerin Esirleri (Êsirê Kafıra)	9
Kırâz (Qirad)	9	Ganimet (Rehela Yê Kuştî û Malê Xenîme)	10
Müsâkât (Musaqat)	14	Fey Paylaşımı (Levakırına Fey'ê)	3
Cu'âle (Ce'ale)	5	Cizye (Cizye)	10
Müzâraa ve Mühâbera ²² (Muzarea û Muxabera)	6	Av ve Kesilen Hayvanlar (Nêçîr û Heywanê Têne Serjêkırın)	
İhya (Saxkırına Erdê Mirî)	7	Hayvan Kesimi (Serjêkırına Heywana)	6
Vakıf (weqıf)	8	Hayvan Avlama (Nêçîra Heywana)	8
Hibe (Hibe)	12	Yenilen ve Yenilmeyen Şeyler (Ew Tışta Ku Durust e Xwarına wê û Ewa Ku Ne Durusta Xwarına Wê)	17
Lukata (Luqata)	28	Yemin (Sûnd)	10
Lekît (Leqît)	5	Nezir (Nezir)	8
Vedîa (Wedi'a)	7	Kaza (Qeda)	20
Ferâiz (Feraid)	48	Hüküm (Hukum)	10
Vasiyyet (wesiyet)	9	Paylaşım Yapan (Yê Ku Levakırınê Dıke)	7
Nikah (Nîkah)	22	Şahitlik (Şehdebûn)	15
Nikahı Haram Olan Kadınlar (Jımikê Heram)	21	Haklar (Huqûq)	12
Kasım (Qasım)	6	Azat Etme (Azadkırın)	7
Küsme (Xeyd)	4	Velâ (Wela)	6
Hul' (Xul')	5	Müdebber Kılma (Tedbîr)	5
Talak (Talaq)	25	Kitabet Akdi (Kitabet)	9
Îlâ (Îyla)	5	Ümmü'l-Veled (Cariye Diyê Zaroka)	11
Zihâr ve Kefâreti (Zihar û Kefaretê wê)	7	Hâtıme (Temam Bû)	6

Müellif eserinde Şâfiî mezhebinin hulasasını vermeye çalıştığından daha önce de ifade ettiğimiz gibi mezhebin *Min-hâcu't-talibîn* ve şerhleri ile İbnü'l-Kasım'ın (ö. 918/1512) *Ğâyet* şerhi gibi çeşitli temel eserlerinden istifade ettiği anlaşılabilir. Bu sebeple ele aldığı konular açısından kimi zaman diğer bazı eserlerle de mukayese etmekle birlikte ağırlıklı olarak bu eserle bir mukayesesini yapıp, iki eserin de konu edindiği ortak bahisler genelde zikredilmeksizin, farklı olarak eserinde yer verip beyan ettiği hususları zikretmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Müellif, taharet bahsinde temizliğin vasıtaları olarak su, toprak, taş ve tabaklamadan söz ederken²³ *Ğâyet*'te böyle bir tasnifle konu işlenmemekte, her birine ilgili olduğu konu incelenirken yer verilmektedir. Temizleyici olup olmaması açısından suların tasnifi konusu ele alınırken kulleteyn miktarı olmakla birlikte değişime uğrayanın necis olduğu her iki eserde de ifade edilmiştir. Fakat *Ğâyet*'te bu değişimin mahiyeti belirtilmezken, Zinârehi'nin eserinde bunun koku, tat veya renk değişimi olduğu belirtilmiştir.²⁴ *Ğâyet*'tin müellifi Kitabü't-tahare altında altın ve gümüş kapların kullanımı ile genel olarak misvak kullanımının hükmünden bahsederken,²⁵ Zinarexi altın ve gümüş kapların kullanımından bahsetmez, misvak kullanmayı da abdestin sünnetlerinde biri olarak zikretmiştir.

Zinârehi, abdesti bozan şeyler bahsinde, *Ğâyet*'te zikredilen Şâfiî'nin kavli cedidine göre kişinin arka deliğine elin avuç içiyle dokunmasının abdesti bozacağı şeklindeki maddeyi zikretmemiştir.²⁶ Sargı üzerine mesh konusunda, *Ğâyet*'te ifade edilenlere ilave olarak, sargının kaldırılmasının mümkün olduğu durumda sargının kaldırılıp altının yıkanması gerektiğini, kaldırılamayacağı durumda ise üstünün meshedileceğini belirtmiştir.²⁷ *Ğâyet*'te her farz namaz için

22 Müzâraa ve Mühâbera: Zinârehi'nin bu eserinde ifade ettiği üzere bu her iki ıstılah, bir kimsenin bir araziden çıkan ürünün bir miktarı karşılığında bu araziyi işlemek üzere sahibinden teslim almasıdır. Müzâraada tohum tarla sahibinden, mühâberada ise tohum tarlayı işleyen kişidir.

23 Zinârehi, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/2-3

24 Zinârehi, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/4.

25 Kadî Ebû Şuccâ' Ahmed b. Hasan b. Ahmed el-İsfehânî, *Metnü Ebî Şuccâ' el-Müsemma el-Ğâyetü ve't-takrîb*, (Kahire: Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye, t.y.), 3.

26 Ebû Şuccâ', *el-Ğâyetü ve't-takrîb*, 4.

27 Zinârehi, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/9-10.

ayrı teyemmüm alınması gerektiği ve tek teyemmümle kişinin istediği kadar sünnet kılabilceği şeklinde belirtilen husus²⁸ müellifimiz tarafından zikredilmemiştir. Zinârehî, *Ğayet*'ten farklı olarak mestler üzerine meshin abdestte bir ruhsat olduğu şeklindeki hükme ve mestin şartlarından birinin onun temiz olması gerektiği hususa yer vermiştir. Yine o, necasetler konusunu ise mukayese ettiğimiz eserden çok daha sistematik olarak ağır, hafif ve ikisinin ortası şeklinde taksim edip daha detaylı bir şekilde aktarmıştır. Affedilen necasetlerden sinek, bit vb. akıcı kanı olmayanlara ek olarak, *Ğayet*'ten farklı olarak Zinârehî'nin eserinde, elbise ve bedende kan ve irin gibi necasetlerin az miktarda olanı, gözün görmeyeceği derecede az olan necasetler ile yoldaki necis çamur ve damlaların affedilen necasetler türünden olduğu belirtilmiştir.²⁹ Zinârehî, abdesti bozmanın adabı başlığı altında mukayese ettiğimiz eserde zikredilen hususlara ilave bazı hususları daha zikretmiştir.³⁰ O, hayız, nifâs ve istihâza ile ilgili hükümleri verirken yine daha detaylı bilgiler vermiştir. Bu bağlamda hayız ve nifas sebebiyle kılınmayan namazların kaza edilmeyeceğini, oruçların ise kaza edileceğini, bu ikisine haram olan şeylerin müstehazaya haram olmadığını, ancak her farz namaz için tenâsül uzvunu yıkaması ve abdest alması gerektiğini, bir abdestle ancak bir farz ve dilediği kadar sünnet kılabilceğini belirtmiştir.³¹

Zinârehî, farz namazların başlangıç ve bitiş vakitlerinden sadece akşam namazının bitiş vaktini *Ğayet*'te geçtiği gibi ele almamaktadır. *Ğayet*'te Şâfiî'nin "bir kimsenin ezan okuyup, abdest alıp, avreti örtüp beş rekat namaz kılmasıyla akşam namazının vaktinin sona ereceği" şeklindeki kavli-i cedid görüşünü verirken, Mela Ahmed eserinde, *Minhâc*'da Nevevî tarafından tercih edilen ve Şâfiî'nin "kırmızı şafağın batmasıyla akşam namazının vaktinin sona ereceği"³² şeklindeki kavli-i kadim görüşüne yer vermiştir. Yine *Ğayet*'te müekked olup olmadığı belirtilmeksizin öğle namazından önce dört rekat revatib sünnet bulunduğu belirtilirken, müellifimiz Nevevî'nin *Minhâc*'da zayıf görüş olarak verdiği bu görüşü zikretmeyip iki rekatın müekked, diğer iki rekatın gayr-i müekked olduğu şeklinde mezhepte racih olan görüşe yer vermiştir.³³ Müellif namazın rükünlerini sayarken *Ğayet*'te bir rükün olarak sayılan "namazdan çıkma niyetini"³⁴ bir rükün saymayarak Nevevî'nin tercihinine göre hareket ettiği görülmektedir.³⁵ Müellif, namazın içindeki sünnetlerin iki çeşit olduğunu, bir kısmının hey'ât, diğer kısmının ise terkedildiğinde yerine sehv secdesi yapılması sünnet olan eb'âz türü sünnetler olduğunu ve bunların sekiz tane olduğunu belirtirken, *Ğayet*'te eb'âz sünnetlerin ilk teşehhüd ve kunût duası olmak üzere iki tane olduğu ifade edilmiştir.³⁶

Mukayese ettiğimiz *el-Ğayet*'te günün beş vaktinde namaz kılınmayacağı ifade edilirken³⁷ Zinârehî, müteahhirin Şâfiîler'e uyararak bu vakitlerde namaz kılmanın tahrimen mekruh olduğunu ifade ederek aslında Hanefî mezhebinin bir ıstılahını kullanmıştır.³⁸ Nevevî ise *Minhâc*'da tahrimen veya tenzihen ifadelerini kullanmadan sadece mekruh olduğunu ifade ederken, *Ravza*'da ve *el-Mecmu*'da ise tahrimen mekruh olduğunu belirtmiştir.³⁹ Mela Ahmed, *el-Ğayet*'te yer almayan, sehv secdesini yapma sebeplerini detaylı bir şekilde açıklamıştır.⁴⁰ Cemaatle namazın hükmü ile ilgili de beş vakit namazı cemaatle kılmanın farz-ı kifaye olduğunu belirtirken, mukayese ettiğimiz eserden ve Şâfiî mezhebindeki racih görüşten farklı olarak – ki onlara göre sünnet-i müekkededir - Nevevî'nin tercihinine uyduğu görülmektedir.⁴¹

Zinârehî, cuma namazı ile ilgili bilgi vermeye başladığında farklı olarak, onunla yükümlü olana farz-ı ayn olduğunu ifade ederek önce hükmünü ortaya koymuş, ayrıca iki hutbenin şartları ve rükünlerini de izah etmiş ki bu da *el-Ğayet*'te yer almamaktadır.⁴²

28 Ebû Şuccâ', *el-Ğayetü ve 't-takrib*, 6.

29 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/12-13.

30 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/14.

31 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/16.

32 Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü 't-tâlibîn ve 'Umdetü 'l-müftîn*, (Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005), 90; Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/19.

33 Nevevî, *Minhâcü 't-tâlibîn*, 115; Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/18.

34 Ebû Şuccâ', *el-Ğayetü ve 't-takrib*, 9.

35 Nevevî, *Minhâcü 't-tâlibîn*, 103; Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/21.

36 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/22-23; Ebû Şuccâ', *el-Ğayetü ve 't-takrib*, 9.

37 Ebû Şuccâ', *el-Ğayetü ve 't-takrib*, 11.

38 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/25-26.

39 Nevevî, *Minhâcü 't-tâlibîn*, 91; Nevevî, *Ravzatü 't-tâlibîn ve 'Umdetü 'l-müntakîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd – Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003) 1/305; Nevevî, *el-Mecmû 'şerhu 'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutîi, (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y.), 4/83; Şemsuddin Muhammed b. Hatîb eş-Şirbîni, *Muğni 'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi 'l-Minhâc*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997), 1/199; Muhammed b. Kâsım el-Gazzî, *Fethu 'l-ğaribi 'l-müciib fi şerhi elfâzi 't-Takrib*, (Ankara: Kalkan Matbaası, 2008), 30.

40 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/27-28.

41 Nevevî, *Minhâcü 't-tâlibîn*, 118; Ebû Şuccâ', *el-Ğayetü ve 't-takrib*, 11; Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/28.

42 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafii*, 1/33-34.

Zinârehî, iki bayramla ilgili hükümleri aktarmadan önce farklı olarak bu iki bayramın hangi günlerde olduğunu ifade etmiştir.⁴³ O, *Ğâyet*'ten farklı olarak korku namazının çeşitlerinin izahına geçmeden önce ne olduğunu tanıtmıştır.⁴⁴ Zinârehî, *Ğâyet*'te geçen istiskâ namazının me'sûr duasına ve cenaze namazında meyyit için yapılan duaya⁴⁵ kendi eserinde yer vermemiştir.

Zinârehî, zekât konusunu işlerken *Ğâyet*'te geçen bilgilerden farklı olarak hayvanların sâime olmasının ne demek olduğunu açıklamakta, zekâtın verildiği limitlerin arasındakilerde ise zekâtın gerekmediğini de ifade etmektedir. Kimlere zekâtın verilemeyeceğini izah ederken, namaz kılmayanın bu fiilinden dönmeye için ona da zekât vermeyin demektir. Ayrıca sünnet olan tasadduk hakkında da bilgi vermektedir.⁴⁶

Zinârehî, yine mukayese ettiğimiz eserden farklı olarak Arapçada oruç anlamına gelen "savm"ın sözlük ve ıstılah anlamını konunun başında vermekte, sünnet olan oruçları aktarmaktadır. Oruç kazası olup tutamadan ölen kişinin yerine oruç tutmanın ve fidye vermenin hükmüne dair detaylı bilgiler vermekte, itikâfin sözlük ve ıstılah manasını ve hükmünü de vermektedir.⁴⁷

Zinârehî, *Ğâyet*'teki hükümlerden farklı olarak, haccın ve umrenin sözlük ve ıstılah anlamları ile hükümlerini vermiş, tavafın şartları ve sünnetlerini aktarmıştır. Haremin ağacını kesen kişinin cezasının ne olduğunu izah etmiş, muhsarın kim olduğunu ve hükmünün ne olduğunu beyan ettikten sonra ceza mahiyetinde kurban kesmenin, yiyecek vermenin veya oruç tutmanın yerini beyan etmiştir.⁴⁸

Zinârehî, eserin ikinci kısmına satım akdi ile başlamış ve *Ğâyet*'ten farklı olarak satım akdinin tanımını, rükün ve şartlarını beyan etmiş; meclis, şart ve ayıp muhayyerliklerini ve satışı caiz olmayan şeyleri daha detaylı bir şekilde anlatmış, ayrıca satışta yapılması haram olan hususlara da eserinde yer vermiştir. Selem akdini tanımlamış, ribânın çeşitlerini, borcun ne demek olduğunu ve şartlarını beyan etmiştir.⁴⁹ İcârenin ne olduğu, rükünlerinin neler olduğu ve telef etme durumunda tazminle yükümlü olup olmadığı hususları izah etmiştir. Rehnin ne olduğu ve şartlarının neler olduğu; hacr, havale, daman, şirket, vekâlet, ikrar, ariyet, gasp, şüf'a, kraz, müsâkât, müzâraa, muhabera vakıf, hibe, lukata, lekât ve vedîa ıstılahlarının ne anlama geldiğini ve örneklerle kefalet konusunu, şüf'a talebinde bulunmanın hangi şekillerde olabileceğini, kimlerin müsâkât akdi yapabileceğini beyan etmiştir.⁵⁰

Zinârehî, *Ğâyet*'ten farklı olarak ferâiz (miras) ıstılahını tanıtır ve mirasın ne zaman dağıtılacağını ve vasiyet ıstılahının ne anlama geldiğini beyan etmiştir.⁵¹

Zinârehî, nikâh bahsine başlarken farklı olarak nikâhın tanımını, sıhhat şartlarını; kişinin hanımları arasındaki taksimin, onların nüşûzunun ve hul'un ne demek olduğunu izah etmiş; talak, ilâ, zihâr, liân, iddet, istibrâ ve hidâne ıstılahlarının tanımını yapmıştır.⁵²

Zinârehî, cinayetler konusunda da *Ğâyet*'ten farklı olarak cinayetlerin çeşitlerini, kasâmenin ne olduğunu, kimin mürted, kimin bâği sayıldığını beyan etmiştir. Ayrıca o, devlet başkanının bâğilere güvenilir bir elçi gönderip onların neyden hoşlanmadıklarını ve varsa devlet başkanından bir zulüm iddialarının, devlet başkanı tarafından bu zulmün kaldırılması gerektiğini, buna rağmen karşı çakmalarına devam ederlerse onlara nasihatte bulunup sonra da savaşı tebliğ edeceğini belirtmiştir.⁵³

Zinârehî, yine *Ğâyet*'tekine ilave olarak Şâfiî mezhebinin fıkıh eserlerinde geçen şekliyle cihadın farz-ı kifaye ve farz-ı ayn şeklinde iki çeşidinin bulunduğunu ve bunların hangi durumlarda bu hükmü aldıklarını;⁵⁴ ganimet, fey' ve cizyenin ne olduğunu ve ortaklar arasındaki payları paylaşmanın kim olduğunu beyan etmiştir.⁵⁵

43 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/34.

44 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/37.

45 Ebû Succiâ', *el-Ğâyetü ve 'i-takrib*, 13-15.

46 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/41, 42-45, 49.

47 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/50-51, 53-54.

48 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 1/54-58, 60, 61-62.

49 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 2/2-8, 10.

50 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 2/10-12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23-24, 25-26, 29, 30, 31, 34-35.

51 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 2/36, 41.

52 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 2/42-43, 47-48, 49, 52-53, 55, 56, 59.

53 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 2/60, 66, 72-73.

54 Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226), *el-Muharrer fi fîrû 'i 'ş-Şâfi 'iyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 446-447.

55 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafîi*, 2/74, 76-78, 88.

Müsâbaka, yarış ve atış yapma ile bunların hükmü konusuna müellifimiz eserinde yer vermezken, *Ğâyet*'te bunun caiz olan ile caiz olmayan şekilleri beyan edilmiştir.⁵⁶

Zinârehî, haklara şahitlikte doğum ve hayız gibi genelde sadece kadınların muttali/bilgi sahibi olduğu hususlara dört kadının şahitliğinin dışında şahitliğin kabul edilmediğini ifade etmiş, ancak gerek *Minhâc*'da gerekse *Ğâyet*'te bu durumda dört kadının şahitliği gibi bir erkek ve iki kadının şahitliğinin de geçerli olabileceği ifade edilmiştir.⁵⁷

4. KONUYU ELE ALIŞ ŞEKLİ

Bilindiği gibi bir konunun tanınmasının ve öğrenilmesinin en önemli unsurlarından biri o konu içindeki ıstılahların doğru bir şekilde bilinmesidir. Bu sebeple Mela Ahmed eserinde fıkıh konularını işlerken, herkes tarafından bilinmediğini düşündüğü ıstılahları tanımlar. Örneğin istincâ nedir? Hac nedir? Umre nedir? Selem nedir? İcare nedir? vb. şekilde soru sorar ve ardından kimi zaman hem sözlük hem de ıstılah anlamını vererek⁵⁸ kimi zaman da sadece ıstılah anlamını vererek izah eder.⁵⁹ Ardından konunun çeşitleri açısından kendi içinde taksimini yapar ve bu çeşitlerin her birini tanıtır. Örneğin sular kaç çeşittir? Necaset kaç kısımdır? Kaç çeşit namaz vardır? şeklinde soru sorar ve ardından bu sorulara cevap vererek konuyu izah eder⁶⁰

Fıkıhın temel gayesi, mükellefin fiilinin hükmünü ortaya koymak olduğundan, fıkıh eserlerindeki meseleler bu gaye çerçevesinde incelenmiş konular olup bu bağlamda müellifimiz de meselelerin hükmünü genelde belirtmiş, ama muhtasar bir eser olduğundan ve müptediler için yazıldığından bu hükümlerin delillerine ve gerekçelerine yer vermemiştir.⁶¹ Yine Zinârehî, mükellefin bir fiilinin sahih ve geçerli olması için gerekli olan şartları ve rükünleri de açıklamıştır.⁶² Ayrıca bir amelin sıhhatini ortadan kaldıran, onu geçersiz kılan hususları da zikretmeyi ihmal etmemiştir.⁶³ Sonra genelde bazı amellerin vakitleri, süreleri, yapılış tarzı gibi ilgili diğer konuları ele almıştır.⁶⁴

Şâfiî mezhebi, temelde İmam Şâfiî'nin görüşleri olan kavillerden, mutekaddimûn Şâfiî fukahânın görüşleri olan vecihlerden ve muteahhirûn fukahânın tahrîc ve tercihlerinden oluşmaktadır. Ayrıca mezhebin naklinde ortaya çıkan farklılaşmayı ifade eden tarikler de bulunmaktadır. Hacimli eserlerde genelde bunlar ya açık bir şekilde sahiplerine izafe edilir ya da sahipleri belirtilmeden bir görüş olarak zikredilir. Muhtasar eserlerde ise genelde mezhepte racih görüş zikredilmekle birlikte, farklı bazı görüşler de sahipleri belirtilmeden kavil, vecih veya tarik olduğu ifade edilerek aktarılır. Ayrıca azhar – zâhir, esah – sahîh gibi tercih ifadeleriyle bu görüşler arasında tercihte bulunulur. Ancak müellifimizin bu eseri gibi Şâfiî mezhebinin özü mahiyetinde olup çok muhtasar olan eserlerde farklı görüşler belirtilemeksizin sadece mezhebin mutemet veya tercih edilen görüşü aktarılmaktadır. Mela Ahmed de çok muhtasar denilebilecek bu eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla yukarıda verdiğimiz; akşam namazının vaktinin kızıl şafağının batmasıyla son bulacağı ve namazdan çıkmaya niyet etmenin namazın bir rüknü olmadığı şeklindeki Nevevî tercihleri ile öğle namazından önce dört değil iki rekat müekked sünnet namazın bulunduğu şeklindeki racih görüşten oluşan üç mesele⁶⁵ hariç mezhebin *Ğâyet*'te geçen mutemet görüşünü aktarmıştır.

Fıkıh, Müslüman toplumların günlük hayatlarındaki amellerini düzenleyen bir disiplin olduğundan onun Arapça ıstılahları hem uygulama içerisinde hem de medreselerdeki eğitim vasıtasıyla Araplar dışındaki Müslüman milletlerin dillerinde de çokça kullanılmıştır. Bu çerçevede Kürtler arasında fıkıhın hayata tatbiki, fıkıh eğitimi ve telifi alanlarında fıkıh ıstılahlarının Kürtçe dilinde de sıkça kullanıldığı görülmektedir. Özellikle Kürtlerin gördüğü medrese eğitiminde Kürtçenin kullanıldığı ve bu ıstılahların Arapça'da olduğu gibi Kürtçe'ye yerleştiği bilinmektedir. Mela Ahmed de bu yaygın kullanıma binaen eserinde fıkıhın birçok ıstılahını tercüme etmeyerek Arapça adlarıyla ele almıştır. Örneğin, tahâret, teyemmüm, necâset, istincâ, zekât, kefâret, selem, icâre, havâle, kefâlet, şirket ve benzeri ıstılahları tercüme etmeyip olduğu gibi kullanmıştır.⁶⁶ Bazen ise bunların Arapçasını kullanmamış, Kürtçe karşılık-

56 Ebû Succâ', *el-Ğâyetü ve't-takrib*, 44.

57 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 2/91; Nevevî, *Minhâcü 'l-İtâlibîn*, 570; Ebû Succâ', *el-Ğâyetü ve't-takrib*, 47.

58 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/54, 65

59 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/13, 2/7, 10, 14, 16-18, 20-23, 24-25, 27, 29-31.

60 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/3-4, 11-13, 17-18.

61 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/5, 7, 9, 10, 16, 22-25.

62 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/8, 10, 19-21, 33-34, 41-42, 50, 2/2-3, 7.

63 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/7, 9, 11, 26.

64 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/11, 15-16, 18-19, 21, 35, 39.

65 Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/18, 19, 21.

66 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şafiî*, 1/2, 8, 11, 13, 40, 52, 2/6, 10, 14, 17.

larına yer vermiştir. Örneğin destmêj (abdest), şıştın (gusül), lımêj (namaz), rojî (oruç), firotın (satış/bey'), gerew (rehin) v.b. ıstılahların Kürtçesine yer vermiştir.⁶⁷ Eserin tamamı üzerinde yaptığımız detaylı inceleme neticesinde, ıstılahları tanıtırken anlaşılır ve doğru bir şekilde tanıttığını ve Kürtçe karşılıklarını da isabetli bir şekilde verdiğini söyleyebiliriz ki, bu da onun hem Kürtçe hem de Arapça dillerine hâkimiyetini göstermektedir. Ayrıca konuya dair örneklendirmelerde ve konuyu işlemedeki yetkinliği de görülmektedir.

Zinârehî'nin eserinde geçen konuları, Şâfiî mezhebinin mutemet görüşlerinin özünü ihtiva eden *Ğâyet*'te yer alan konular ile bir mukayese yaptığımızda, ıstıskâ namazı duası ve cenaze namazında ölü için okunan bazı dualar ile altın ve gümüş kapların ve misvakın kullanımının hükmü ile yarış yapmanın hükmü⁶⁸ hariç bu eserin *Ğâyet*'teki diğer meselelerin tümünü ele aldığı görülmektedir. Konuların verilmiş sistematiği de genelde aynı olmakla birlikte kimi zaman bazı meselelere iki eser farklı yerlerde yer vermiştir. Örneğin udhiyye ve akika kurbanı konularına *Ğâyet*'te av ve hayvan kesimi ana başlığı altında yer verilmişken, Mela Ahmed'in eserinde hac ana konusunun sonunda ele alınmıştır.⁶⁹

SONUÇ

İslam fıkhi, tarih boyunca Müslüman toplumların ameli alandaki ihtiyaçlarına çözümler sunmuş, her devirde bu alanda fakihler yetişmiş ve yazılan eserler açısından da fıkhi mezheplerinde çok değerli bir birikim oluşmuştur. Bu manada Şâfiî mezhebine mensup fakihler de kendi dönemlerinde Şâfiî çevrelerin hem fetva ve yargı ihtiyacını hem de fıkhi eğitimi ihtiyacını karşılamak için çok sayıda eser telif etmişlerdir. Son dönem alimlerinden biri olan Mela Ahmed'in de bu fakihler arasında sayılabilecek nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

Bölgemizin, medrese eğitimini alan ve medreselerde uzun süre müderrislik yapan çok sayıda alimi barındırdığı ancak bunların çoğunun eser telif etmediği, Mela Ahmed'in ise hem müderrislik hem de eser telif etme bakımında çevresindeki çoğu alimden farklılık arz ettiği görülmektedir. Mela Ahmed, Arap dilinin ve İslami ilimlerin çeşitli alanlarında manzum ve mensur eserler telif ettiği, bu çok yönlü ilmi birikiminin yanı sıra Şâfiî fıkhi alanında yazdığı manzum eserle de bu alanda önemli bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Mela Ahmed'in bu eseri, edebiyat açısından değerlendirildiğinde uzun manzum eserler kategorisinde olup Kürtlerin edebiyatına katkı sunacak niteliktedir. Bu eser bir fıkhi eseri olarak değerlendirildiğinde hacimli fıkhi eserleri arasında Şâfiî mezhebi fıkhi'nin bir özeti mahiyetindedir. Medreselerde Kürt çocuklarına bunun okutulup ezberletilmesi durumunda Şâfiî fıkhi'nin özü öğrenilmiş olacaktır. Dolayısıyla bölge insanının ihtiyacının göz önünde bulundurulduğu ve okunması durumunda hem çocuklar hem de halk tarafından istifade edileceği söylenebilir.

Molla Ahmed'in eserini mezhebin temel muhtasar eserleriyle mukayese etmemiz neticesinde, mezhebin mutemet kaynaklarından istifade ettiği, bir meselede mezhep içindeki farklı görüşlere yer vermeden genelde mezhebin mutemet ana görüşüne yer verdiği, böylece mezhebin tercih ehli fakihler tarafından tercih edilmiş racih görüşün öğrenilip bilinmesini amaçladığı da anlaşılmaktadır.

Bu eserde müellifin, Şâfiî fıkhi'nin temel ıstılahlarının çoğuna yer verdiği görülmektedir. Ancak bunların bir kısmının Arapçasına yer verip onların Kürtçe tanımını yapmış ve daha sonra da birçok yönüyle bu kavramları izah etmiştir. Arapça olan bu ıstılahlar Kürtçede de aynı şekilde kullanılan ve genelde Kürtçe yaygın bir karşılığı oluşmamış terimlerdir. Müellif, Kürtçe olarak toplum içinde fikhî bir ıstılah haline gelmiş kavramlara da yer vermiştir. Onun Kürtçe olarak ele aldığı bu kavramlar ele aldığı şekliyle halk arasında yaygınlaşmış terimlerdir. Dolayısıyla Arapça fikhî bir ıstılahın Kürtçe karşılığı halk arasında yaygınlaşmış olarak varsa müellif bunu kullanmayı tercih etmiştir. Eğer bir kavramın Kürtçe karşılığı yoksa, o kavramı Arapçada olduğu gibi kullanmaya devam etmiştir.

Müellifin, eserinde fıkhi'nin ana konularının tamamına yer verdiği, bunları ana hatlarıyla izah ettiği, daha iyi anlaşılması için soru – cevap şeklinde konuyu işlediği ve ihtiyaç durumunda örnek verdiği görülmektedir. Dolayısıyla konuyu kolaylaştırıp daha anlaşılır kılma yoluna gittiği anlaşılmaktadır. Eserin manzum olması onun anlaşılmasını her ne kadar zorlaştırırsa da bu yönü onun daha kolay ezberlenmesini ve çabuk unutulmamasını sağlamaktadır.

Netice olarak müellifin eserini telif etme amacı göz önünde bulundurulduğunda, bu amacı gerçekleştirmeye yönelik gerekli hususlara başvurduğunu ve bu konuda başarılı bir çalışma yaptığını söyleyebiliriz.

67 Bkz. Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şâfiî*, 1/5, 6, 17, 49, 2/2, 12.

68 Ebû Şuccâ', *el-Ğâyetü ve 'l-takrîb*, 3, 13-15, 44.

69 Bkz. Ebû Şuccâ', *el-Ğâyetü ve 'l-takrîb*, 43-44; Zinârehî, *Kurtiya Fıkha Şâfiî*, 1/62-64.

KAYNAKÇA

- Acar, Hayrullah. "Fikihnameyeke Menzûm Di Edebiyata Kurdî de: Risâletu Sefineti'l-ekrâd ilâ sebîli'r-reşâd /Sefina Kurdân Ji Bo Ehli Bajâr û Gundan a Mela Abdülcelîlê Botî" *e-Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi*. Cilt: 8, Sayı: 1 (15), Nisan – 2016.
- Aslan, Mahsum. "Kürtçe Fıkıh Eserleri", *Kürtçede İslâmî İlimler*. Edt. Abdulhadi Tumirtaş – Ferzende İdiz, Van: Peywend Yayınları, 1.baskı, 2021.
- Baran, İlhan. "Kürtler", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: 2019, Ek-2.
- Ebû Şuccâ', Kadî Ahmed b. Hasan b. Ahmed el-İsfehânî. *Metnü Ebî Şuccâ' el-Müsemma el-Gâyetü ve't-takrîb*. Kahire: Mektebetü'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye, t.y..
- Gazzî, Muhammed b. Kâsım. *Fethu'l-karîbi'l-mücib fi şerhi elfâzi't-Takrîb*. Ankara: Kalkan Matbaası, 2008.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Salâh Muhammed el-Hiyemî, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2015.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 2012.
- Nas, Taha. "İdilli Bir Alim: Molla Ahmed Nas ve Eserleri", *Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu*. Edt. M. Nesim Doru, İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yay. 2011.
- Nas, Taha. "Nêrineke Giştî Li Jiyana Mela Ahmedê Zinârehî û Kesayetîya Wî Ya İlmî û Edebi", *Diwân*. Edt. Taha Nas – Tahirhan Aydın – Abdurrahman Adak – Zülküf Ergün, İstanbul: Nûbihar, 1.baskı, 2018.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'Umdetü'l-müftîn*. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 1.baskı, 2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y..
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaqîn*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Özdemir, Muhittin. "Şâfiî Mezhebinin Doğu Anadolu Ayağı ve Bingöl Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 7, (Nisan 2006), 343-364.
- Özdemir, Muhittin. *Şâfiî Fıkıh Literatürü ve Terminolojisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni. *el-Muharrer fi fîrû'î ş-Şâfi'îyye*. thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Diwan*. Edt. Taha Nas – Tahirhan Aydın – Abdurrahman Adak – Zülküf Ergün, Nûbihar, İstanbul, 2018.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Fekiye Narincî Mevluda Kürmancî*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Telkîna Mürîya û Va'za Sağa û Hinek Duane*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Hulâsâ Akîdâ Müsülmanê Sünnî*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *'Iziya Serfê ya Kürmancî*. Müellif Nüshası.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Hingivê Heş û Asîl Risâla İlmê Usûl*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Kurtiya Fıkha Şâfiî bi Sual û Cevab û Nazma Kürmancî*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Kitra Nahvê ya Kürmancî*. Müellif Nüshası.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Tefsîra Herdu Şehâdeta Dıgel Fatihe û Dıgel Deh Suretê Kurt*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Tefsîra Kürmancî û Tercuma Muhcetü'l-Fevâid ve'l-Esrâr fi Tefsiri Âyâtî'l-İmani ve'l-Cihâdi ve'l-İhtibâr*. Müellif Nüshası.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Tefsîra Suretê Mülk/Tebarek*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.
- Zinârehî, Mela Ahmed. *Tefsîra Suretê Nebe/Amme*. Nusaybin: Ofset baskı, t.y.

EXTENDED ABSTRACT

Since the formation of Islamic fiqh madhhabs, in practice, these madhhabs have been active in various Islamic countries. With the influence of Marwanids and Ayyubids in the regions where Kurds live, Shafii madhhab spread rapidly and continued its vitality among Kurds in the following periods and has survived to the present day. For this reason, many Kurdish faqeefs have been trained in the field of Shafii fiqh and have written many works. However, since the language of science is Arabic, they generally wrote their works in Arabic as well as in Turkish and Kurdish languages. Almost all of the fiqh works written in Kurdish are about the fiqh of Shafii madhhab, and this enables the speakers of this language to understand the fiqh provisions that concern their daily lives more easily and facilitates the use of students in madrasahs.

Molla Ahmed Zinarekhi is one of the last period Kurdish scholars who has written works in many fields of Islamic sciences, as well as a concise work in verse in the field of Shafii fiqh. He was born in Tepekoy village of Idil in 1937, after studying for about 15 years in regional madrasahs from the age of ten, he received his scientific approval and then gave madrasah education to students in many places, especially in Bozburun (Zinarekh) village. During this time, he also served as an honorary imam and official imam. He wrote twelve works in Kurdish, seven of them in verse and five of them in prose, in many fields of Islamic sciences, including diwan, mawlid, aqaid, fiqh, hadith procedure, tafsir, and Arabic language. He passed away on March 17, 2018 and was buried in Idil.

Molla Ahmed's work, which we have examined, is a work in the essence of Shafii fiqh, and the topics written in the Kurmanji dialect of Kurdish are presented in the form of questions and the topics are presented in verse. The total of the work, which was written in two parts, one for worship and the other for procedure, is one hundred and fifty-eight (158) pages, one thousand four hundred (1400) couplets, and falls into the category of long verse works. The author stated that there were two purposes for him to compose this work in Kurdish verse. The fact that it was written in Kurdish is that Kurdish children can learn and understand the issues they need about fiqh more easily in their own language with this work, which is a summary of Shafii fiqh. His writing in verse is to make it easier for children studying in madrasahs to memorize it and to contribute to Kurdish literature. The author wrote his work by making use of the main concise works of the Shafii fiqh, which were applied in education and fatwa in the neighborhood where he lived.

The work contains all the main subjects of fiqh. In this context, it includes taharat, prayer, zakat, fasting, hajj, aqds, marriage contract, jihad, hunting, oath, judgment, hadds and slaves and their sub-titles. Except for a few issues, it has the same content as the concise work of Ibn Shucca, *al Ghayat wal Taqreeb*, and the order of the topics is mostly the same, except for a few issues. Unlike the work we have mentioned on three issues, it includes the view that was annotated by Nawawi.

The author has attached great importance to introducing the basic concepts of fiqh, in this context, first of all he asked some questions such as, "What is hajj? What is umrah?", afterwards, he sometimes gave both the dictionary and the term meaning of the main term of the subject, sometimes he gave only the term meaning, then he explained the types and other related issues. If a term for a fiqh term has been formed in Kurdish and has become widespread, he used this term, otherwise he has used the original Arabic term in fiqh. It is seen that he gave the correct answers in Kurdish while introducing the terms and introduced them in an understandable way, which shows his command of both languages.

Molla Ahmed also gave great importance to the issue of revealing the verdict of the obligant's act, which is the main purpose of fiqh, and generally stated the verdict of the fiqh issues he included in his work, but he did not include the proofs and justifications of the provisions, since his work is concise and was written for beginners in this science. In addition, he explained the conditions and elements necessary for the authenticity and validity of the act, which he gave his verdict, and also declared the issues that eliminate and invalidate its soundness.

While the extensive works written on Shafii fiqh, which basically consists of Imam Shafii's views described as qawl, and the opinions of mutaqqaddimun jurists described as wajih, and the opinions of muteakhirun jurists in the form of takhrij and tarjih, ascribe them to their owners, concise works reveal some opinions without clearly stating the owners. However, in the works that are the essence of Shafii madhhab and are very concise, like this work of our author, only the trustee and the judged opinion of the madhhab is conveyed without stating different opinions. Because the purpose of such works is not to convey different views within the madhhab, but to present the accepted view in the madhhab to its addressees. Therefore, since it is one of the first works that Muslims who belong to Shafii madhhab will apply to learn the basic rules that concern them and apply to live according to it, only madhhab's preferred opinion is contented.

When evaluated in terms of what it wants to bring to the audience, it is possible to say that it is a successful work in terms of its content, way of handling the subject, language and explaining the issues in an understandable way.

Eserin İlk Sayfası:

2

فَعَمَ
كُرْتِيَا فِقْهَانَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِنَاقِي اللَّهِ نَشَأُ سِرْمَهُ كَرَمًا
لِيُونَادَا تَشْتَكُ نَهْ بُوْرِي لُوْرًا
دِكْنُ حَمْدُهُ نَهْ أُمِّي هَرْمَارُوْكِي
تَهْ مَدْحُوْشَانِي خُوْهْ چَاوَادِي
صَلَاةُ تُوْسَلَامَا دِدْنِ سَرَسُوْرِي
دِكْلُ الْوَأَصْحَابِ أُوَيْزِ بَرْعَدُوْلُ
أَقْ كُرْتِيَا فِقْهِي يَا شَافِي
دَا زَارُوْكِي بَكْنُ زُوْرِي حِفْظُوْرِي
بِنَظْمِ وَبِكْرَمَانِي أَمْرِ حَيْدِي كِنِ
چَاوَاكُوْجُوْنِي وَبِنُزُوْفِهِمْ بَكْنِ
بِنَهَا أَقْ رُبُوْرَارُوْكِي كُرْمَانِي
كَلَّاكَ لَازِمُوْ مَقْصُوْدُوْ أَمَا جَا

١ - (طَهَارَةُ)

س - (وَاسِطِي طَهَارَتِي حَيْدِي)

ج - (وَاسِطِي طَهَارَةُ بُوْأَجِيْدِي)
أُوْجَارِي جِهِي وَادِقِي تَهْ زَانِي
تُرُوْأِيكُ كُوْأَقَا أُوْتِي شَغْلَانْدِي
دِدْسْتِي تُوْغُسْلُوْ جَاسْتِي بَرِي

(بِنَا دِي)

MÜTEVÂTİR HABERLERE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN SERAHSÎ İLE GAZZÂLÎ ARASINDA BİR MUKÂYESE

Ramazan ÖZMEN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
rozmen@yyu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8077-5783>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 18/07/2023 **Accepted / Kabul Tarihi:** 12/09/2023
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1329445>

Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları Açısından Serahsî ile Gazzâlî Arasında Bir Mukâyese

Öz

Hadis usûlcüleri kesin/yakînî bilgi içermesinden dolayı mütevâtir haberler meselesini derinlemesine ele almamışlardır. Buna karşılık fıkıh usûlcüleri mütevâtir haber meselesini ilmî açıdan tüm detaylarıyla birlikte ele almışlardır. Hadis âlimlerinin bu meseleye yeterince yer vermemesi, mütevâtir konusunu hadis usûlü konusu olarak görmemelerinden dolayıdır. Ancak gayeleri delillerden kural elde etmek olan fıkıh usûlcülerinin erken dönemden itibaren mütevâtir haberin epistemolojik değeri üzerinde ayrıntılı olarak durmuş olmaları, sonraki dönem hadis âlimlerinin de usûl eserlerinde bu konu üzerine eğilmelerini beraberinde getirmiştir. Bu anlamda mütevâtir hadisin bilgi ve amel değerine yönelik efradını cami ağıyarını mâni olacak şekilde önemli tartışmalara yer veren âlimler arasında Hanefî usûlcü Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ile Şâfiî usûlcü Gazzâlî (ö. 505/1111) de bulunmaktadır. Dönemin meşhur fıkıh usûlcüleri arasında yer alan bu âlimlerin kaleme aldığı eserler, sonraki dönem âlimlerinin çalışmalarına önemli birer kaynak olmuştur. Nitekim Hanefî furû fıkıhında en meşhur çalışmalardan biri olan el-Mabsût adlı eser, Serahsî tarafından kaleme alınmıştır. Şâfiî usûlcüsü Gazzâlî ise Eş'arî kelâmcısı olmakla ve fıkıh usûlü sahasında önemli eserler telif etmiş olmakla çok sayıda âlimi görüşleri ile etkileyebilmiştir. Bu çalışmada mütevâtir haberlere yönelik Hanefî ve Şâfiî fıkıh usûlcülerinin yaklaşımları, mukayeseli olarak Serahsî ile Gazzâlî ekseninde ele alınacaktır. Bu iki âlimin seçilme nedeni, onların hem kendi mezhepleri içerisindeki ve hem de umûmî olarak diğer âlimler arasındaki şöhretlerine binaendir. Bu âlimlerin mütevâtir haberlere yaklaşımları arasında kısmen farklılık olsa da mezhebî sâiklerin bu âlimlerin konuya ilişkin değerlendirmelerinde etkili olmadığı, bilakis haber anlayışlarının birbirlerine çok benzediği, meseleleri tartışırken aynı argümanlardan istifade ettikleri tespit edilmiştir. Buradan hareketle iki sünî mezhebin önemli temsilcilerinin mütevâtir habere dair yaklaşımlarının büyük oranda aynı olduğu ve aynı kaynaklardan beslendiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Serahsî, Gazzâlî, usûl, haber, mütevâtir haber.

A Comparison Between Al-Sarakhsî and Al-Ghazâlî in Terms of Their Approach to The Al-Ahbâr Al-Mutevâtira

Abstract

Hadith methodologists have not dealt with the issue of al-akhbar al-mutawatira in depth because it contains certain information. On the other hand, scholars of fiqh methodology have discussed the issue of al-akhbar al-mutawatira in all its scientific details. The reason why hadith scholars do not give enough space to this issue is because they do not see the subject of mutawatir as a subject of hadith methodology. However, the fact that scholars of fiqh methodology, whose aim was to obtain rules from evidence, focused on the epistemological value of al-akhbar al-mutawatira in detail from the early period, caused the methodology of hadith scholars of the later period to partially focus on this issue in their methodology works. In this sense, among the scholars who gave extensive and important discussions on the knowledge and practical value of mutawatir hadith are the Hanafi methodologist Sarakhsî (d. 483/1090 [?]) and the Shafi'i methodologist Ghazâlî (d. 505/1111). The works written by these scholars, who were among the famous methodology of fiqh scholars of the period, became important sources for the studies of later scholars. As a matter of fact, the work called al-Mabsût, one of the most famous works in Hanafi furû fiqh, was written by Sarakhsî. Ghazali, a Shafi'i methodologist, was able to influence many scholars with his views by being an Ash'arite theologian and writing important works in the field of fiqh methodology. In this study, the approaches of Hanafi and Shafi'i scholars of fiqh methodology towards al-akhbar al-mutawatira will be discussed comparatively on the axis of Sarakhsî and Ghazali. The reason why these two scholars were chosen is based on their reputation both within their own sect and among other scholars in general. Although there are some differences between these scholars' approaches to al-akhbar al-mutawatira, it has been determined that sectarian motives are not effective in these scholars' evaluations of the subject, on the contrary, their understanding of news is very similar to each other, and they benefit from the same arguments when discussing the issues. Based on this, it can be said that the approaches of the important representatives of the two Sunni sects towards mutawatir news are largely the same and are fed by the same sources.

Keywords: Hadith, al-Sarakhsî, al-Ghazâlî, methodology, khabar, al-akhbar al-mutawatira

GİRİŞ

En genel anlamda Hz. Peygamber'in ilmî mirası diyebileceğimiz hadis ve sünnetin, İslam'ın ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasındaki yeri ve önemi son derece açıktır. Hadis ve sünnet İslâmî ilimler geleneğinde en büyük ilmî faaliyete öznese olmuş ve yüksek bir alakaya mazhar olmuştur. Hadis'in İslâm'ın ve Kur'an'ın anlaşılmasında son derece önemli bir yeri olduğu, İslâm ümmeti içerisinde hemen hemen ittifakla kabul edilmiş bir gerçekliktir. Ancak bununla birlikte İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde ve farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkmış olan çeşitli itikâdî ve fikhî ekollerin hadis ve sünnet anlayışları az çok bir birilerinden farklı olmuştur. Bu farklılıklardan kaynaklı olarak zaman zaman çeşitli itikâdî ya da fikhî ekoller bazen bir diğeri hadis ve sünnete uymamakla suçlayabilmektedir.

Bilindiği üzere geçmiş asırlarda İslâm ümmeti içerisinde nasrlara yaklaşım ve onlardan hüküm istinbatı konusunda ehl-i rey ve ehl-i hadis diye iki farklı metodolojik akım oluşmuştur. Ehl-i hadis, çoğu zaman ehl-i rey'i hadise gereken önemi vermemekle ve kendi reylerini hadis ve sünnetin önüne geçirmekle suçlamıştır. İlk ekolleşme dönemlerinden itibaren bu iki ana metodolojik akım arasında çeşitli düzeylerde polemikler yaşanmış ve bu polemikler ilgili grupların eserlerine yansımıştır. Mesela bu polemiklerin izlerini, ilk ekolleşme dönemine göre biraz geç dönem âlimi sayılabilecek olan el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'inde bile görmek mümkündür. el-Buhârî bu meşhur eserinin bazı bölümlerini görüşlerine katılmadığı çeşitli firkalara karşı birer reddiye olarak yazmıştır.¹ Bilindiği gibi ashâbu'l-hadis/ehl-i'l-hadis ısrarla ashâbu'r-rey'in, özellikle de Mu'tezile'nin hadis ve sünnete yaklaşımını tamamen olumsuz karşılamış ve onları hadis ve sünnet karşıtı olarak tanıtmıştır. Ancak son zamanlarda Mu'tezile üzerine yapılan en yeni araştırmalar ashâbu'l-hadis'in bu yaklaşımını doğrulamamaktadır.² Benzer durum İbadiyye için de geçerlidir. Bu fırka da tarih boyunca Hâricîlerin devamı olarak görülmüş ve hadise mesafeli olduğu zannedilmiştir. Halbuki yeni çalışmalara göre bu mezhebin ehli sünnete çok yakın olduğu ortaya konmuştur.³ Mu'tezile'ye göre ehl-i rey'in mutedil temsilcilerinden olan ve ashâbu'l-hadis tarafından ehl-i sünnet dairesinin dışına itilmeyen Ebû Hanîfe de ehl-i hadis'in tenkidlerinden payını almış ve ashâbu'l-hadis'in bazı mensuplarınca hadis ve sünnet'e muhalefet etmekle suçlanmaktan kurtulamamıştır.⁴

Ehl-i hadisin hadis ve sünnet sahasındaki çabaları ve özellikle de hadis usûlü sahasında ortaya koydukları eserler son derece önemli ve kıymetlidir. Ancak şu hususu da hemen belirtmemiz gerekir ki hadis ve sünnet sahasında İslâm ilimler geleneğinde ortaya konan tek çaba ve eser sahipleri ehl-i hadis değildir. Çeşitli fikhî ekollerine mensup olan fikhî usûlcüleri de hadis ve sünnetin doğru anlaşılması ve hariçten gelen saldırılara karşı savunulması yolunda önemli çalışmalar ve çabalar ortaya koymuşlardır. Genellikle fikhî usûlcüleri hadis ve sünnet sahasındaki fikirlerini eserlerinin "ahbâr" bölümlerinde ele almışlardır.

Ciddi tetkikler yapıldığında, fikhî usûlcülerinin hadis usûlü sahasında eserlerinin babu'l-ahbâr ya da kitâbu'l-ahbâr diye isimlendirdikleri bölümlerinde serdettikleri çaba ve fikirler, hadis usûlü sahasında telif edilen eserlere pek yansımamış olduğu görülecektir. Ancak fikhî usûlcülerinin hadis usûlü sahasında ortaya koydukları mahsullerin, hadis usûlcülerine nazaran çok daha sistematik ve işlevsel olduğunu söylemek yanlış olmaz. Fikhî usûlcülerinin son derece sistematik bir şekilde sundukları imkânlarla rağmen, 'hadis ve sünnet anlayışı' ve 'hadis usûlü' olarak, sadece muhaddislerin, geliştirdiği hadis ve sünnet anlayışı ve hadis usûlü eserleri ile iktifâ etmeyi sürdürmek, eldeki zengin imkândan yararlanmamak anlamına gelecektir.⁵

Günümüz hadis araştırmacılarından ve hocalarından M. Hayri Kırbaoğlu'nun akademik çalışmalarında ve doktora derslerinde fikhî usûlcülerinin hadis usûlüne olan katkılarının şimdiye kadar ihmal edildiğini; oysa bu katkıların hadis usûlcülerinin katkılarından hiç de geri olmadığını, hatta bu katkıların bazı bakımlardan daha da işlevsel olduğunu vurgulaması, ülkemizde bazı doktora öğrencilerini ve doktora sonrası çalışma yapan bazı akademisyenleri çeşitli mezheplere

1 Kâmil Çakın, "Buhârî'nin İman konusunda Mürcie İle tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1998), 184; İlyas Canikli, "Buhârî'nin Hadis İlimine Getirdiği Bazı Özgün Yaklaşımlar", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi / Journal of Oriental Scientific Research*, Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 1 (Mayıs/May 2022), 176-178.

2 Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 1. Basım.

3 Ahmet Özdemir, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık-December 2019): 523-554; a. mlf. "Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (June 2020): 197-227. Ayrıca bkz. Ahmet Özdemir, *Rebi' b. Habib'in Müsned'i*, (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 1. Basım.

4 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012), 4. Basım; Geçmiş dönemde ashâbu'l-hadis ile ehl-i rey'in hadis ve sünnete dair tartışmalarının Hz. Peygamber'in fiillerinin taksimi konusundaki bazı tartışmalara temel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. İlyas Canikli, *Hz. Peygamber'in Fiillerinin Güncel Değeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 25-31.

5 M. Hayri Kırbaoğlu, "İmam Şâfi'nin Risâle'sinin Hadis İlimindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar*, (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), 10/1-2-3, (1997), 93.

mensup fıkıh usûlcülerinin eserlerini hadis usûlüne sunacağı katkılar açısından araştırmaya sevk etmiştir.⁶

Kırbaçoğlu fıkıh usûlcülerinin hadis usûlü sahasına yaptığı ve yapabileceği katkılarla ilgili olarak şöyle demektedir: “Genelde hadis usûlü dendiğinde akla hadisçilerin bu konuda yazdıkları eserler gelmektedir. Ancak bu alana usûl-i fıkıh âlimlerinin katkıları hadisçilerinkinden geri değildir. Bilakis hadis usûlünde ele alınan konuların usûl-i fıkıh âlimleri tarafından daha esaslı bir şekilde ele alındığını söylersek, pek de mübâlağa etmiş sayılmayız. Bu bakımdan hadis usûlü yeniden oluşturulurken, onların son derece değerli katkılarından yararlanılması gerekir.”⁷ Bir başka yerde ise Kırbaçoğlu, şu düşüncelerini dile getirmiştir: “Kanaatimizce genelde fıkıh usûlü âlimlerinin, özelde ise Hanefilerin hadis ve hadis usûlü alanındaki son derece önemli katkıları asırlarca görmezlikten gelinmiş, bugün ise adeta unutulmuştur. Bu durumun düzeltilmesi için hadis usûlü ile ilgili çalışmaları, Şâfiî-Hadis Ehli çizgisinde oluşan literatüre hapsedmekten vazgeçmeli ve bu alanda fıkıh usûlcülerinin –özelde de Hanefilerin- oluşturdukları fıkıh usûlü literatüründen de yararlanılmalı, onların son derece ciddî ve önemli olan katkıları gün ışığına çıkartılmalıdır.”⁸

Hadis usûlü haber çeşitlerinden ağırlıklı olarak âhâd haberlerle ilgilenmektedir. Mütevâtir haberlerin sahihliği konusunda herhangi bir kuşku olmadığı için, mütevâtir haberlerle ilgili konulara hadis usûlü sahasındaki eserlerde hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Ancak fıkıh usûlcüleri mütevâtir haberlerle ilgili meseleleri ayrıntılı bir şekilde ele almakta, konuyu akıl ve mantık ilkelerinin de kullanıldığı bir metotla incelemektedirler. Fıkıh usûlü ile hadis usûlü arasındaki en bariz metodolojik farklardan biri budur. Ayrıca fıkıh usûlcüleri haberlerin epistemolojik değerine ayrı bir önem atfederler ki yine bu durum da hadis usûlü eserleri ile fıkıh usûlü eserleri arasında hadis metodolojisi sahasındaki en ayırt edici farklardan biridir. Fıkıh usûlcülerinin haberlerin epistemolojik değeri ile ilgilenmelerinin altında yatan ana sebep de onların hadis ve sünneti dıştan gelen saldırılara karşı savunma isteği olmalıdır.

Biz de bu çalışmamızda mütevâtir haberlere yaklaşımları bağlamında Hanefî usûlcü Serahsî (ö. 483/1090) ile Şâfiî usûlcü Gazzâlî (ö. 505/1111) arasında bir mukayese yaparak, onların meseleyi nasıl ele aldıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Konuyu işlemeye klasik hadis usûlünde mütevâtir haberlere nasıl yaklaşıldığını ele alarak başlamak, konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

1. Hadis Usûlünde Mütevâtir Haber

Geçmişe ait haberlerin mütevâtir olarak rivâyet edilmesi, rivâyet sisteminin en üstün şeklini temsil etmektedir.⁹ Durumun böyle olmasına rağmen, mütevâtir haberlerle ilgili meselelere hadis usûlü sahasında telif edilmiş olan eserlerde genellikle ayrıntılı olarak değinilmez.¹⁰ Mütevâtir haberlerle ilgili meselelere hadis usûlü sahasında telif edilen eserlerde son derece sınırlı düzeyde yer verilmesinin birtakım nedenleri vardır ki biz bu hususlara çalışmanın ilerleyen safhalarında yer vereceğiz.¹¹

Hadis usûlcüleri hadislerin özellikle sıhhat yönünden taksiminden bahsederken genellikle “hadis; sahîh, hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayrılır” şeklinde bir ifade kullanırlar. Onların bu ifadelerinde “hadis” olarak kastettikleri rivâyetler, sadece haber-i vâhid olarak bize gelen hadislerdir. Mütevâtir haberler bu taksime dahil dilmemiştir.¹² Dolayısıyla hadis usûlü ilminin konusu mütevâtir haberleri kapsamamakta ve bu ilmin konusu mütevâtir hadislerin dışında

6 İlgili konuda şu eserlere bakılabilir. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*; Hansu, *Mutezile ve Hadis*; Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 2014); Hüseyin Güleç, *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri* (İstanbul: Tayf Yayınları, 2015); Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018) I. Basım.; Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2019); a. mlf. *İbaziyye'nin Hadise Bakışı* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2019); Bayram Kanarya, *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri Fahreddîn er-Râzî Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019); Rıdvan Kalaç, *Eyyubî ve Memlûk Dimaşk'ında Hadis Kudâme Âilesi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023); a. mlf. *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

7 M. Hayri Kırbaçoğlu, “Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası” *Hadisin Dünü-Bugünü Sempozyumu*, (Samsun: 1993), 18.

8 Kırbaçoğlu, “İmam Şâfiî'nin Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri”, 98.

9 Acâc, Muhammed el-Hatîb, *Usûlu'l-hadis ulûmuhû ve mustalahuhû* (Beyrut: y.y., 1409/1989), 301.

10 Yapmış olduğumuz inceleme neticesinde hadis usûlü sahasındaki eserler arasında mütevâtir haberlerle ilgili meselelere eserinde en geniş şekilde Tâhiru'l-Cezâirî yer vermiş görünmektedir. Bkz. Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 33-68. Durumun böyle olmasının sebebi öyle tahmin ediyoruz ki, Tâhiru'l-Cezâirî'nin eserini kaleme alırken sadece hadis usûlü eserlerinden faydalanmakla kalmamış, aynı zamanda fıkıh usûlü eserlerine de baş vurmuş olmasıdır. Fıkıh usûlcülerinin ise mütevâtir haberlerle ilgili meseleleri eserlerinde hadis usûlcülerine kıyasla oldukça geniş bir şekilde ele aldıkları bilinen bir husustur. Müellifin bizzat kendisi eserini telif ederken fıkıh usûlü sahasındaki eserlere de başvurduğunu açıkça ifade etmektedir. Bkz. el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, 2.

11 Mütevâtir haberler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), I. Basım.

12 el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, 65.

kalan haber-i vâhidlerle sınırlı kalmaktadır.¹³

Bazı hadis usûlcüleri mütevâtir haberi müstakil bir rivâyet kategorisi olarak ele almayıp, onu meşhur haberin bir çeşidi olarak değerlendirmektedirler. Bu hadis usûlcüleri mütevâtir haberin fıkıh ve fıkıh usûlünde bilindiğini, hadisçilerin ise mütevâtir haberi husûsî manası ile zikretmediklerini ifade etmektedirler.¹⁴

Hadis usûlünün önde gelen müellifleri İbnu's-Salah (ö. 643/1245), en-Nevevî (ö. 676/1277) ve es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) ifade ettiklerine göre el-Hatîbu'l-Bağdâdî (ö. 463/1071) hadis usûlü sahasında kaleme aldığı eserlerinde mütevâtir haberler ile ilgili mevzulara temas etmiştir.¹⁵ Bu müelliflere göre el-Hatîbu'l-Bağdâdî'nin mütevâtir haberler konusundaki yazdıklarına bakılırsa, onun bu konuda ehl-i hadisin dışındaki âlimlerin bakış açılarını yansıttığı ve onlara uyduğu görülmektedir. İbnu's-Salah ve en-Nevevî ehl-i hadis'in eserlerinde mütevâtir haberlerle ilgili meseleleri zikretmemiş olmalarının sebepleri üzerinde de dururlar. Bu müelliflere göre hadis ilmi mütevâtir haberleri kapsamaması ve ehl-i hadisin rivâyetleri arasında gerçekten mütevâtir haberlerin çok az yer alıyor olması gibi nedenlerden dolayı hadis usûlcüleri eserlerinde mütevâtir habere yer verme gereği duymamışlardır.¹⁶ Geçen asrın önemli hadis âlimlerinden Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1958) de mütevâtir haberler konusunda eserinde müstakil bir konu olarak ele almamakta, mütevâtir haberi meşhûr türü altında incelemekte ve meşhur haberlerin mütevâtir ve müstefiz olabileceğini sözlerine eklemektedir.¹⁷

Hadis usûlcülerinin mütevâtir haberler ile ilgili meselelere yer vermemelerinin sebepleri ile ilgili olarak çağımızdan da bir hadis usûlü müellifinin görüşlerine yer vermek istiyoruz. Talat Koçyiğit (ö. 2011) mütevâtir hadislerin hadisçilerin araştırma konusu etmedikleri bir hadis çeşidi olduğunu söyler. Koçyiğit hadisleri incelemeyen maksadın sahih olan hadislerle zayıf olan hadisleri birbirinden ayırmak olduğunu, mütevâtir hadislerin ise tamamının sahih olmalarından dolayı ayrıca bu tür hadisleri sıhhat açısından bir incelemeye tabi tutmaya ihtiyaç olmadığını sözlerine ekler. Bununla beraber müellifimize göre bazı hadisçilerin sözleri içerisinde herhangi bir hadisin Hz. Peygamber'den mütevâtir bir şekilde rivâyet edildiğini bildiren ifadelerle rastlamak mümkündür. Ancak bu ifadelerde karşılaşılan tevâtür veya mütevâtir kelimelerini mütevâtir haberin ıstılah anlamı ile karıştırmamak gerekmektedir. Koçyiğit'e göre hadisçiler bu kullanımları ile daha çok söz konusu hadisin meşhur olduğunu ifade etmek amacı ile bu tabiri kullanmışlardır. Ancak müellif meşhur olarak tanımlanan hadislerle ıstılahta mütevâtir olarak tanımlanan hadisler arasında fark olduğunu ifade eder. Koçyiğit'e göre mütevâtir hadislerin hadis ilmi içerisinde incelenmemesi sadece isnad açısından değildir. Müellifimize göre, hadis ilmine isnad ilmi demek yanlış olmaz. Koçyiğit'e göre, hadis ilminin konusu bir hadisin râvî halkalarını sahihlik açısından incelemek ve rivâyet zincirini oluşturan râvî halkalarının hem adâlet ve zabt açısından hem de birbirleri ile ittisalleri açısından sağlam ve güvenilir olup olmadıklarını belirlemektir.¹⁸

Hadis usûlünde mütevâtir haber şöyle tarif edilmektedir: "Mütevâtir, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan ve doğrulukları ile zorunlu olarak ilim hâsıl olan bir topluluğun, yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettikleri haberdir ki, bu topluluğun sayısının isnadın başından sonuna kadar aynı olması gerekir."¹⁹ es-Suyûtî, sahip olduğu bu husûsiyetinden dolayı mütevâtir haberin isnadında yer alan râvîleri araştırmaya gerek olmaksızın bu tür haberlerle amel etmenin gerektiğini ve sahih olan görüşe göre, bir haberin tevâtür derecesine ulaşabilmesi için, bu haberi rivâyet eden râvîlerin zorunlu olarak ulaşması gereken herhangi bir rakam olmadığını ifade eder.²⁰

İstılahtaki tanımlandığı şekli ile mütevâtir hadisin olup olmadığı ulemâ arasında tartışmalı bir konu olup bu meselede farklı kanaatler mevcuttur. İbn Hibbân'a (ö. 354/965) ve el-Hâzîmi'ye (ö. 584/1188) göre eldeki mevcut hadis rivâyet-

13 M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 4. Basım, 17.

14 Ebû Amr Osman b. Abdîrahman eş-Şehrazûrî İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, nşr. Nüreddîn İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 267; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, nşr. Nureddin İtr (Beyrut: y.y., 1411/1991), 2. Basım, 179; Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî, *Elfiyetu'l-hadis (Fethu'l-muğîs ile birlikte)*, nşr. Ahmed Muahmed Şâkir (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1408/1988), 2. Basım, 321; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, nşr. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut: y.y., 1414/1993), 2/159.

15 el-Hatîb'nin konu ile ilgili olarak söyledikleri için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Kitâbu'l-kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/1988), 16. el-Hatîb burada, ilk önce usûlcülerin yaptığı gibi haberi târif etmekte, daha sonra ise haberin mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemektedir. Arkasından da müellif mütevâtir ve âhâd haberin târifini yapmakta, her birisinin ifade ettiği bilginin mâhiyeti hakkında bilgi vermektedir. en-Nevevî'nin de işaret ettiği gibi, gerçekten de bu yaklaşım ve usûl, fıkıh usûlcülerinin usûl ve yaklaşımlarıdır.

16 en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, 179; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2/159.

17 Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadis*, (Beyrut: y.y., 1403/1983) 1. Basım, 160.

18 Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1985), 2. Basım, 347.

19 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 267; en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, s. 179; es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2/159.

20 es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2/159.

leri içerisinde mütevâtir hadis bulunmamaktadır.²¹ İbnu's-Salah ise yukarıda ıstılâhî tarifini verdiğimiz mütevâtir haberin şartlarını taşıyan bir hadis göstermenin gerçekten zor olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle İbnu's-Salah'a göre mütevâtir hadis gerçekten yok denecek kadar azdır. Bunun için müellifimiz mütevâtir hadis için sadece meşhur "men kezebe aleyye müteammiden" hadisini misal olarak vermektedir.²² en-Nevevî'ye göre de, mütevâtir hadis yok denecek kadar azdır. O da mütevâtir hadis için sadece "men kezebe aleyye müteammiden" hadisini misal vermektedir.²³

Ancak İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) mütevâtir hadisin hiç olmadığını ya da yok denecek kadar az olduğunu savunan âlimlerin görüşlerine katılmaz ve onların bu görüşünü eleştirir. İbn Hacer, İbnu's-Salah'ın mütevâtir hadisin nâdir bulunduğunu, elimizde bulunan hadisler içerisinde sadece "men kezebe aleyye" hadisinin mütevâtir olduğunun iddia edilebileceğini ileri sürdüğünü nakleder. Ancak ona göre hem İbnu's-Salah'ın bu görüşü hem de diğer bazı âlimlerin mütevâtir hadisin olmadığı yönündeki fikirleri yanlıştır. İbn Hacer, mütevâtir hadis olmadığı ya da yok denecek kadar az olduğu fikrini ileri süren âlimlerin neden böyle düşündükleri ile ilgili bir fikir yürütmektedir. Ona göre mütevâtir hadisin olmadığı yönündeki kanaatler, mütevâtir hadislerin tariklerinin çok oluşundan ve mütevâtir hadis râvîlerinin yalan üzerinde birleşmelerini âdeten imkânsız kılan hal ve sıfatlarını bilmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Ona göre doğuda ve batıda ilim ehli arasında elden ele dolaşan ve musannıflarına âdiyeti kesinlikle doğru bir şekilde tespit edilmiş olan birçok meşhûr hadis eseri bir hadisin rivâyetinde ittifak ettikleri ve bu hadisin tarikleri de yalan üzerinde birleşmelerini imkânsız kılacak şekilde çoğaldığı zaman, diğer şartların da gerçekleşmesi ile o haberi rivâyet edenin doğruluğu hakkında kesin bir bilgi hâsıl olur. İbn Hacer'e göre meşhûr kitaplarda bu çeşit hadisler, yani mütevâtir hadisler çok sayıda mevcuttur.²⁴

2. Serahsî'nin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımı

Serahsî'nin mütevâtir haberleri ele alış biçimine ve onun bu konudaki fikirlerine geçmezden önce, müellif hakkında ve onun Hanefî fıkıh usûlünün iki klasiğinden biri²⁵ olarak addolunan ve *Usûlü's-Serahsî* diye şöhret bulmuş olan eseri hakkında kısa bazı bilgiler aktarmanın faydalı olacağı kanısındayız.

Serahsî'nin adının kitaplarının baş taraflarında Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) şeklinde geçtiği kaydedilmektedir. Bazı klasik kaynakların ve modern dönemlerde bazı müstetriklerin onun ismini Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl şeklinde kaydetmelerinin yanlış olduğuna işaret edilmektedir. Serahsî, bugün Türkmenistan-İran sınırında bir kasaba olan Serahs'ta veya civarında doğmuştur. Karahanlılar Devleti âlimleri arasında yer alan Serahsî, Buhâra'da tahsil görmüş, sonra orada ders vermiş, eserlerini Özkent (Uz-cend) Hapishanesi'nde yazmış ve hayatının son yıllarını Mergînân'da (Fergana) geçirmiştir.²⁶

Serahsî'nin biyografisini yazan en eski müellif olan İbn Fazlullah el-Ömerî *Mesâlikü'l-ebşâr*'ında (VI, 65-66) Serahsî'nin büyük bir kelâm âlimi, fakih, fıkıh usûlü uzmanı ve münazara üstadı olduğunu belirtmektedir. Serahsî zikrolduğunda ilk hatıra gelen hususlardan birisi, onun uzun yıllar süren hapis hayatıdır. Hamîdullah'a göre müellifimizin hapiste kalmasının nedeni hükûkî-siyâsî meselelerde hükümetin zıddına giden sarsılmaz düşünceleridir. Serahsî eserlerinin hemen hemen tamamını bu uzun süren hapis hayatında yazmıştır.²⁷

Hamîdullah, Serahsî'nin devrin hükümdarı ya da yaşadığı şehrin vâlisi tarafından hapse atılmasının nedeni ile ilgili kaynaklarda zikrolunan nakilleri tartışır. Müellifimizin hapse atılma nedeni olarak zikrolunan, vâlinin bazı fikhî tasarruflarını eleştirdiği için hapse atıldığı yönündeki kanaatleri isabetli bulmaz. Ona göre Serahsî'nin hapse atılma nedeni, devrin hükümetinin koymuş olduğu ağır vergilere karşı bir halk hareketinin başlaması ve Serahsî'nin de bu hareketin öncüsü olmasıdır. Hamîdullah'ın kanaatine göre müellifimizin hapis hayatı on beş yıl sürmüştür. Serahsî'nin biyografisini yazanların naklettiğine göre müellifimiz bir kuyuya atılmış, derslerini bu kuyudan vermiş ve talebeleri kuyunun ağzında notlarını almışlardır.²⁸

21 el-Hafnâvî, Muhammed İbrâhim, *Dirâsât usûliyye fi's-sünneti'n-nebeviyye* (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1412/1991) 1. Basım, 160.

22 İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 267-268.

23 en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, s. 180.

24 İbn Hacer, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), ss. 24-25.

25 Hanefî fıkıh usûlünün diğer klasiği Muhammed Hamîdullah'a göre, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin *Usûlü*'dür. Bkz. Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Aralık 2023).

26 Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme".

27 Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme". Ayrıca bkz. Osman Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyâsî Ortam ve Hapis Hayatı", *Şemsü'l-Eimme Serahsî* içinde, (Ankara: DİB Yayınları, ts.), s. 8.

28 Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme".

Şübhesiz ki, on beş yıl gibi uzun bir süre nâhak yere hapis hayatı yaşamasına rağmen, genelde İslam Hukuku'nun özelde ise Hanefî mezhebinin şâhikası addolunmayı ziyâdesiyle hak eden devâsâ külliyyatlara imza atan ve Hanefî mezhebi gibi bir mezhebin ikinci müdevvini konumunda anılması garipsenmemesi gereken Serahsî gibi büyük bir âlimin bihakkın tanınması ve tanıtılması kitaplık çapça eserlerle belki ancak mümkün olabilir. Bu bağlamda İSAM İlahiyat Makaleler VT'ye göre²⁹ İslâmî ilimlerin muhtelif alanlarına mensup akademisyenler tarafından Serahsî'nin değişik yönlerinin ele alındığı doksan dört adet akademik ve ilmî makaleye imza atılmış olması, ülkemizde müellifimizin hakettiği ilgiyi büyük oranda gördüğünün göstergesi olarak kabul edilebilir.³⁰

İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'den (ö. 189) sonra Hanefî mezhebinin ikinci müdevvini olarak anılmayı hakeden³¹ Serahsî'nin eserlerinin büyük bir kısmı İmam Muhammed'in eserlerinin şerhi mahiyetindedir. Onun devâsâ eseri *el-Mebsût*, İmam eş-Şeybânî'nin şaheseri *el-Asl*'in özeti mahiyetinde bir eser olan Hâkim eş-Şehîd'in *Muhtasarı'l-kâfi*'sinin şerhidir. *el-Mebsût*, Hanefî mezhebindeki fikhî görüşlerin ve delillerin en geniş şekilde ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli çalışma olmuştur.³² Serahsî *el-Mebsût*'unu tamamladıktan sonra usûl eserini telif etmiştir. Bu sayede o, bir taraftan fikhî görüşlerinin usûlî temellerini inşa ederken diğer taraftan da hem Hanefî usûl doktrinine hizmet etmiş, hem de kazuistik metodun canlı ve en özgün örneğini oluşturmuştur.³³

Müellifimiz Usûlü'l-fıkh sahasındaki *Usûlü's-Serahsî* diye şöhret bulmuş olan önemli eserini Şeybânî'nin eserleri üzerindeki şerhlerin esaslarını açıklamak için kaleme almıştır. Eser Ebü'l-Vefâ el-Efgânî tarafından neşredilmiştir (I-II, Kahire 1372). Ayrıca Haydarâbâd (1372-1373) ve bundan ofset olmak üzere Beyrut (1393/1973) baskıları vardır. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda *el-Muharrer fi usûli'l-fıkh* adıyla eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1417/1996). Serahsî'nin bu eseri çağdaşı ve ders arkadaşı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493) *el-Usûl*'ü ile birlikte Hanefî fıkıh usûlünün iki klasîği olarak tarihte yerini almıştır. Daha sonra bu ilim dalında kaleme alınan hemen bütün eserler bu iki eserin genel çerçevesini ve nazariyelerini hep göz önünde bulundurmıştır.³⁴

Şemsü'l-eimme Serahsî'nin bu son derece kıymetli eseri Türkçe'ye tercüme edilmiştir.³⁵ Ancak üzülerek ifade etmeliyiz ki, mütercim bu tercümesinde başarılı olamamıştır. Bunun nedeni de öyle zannediyoruz ki her ne kadar mütercim Arapça yeterliliğe sahip olsa da kendine has bir terminolojisi olan fıkıh usûlü sahasında yetersiz olmasıdır. İslâmî ilimler sahasındaki diğer eserlerle kıyaslandığında fıkıh usûlü sahasındaki eserlerin Türkçe'ye aktarımı epeyce zor sayılabilecek bir iştir ve bu tür metinlere aşinalık kesbetmiş olmayı gerektirir. Makalenin çapını zorlamamak için, mütercimin bu eseri tercüme etmek için yetersiz olduğu yönündeki kanaatimizi somut bir veri ile desteklemek amacıyla sadece bir misal zikretmekle iktifa edeceğiz. Sayın mütercim bizim bu makalemizin de konusu olan mütevâtir haberler bahsinin hemen başında ve başlıkta yer alan “mütevâtir haberin tanımı” şeklinde çevrilmesi gereken “حد المتواتر/haddü'l-mütevâtir” ibâresini “mütevâtir haberin sınırı” şeklinde çevirmektedir ki³⁶, hiçbir usûl eserinde “mütevâtir haberin sınırı” diye bir mevzu yer almaz. Mütercimin mevzunun ana mihverini teşkil eden mütevâtir'in tanımında ortaya koyduğu tercüme, âdeta eserin diğer yerlerinin mahiyeti hakkında yeterli fikri verir gibidir. Sayın mütercim Arapça orijinali “المتواتر مأخوذ من قول القائل: تواترت الكتب إذا اتصلت بعضها ببعض في الوجود متتابعاً” şeklinde olan ve külfetsiz bir şekilde Türkçe'ye “Mütevâtir kelimesi, bir kimse “تواترت الكتب/tevâterati'l-kütüb” dediğinde, mektupların arada kesinti olmaksızın birbiri peşi sıra gelmesini ifade eden ‘tevâtera’ fiilinden alınmıştır.” diye çevrilmesi mümkün olan ibareyi tam olarak anlayamadığı için ortaya da anlamsız bir tercüme örneği koymuştur. Sayın mütercim söz konusu ibareyi şöyle çevirmiştir: “Mütevâtir, söyleyenin şu sözünden alınmadır: تواترت الكتب “Kitaplar tevâtür oldu (tekrarlanan oldu)” gelişte ardışık olarak birbirine bağlı olduğunda böyle denilir.”³⁷ Arap dilinde ve fıkıh usûlünde “Kitaplar tevâtür oldu” diye bir söylem tarzı olmadığı gibi, “kitaplar tevâtür oldu” ifadesi de kesinlikle “tekrarlanan oldu” anlamına gelmez. Burada şu hususu da ifade etmek isteriz ki, bu tür usûl eserlerinin ve umûmî olarak anlaşılması için ihtisas gerektiren İslâmî ilimlerin diğer sahaslarındaki eserlerin Türkçe'ye çevrilerek İslâmî ilimler sahasında hiçbir ihtisas ve yeterliliği olmayan genel okuyucu kitesinin önüne sürülmesi son derece yanlış

29 Bu rakam, 06.12.2023 tarihi itibarıyla. Bkz. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

30 Ayrıca müellifimiz hakkında müstakil bir eser olan, 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukucusu Şemsü'l-E'imme es-Serahsî Armağanı*, (Ankara 1965) adlı eseri de burada zikretmek uygun olacaktır.

31 Mehmet Özşenel, “Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımı”, *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, tsz), s. 261.

32 Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”.

33 Nasi Aslan-Ömer Korkmaz, “Serahsî'nin Usûlü ve Hanefî Usûl Eserleri İçerisindeki Yeri”, *Uluslararası Orta Asyalı Âlimlerin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu*, ed. Muhittin Düzenli vd. (Bişkek: Kırkızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 648.

34 Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”.

35 Bkz. *Usûlü's-Serahsî Fıkıh Usûlü*, çev. Ahmed Kılıçkaya (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2020).

36 *Usûlü's-Serahsî Fıkıh Usûlü*, 1/403.

37 *Usûlü's-Serahsî Fıkıh Usûlü*, 1/403.

olmuş ve toplumumuzda tazmini kayr-i kâbil olan zararlar hâsıl eylemiştir. Bu çevirilerin hele bir de ehliyetsiz zevat tarafından -büyük ihtimalle maddî kaygılarla- yapılarak erişime açılması, maalesef ki toplumumuzda düzeltilmesi uzun yıllar alacak ve belki de tam olarak düzeltilemeyecek bilgi anarşisine yol açmıştır.

Bu aşamadan sonra Serahsî'nin mütevâtir haberler meselesini nasıl ele aldığına geçmek istiyoruz. Serahsî, *el-Meb-sût*'unu tamamladıktan sonra bu eserde tabi olduğu metodolojiyi tespit etmek üzere *Usûl*'ünü yazmıştır. Müellifimiz *el-Meb-sût*'unda mezhebin furû' birikimini tedvin ve tespit ettiği gibi *Usûl*'ünde de usûl-i fıkha dair görüş ve kuralları tespit etmiş ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur.³⁸ Serahsî *Usûl*'ünde ilk önce emir, nehiy hitap sîğaları, hitap sîğalarının hükümleri fıkhîta kullanılan harflerin manaları, nassın zâhiri ile sabit olan hükümler, şer'î hüccet ve hükümleri gibi meseleleri ele aldıktan sonra edille-i şer'iyeye meselesine geçmektedir. Müellifimize göre edille-i şer'iyeye üçtür. Bunlar da kitap, sünnet ve icmâ'dır. Serahsî'ye göre kıyas dördüncü şer'î delildir, ancak ona göre kıyas üç asıldan mana olarak istinbat olunan bir delildir.³⁹ Kitap'tan kasıt Kur'an'dır. Serahsî Kur'an'ın hücciyeti meselesi üzerinde -herhalde çok zahir bir konu olduğundan olsa gerek- çok fazla durmaz ve sadece üç sayfada bu meseleyi tamamlar.⁴⁰ Bunun arkasından mütevâtir haberler meselesine geçer. Mütevâtir haberler meselesini on beş sayfa olarak inceledikten sonra icmâ meselesini ele alır ve tekrar "haberler" mevzuuna döner. Bu konuya da "ahâd haberler" meselesi ile başlar. Haberler meselesini birinci ciltte yaklaşık yüz sayfa işledikten sonra ikinci ciltte haberler meselesine devam eder ve orada birkaç sayfa ile meseleyi tamamlamış olur.

Hanefî usûlcüler arasında son derece önemli bir yere sahip olan Serahsî, mütevâtir haberler meselesini diyalektik bir üslûpla ele almakta, ancak çoğu zaman görüşlerini eleştirdiği şahısların kimler olduğuna işaret etmemektedir. Müellif, konuyu incelemeye *mütevâtir haber*'in tarifini yaparak başlamakta ve mütevâtir'i şu şekilde tarif etmektedir: "Mütevâtir, bize Rasûlullah'dan (s.a.v.) mütevâtir nakille ulaşan haberdür. "Mütevâtir" kelimesi, mektupların arada kesinti olmaksızın birbiri peşi sıra gelmesini ifade eden "tevâtera" fiilinden alınmıştır. Bunun tanımı ise şu şekildedir: Sayılarının çokluğundan ve mekanlarının farklılığından dolayı yalan üzerinde birleşmeleri düşünülemeyecek bir topluluğun, bu şekilde Rasûlullah'a (s.a.v.) ulaşmaya kadar inkişâ olmaksızın haberi nakletmeleridir. Böyle bir haberin başı sonu gibi, ortası da başı ve sonu gibi olur."⁴¹ Serahsî, namazların ve namaz rekatlarının sayılarının, zekat ve diyet miktarlarının mütevâtir nakille bize kadar ulaştığını söyleyerek adı geçenleri mütevâtire misal olarak zikretmektedir. Daha sonra müellif şöyle diyor: "Çünkü ittisal, ancak infisal şüphesinin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. İnfisal şüphesi ortadan kalkınca, bu haber Rasûlullah'dan (s.a.v.) işitilen habere benzer. Çünkü insanlar değişik niyetlere ve maksatlara sahiptirler. Bu da onları arzu ve amaçlarda farklılaşmaya itmektedir. Onları bu durumdan çevirip tek bir şeye, ancak bir engel veya ortak bir amaç yönlendirebilir. Bu da ancak yapmış oldukları bir ittifak veya uyumuş oldukları bir işitilmiş haberle gerçekleşir. Sayılarının çokluğundan ve mekanlarının farklılığından dolayı uydurulmuş olma töhmeti ortadan kalkınca, haberin işitilmiş olduğu gerçeği ortaya çıkar. İşte bundan dolayı fakihlerin çoğunluğuna göre bu haber ilm-i yakîn ifade eder."⁴² Müellif Serahsî bu ifadeleri ile mütevâtir haberin nasıl gerçekleştiğini ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca mütevâtir haberin neden çok güçlü bir hüccet olarak kabul edilmesi gerektiğini de açıklamış olmaktadır. Sayılamayacak kadar çok fazla sayıdaki kişinin ittifak yapıp aralarında anlaşarak aynı haberi nakletmeleri imkan dahilinde olmadığına göre, bu kimselerin naklettikleri haber ancak işitilmiş bir haber olabilir. İşte bundan dolayı böyle bir haber ilm-i yakîn ifade eder.⁴³ Serahsî'nin bu son açıklamaları önem arz etmektedir. Müellifimiz daha hemen konunun başlarında mütevâtir haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili bilgi aktarmaktadır.

Serahsî konunun bu aşamasında haberle kesinlikle ilim hâsıl olmayacağını iddiâ edenlerle sıkı bir polemige girmektedir. Müellifimizin naklettiğine göre haberlerle kesinlikle insanda ilim oluşmayacağını iddia eden bu kimseler bu görüşlerine şöyle bir gerekçe sunmaktadırlar: "Haberle hiçbir şekilde ilim oluşmaz. Nasıl oluşsun ki! Haber verenlerin bizzat kendileri bu haberin naklini üstlenmişlerdir. İlim, insan müdahalesinin olmadığı alanlarda oluşur. İnsan müdahalesinin mümkün olduğu alanlarda ise sayıları ister az olsun ister çok olsun haberi uydurmak için bir araya gelmiş olmaları mümkündür. Bundan dolayı haber asla ilim gerektirmez."⁴⁴ Müellifimiz, *haber*'in asla hüccet olamayacağını iddia eden bu kimselerin, peygamberlik müessesesini inkâr eden kimselerden bir grup olduğunu ifade etmektedir. Serahsî, böyle bir görüşte olan kimsenin; annesini, babasını, dînini, dünyasını ve hatta kendi kendisini bile tanımadığını iddiâ

38 Özşenel, "Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımı", 261.

39 Özşenel, "Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımı", 261.

40 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniye, ts.), 1/282.

41 Serahsî, *Usûl*, 1/282.

42 Serahsî, *Usûl*, 1/283.

43 İlm'l-yakîn: Kesinlik açısından ilk basamakta bulunan doğru bilgi demektir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İlm'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Aralık 2023).

44 Serahsî, *Usûl*, 1/283.

eden bir ahmak olduğunu söylemektedir. Serahsî, bu görüşteki insanları, yani rivâyet edilen haberin mütevâtir dahi olsa hucet olamayacağını iddia eden kimseleri, açıkça görünen şeyleri (*ayân*) inkâr eden Sofistlere⁴⁵ benzetmektedir.

Serahsî, bu gibi kimselerle istidlâl ve ihticâc, yani deliller ileri sürerek konuşulamayacağını söylemekte ve istidlâl ile sâbit olan ilim, mütevâtir haberle sabit olan ilmin daha altında olduğundan bunun mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre mütevâtir zorunlu olarak ilmi gerektirir, istidlâl ise böyle değildir.⁴⁶ Daha sonra müellif bu kimselerle, hisse dayanan şeylerin bir gerçekliği olmadığını iddia eden ve zorunlu olarak bilinen şeyleri bile bile ve inadlarından dolayı inkâr deden kimselere karşı yapıldığı gibi, takrîr usûlü ile konuşulması gerektiğini söylemekte ve şu argümanları ileri sürmektedir: İnsan kendisine dönüp baktığında, zorunlu olarak haber vâsıtasıyla doğmuş olduğunu bildiği gibi, gözü ile görerek de kendi çocuğunun doğmuş olduğunu bilir. Bu kişi yine anne babasının kendi cinsinden olduğunu haberle bildiği gibi, kendi çocuklarının da kendi cinsinden olduğunu gözü ile görerek bilir. Kendisinin önceleri küçük iken sonra bir genç olduğunu haberle, aynı durumun çocukları için de geçerli olduğunu gözü ile görerek bilir... Bu durumlardan herhangi birini inkâr eden kimse, gözle görülen şeylerin varlığını inkâr eden kimsenin durumunda olduğu gibi, bu gerçekleri inadından ve bile bile inkâr etmektedir.⁴⁷ Serahsî, daha sonra mütevâtir habere inanmanın şöyle bir zorunluluğundan bahsetmektedir: Peygamberlik müessesesi bütün insanlara peygamber olarak gönderilmiş olan Peygamberimizle (s.a.v.) son bulmuştur. Biz ona müracaat etmekle ve haber verdiği şeyleri bilmekle emrolunduk. Allah şöyle buyuruyor: 'Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün' (4/Nîsâ: 59) Bu hitap, Hz. Peygamber'in çağında yaşayanları ve kıyâmete kadar ona inananları kapsamaktadır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'e başvurmanın yolu, ancak tevâtürle ondan nakledilen haberlere başvurmaktır. Bu mütevâtir haber de, Hz. Peygamber hayatta iken ondan işitilen haber gibidir. Hz. Peygamber'in özellikle dînî meseleleri açıklamaya dönük hususlarda hakkı söylediğine dair birçok deliller vardır. Onan işitilen haberle ilm-i yakîn oluşur.⁴⁸

Daha sonra Serahsî, mütevâtir haberin epistemolojik değeri ile ilgili tartışmalara geçmekte ve mütevâtirin ilm-i yakîn değil de *tatmîni* ilim (ilmu tuma'nînetü'l-kalb) oluşturduğu görüşünde olanların bulunduğu işaret etmektedir. Bu hale göre tevâtür, kendisinde yalan ve yanlış olma ihtimalinin baki kalması ile birlikte, doğru olduğu cihetinin ağır basmasından dolayı *tatmîni ilim* oluşturmaktadır. Ayrıca bu iddia sahiplerine göre tevâtür, âhâdların (tek tek kişilerin) bir araya gelmesiyle sabit olmaktadır. Bu da şu anlama gelmektedir: Bu tek tek kişiler yalnız başlarına düşünüldüğünde, bunların haberlerinde yalan söyleme ihtimalleri her zaman mevcuttur. Bunların bir mevzuyla iletmek için bir araya gelmeleri ile, bu yalan olma ihtimali ortadan kalkmaz. Serahsî, bu kimselerin görüşlerini temellendirmek için, Yahudi ve Hristiyanların İsa'nın (a.s.) öldürüldüğü ve asıldığı hususunda görüş birliğinde olduklarını ve bunu da mütevâtir bir nakille naklettiklerini ve bunun da asılsız bir yalan olduğunun ortaya çıktığını misal olarak verdiklerini ifade etmektedir. Ayrıca Mecûsîler de Zerdüşt'ün bazı mucizelerini nakletmektedirler ki bunlar da bizden daha çok sayıdadırlar. Ancak bununla birlikte onların bu nakilleri de aslı olmayan bir yalandır. Dolayısıyla bu kimselere göre, bir haberin yalan olma ihtimali tevâtürle ortadan kalkmamaktadır. O halde tevâtürle sabit olan ilim, *yakînî* ilim değil, *tatmîni* ilimdir.⁴⁹ Serahsî'nin naklettiğine göre bu fikirde olan insanlar kendi görüşlerini temellendirmek için şöyle bir aklî istidlâl daha ileri sürmektedirler: Bir kimse başka bir şahsın hayatta olduğunu bilse, sonra bu adamın evine uğrasa ve orada ağıt seslerini duysa, cenazeyi yıkamak ve defnetmek için bazı hazırlıklar yapıldığını görse ve ayrıca oradakiler o kimsenin öldüğünü haber verseler ve bu arada da taziye verilse bu durumlar onun önceden o kişi hakkında sahip olduğu bilginin yerini alır ve o kimsenin ölmüş olduğunu tumanînetü'l-kalb bilgisi ile bilmiş olur. Ancak buna rağmen bütün bunların öldüğü söylenen kişinin ailesi tarafından belli bir amaç için tertiplenen bir hile olma ihtimali baki kalır. Onlara göre işte mütevâtir haber bilgisi de bunun gibidir.⁵⁰

Ancak Serahsî bu görüşlere şiddetle karşı çıkmakta ve bu görüşün rezil bir görüş olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu görüşü savunanlar peygamberleri gerçek anlamda tanımamaktadırlar. Dolayısıyla peygamberleri gerçek kimliği ile tanımayanların imanı da sahih olmaz. Ayrıca müellifimize göre bu görüşü savunanlar hakiki manada yaratıcının kim olduğunu bilmediğini iddia eden kimse gibidir. Ancak biz bilmekteyiz ki bu görüşü tercih etmekle dinlerine

45 Sofistler: Varlık ve olayların gerçekliğini ve bilgilerin doğruluğunu inkâr eden, doğru ve geçerli bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını savunan felsefî akımın genel adıdır. Bunlar, eski Yunan felsefecileri olup, kendi içlerinde çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Kimileri, bilginin varlığını inkâr etmiş; kimileri hakikatlerin kanâatlere tabi olduğunu iddiâ etmiş; kimileri de bilgileri inkâr etmemekle birlikte bunları edinmenin beşer kuvveti dahilinde olmadığını söylemişlerdir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Aralık 2023).

46 Serahsî, *Usûl*, 1/283.

47 Serahsî, *Usûl*, 1/283.

48 Serahsî, *Usûl*, 1/284.

49 Serahsî, *Usûl*, 1/284.

50 Serahsî, *Usûl*, 1/284-285.

zarar vermektedirler. Serahsî, mütevâtir haberler ile hasıl olan ilmin ilm-i tuma'nîne olduğunu iddia edenlere karşı bir takım aklî istidlaller ileri sürerek onların bu görüşlerini çürütmeye çalışır. Ona göre bu görüş sahipleri her akıl sahibi kimsenin zorunlu olarak bildiği meseleleri inkar eden kimse gibidir. Onun ifadesiyle, bilginin meydana geldiği yere baktığımızda bunun kalp olduğunu ve mütevâtir haberlerle sabit olan bilginin gözle görme ile sabit olan bilgi gibi meydana geldiğini anlarız. Çünkü biz yaşadığımız beldeyi gözle görerek bildiğimiz gibi, haber vasıtasıyla dünyada Mekke ve Bağdad gibi şehirler olduğunu şüphe ihtimali olmayacak şekilde biliriz. Evimize giden yönü gözle görerek bildiğimiz gibi Mekke'ye giden yönü de haberle biliriz. Bu beldeden⁵¹ çıkıp da Buhâra'ya giymek isteyen kimse batı tarafına doğru, Kaşgar'a gitmek isteyen kimse ise doğu tarafına doğru yol almalıdır. Kimse bunda şüphe etmez ve hataya düşmez, bütün bu hususları haberle bilir. Eğer durum ilm-i yakîn hasıl etmeseydi bu kimse özellikle de korku zamanlarında malını ve canını tehlikeye atmış olurdu ve onun bu fiili yanlış olmuş olurdu. Bütün insanlar ittifakla mütevâtir haberlerin ilm-i tuma'nîne hasıl ettiğini iddia edenlerin aksine olan görüşe sahiptirler. Yani insanlar ittifakla onların bu iddialarını kabul etmemektedirler.⁵²

Serahsî bu aşamada tekrar Hz. İsa'nın öldürüldüğü veya asıldığı haberini Hristiyanların mütevâtir haberle naklettikleri halde bunun mütevâtir olmadığını, dolayısıyla mütevâtir haberlerin ilm-i yakîn gerektirmeyeceğini ileri sürenlerin bu iddiasını incelemeye döner. Müellifimiz Hristiyanların ve Yahudilerin Hz. İsa'nın öldürüldüğünü ve asıldığını iddia etmelerinin vehim olduğunu, çünkü bu hususta mütevâtir bir naklin bulunmadığını, çünkü bu haberi nakledenlerin Hz. İsa ile bir evde bulunan dört kişi olduğunu, zira Yahudiler onları öldürmek istediğinde havârilere gizlendiğini ya da dağıldığını, ancak Hz. İsa ile sadece dört havarinin kaldığını sözlerine ekler. Bu dört kişi ise Yuhanna, Luka, Matta ve Markos'tur. Bu dört kişiden aslı olmayan bir yalan gerçekleşmiş olmaktadır. Serahsî, 'nitekim biz daha önce mütevâtirin tanımında başı ve sonunun ve ortasının eşit olması gerektiğini açıklamıştık' diyerek bu naklin mütevâtir olamayacağını ifade eder. Daha sonra bu haberi Yahudilerin Hz. İsa'nın içinde bulunduğu eve giren yedi kişiden naklettiklerini, bu kimselerden de yalan üzere ittifak gerçekleştiğini belirtir. Rivâyet olunduğuna göre kendisine Yahuda denen ve daha önce Mesih ile arkadaşlık etmiş olan bir adam, onlardan otuz dirhem alarak bunun karşılığında bu yedi kişiyi Mesih'e götürene kadar onlar gerçekten Mesih'i tanımıyorlardı. Bu Yahuda onlara 'beni bir adamı öperken görürseniz işte aradığımız kimse odur' demiştir. Serahsî, bu gibi anlatılarda geçenlerin kesinlikle mütevâtirin tarifine uymayacağını sözlerine ekler.⁵³

Serahsî, İsa Mesih'in asılması meselesi ile ilgili tartışmalara devam ederek, kendi görüşlerine şu şekilde bir itiraz gelebileceğini söyler: "Çarmıha gerilme olayına âdeten yalan üzere birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir kalabalık şahit olmuştur ki bu durum da çarmıha gerildiğini haber vermede tevâtürün tanımına uygun düşmektedir." Ancak Serahsî bu fikri doğrulamaz. Çünkü çarmıha germe fiiline az sayıda insan ulaşabilmiştir. Sonra diğer insanlar onların asılan kişinin falan kişi olduğu şeklindeki haberlerine itimat edip düşünmeksizin ona bakıyorlardı. İnsanın tabiatında çarmıha gerilen biri hakkında düşünmekten hoşlanmama vardır. Böylece anlamaktayız ki İsa Mesih'in öldürülmesi hakkında mütevâtir bir nakil gerçekleşmediği gibi, çarmıha gerilmesi hakkında da mütevâtir bir nakil gerçekleşmemektedir. İkinci olarak İsa diye bildikleri bir adamın öldürüldüğü ve çarmıha gerildiği hakkında onlardan mütevâtir bir nakil olsa, bu nakil naklettikleri meselede ilm-i yakîn gerektirir. Ancak öldürülen ve çarmıha gerilen kimse İsa değildi, ona benzeyen biri idi. Çünkü ayette meâlen "...Onu öldürmediler ve asmadılar. Ama onlara (bir) benzeri gösterildi..." (Nisa, 4/157) buyrulmaktadır. Nitekim bir haberde geldiğine göre Hz. İsa (a.s) yanında olanlara "sizden kim Allah'tan kendisini bana benzetmesini ister ve bu nedenle öldürülürse ona cennet vardır" demiştir. Oradakilerden birisi kendisinin öyle olmasını istemiştir ve Allah onu İsa'ya (a.s) benzetmiştir. O kimse öldürülmüş İsa (a.s) semaya kaldırılmıştır.⁵⁴

Serahsî, bu fikirlerine şu şekilde bir itiraz gelebileceğini ifade etmektedir: "Bu görüş son derece bozuk bir görüştür. Çünkü bu sözde bilgileri kökten iptal ve gözle görülenleri yalanlama vardır. Eğer siz buna cevaz verirsiniz Rasulallah'tan (s.a.v) mütevâtir nakille gelen haberlerin de aynı şekilde değerlendirilmesinden nasıl emin olacaksınız? Şöyle ki bu mütevâtir haberi duyanlar bunu yanlarında Muhammed olduğu söylenen bir kişiden duymuşlardır. Ancak o kimse Muhammed değildi, fakat Allah onu başka birine benzetmişti." Yani Serahsî'nin "eğer denirse ki" diye ifade edip kendi zihninde kurguladığı itirazın özü şudur: İsa'yı (a.s) öldürdüklerini zannedenler aslında onu öldürmemişler, fakat ona benzeyen birini öldürmüşlerse, Hz. Peygamber'den haber duyanların bunu bizzat Hz. Peygamber'den duymuş olduklarının bir garantisi yoktur. Belki de onlar bu sözü Hz. Peygamber'e benzetilen birinden duymuşlardır. Farazî olarak bu itirazı ileri sürenler şunu da bu itirazlarına ekleyebilirler: Bu görüşe göre, peygamberleri gözleriyle

51 Müellifin buradaki "bu beldeden" ifadesinden kastı Kırgızistan'da bulunan Özkent'dir. Kaşgar ise Doğu Türkistan'dadır ve dolayısıyla da Özkent'in doğusundadır. Buhâra ise Özbekistan'dadır ve dolayısıyla Özkent'in batısındadır.

52 Serahsî, *Usûl*, 1/285.

53 Serahsî, *Usûl*, 1/285.

54 Serahsî, *Usûl*, 1/286.

görenler için bile onlara iman gerçekleşmeyebilir. Zira başka kimseler Peygamberlere benzetilmiş olabilir.⁵⁵

Serahsî gelmesi muhtemel bu itiraza, “mesele sizin zannettiğiniz gibi değildir” diyerek cevap vermeye başlar. Ona göre Mesih’in başka birine benzetilmesi kudret ve hikmet dışı bir şey değildir. Aksine bu işte büyük bir hikmet vardır ki o da düşmanları Mesih’ten uzaklaştırmaktır. Zira onlar Mesih’i öldürmeye azmetmişlerdi. Allah başka birisini Mesih’e benzeterek düşmanlarının tuzaklarını ondan latif bir şekilde uzaklaştırmıştır. Allah Teâlâ’nın peygamberlerden tuzakları uzaklaştırmada latif işleri vardır. Onu öldürmeye azmedenlerin ona iman etmeyeceklerini Allah biliyordu. Sonra da tuğyan ve marazlarını artırmak için istidrac yoluyla başkasını ona benzetmiştir. Rasüllere iman etmek ve nasihatlerinden yararlanmak için gelen bir topluluk hakkında böylesi vehmedilemez. Böylece bu bilgileri iptale yol açar ve peygamberleri yalanlamaya neden olur şeklindeki görüşün bozukluğu ortaya çıkmış olmaktadır. Serahsî, mecûsilerden geldiği iddia edilen mütevâtir nakillerin de aslının olmadığını ifade eder. Mecûsilerden yapılan bu nakillerin bir takım tehayyülâtan ibaret olduğunu söyler.⁵⁶

Serahsî, Hanefî âlimlerinin mütevâtir haberlerle sabit olan ilmin gözle görme ile sabit olan ilim gibi yâkînî ilim olduğu kanaatinde olduklarını nakleder. Ayrıca müellifimiz Şâfîilerin de mütevâtir haberle sâbit olan ilmin yakînî ilim olduğu, ancak bunun zarûrî ilim değil de mükteseb ilim olduğu kanaatinde olduklarını söyler. Şâfiilere göre mütevâtir haberden hasıl olan ilim mucizeler bilindiğinde sabit olan ilim gibi yakînî ilimdir, ancak bu zarûrî değil mükteseb bir ilimdir. Onlara göre bu ilim zarûrî olsa idi insanlar arasında ihtilaf olmazdı. Madem ki insanlar mütevâtir haberle yakînî ilmin meydana gelmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir, öyle ise bu ilim mükteseb bir ilimdir.⁵⁷

Ancak Serahsî Şâfîilerin bu görüşlerine katılmaz. Çünkü ona göre eğer bu ilim mükteseb bir ilim olsaydı, bu sadece iktisab ehline has bir ilim olurdu. Ancak biz bu ilmin sadece iktisab ehline has olmadığını görüyoruz. Bizim her birimiz buluğ çağından sonra anne-babamızı haberle bildiğimiz gibi küçüklüğümüzde de anne-babamızı haberle biliyorduk. Eğer bu ilmi elde etmenin yolu iktisab olsaydı iktisabı terk eden kişi için bu ilim vaki olmazdı. İttifakla kabul edilmiştir ki, mütevâtir haberle hasıl olan ilmi bir kesb ile kendinden uzaklaştırması veya bu ilmi iktisab etmekten kaçınması mümkün değildir. Dolayısıyla böylece bu ilmin zarûrî olarak sabit olduğu anlaşılabilir olur.⁵⁸

Serahsî’nin mütevâtir haberle ilgili incelemelerinin önemli noktalarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi diğer âlimimiz Gazzâlî’nin konuyu nasıl ele aldığına geçebiliriz.

3. Gazzâlî’nin Mütevâtir Haber’e Yaklaşımı

Yukarıda Serahsî’nin (ö. 483/1090) mütevâtir haberlere yaklaşımını incelemeye geçmeden önce kısa da olsa onun hayatı ve usûl eseri hakkında kısaca bilgi verdiğimiz gibi burada da İmam Gazzâlî’nin ((ö. 505/1111)) hayatı ve *el-Müstasfâ*’sı hakkında da kısa bazı bilgiler aktarmak uygun olacaktır diye düşünmekteyiz.

Yaklaşık olarak Serahsî ile çağdaş diyebileceğimiz Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, 450 (1058) yılında İran’ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiği âlimler ve devlet adamlarıyla tanınan Tûs’ta (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi. Ortaçağ Batı skolastiklerince Abuhamet ve Algazel diye tanınmakta olduğu nakledilen Gazzâlî’nin doğduğu kasabaya nisbetle Tûsî diye de anılmakla birlikte onun adını bile unutturacak derecede meşhur olan nisbesi Gazzâlî’dir (Gazâlî). Yazılışları aynı olan bu iki nisbeden hangisinin doğru olduğu meselesi eski kaynaklarda ve yeni araştırmalarda tartışılmış, fakat kesin bir sonuca varılamamıştır. Ancak Gazzâlî şeklindeki okuyuşun daha doğru olduğu görüşü ağır basmaktadır.⁵⁹

Nîşâbur’daki Nizâmiye Medresesi’nde dönemin en tanınmış Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfîî fakihî olan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) öğrencisi olma imkanını elde etmiştir. Gazzâlî’nin Nîşâbur’da gayet sıkı geçen bir öğrenim süresince Şâfîî fikhî, hukuk ekolleri arasındaki tartışma teknikleri (hilâf), cedel, akaidle fikhın kaynakları ve mantık alanlarında parlak bir âlim olarak yetiştiği ve ayrıca hikmet ve felsefe okuduğu ve bütün bu disiplinlerde sağlam bir formasyon kazandığı ifade edilmektedir. Bazı çağdaşları tarafından “İslâm’ın ve müslümanların hücceti, din önderlerinin imamı, konuşma ve ifade kabiliyeti, mantık, zekâ ve tabiat itibarıyla benzeri görülmemiş bir kişi” diye nitelenen Gazzâlî’nin bu dönemdeki öğrenimi sırasında kısa zamanda bütün arkadaşlarını geride bıraktığı, ay-

55 Serahsî, *Usûl*, 1/286.

56 Serahsî, *Usûl*, 1/286.

57 Serahsî, *Usûl*, 1/291.

58 Serahsî, *Usûl*, 1/291.

59 Mustafa Çağrıcı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Aralık 2023).

rica öğretim faaliyetlerinde hocasına yardım ettiği ve sonuçta eser telif edecek düzeye ulaştığı ifade edilmektedir. Gazzâlî daha yirmi sekiz yaşında iken devrin büyük siyaset adamı Nizâmülmülk ona saygı duymuş, hem mensubu bulunduğu Şâfiî mezhebini güçlendirme hem de -daha önemlisi- Sünnî yönetime karşı baş kaldıran ve İslâm dünyası için büyük tehlike teşkil eden bâtinî hareketini durdurma planı açısından onu uygun bir zat olarak görmüş olabilir. Gazzâlî Nizâmülmülk'ün âlimlerin ve ediblerin buluşma mekanı olan karargahında altı yıl geçirmiş ve burada iyi yetişmiş ilim ve fikir ehlerinden faydalanma, ayrıca yaptığı ilmî müzakere ve tartışmalarla başarısını ve ününü arttırma imkânı bulmuştur. Nihayet Gazzâlî 484'te (Temmuz 1091) vezir tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir.⁶⁰

Gazzâlî Bağdat Nizâmiye medresesi müderrisliği yaptığı dört yıllık süre içerisinde bir yandan üç yüze yakın öğrenciye ders verirken diğer taraftan da eser tasnifine devam etmiş ve felsefe üzerine incelemeler yapmıştır. Gazzâlî bu süreçte felsefe bilgisini ilerlettiği gibi Bâtinîlik araştırmalarına da ağırlık vermiştir. Ayrıca burada tasavvuf konusunda da incelemeler yapmıştır. Gazzâlî ile ilgili eski ve yeni hemen bütün kaynaklar ve araştırmalar onun fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk gibi dinî ve akli ilimlerde söz sahibi, İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğu hususunda birleşirler.⁶¹

Gazzâlî gibi istisnasız İslâm'ın bütün çağlarının en büyük âlimlerinden biri olan ve kendi çağından günümüze kadar hemen bütün İslâm âlimleri üzerinde derin tesirler uyandıran bu büyük âlimi, söz konusu bu çalışmanın mahdud sınırlarında tanıtmak asla mümkün olmadığı için bu kadar ile iktifa etmenin yeterli olduğunu düşünüyoruz. İmam Gazzâlî'ye *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde 45 sayfa yer verildiğini ve İSAM İlahiyat Makaleler VT'ye göre⁶² hakkında 318 akademik makale yayınlandığını hesaba kattığımızda ne denli büyük bir alimle yüz yüze olduğumuzu daha kolay anlamış oluruz.

Gazzâlî'nin mütevâtir haberler meselesini inceleme biçimine geçmeden önce onun usûl eseri *el-Müstasfâ* hakkında da bazı özet bilgiler aktarmanın faydalı olacağı kanısındayız.

Tam adı *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* olan bu eserini ömrünün sonlarına doğru yazmıştır. *el-Müstasfâ* kelâmcıların metoduna göre yazılan fıkıh usûlü kitaplarının temeli sayılan ve sonraki usûl eserlerinin pek çoğuna kaynaklık etmiş olan dört kitaptan biridir. Diğer üç eser ise Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*'ıdır. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'nın daha önce yazdığı iki usûl eserinden *Tehzîbü'l-usûl* kadar hacimli ve *el-Menhûl* kadar kısa olmadığını, bu kitapta hem sistematığe hem de konunun özünün ortaya konmasına itina gösterilip birinin diğerine feda edilmediğini ifade eder. Ayrıca fıkıh usûlünde fûrû-i fıkha ait meselelere, kelâm ve dille ilgili tartışmalara gereğinden fazla yer verilmesinden şikâyet eder ve kendisinin olabildiğince bundan uzak kaldığını belirtir. Bu anlayıştan hareketle meselâ dilcilerin konusu olduğu gerekçesiyle hurûfî'l-meânî, cedelcilerin eklemesi olduğu gerekçesiyle illete yöneltilen itirazlar bahsine yer vermemiştir. *el-Müstasfâ*, okuyucunun daha başlangıçta usûl ilminin konularına genel bir bakış yapmasına imkân veren oldukça düzenli ve tutarlı bir sistematığe sahiptir. Telif sebebini belirttiği önsözün ardından Gazzâlî fıkıh usûlünün tanımı, diğer şer'î ilimlerle münasebeti ve fıkıh usûlü konularının dört eksen etrafında toplanması hakkında özlü açıklamalar içeren bir giriş ve mantıkla ilgili bir mukaddimeye yer vermekte, bundan sonra ana bölümlere geçmektedir. Her konunun en çok ilgili olduğu başlık altında incelenmesine özen gösteren müellif fıkıh usûlü konularının dört eksen etrafında toplanmasını da “semere” benzetmesinden yararlanarak izah eder. Buna göre “semere” ile hüküm, “müsmir” ile hükmün delilleri, “turuku'l-istismâr” ile hüküm çıkarma yolları ve “müstesmir” ile hükmü çıkaran kişi/müctehid kastedilmektedir.⁶³

Eserin diğer fıkıh usûlü kitaplarından ilk bakışta göze çarpan farklılığı, baş tarafında mantık ilminin özetlendiği bir mukaddimeye yer verilmiş olmasıdır. Gazzâlî, “Bunu bilmeyenin ilmine güvenilmez” dediği mantığın yalnızca fıkıh usûlü için değil diğer bütün ilimler için gerekli olduğunu belirtmiştir. Özel bir bölüm tahsis etmek suretiyle mantığı fıkıh usûlüne katan ilk kişi olan Gazzâlî'nin bu uygulamasına daha sonraki usûlcüler fazla rağbet etmemiş, bilindiği kadarıyla sadece Hanbelî usûlcüsü İbn Kudâme (ö. 620/1223) ile Mâlikî usûlcüsü İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), yazdıkları fıkıh usûlü eserlerine mantık ilminin konularını hulâsa ederek başlamışlardır. İbn Kudâme mantık mukaddimesi yüzünden tenkitlere mâruz kalmış, hatta *Ravzatü'n-nâzir*'in bazı nüshalarından bu mukaddime çıkarılmıştır. Tûfî (ö. 716/1316), uzmanı olduğu halde Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Maḥşûl*'de mantık ilmine yer vermezken uzmanı olmadığı halde İbn Kudâme'nin yer vermesini ilginç bulmaktadır. Şâfiî usûlcüsü İsfahânî, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Maḥşûl*'üne yazdığı şerhin başına Gazzâlî'ye uyararak bir mantık mukaddimesi koyduğunu belirtmek-

60 Çağrıcı, “Gazzâlî”.

61 Çağrıcı, “Gazzâlî”.

62 Bu rakam 06.12.2023 tarihi itibarıyla'dır. Bkz. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

63 H. Yunus Apaydın, “el-Müstasfâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Aralık 2023).

tedir. Fakat *el-Kâşif*'in yayımlanan nüshasında (Beyrut 1998) sözü edilen mantık mukaddimesi yer almamaktadır. *el-Müstasfâ*'yı özetleyen İbn Rüşd (ö. 520/1126) de mantık ilminin lüzumuna itiraz etmemekle birlikte bu ilmin bir fıkıh usûlü eserinin içerisinde dercedilmesini eleştirir.⁶⁴

Gazzâlî, bu eserinde fıkıh usûlü konularını özellikle Ehl-i sünnet zâviyesinden ve başta Mu'tezile olmak üzere diğer ekollerle karşılaştırmalı olarak en ince ayrıntılarına kadar tartışmış, tenkit ve tekliflerini ortaya koymuştur. Bu yönüyle *el-Müstasfâ*, bir bakıma daha önceki anlayışların tartışıldığı ve irdelendiği bir eser hüviyeti taşımaktadır. Fakat müellif, görüş ayrılıklarını derinleştirmek yerine ayrılık noktalarını mümkün olduğunca kapatmaya, imkân varsa bunların arasını uzlaştırmaya ve hiç değilse tarafların görüşlerini doğru biçimde takdim etmeye çalışmıştır. Genel olarak Sünnî-Eş'arî perspektifine göre kaleme alınmış olmakla birlikte *el-Müstasfâ*'da yer yer Eş'arî ve Şâfiî çizgisinden ayrılmalar olduğu görülmektedir. Gazzâlî'nin bazı yerlerde hocası Cüveynî'ye, Eş'arî usûlcüsü Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) ve mensup bulunduğu mezhebin imamı Şâfiî'ye muhalefet etmiş olması, onun öncelikle kendi metodolojisini ortaya koymayı düşündüğü ve bu kitabı ictihad basamaklarını tırmanmak isteyenler için kılavuz şeklinde hazırladığı izlenimini vermektedir. Bununla birlikte *el-Müstasfâ*'nın büyük ölçüde, Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-ir-şâd*'ı ile Cüveynî'nin buna yazdığı telhisten yararlanılarak kaleme alındığı unutulmamalıdır. Bu yönüyle *el-Müstasfâ* Bâkılânî'nin görüşlerini barındıran bir kitap özelliği taşır. En son yazdığı usûl eseri olduğundan *el-Müstasfâ*, Gazzâlî'nin nihaî görüşlerini temsil etmesi bakımından da özel bir öneme sahiptir. *el-Menhûl ve Tehzîbü'l-usûl* gibi önceki usûl kitaplarında savunduğu görüşlerle buradakiler arasında bir farklılık görüldüğünde *el-Müstasfâ*'daki görüşünün esas alınması doğru olur.⁶⁵

Şimdi bu aşamadan sonra Gazzâlî'nin mütevâtir haberler meselesini nasıl incelediğini ele almak istiyoruz.

Gazzâlî, mütevâtir haberler mevzuunu incelemeye Serahsî'den farklı olarak haber'in tanımını yaparak başlamaktadır. Müellifimiz haberi şu şekilde tanımlamaktadır: "Haber, doğrulanması ve yalanlanması mümkün olan sözdür. Diğer bir deyişle haber, kendisine doğruluk veya yalan girebilen sözdür. Haberin bu ikinci tanımı ise 'kendisine doğruluk ve yalan girebilen sözdür.' şeklindeki tanımından daha münasiptir. Zira bir haber, hem doğruluğu hem de yalanı bünyesinde barındıramaz. Nitekim, Allah'ın kelâm'ına asla yalan ârız olamayacağı gibi, gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeyle ilgili verilen haber de kesinlikle doğrulanamaz."⁶⁶

Gazzâlî, haberle ilgili bazı konulara kısaca değindikten sonra mütevâtir haberin epistemolojik değeri ile ilgili konuları incelemeye geçmektedir. Mütevâtir haberin ilim ifade etmesi hususunun açık olduğunu söyleyen müellif, Sümeniyye⁶⁷ mezhebinin ise bunu kabul etmediğini, onların mütevâtir haberlerin ilim hasil ettiğini inkâr ettiklerini ve bilgileri sadece duyulara hasrettiklerini, ancak onların bu düşüncelerinin bâtil olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Biz, bin rakamının bir rakamından çok olduğunu, bir şeyin hem kadîm hem de muhdes olmasının imkânsız olduğunu ve yakînin duyular dışındaki kaynaklarında zikrettiğimiz daha başka şeyleri zorunlu olarak bilmekteyiz. Diğer taraftan biz deriz ki; onların bilgileri duyulara hasretmeleri, kendileri için mâlumdur ve bu bilgi beş duyu kanalıyla idrâk edilmiş değildir. Yine hiçbir akıl sahibi, her ne kadar kendisi oraya gitmemişse de dünyada Bağdâd isminde bir şehir olduğundan şüphe duymaz. Yine hiçbir akıl sahibi kimse, peygamberlerin varlığından, Ebû Hanîfe ve eş-Şâfiî'nin varlığından, devletlerden ve meydana gelmiş büyük olaylardan kuşku duymaz."⁶⁸ Burada Gazzâlî'nin Sümeniyye'nin mütevâtir haberlerle ilim hasil olmasını reddettiğini ifade ettikten sonra onların aleyhine ileri sürdüğü argümanların Serahsî'nin aynı konudaki argümanlarıyla benzerlik arzettiğine burada dikkat çekmek isteriz.

Gazzâlî, 'eğer bunlar zarûrî olarak malum olsaydı, yani mütevâtir haberlerin bilgi ifade ettiği zorunlu olarak biliniyor olsaydı biz size muhâlefet etmezdik' şeklinde vârid olabilecek bir itiraza şöyle cevap vermektedir: "Zaten bu hususta muhâlefet eden kişi, ancak diliyle veya aklından zoru olduğu için ya da inadından dolayı muhâlefet etmektedir. Bildikleri şeyleri inkâr etmeleri ve inat etmeleri âdeten imkânsız olan büyük bir sayıdan bunun inkârı sâdir olmamıştır. Şayet biz bildiklerimizi sizin sözünüz sebebiyle terk edecek olsaydık, sizin de Sofistlerin karşı çıkması sebebiyle, duyularla algılanan bilgileri terk etmeniz gerekirdi."⁶⁹

Gazzâlî, mu'tezilî âlimlerden Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) mütevâtir haberlerden hasil olan

64 Apaydın, "el-Müstasfâ".

65 Apaydın, "el-Müstasfâ".

66 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: tsz.), 2/131.

67 Sümeniyye: İslâm'dan önce ortaya çıkan bir fırka olduğu ifade edilen Sümeniyye, 'beş duyu vasıtası dışında hiçbir şey bilinemez' iddialarıyla tümevarım (nazar=deduction) ve tümdengelim (istidlâl=induction) inkâr etmekle birlikte, âlemin kıdemine inanmışlardır. Bu konuda bkz. Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 208, 254, 255, 280.

68 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/132-133.

69 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/132-133.

bilginin nazarî bir bilgi olduğu yönündeki görüşüne katılmaz ve bu görüşü çeşitli mantıkî çıkarımlar ileri sürerek reddeder.⁷⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâtî (ö. 303/916) ile onun oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâtî'nin (ö. 321/933) mütevâtir haberlerden hasıl olan bilginin zarûrî bilgi olduğu görüşünü savunduklarını, Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin ise bu bilginin mükteseb bilgi olduğu görüşünü savunduğunu nakletmektedir.⁷¹ Nazarî ile mükteseb aynı tür bilginin iki farklı şekilde isimlendirilmesi olduğu için el-Ğazzâlî ile Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin nakilleri arasında bir teâruz yoktur.

Gazzâlî tevâtürün *nazarî bilgi* ifade ettiği yönündeki görüşleri kabul etmemektedir. Müellife göre *nazarî bilgi*, kendisine kuşku ârız olması mümkün olan ve hakkında durumların değişebileceği, dolayısıyla da bazı insanların bilip, diğer bazılarının bilemeyeceği, kadınların, çocukların ve nazar ehlinen olmayanların bilemeyeceği bir bilgidir. Kasten nazarı terk edenler de bu bilgiyi bilemezler. Her nazarî bilgi karşısında bunu bilen kişinin önce bu konuda kendi nefsinde bir kuşku duyacağını ve sonra bu bilgiyi araştıracağını ifade eden Gazzâlî, bizim ise Mekke'nin ve eş-Şâfiî'nin varlığı konusunda içimizde bir kuşku duymadığımızı ve araştırmadığımızı söylemekte ve 'siz eğer tevâtür bilgisinin nazarî olduğunu söylerken bunu kast ediyorsanız, biz bunu kabul etmiyoruz' demektedir.⁷²

Bununla, salt haber veren kişinin sözünün nefiste, aşağıda zikredilecek olan iki mukaddime düzenlenmedikçe –ki Gazzâlî'ye göre, tevâtür ehlinin doğruluğunun bilgisi bu iki mukaddime üzerine oturacaktır– bilgi ifade etmeyeceği kastediliyorsa, Gazzâlî bunun kabul edilebileceğini söylemektedir. Müellifin açıklamasına göre bu mukaddimelerden birincisi şudur: Bunlar, durumlarının farklılığına ve amaçlarının ayrılığına ve sayılarının çokluğuna rağmen, bir birleştiricinin kendilerini yalan üzerinde birleştiremeyeceği bir konumdadırlar; bunlar ancak doğru üzerinde ittifak edebilirler. İkinci mukaddime ise şudur: Bunlar vâkıyı haber verme noktasında ittifak etmişlerdir. Gazzâlî'ye göre, tevâtür bilgisinin nazarî bilgi olduğu söylenirken bu kastediliyorsa, bu kabul edilebilir. Zaten kendisi için bilgi ve tasdik hasıl olabilmesi için, düzenli bir lafızla teşekkül etmese bile, nefsin bu iki mukaddimeyi hissetmesi gerekir. Nefis bunu hissedince, o mukaddimeleri hissettiğinin farkında olmasa bile, tasdik meydana gelir.⁷³

Müellif daha sonra, zarûrî bilginin eğer 'kadîm olan bir şey hâdis olamaz ve var olan bir şey yok olamaz' sözümüz gibi, bir vasıta olmaksızın oluşan bilgidir ibaret ise, bunların zarûrî bilgi olamayacağını, çünkü bu bilginin zikredilen iki mukaddime vâsıtasıyla oluştuğunu söylemektedir. Gazzâlî "eğer bilgi zihinde vâsıtaların teşekkülü olmaksızın oluşan bilgidir ibaretse bu zarurî bilgidir" diyerek bahsi izah etmeye devam eder. Müellifimize göre zihinde nice vasıtalar vardır ki insan bunların aracılığı ve bunlar aracılığıyla bilgi oluşumunu hiç bir şekilde hissetmez. Bunlar, evvelî bilgi olmadıkları halde evvelî bilgi olarak adlandırılırlar. Mesela "iki dördün yarısıdır" sözümüz böyledir. Çünkü bu bilgi bir vasıta olmaksızın bilinemez. Bu vasıta da şudur: Yarım, bir bütünü, biri diğerine eşit olan iki parçanın biridir. Öyleyse bu yarımdır. Bu bilgi bir vasıta ile oluşmuştur, fakat bu vasıta zihinde mevcut ve açıktır. Bunun içindir ki, şayet otuz altı, yetmiş ikinin yarısı mıdır? diye sorulduğunda bu bütünü birbirine eşit biri otuz altı olan iki parçası olduğunun bilinebilmesi için düşünme ve incelemeye gerek vardır. İşte mütevâtir haberlerin doğruluğu bilgisi bu mukaddimelerin aracılığı ile oluşur. Bu şekilde oluşan bilgi evvelî bilgi değildir.⁷⁴ Gazzâlî, burada ileri sürdüğü argümanlarla mütevâtir haberlerin mükteseb bilgi hasıl ettiğini ispat etmeye çalışmaktadır ki, onun burada felsefe ve mantık temelli engin bilgisini konuştuğunu fark etmeliyiz.

Daha sonra Gazzâlî yukarıda anlattığı şekilde oluşan ilmin zarûrî ilim olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını sorar ve bu hususta ıstılah değişikliği olabileceğini söyler. Onun ifadesiyle, çoğunluğa göre zarûrî bilgi, nefislerimizi kendisine zorunlu bulduğumuz şeylerden değil, evvelî bilgidir ibarettir. Buna göre, matematiksel bilgiler, nazarî olduğu halde zorunludur. Bu bilgilerin Nazari olmalarının anlamı, evvelî olmayışlarıdır. Tevâtür haberinin doğruluğu bilgisi de bunun gibidir. Ittîradu'l-âdât olarak tabir edilen tecrübeden elde edilen bilgiler de buna yakındır. "Su kandırıcıdır ve şarap sarhoş edicidir" sözü böyledir.⁷⁵

Daha sonra Gazzâlî 'tevâtürün şartları' konusunu ele almakta ve bir haberin mütevâtir vasfını kazanabilmesi için dört şartın gerekli olduğunu söylemektedir. Onun zikrettiği bu dört şart ise şunlardır:

1) Bilgiyi nakledenlerin zan kaynaklı olarak değil, bilgi kaynaklı olarak haber vermeleri gerekir. Meselâ Bağdâd halkı, şayet bize güvercin zannettikleri bir kuştan veya Zeyd zannettikleri bir kişiden haber verseler, bizim için söz

70 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/133.

71 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Hamîdullah vd., (Dimaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Faransî li'l-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1384/1964), 1/567.

72 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/133-134.

73 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/134.

74 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/135.

75 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/136.

konusu kuşun güvercin olduğu ve o şahsın Zeyd olduğu bilgisi oluşmaz. Bu nakil muallel değildir. Aksine haber verenin bilgisi, haber verilenin bilgisinden fazla değildir. Çünkü onların haberiyle, bu haber zan kaynaklı bile olsa, bizim için bir bilgi yaratmak Allah'ın kudretindedir. Ne var ki âdet bu yönde süreğen (muttarid) değildir.⁷⁶

2) Onların bilgisi, duyularla algılanmış bilgiye dayalı zarûfî bir bilgi olabilir. Şayet, Bağdâd halkı bize âlemin hudûsundan ve bazı peygamberlerin doğruluğundan haber verecek olsalar bizim için bilgi oluşmaz. Bu aynı şekilde âdet ile bilinen bir şeydir. Yoksa ki bunu bizim hakkımızda bilgi için bir sebep yapmak Allah'ın kudretindedir.⁷⁷

3) Bu vasıflar ve sayının tamlığı açısından haberin iki tarafının vasıtasının birbirine eşit olması gerekir. Birbirini izleyen asırlar boyunca halef seleften nakilde bulunsa ve her bir asırda şartlar mevcut olmasa, bizim için onların doğruluğu bilgisi oluşmaz. Çünkü her bir asır halkının haberi, kendi başına müstakil bir haber olup, her birinde şartların mevcut olması gerekir. Bunun içindir ki sayıca çok olmalarına rağmen, Musa'dan yaptıkları kendi şeriatini nesheden bir şeyin yalanlanmasına dair haber konusunda, yahudilerin doğruluğu bilgisi bizim için oluşmamıştır. Yine Şia, Abbasiye ve Bekriyye'nin, Ali'nin, Abbas'ın ve Ebû Bekr'in imametine dair nas bulunduğu yönündeki nakillerinde, birbirlerine yakın asırlarda nakillerin sayıca çokluğuna rağmen, bizim için onların doğruluğu bilgisi oluşmamıştır. Çünkü bunların bir kısmını önce tek tek kişiler uydurmuşlar, sonra bunu yaymışlar, daha sonra da kendi asırlarından itibaren bu haberi nakledenlerin sayısı artmıştır. Şart bazı asırlarda oluşmakla birlikte, şartın oluşumu açısından tüm asırlar birbirine eşit değildir. Bunun içindir ki İsa'nın varlığının ve onun nübüvvet ile meydan okuyuşunun aksini; yine Ebû Bekr ve Ali'nin varlıklarının ve imamet için adaylıklarının aksini tasdik gerçekleşmemiştir. Bunların her birinde taraflar ve vasıta eşit olduğundan bizim için nefislerimizi kuşkulandırmaya güç yetiremeyeceğimiz zarûfî bir bilgi oluşmuştur. Halbuki Musa ve İsa'dan yapılan nakiller ve imamet nassı konusunda nefislerimizi kuşkuya sevketmemektediriz.⁷⁸

4) Dördüncü şartın sayıya ilişkin olduğunu söyleyen müellif, bununla amaçlanan hususun birkaç mesele resmedierek ortaya konacağını ifade etmektedir.

Gazzâlî, bu dördüncü şartı beş mesele halinde ele alarak incelemektedir. Ele aldığı birinci mesele, tevâtürde sayı meselesidir. Haber verenlerinin sayısının eksik, tam ve fazla olmak üzere üçe ayrıldığını, eksik sayıdaki kişilerin haberinin bilgi ifade etmediğini, tam sayıdaki kişilerin haberinin bilgi ifade ettiğini, fazla sayıdaki kişilerin bir kısmının haberiyle bilgi oluşurken fazlalığın ise fazlalık olarak kalacağını söyleyen müellif; tam sayının bilgi doğuran en az sayı olduğunu, bunun da bizim için mâlum olmadığını söylemektedir. Ancak zarûfî bilginin oluşmasıyla bizim sayının tamlığını anlayacağımızı, yoksa bizim, sayının tamlığından hareketle bilginin oluşmasına istidlâl ediyor olmadığımızı ifade etmektedir.⁷⁹

Gazzâlî bu nokta anlaşıldıktan sonra şöyle bir soru akla gelebileceğini söyler: Bir olay hakkında bilgi ifade eden tam sayının başka bazı olaylar hakkında bilgi ifade etmeyeceği tassavvur olunabilir mi? Müellifimiz, kâdî'nin bunun imkansız olduğunu söylediğini ve bir vakıa hakkında bilgi ifade eden her sayının başka tüm olaylar hakkında da bilgi ifade edeceğini söylediğini ifade eder. Bir şahıs için oluşan bilgi, aynı şeyi duymakta müşterek olan tüm diğer kişiler için de oluşur ve bilgi oluşumu noktasında bunların değişiklik göstermeleri düşünülemez. Birtakım karinelere soyutlanmış haber açısından Kâdî'nin bu görüşünün doğru olduğunu söyleyen müellifimiz, çünkü bilginin salt sayıya dayalı olmadığını ve sayı çokluğunun, diğer olaylara ve diğer şahıslara nispetinin aynı olduğunu sözlerine ekler. Ancak eğer haber etrafında tasdiğe delalet eden bir takım karineler var ise, böylesi bir haberi tasdik noktasında olaylar ve kişiler arasında farklılık olması mümkündür. Gazzâlî'ye göre tevâtürde ilim hasıl eden sayının olaylara ve kişilere göre değişiklik gösterme ihtimali vardır. Öyle şahıslar vardır ki, nefislerinde kendilerini bazı şeyleri hemen tasdik etmeye yönelten huylar kök salmıştır. Bu, karinelerin yerini tutar ve bu karineler bazı habercilerin haberi yerine geçer.⁸⁰

Müellifimiz bu aşamada bir kişinin haberiyle bilgi oluşup oluşmayacağı meselesini inceler. Bu konuda el-Ka'bi'den bunun câiz olduğuna dair bir görüş nakledildiğini ifade eden müellifimiz, karine olmamasına rağmen, tek kişinin haberiyle bilgi oluşacağını "bir bunak dahi caiz göremez" diyerek ilginç bir tepki ortaya koyar. Ancak ona göre, ortada birtakım karineler varsa bu karineler, kendileri ile, bilginin oluşumu arasında yalnızca bir tek karinenin bulunduğu bir meblağa ulaşabilir ve tek kişinin haberi bu karinenin yerini tutabilir. Böyle bir durumun imkansızlığı bilinmediği gibi, vukuu da kesinlenemez. Bunun vukuu ancak tecrübe yoluyla bilinebilir ve bizim böyle bir tecrübe-miz yoktur. Fakat biz, kesin olarak kanaat getirdiğimiz birçok şeyi, kendi durumunun karinelerinin de yardımıyla, bir

76 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/138.

77 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/138.

78 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/138, 139, 140.

79 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/141.

80 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/143.

kişinin haberiyle tecrübe etmişizdir ve daha sonra bunun bir yanıltma olduğu ortaya çıkmıştır. İşte bu noktadan hareketle Kâdî bunu imkansız görmüştür. Bu anlatılanlar, adetin alışlageldiği biçimde devam ettiği varsayımıyla, olaylar hakkındadır. Ancak, bu âdetin yırtıldığı olağanüstü durumlar farzedilecek olursa, Allah Teâlâ, karinelerin eklenmesi bir yana, hiçbir karine olmaksızın tek kişinin haberiyle bizim için bilgi oluşturmaya kâdirdir.⁸¹

Daha sonra müellifimiz dört sayısının bilgi ifade etmek açısından değerini ele alır ve Kâdî'nin, dört kişinin sözünün, tam sayıdan kesinlikle eksik olduğunu söylediğini ve bu görüşünü de şöyle gerekçelendirdiğini nakleder: Dört kişinin sözü şer'î bir beyyine olup, hâkimin bunu zann-ı gâlip oluşabilmesi için teziyecilere havâle etmesi icmâ ile câizdir. Halbuki zarûrî olarak bilin bir hususta zann oluşturma peşine düşülemez. Gazzâlî'ye göre Kâdî'nin bu yaklaşımı, herhangi bir karinenin bulunmadığı durumlar açısından doğrudur. Çünkü biz, dört kişinin verdiği habere kendimizi zorunlu hissetmiyoruz. Ancak eğer bu dört kişinin haberi yanında bir de karinenin bulunduğu farzedilirse, tasdik oluşması imkansız değildir. Şu kadar ki bu doğrulama salt dört kişinin haberiyle değil, bu habere karinelerin eklenmesiyle oluşmuş olur.⁸²

Müellifimiz beş sayısının bilgi ifade etmek açısından değerini de tartışır ve Kâdî'nin dört sayısının eksik bir sayı olduğunu icma ile bildiğini, fakat hakkında icmâ bulunmadığı için beş sayısı hakkında kararsız olduğunu söylediğini nakleder. Müellifimize göre Kâdî'nin bu görüşü zayıftır. Çünkü müellifimize göre biz bunu tecrübe ile bilmekteyiz. Beş veya altı kişiden duyduğumuz öyle haberler vardır ki bununla bilgi oluşmaz. Bu bakımdan Gazzâlî'ye göre beş sayısının da eksik bir sayı olduğunda kuşku yoktur.⁸³

Gazzâlî bu aşamada bilgi oluşturan alt sınırının ne olduğu meselesini de inceler ve karinelerin yokluğunu varsaydığımızda, kendisiyle zorunlu bilginin olduğu en az sayıyı Allah'ın bildiğini, bunun bizim için ise malum olmadığını ve bu sayıyı bilme imkanımızın da olmadığını ifade eder. Biz, haberleri bize peş peşe geldiğinde, Mekke'nin, Şâfi'nin ve peygamberlerin varlığına dair bilgimizin oluşum anına ve bunun yüzüncü veya iki yüzüncü haberden sonra mı olduğunu bilemeyiz. Uğraşsak bile bunu tecrübe etmemiz mümkün değildir. Gazzâlî bu durumu şöyle bir olayla kendi üzerimizde test etmemizi önerir: Çarşıda bir adam öldürülse ve bu olaya şahit olan bir topluluk olay mahallinden ayrılıp bizim yanımıza gelerek ölüm haberini verseler, birinci kişinin haberi bu zannımızı harekete geçirir, ikinci ve üçüncü kişilerin haberi bu zannımızı pekiştirir: haber verenlerin sayısı arttıkça bizim zannımız da iyice pekişir ve artık kuşku duymayacağımız zorunlu bir bilgi haline gelir. Şayet bilgimizin zorunlu olarak olduğu anı bilebilirsek ve habercilerin sayısını hesaplayabilirsek bilgimizin oluşum anını bilebiliriz. Fakat bu anı yakalayabilmek son derece zordur. Gazzâlî'ye göre işte bunun için kendisiyle zorunlu bilginin olduğu asgarî sayı, bir tür işkal perdesi altında kalmış ve bunun bilinmesi beşer kuvveti için neredeyse imkansız olmuştur.⁸⁴

Müellifimizin naklettiğine göre kimi âlimler Cuma namazı için öngörülen sayıdan hareketle zorunlu bilginin sayısı olarak kırk sayısını; kimileri “*Mûsâ buluşma vaktimiz için kavminden yetmiş adam seçti*” (A'raf, 7/155) ayetinden hareketle yetmiş sayısını ve kimileri de Bedir ashabının sayısını belirlemişlerdir. Ancak Gazzâlî bu görüşlerin hepsinin de bozuk ve soğuk keyfî hükümler olduğunu ve hiç birisinin amaca uygun düşmediğini ve delâlet etmediğini ifade eder. Ona göre bu görüşlerin birbirleriyle çelişik olmaları, bu görüşlerin sakatlıklarını göstermeye yeter, öyleyse bu sayıyı net olarak bilmemiz mümkün değildir.⁸⁵

Gazzâlî, “asgarî sayısını bilmediğiniz halde, tevâtür ile zorunlu bilginin oluştuğunu nasıl biliyorsunuz?” şeklinde gelebilecek olan muhtemel bir itiraza şu şekilde cevap vereceğini ifade eder: Tıpkı, en az miktarlarını bilmediğimiz halde, ekmeğin doyurucu, suyun kandırıcı ve şarabın sarhoş edici olduğunu bildiğimiz gibi ve yine tıpkı cinslerini hasretmeye ve en alt derecesini tespit etmeye muktedir olmadığımız halde karinelerin, bilgi ifade ettiğini bildiğimiz gibi, Asgarî sayısını bilmediğimiz halde tevâtür ile zorunlu bilginin oluştuğunu biliriz.⁸⁶

Gazzâlî, mütevâtir haberler ile ilgili incelemelerinde bu aşamada bilgi oluşumun iki şartı olan tam sayı ve haberin müşahede kaynaklı olması meselesine geçmektedir. Müellifimize göre tam sayıdaki kişiler haber vermiş ve onların doğruluğu bilgisi oluşmamış ise, bunların yalancı olduğuna kesin gözüyle bakmak gerekir. Çünkü bilginin oluşumunda iki şart vardır ki, bu şartlardan biri tam sayı, diğeri ise verilen haberin yakîn ve müşahede kaynaklı olmasıdır. Sayı tam olduğuna göre bu durumda bilginin oluşmamasının sebebi ikinci şartın eksikliğidir. Biz anlarız ki ya bunların hepsi yalan söylemiştir ya da içlerinden bir kısmının “ben buna şahit oldum” sözleri yalan olup, verdikleri haberi ya

81 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/147.

82 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/148.

83 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/149.

84 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/150-151.

85 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/151.

86 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/152.

vehim ve zanna dayanarak vermişler veya bilerek yalan söylemişlerdir. Çünkü, şayet bunlar tasdik edilecek olsaydı, sayı tam olduğuna göre, bilgi zorunlu olarak oluşacaktı. Müellifimize göre dört sayısının tevâtür sayısı olmadığına bir delili de budur. Zira hâkim için bunların doğruluğu bilgisi oluşmamış ve hâkimin zann-ı galiple hüküm vermesi icmâen câiz olmuştur. Şayet sayıları tam olsaydı, bunların doğruluğu bilgisinin oluşmaması hepsinin veya içlerinden birinin yalancı olduğuna kesin bir delil olurdu ve biz içlerinden birinin yalancı veya vehim sahibi olduğunu kesin olarak bilirdik. İçlerinden birinin yalancı veya vehim sahibi olduğu bilinen dört kişinin şahitliği de makbul değildir.⁸⁷

Gazzâlî mütevâtir haberler meselesi hakkındaki incelemelerini tevâtür sayısı için ön görülen fasit şartları ele alarak tamamlar. Müellifimizin beyanına göre tevâtür sayısı için öne sürülen şu beş şart fasittir.

1. Bazı alimler tevâtür sayısının belli bir sayı altına girmeyen ve bir beldenin kendilerini içine alamayacağı bir sayı olmasını şart koşmuşlardır ki, bu şart fasittir. Hacılar hepsi birden, hac yapmalarını engelleyen ve Arafat'a çıkmalarına mani olan bir olayı haber verse, sayıları belli bir sayı ile sınırlı olmakla beraber, onların bu sözü ile bilgi oluşur. Câmide bulunanlar, cuma namazını kılmalarına engel olan bir olayı haber verse, her ne kadar belde bir tarafa cami bunların hepsini içine alıyorsa da, bunların doğru söylediği anlaşılır. Yine Medine halkı Hz. Peygamber'den bir şey naklettiğinde, her ne kadar kendileri bir beldeye sığıyor olsalar da bilgi oluşur.⁸⁸

2. Kimileri haber veren kişilerin bir babadan değil, farklı neseplerden olmasını, bir yerden değil ayrı bölgelerden olmasını ve aynı mezhepten değil farklı dinlerden olmasını şart koşmuşlar ki, bu şart da fasittir. Çünkü haber verenlerin aynı mahalleden ve aynı nesepten olması, yalnızca, anlaşmanın mümkün olması durumunda etkilidir. Eğer böyle bir çokluk yoksa, kardeşler arasında anlaşma olabileceği gibi amca çocukları arasında da anlaşma olabilir ve bir mahalle halkı arasında anlaşma olabileceği gibi bir belde halkı arasında da anlaşma olabilir. Ayrıca Gazzâlî din farklılığının da itibara alınmasının gereksiz bir şey olduğunu söyler. Müslümanlar bir ölümü, bir fitneyi veya bir olayı haber verdiğinde doğru söylediklerini bilmekteyiz. Hatta Kayser'in ölümünü haber veren İstanbul halkının da doğru söylediğinin biliriz.⁸⁹

Gazzâlî bu son ifadesine dayanarak, "madem bunu biliyorsunuz, öyleyse İsa'dan teslisi ve çarmıha gerildiğini nakletmeleri hususunda hıristiyanların doğru söylediğini de bilelim" şeklinde gelebilecek muhtemel bir itiraza şöyle cevap vermektedir: Hıristiyanlar teslisi İsa'dan ihtimal götürmeyen sarih bir nass le işitip anlayarak nakletmediler. Tam tersine amacını anlayamadıkları vehme düşürücü lafızlar sebebiyle bunu vemh ettiler. Nitekim müşebbihe fırkası da, amacını kavrayamadıkları bazı ayet ve hadislerden teşbih anlamışlardır. Tevâtür'ün duyularla algılanan bir şeyden sadır olması gerekir. İsa'nın katli haberine gelince, onlar İsa'ya benzeyen bir şahıs öldürüldüğüne şahit olduklarını söylerken doğru söylemişlerdir, fakat onlara öyle gösterilmiştir.⁹⁰

3. Gazzâlî'nin bazılarının ileri sürdüğü ve fâsit olarak tanımladığı üçüncü şart ise şudur: Kimileri, tevâtüre katılanların iyi müslüman olmasını şart koşmuştur. Ancak Gazzâlî'ye göre bu şart da fasittir. Çünkü fasıkların, Mürcie'nin ve Kadariye'nin sözü ile bilgi oluşur. Hatta kırallarının öldüğünü haber verdiklerinde Rumların sözüyle bile bilgi oluşur.⁹¹

4. Kimileri, tevâtüre katılanların kılıç zoruyla haber vermeye itilmiş olmamalarını şart koşmuştur. Ancak Gazzâlî'ye göre bu şart da fasittir. Çünkü bunlar kılıç zoruyla yalan söylemeye zorlansalar, zorunlu bilgi kaynaklı olarak haber verme şartının eksikliği nedeniyle zaten bilgi oluşmaz. Bunlar eğer tasdik edilirse bilgi oluşur. Mesela şayet halife Bağdad halkını, şahit oldukları maddi bir olayı haber vermeye veya gizledikleri bir şehadeti nakletmeye kılıç zoruyla zorlasa, bu durumda onların verdikleri haber ile bilgi oluşur.⁹²

5. Râfizîler, masum imamın da haber verenler arasında bulunmasını şart koşmuşlardır. Bu anlayış, Hz. Peygamber'in haberlerini de Cibril kaynaklı olarak bilmeyi gerektirir; çünkü o masumdur; başkasının haber vermesine ne gerek vardır! Yine bu anlayışa göre onların Ali'nin imametine dair nassı mütevâtir olarak nakletmeleriyle bilginin oluşmaması gerekir; çünkü kendileri masum değildir. Yine imamın hüccetinin yalnızca kendini gören ve işiten beldenin halkı için bağlayıcı olması gerekir. Ayrıca imamın valilerinin, davetçilerinin, elçilerinin ve kadınlarının sözüyle de hüccetin kaim olmaması gerekir. Çünkü bunlar masum değildir. Yine bir valinin ölümünün, öldürülmesinin, şehir dışında fitne ve savaş vukuunun da bilinmemesi gerekir. Gazzâlî, tüm bunların, onların saçma anlayışlarının bir sonucu olduğunu söyleyerek hem bu bahsi hem de mütevâtir haberler konusundaki incelemelerini tamamlamış olur.⁹³

87 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/153.

88 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/156.

89 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/157.

90 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/157.

91 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/159.

92 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/159.

93 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/160-161.

SONUÇ

Bu çalışmada yaklaşık olarak çağdaş sayılabilecek iki farklı sünnî fıkıh ekolüne mensup olan iki meşhur usûlcü âlimin, usûl eserleri çerçevesinde mütevâtir haberlere yaklaşımlarını ele almaya çalıştık. Böyle bir çalışma ortaya koyma amaçlarımızdan birisi, hadis usûlü ile ilgili meselelerin fıkıh usûlcüleri tarafından çok daha sistematik olarak ele alındığına dikkat çekmektir. Böylece fıkıh usûlcülerinin hadis metodolojisi sahasında klasik hadis usûlü müelliflerinden oldukça farklı ve hadis ve sünnetle ilgili meseleleri çözmeye çok daha etkin bir metot izlediklerine dikkat çekmek istedik. Araştırmanın diğer bir gayesi ise özeldir haberler genelde ise hadis usûlü ile ilgili mevzularda ister Hanefiler, Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler gibi sünnî fıkıh ekollerinin usûlcüleri ile isterse Mutezile, Zeydiye ve İbâdiler gibi ehl-i sünnet dışı kabul edilen ekollerin usûlcülerinin özellikle “haberler” meselesini incelerken yaklaşık aynı sistematik ve argümantasyon mantığından hareket ettiklerine dikkat çekmektir.

Yukarıda zikrolunduğu gibi gerek sünnî ve gerekse de ehl-i sünnet dışı kabul edilen ekollere mensup fıkıh usûlcüleri eserlerinde özeldir haberler genelde ise hadis ve sünnet ile ilgili mevzuları işlerken eserlerinde bir takım takdim tehirlere olsa da genel olarak benzer bir sistematik üzerinden hareketle konuları işlerler. Genelde sözü geçen konuları eserlerinin “bâbu'l-ahbâr” ya da “kitâbu'l-ahbâr” ismini verdikleri kısımlarında ele alırlar ve meseleleri ele almaya da çoğunlukla haberin tarifi ile başlarlar. Fıkıh usûlcülerinin bu bağlamda hadis usûlcülerinden farklı olarak ayrı bir önem verdikleri mesele, haberlerin epistemolojik değeri meselesidir. Esasen bu konu hadis usûlü eserlerinde hemen hemen hiç yer almaz. Bu bakımdan herhangi bir usûl eserinden “ahbâr” mevzuunu ve özellikle de haberlerin epistemolojik değeri bahsini okurken, hadis usûlcülerine nazaran çok daha metodik ve sistematik düşünen ve dînî ilimlerden ayrı olarak üst düzey bir mantık ve belki de felsefe formasyonuna sahip âlimlerle karşı karşıya olduğumuz anlamak güç değildir. Burada şu hususu da vurgulamamız yerinde olacaktır ki, bu ifadelerimizle aslâ hadis usûlü âlimlerimizi takbih etmeyi amaçlıyoruz değiliz. Bunları ifade ederken iki usûl arasındaki metodik farkları ifade etmeye çalışıyoruz.

Klasik dönemlerden itibaren birçok hadis usûlü telif edilmiş olup, bunların hemen hemen hepsi aynı minval üzere telif edilmiş ve alanda bir yenilik getirmeyi amaçlamamışlardır. Ancak bu söylediklerimizin elbette ki kısmen el-Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Hacer gibi bazı istisnaları da yok değildir. Günümüzde de gerek Arap dünyasında ve gerekse ülkemizde farklı müellifler tarafından hadis usûlü telif çalışmaları devam etmektedir. Ancak bu çağdaş hadis usûlü eserleri içerisinde de konuların sıralanışı, usûp veya tarz gibi öze taalluk etmeyen bazı yüzeysel yenilikler dışında bütünüyle bir mantalite değişikliğini hedefleyen eser hemen hemen yok gibidir desek yanlış olmaz. Elbette bu çağdaş Türkçe hadis usûlü eserlerinin her birinin diğerine göre üstün ve faydalı yönleri ve alana oldukça katkı sunanları mutlaka vardır. Ancak bizim kasdettiğimiz bütünüyle bir sistem ve mantalite değişikliği ve yeniliğidir. Bizim bu husustaki şahsî kanâatimiz bu alandaki yenileme ve yenilenme çalışmalarına öncelikle isimlendirme meselesi ile başlamak faydalı olacaktır. Burada da yeni bir adlandırma değil de geçmişe dönük bir adlandırmayı değiştirme girişimi denenmeli ve klasik dönemdeki hadis usûlüne “hadis usûlü” değil de “hadis ilimleri” denmesinin uygun olacağı üzerinde düşünülmelidir. Yani bu klasik dönemde telif edilen ve adına “hadîs usûlü” denmesi alışkanlık haline gelmiş olan eserler, aslında birer metodoloji eseri değil, fakat hadis ilmi hakkında ansiklopedik bilgiler sunan eserlerdir. el-Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) eserine *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* ve İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) da kendi eserine bir görüşe göre *'Ulûmü'l-hadîs* ismini vermesi ileri sürdüğümüz bu iddiaların kanıtı mâhiyetindedir. Bu açıdan yeni bir hadis usûlü yazılacaksa klasik eserlerdeki yöntem aynı ile takip edilememeli, fıkıh usûlcülerinin bu sahaya sundukları muazzam katkılardan yararlanarak “hadisleri anlama metodolojisi” diyebileceğimiz yenilikçi fikirler üzerinde yoğunlaşılmalıdır. Ancak burada şu hususu da ifade etmemeden geçmeyelim ki, kesinlikle klasik hadis usûlleri faydasız eserlerdir gibi bir iddiaya sahip değiliz. Sadece bu eserlerin işlev ve görevlerinin farklı olduğunu ifade etmeye çalışıyoruz. Hadis ilmi gibi hemen hemen nerede ise tamamen ıstılahlar üzerine bina edilmiş bir ilmi düşündüğümüzde, bu eserlerin ne kadar faydalı ve olmazsa olmaz eserler olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Ancak bizim ifade etmeye çalıştığımız husus şudur ki, bu eserler her yönüyle hadisleri anlamak ve hadislerden ahkâm istinbatı için telif edilmiş eserler değildir. Bu açıdan fıkıh usûlcülerinin hadis ve sünnet meselelerini ele alış tarzı ile hadis usûlü eserlerinin yöntemini kıyasladığımızda adeta hadis usûlcüleri hadis ilmi ile ilgili hassas ve dakik konuları fıkıh usûlcülerine terk etmişlerdir desek sanırız çok fazla hata etmiş olmayız.

Yukarıda serdedilen mülâhazalar çerçevesinde baktığımızda, mütevâtir haberlere yaklaşımlarını incelemeye ve belli düzeyde mukâyese etmeye çalıştığımız Serahsî ve Gazzâlî'nin de hadis usûlü sahasında son derece doyurucu ve faydalı çalışmalar yaptığını söylemek mümkün gözükmektedir. Her şeyden önce her iki müellif de konuyu son derece metodik ve diyalektik bir üslûpla ele almakta ve sahip oldukları usûl ve mantık formasyonundan azamî ölçüde istifade ederek konuları ortaya koymaktadırlar. Gerek Serahsî gerekse Gazzâlî tevâtürle gelen haberlerin *ilm-i yakîn* oluşturduğu hususunda mütefiktirler. Ancak aralarında tek görüş farkı, Serahsî'ye göre bu bilginin zarûrî bir bilgi

olması, Gazzâlî'ye göre ise bu bilginin zarûrî değil, mükteseb olmasıdır. Bununla birlikte her iki müellifin de meseleleri incelerken kullanmış oldukları uslûp ve vardıkları netîceler, hatta kendi görüşlerini temellendirmek amacıyla kullanmış oldukları argümanlar birbirine oldukça yakındır. Dolayısıyla buradan şöyle bir netîceye varmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz: Fıkıh usûlcülerinin mensup oldukları fikhî mezhepleri birbirlerinden farklı da olsa, haberler konusunu incelerken benzer uslûb ve delilleri kullandıkları görülmektedir. Buradan hareketle fıkıh usûlcülerinin özellikle haber konusunu incelerken yaklaşık aynı düşünceleri paylaştıkları ve haber konusunda adeta aralarındaki mezhep farkının ortadan kalktığı söylenebilir. Dolayısıyla haberle ilgili meseleler ele alınırken aynı geleneğin birer mensubu gibi hareket ettiklerini gözlemek mümkündür. Ayrıca fıkıh usûlcülerinin haber konusunu incelerken hadis usûlcülerinden oldukça farklı bir yöntem izlediklerini, bu mesele ile ilgili konuları çok daha sistematik ele aldıklarını ve özellikle haberlerin epistemolojik değerine ayrı bir önem verdiklerini de tekrar ifade etmemiz konunun ehemmiyeti nazar-ı itibara alındığında zâid addolunmamalıdır diye düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Acâc, Muhammed el-Hatîb. *Usûlu'l-hadis ulûmuhü ve mustalahuhü*. Beyrut: 1989.
- Apaydın, H. Yunus. "el-Müstasfâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mustasfa>
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak, (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: T.D.V. Yayınları, 1991.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Hamîdullah vd. Dımaşk: el-Ma'he-dü'l-İlmî el-Faransî li'l-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1384/1964.
- el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed. *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- Çağrıncı, Mustafa. "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>
- Çakın, Kâmil. "Buhari'nin İman konusunda Mürcie İle Tartışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1998), 183-198.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye ve Hadis*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 1. Basım, 2019).
- Demirci, Kadir. *İbaziyye'nin Hadise Bakışı*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Emiroğlu, İbrahim. "Sufestâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye>
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1322). *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Dâru Sâdır*, (hicrî 1322 tarihli Emîriye matbaası, Bulâk baskısından ofset baskı).
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. nşr. Hamza b. Zühreyr Hâfiz. Medine: tsz.
- Güleç, Hüseyin. *Şâfiî Mezhebinde Hadisin Kaynak Değeri*. İstanbul: Tayf Yayınları, 1. Basım, 2015.
- el-Hafnâvî, Muhammed İbrâhim. *Dirâsât Usûliyye fi's-Sunneti'n-Nebeviyye*. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ, tsz, 1. Basım.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/serahsi-semsuleimme>
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 1. Basım, 2004.
- el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (1988). *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- el-İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn. (1988). *Elfiyetu'l-Hadis (Fethu'l-Muğis ile birlikte)*, nşr. Ahmed Muahmed Şâkir, Beyrut: Alemu'l-Kutub, 2. Basım, 1988.
- Itr, Nûreddîn. *Menhecu'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, tsz.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hadis Istulahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*. çev. Talat Koç-yiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1971.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrazûrî. *Ulûmu'l-Hadis*. nşr. Nûreddîn Itr. Şam: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kalaç, Rıdvan. *Eyyubî ve Memlûk Dımaşk'ında Hadis Kudâme Âilesi Bağlamında Bir İncelem*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kalaç, Rıdvan. *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kanarya, Bayram. *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri Fahreddîn er-Râzî Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2000.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1. Basım, 2002.

- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. nşr. Nureddin İtr. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1411/1991.
- Özdemir, Ahmet. "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık-December 2019): 523-554.
- Özdemir, Ahmet. "Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (June 2020): 197-227.
- Özdemir, Ahmet. *Rebî' b. Habîb'in Müsned'i*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Özşenel, Mehmet. "Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnet'e Yaklaşımı", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, 261-264. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, tsz.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*. nşr. Ahmed Ömer Haşim. Beyrut, 1993.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadis*. Beyrut: 1. Basım, 1983.
- Tuzcu, Recep. *Haneî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlme'l-yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/il-mel-yakin>

EXTENDED ABSTRACT

In this paper, we tried to make a comparison between Hanafî legal theorist al-Sarakhsî and Shâfi'î legal theorist al-Ghazâlî in the context of their approaches to the al-khabar al-mutavatir. The approaches of the two sects on the subject will be followed through the approaches of two scholars, both of whom are quite famous. In other words, the selection of these two scholars was not made randomly, their reputation both within their own sects and among other scholars in general was taken into consideration. al-Sarakhsî (d. 483/1090) is one of the most famous Hanafî jurists, known for his work al-Mebsût. In addition, he is undoubtedly one of the greatest Muslim jurists in terms of the number of his works. al-Ghazâlî (d. 505/1111) is an Ash'ari theologian and scholar, and a Shafi'i jurist. al-Ghazâlî wrote important works in the field of kalam and fiqh and influenced many scholars with his views, albeit different, in the creed and fiqh sect that came after him. Before to enter main issue we have examined how this issue is to be treated in hadith methodology (usûlu'l-hadîs). Methodologists of the Hadith did not examine in detail al-khabar al-mutavatir due to the fact that they contain definitive information. On the other hand, methodologists of the Fiqh have examined the issue of al-khabar al-mutavatir in depth. Methodologists of the Fiqh dwelled on the epistemologic value of the al-habar al-mutavatir in detailed. We have seen that above-mentioned facts prevalent for Hanafî al-Sarakhsî and Şafîî al-Ghazâlî. Although there are some differences in their approaching to the issue between this two methodologists who they are in favour of different sect, we have seen that their understanding al-habar don't differ very much from each other and they use similar arguments to confirm their assertion. Even though legal theorists differ in sects, we have concluded that it is possible to say that they are members of the same scholarship tradition.

It is possible to summarize the results we reached in this research, in which we tried to make a comparison between the Hanafî methodist al-Sarakhsî and the Shafii methodist al-Ghazâlî on the approach to al-ahbâr al-mutawatira. First of all, both authors deal with the subject in a very methodical and dialectical style and present the subjects by making maximum use of their method and logic formation. Both Serahsi and al-Ghazâlî are allied that the news coming from tawatur constitutes ilim al-yaqîn. However, the only difference of opinion between them is that according to al-Sarakhsî, this knowledge is a necessary knowledge, and according to al-Ghazâlî, this knowledge is not obligatory but acquired. However, the style and conclusions that both authors have used while examining the issues, and even the arguments they have used to justify their own views are very close to each other. Therefore, we think that it is possible to arrive at the following conclusion from here: Although the fiqh sects they belong to are different from each other, it is seen that they use similar styles and evidences when examining the news topic. From this point of view, it can be said that the scholars of fiqh, especially when examining the subject of news, share similar thoughts and the sectarian difference between them in the matter of news has almost disappeared. Therefore, it is possible to observe that they act like a member of the same tradition while dealing with news related issues. In addition, we should also say that the scholars of fiqh followed a very different method from the scholars of hadith when examining the subject of news, they dealt with the issues related to this issue much more systematically and they gave special importance to the epistemological value of the news.

الآجري والكلام الحديثي في إطار كتابه الشريعة

Muhammed Siddik

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD

muhammedsiddik@karabuk.edu.tr, <https://doi.org/0000-0001-6773-3303>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/07/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 13/11/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1331890>

الأجري والكلام الحديثي في إطار كتابه الشريعة

في هذا البحث هدفنا لدراسة كتاب الشريعة للأجري في إطاره الزماني والمكاني، وما الذي قدمه هذا الكتاب لمذهب أهل الحديث في الكلام، العنوان الذي حملته الكتاب أي الشريعة كان لافتا للنظر، فما الذي يريد الأجري أن يخبرنا به، لذلك بدأنا بدراسة الفترة التي عاشها الأجري، ثم بدأنا بتحليل الكتاب لنفهم الإطار المعرفي والمنهجي الذي قدمه الأجري في المسائل الكلامية.

الفترة التي عاشها الأجري كانت فترة مليئة بالاضطرابات والخلافات المذهبية، وهذا ما انعكس على الكتاب، فالأجري حرم المناظرات الفكرية وخصوصا في مجال المسائل الكلامية حتى يسد باب الاختلافات. ناقش الأجري في كتابه الإطار المعرفي والمنهجي لمذهب أهل الحديث في الكلام، الإطار المعرفي كان قائما على الاتباع للمرويات، ذلك أن المرويات تقدم لنا المعرفة الكافية، وهذه المعرفة الكافية لا يجوز الخروج عليها لأن ما كان كافيا للنبي والصحابة فهو كاف لنا أيضا. أما الإطار المنهجي فكان قائما على قبول المرويات من دون تأويل، لأن التأويل سيفتح الباب أمام تعدد الآراء وبالتالي الخصومات. ومن طرف آخر فإن الأجري قدم المسائل الكلامية التي يجب على المؤمن أن يؤمن بها، وعلى هذا فإن هذا الكتاب هو كتاب مهم بالنسبة لأهل الحديث. ما يلفت النظر في البحث هو الحديث الطويل عن فضائل الصحابة وعدالتهم وضرورة محبتهم جميعا دون استثناء، وهذا عائد إلى أهمية طبقة الصحابة في الكلام الحديثي. ذلك أن المعرفة الكافية انتقلت إلينا عن طريقهم.

الكلمات المفتاحية: الأجري، كتاب الشريعة، الحديث، علم الكلام، السنن، البدعة، أهل الحديث.

Acurrî'nin eş-Şerî'a Adlı Eseri Çerçevesinde Hadis Ehlinin Kalam İlmini Temellendirmesi Üzerine

Bu çalışma, zaman ve mekân bağlamlarına dikkat ederek, Acurrî'nin eş-Şerî'a adlı eserini ve kalam ilimi çerçevesinde ehli hadis için sunduğu yaklaşımı incelemeyi hedeflemektedir. Bu eserin eş-Şariâ ismi, dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Acurrî'nin anlatmak istediklerini tespit etmektir. Bu nedenle Acurrî'nin yaşadığı dönemi incelemekle başlayan bu çalışma, eş-Şariâ adlı eseri çerçevesinde Acurrî'nin kalam ilimi bağlamında ortaya koyduğu Epistemolojik ve metodoloji ilkeleri incelemektedir.

Acurrî'nin yaşadığı dönem, mezhebî ihtilaflarla dolu olan bir dönem idi. Bunun, eserin muhtevasına yansıtıldığı görülmektedir. Nitekim Acurrî, kalam meselelerinde tartışmayı kabul etmemektedir. Müellif, eş-Şerî'a adlı eserinde ehli hadisin kalamî meselelerde yaklaşımını incelemektedir. Görüldüğü üzere Acurrî, ehli hadisin Kalam hususundaki epistemolojik yaklaşımını rivayetlere dayandırmaktadır. Zira rivayetler veya onun tabiri ile "sünenler" bize yeterli bilgi sunmaktadır. Rivayetlerin, Müslümanlara sunduğu bilgiden çıkmak bidat sayılır. Zira Hz. Peygamber ve Ashabı için yeterli olan bilgi, bizim için de yeterlidir. Ehli hadisin metot yaklaşımını da ortaya koyan Acurrî, tevili eleştirmektedir. Zira tevil, ihtilafın çıkmasına neden olacaktır. Acurrî, eş-Şerî'a adlı eserinde Müslüman kimsenin iman etmesi gereken konulara değinmektedir. Dolayısıyla eseri hadis ehli için son derece önem arz etmektedir. Acurrî'nin uzun uzun sahâbe, Onların adalet ve faziletlerinden bahsetmesi dikkat çekmektedir. Aslında bu mesele ehli hadis için önemlidir. Zira sahâbe nesli bize bilgileri aktaran nesildir. Dolayısıyla onların adaletini ve faziletini ispat etmek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Acurrî, Kitâbü'ş-Şerî'a, kelâm ilmi, Sünen, Bidat, hadis ehli.

Al-Ājurri and 'Ilm Al-Kalām From The Hadith Scholars Viewpoint in The Shadow of His Book "Sharia"

Abstract

This study aims to examine Acurrî's work *Sharia* and the approach he offers for ahli hadith within the framework of kalam science, paying attention to the time and space contexts. The title of the co-Sharia of this work attracts attention. Therefore, the purpose of this study is to determine what the Acurrî want to tell. For this reason, this study, which begins with examining the period in which Acurrî lived, examines the epistemological and methodological principles that Acurrî revealed in the context of kalam science within the framework of his work *Ash-Sharia*.

The period in which the Acurrî lived was a period full of sectarian conflicts. It is seen that this reflects on the content of the work. As a matter of fact, Acurrî does not accept discussion on kalam issues. In his work titled *Ash-Shari'a*, the author examines the approach of ahli hadith in matters of kalam. As it can be seen, Acurrî bases his epistemological approach to the Kalam of the ahli hadith on narrations. Because the narrations, or "sunnah" as it is called, provide us with sufficient information. It is considered a bidat to get out of the knowledge that the narrations offer to Muslims. Because the Prophet. The knowledge that is sufficient for the Prophet and his Companions is also sufficient for us. Acurrî, who also reveals the method approach of Ahli hadith, criticizes the interpretation. Because tevil will cause a conflict to break out. In his work titled *ash-Shari'a*, Acurrî touches on the issues that a Muslim should believe in. Therefore, his work is of utmost importance for the people of hadith. It is noteworthy that Acurrî talks about the companions, their justice and virtues for a long time. In fact, this issue is important for ahli hadith. Because the generation of companions is the generation that transmits information to us. Therefore, it is necessary to prove their justice and virtue.

Keywords: Acurrî, Sunnah, Sharia, Kalam, Hadith.

المقدمة:

أهل الحديث مدرسة فكرية لها أصولها الفكرية والمعرفية، وقدمت في هذا المجال عدداً من المصنفات، وهذه المصنفات تخبرنا عن الأصول المعرفية والمنهجية لأهل الحديث التي أحيانا تسمى بمدرسة أهل الحجاز، وفي الحقيقة فإن هذه المدرسة ترى في المرويات أو السنن أساساً معرفياً¹ ولا يجوز ترك المروي، باعتبار أن المروي هو الأساس²، لذلك فإن مصنفاتهم تكون تماماً مؤلفة من المرويات التي تجمع تحت أبواب وأقسام معينة، وغالباً ما يكون التوافق والتلائم واضحاً بين عناوين الأبواب والأحاديث، وهذا عائد إلى نظرة أهل الحديث التي لا تحبذ التأويل، وترى في الالتزام النصي لما ورد أساساً منهجياً. ووفق هذه النظرة قدمت مدرسة أهل الحديث فقها وتفسيرا وأخلاقها.

والآن يجب أن نطرح السؤال التالي، هل يمكن الحديث عن مذهب لهذه المدرسة في الكلام كمذهب الأشاعرة أو الماتريدية؟ والسبب في هذا السؤال أنه من الأمور المعلومة نفرة أهل الحديث عن علم الكلام، وتحذيرهم من الاشتغال به، وقد ألف الهروي كتابه المشهور في ذم الكلام، وعد الاشتغال به بدعة، ونرى الأجري يصف نفسه ومنهجه بالابتعاد عن الكلام.³ لكنه في نفس الوقت نرى أهل الحديث يؤلفون في المسائل الكلامية، وكتاب الشريعة تناول في كل أقسامه مسائل كلامية، والسؤال الذي نطرحه في هذا البحث هو: هل يمكن الحديث عن علم كلام مضموم وممدوح، وما الذي قدمه الأجري في هذا الإطار، وما الأصول المعرفية والمنهجية التي وضعها لمقاربة المسائل الكلامية من وجهة نظره كعالم حديث.

والسبب في اختيار هذا الكتاب يعود إلى سببين:

الأول: تسمية الكتاب الشريعة، حيث تحيل هذه التسمية إلى الطريق المسلوكة كما سنبين في البحث، بتعبير آخر فإن الكتاب يريد أن يوضح أن الطريقة المسلوكة هي ما سيبينه في هذا الكتاب.

أما السبب الثاني فإنه يعود إلى السياق الزمني للكتاب، حيث ألف في فترة تكاثرت فيها الكتب التي تناولت المسائل الكلامية من قبل أهل الحديث، والملاحظ أن كتب أهل الحديث التي تناولت المسائل الكلامية في القرن الرابع الهجري امتازت بميلها إلى الرد على الفرق وخاصة الشيعة والمعتزلة والجهمية.

الدراسات السابقة

بالنسبة للدراسات التي تناولت الأجري، فلقد رصدنا بحثاً قدم لنيل درجة الماجستير يحمل عنوان: Ebû Bekr Muhammed B. Huseyn El-Âcurî ve Hadis Ilmindeki Yeri للباحث Mehmet Şafî Yıldız. البحث في الحقيقة عبارة عن تعريف بالأجري وكتبه، إذ حاز هذا القسم الحيز الأكبر من البحث، وقد تطرق الباحث إلى بعض آراء الأجري المتعلقة بالحديث في صفحات محدودة.

وهناك مقالان تتناولان منهجيته في الأخلاق، ولأن موضوعنا لا يتعلق كثيراً بالأخلاق فإننا لن نتناول هاتين الدراستين.

بالنسبة للدراسات التي تناولت المسائل الكلامية الحديثية، فإننا عثرنا على هذه المؤلفات:

أولاً: التشبيه في تاريخ الإسلام، تحدي أهل الحديث للباحث ليفنات هولتزمان بترجمة عمرو بسيوني ونشر دار ابن النديم، حيث تناول هذا الأثر إشكالية التشبيه عند أهل الحديث في إطار أحاديث الصفات، وبشكل خاص حديث المقام المحمود والنقاشات التي دارت حوله، حيث حلل المؤلف هذه المسألة عبر تاريخ هذه المسألة وخاصة في مقاربة الاتجاه الحنبلي. أطروحة الكتاب تعالج إشكالية التشبيه، وكيفية مقاربة أهل الحديث لهذه المسألة، ولم يتعرض الكتاب للحديث عن الأصول المعرفية أو المنهجية لمقاربة أهل الحديث الكلامية.

ثمة أثر مهم آخر وهو الكلام العقائدي، عثمان بن سعيد الدارمي مجادلاً عن أهل الحديث، وهو كتاب مهم يتناول فيه الباحث المسائل الكلامية من وجهة نظر الدارمي وخصوصاً في مجال الرد على الجهمية في إطار كتابه المشهور الرد على الجهمية، وقد تناول في بداية بحثه بعض المسائل المتعلقة بالكلام عند أهل الحديث وخصوصاً منهجية السكوت التي تم تبنيها في بداية الأمر. إلا أن الكتاب منحصر كما بينا في حدود كتب الدارمي في الرد على الجهمية.

في أطروحتها الدكتوراه الموسومة بالردود على الجهمية في تاريخ الحديث *Hadis Tarihinde Cehmiyye* تناولت الباحثة التركية Ayşegül Eroğlu أدبيات الردود التي كتبها أهل الحديث للرد على ادعاءات الجهمية، وحللت مواضيعها وبينت كيف تعامل علماء

¹ انظر في هذا الموضوع:

Kadir Güler, *Ehl-i Hadis Düşünce Yapısı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 160

محمد أنس سرميني، القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث (بيروت: مركز نماء، 2021)، 127.

² إن أهل الحديث يرون أن الاعتبار الأول للمروي، في حين أن أهل الرأي ينظرون إلى المروي من زوايا مختلفة، وهذا ما أدى إلى توسع الخلاف بينهم، انظر:

محمد أنس سرميني، "الخبر الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 55, (Aralık 2018) 36.

³ الأجري، الشريعة، 740/2.

مدرسة أهل الحديث مع المسائل الكلامية المتنازع عليها بين أهل الحديث والجهمية، كما فحصت قسماً من الأحاديث التي يحتج بها أهل الحديث في إطار هذه النقاشات من زاوية الصحة.

البحث الذي بين أيدينا يأتي متمماً لهذه الدراسات، حيث يهدف لتقديم قراءة سياقية لفهم كتاب الشريعة الذي حاز كثيراً من القبول عند أهل الحديث، كما سيركز على تقديم الأصول المعرفية والمنهجية في هذا الكتاب، وهذه الأصول هي في الحقيقة انعكاس للبناء الفكري الذي اعتمده أهل الحديث، لذلك فإن أهمية البحث تأتي من هذه الزاوية، إضافة إلى أن البحث سيحلل المواضيع العقدية التي يجب الإيمان بها من وجهة نظر الأجري، وهي مواضيع تتفق عليها غالبية الكتب الكلامية التي كتبت من قبل أهل الحديث.

منهجية الدراسة

القراءة السياقية الزمانية والمكانية للفترة التي عاشها الأجري ستكون بمثابة مدخل مهم لفهم كتاب الشريعة، وفهم العنوان. لذلك سنقدم في البداية تحليلاً للزمان والمكان الذي كتب فيه البحث، كما سنحلل الأسباب التي دفعت الأجري إلى كتابة هذا الكتاب وإلى اختيار الاسم وما الذي تحيل عليه هذه التسمية.

القراءة التحليلية للكتاب ستقدم لنا الكثير لفهم الخلفية المعرفية والمنهجية للأجري، ولأجل ذلك سيحلل البحث المصادر التي اعتمدها للمعرفة وطرائق الفهم التي استخدمها للوصول إلى المعرفة، المصطلحات التي استخدمها الأجري في كتابه ستشكل مدخلاً مهماً لفهم هذه النقطة، لذا سنولي أهمية لهذه المسألة. وفي هذا الإطار سيركز البحث على فهم منهجية الرد على المخالف، لأن الردود تظهر لنا الكثير من الأصول المعرفية والمنهجية التي يعتمدها أي مؤلف.

إن من الأمور المهمة أثناء تحليل أي كتاب، فهم خريطته، وفهم المواضيع الأساسية التي بني الكتاب عليها، لذلك سنقدم قراءة لكتاب الأجري عبر إعادة تصنيف الأبواب والمسائل فيه، وفهم التقاطعات بينها وبين أصوله المعرفية والمنهجية.

المدخل: أهل الحديث والكلام.

في البداية لا بد من التعرض لمسألة العلاقة التي حكمت أهل الحديث وعلم الكلام، فمن المعروف أن أهل الحديث كانوا ينمون الكلام، ويحذرون منه، ولكن لا بد من أن نعرف ما المقصود بالكلام المذموم في سياق أهل الحديث، لأن فهم هذا الأمر يعين على تقديم جواب صحيح على أسئلة هذه الدراسة.

إنه من المعروف أن أهل الحديث ينفرون من الرأي، لأن الرأي سيؤدي بالإنسان إلى تجاوز الحديث والخروج عنه إلى معاني قد تكون غير مذكورة في الحديث، ولذلك فإن الأصل المعرفي الأول عندهم هو الالتزام بالنص مهما أمكن، وفي هذا السياق يأتي موقف أهل الحديث من الكلام، فمن خلال متابعة ما قاله بعض السلف عن علم الكلام، نرى أن المقصود من علم الكلام التفكير في الإلهيات بعيداً عن القرآن والسنة، فالإمام الشافعي يقول: " حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويضاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام"⁴، فالإشكالية في ترك الكتاب والسنة، وليست في ذات الكلام، أي بتعبير آخر إن الكلام عن الإلهيات وفق الكتاب والسنة لهو أمر مطلوب. وهذا ما نلحظه من موقف الأجري، فعلى الرغم من أنه نفى عن نفسه وعن منهجيته الانتساب إلى الكلام، وعلى الرغم من تحذيره من الجدل في الإلهيات، أوضح بأن واجب الأئمة تبيين عقائد السلف والدفاع عنها وفق القرآن والسنة. وعلى ذلك فإن الدفاع عن العقائد الدينية وفق الأصول المعرفية والمنهجية لأهل الحديث هو أمر ضروري، وهذا ما نقصده بالكلام الحديثي أو مذهب أهل الحديث في الكلام.

يمكن القول بأن السكوت هو أول موقف تم اتخاذه مبكراً في سياق النقاشات الدائرة حول المسائل الكلامية،⁵ هذا السكوت يعني قبول النصوص المتعلقة بالمسائل الكلامية كما هي دون تأويل، وهذا ما نراه في الكتب الأولى التي ألفت في المسائل الكلامية، حيث لا يورد إلا النص، أما التراجم التي أوردت الأحاديث تحتها فكانت انعكاساً مباشراً لظاهر النص، لكن هذا الأمر سيتحول مع تعاضم الفتن والنقاشات وخصوصاً مسألة خلق القرآن حيث اتجهت كتب أهل الحديث في المسائل الكلامية إلى ممارسة نوع من الحجاج والجدال مع الحفاظ على القضايا المعرفية والمنهجية، وهذا يظهر أن أهل الحديث قد مارسوا الكلام تأصيلاً معرفياً ومنهجياً، فترك التأويل الذي أشير إليه بالسكوت هو نوع من التأويل في النهاية، لأن القول بأن الأصل هو الظاهر هو تحييد لبقية الاحتمالات الأخرى، وهذا تأويل بحد ذاته، والشيء اللافت للنظر أن الإمام البخاري المعروف ببراعته في التراجم قد أورد تراجم تعكس تماماً ظاهر الأحاديث التي تحتوي مسائل كلامية.⁶

ومن طرف آخر إن كنا نقبل بأن أهل الحديث هي مدرسة فكرية لها أصولها، فلا بد أن نقبل أن يكون لديهم مذهب في الكلام، كما لهم مقاربة للفقه وللتفسير بل وحتى للزهد والأخلاق، والسبب في ذلك أن علم الكلام يقدم التصور الضروري لله وللإنسان وللكون وللعلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق، وأهل الحديث قد قدموا تصوراتهم هذه ودافعوا عنها في كتبهم وفي مصنفات الحديث التي جمعوها ورتبوها، يمكن للباحث أن يرى كلام المحدثين في أبواب الإيمان والصفات، والقضاء والقدر وغيرها. يضاف إلى ذلك أن أهل الحديث قد قدموا مصنفات مستقلة في المسائل الكلامية كما سنرى في الفصل التالي.

⁴ الهروي، *أحاديث في ذم الكلام وأهله*، تحقيق: ناصر بن محمد الجديع (السعودية: دار أطلس، 1996)، 98.

⁵ ياسر بن مطرف المطري، *الكلام العقائدي* (بيروت: مركز نماء)، 8.

⁶ على سبيل المثال انظر كتابه *أفعال العباد*، وانظر في صحيحه كتاب التوحيد، فمثلاً في كتاب التوحيد يورد البخاري في تراجمه آيات من القرآن أو نصوصاً مقتبسة من الحديث، كتاب التوحيد، باب رقم 20، 22، 23.

ثانياً: التصنيف الحديثي في الكلام

يعد التصنيف الحديثي في المسائل الكلامية من التصانيف المهمة، والتي ظهرت في فترة مبكرة، ويمكن النظر إلى كتاب القدر لابن وهب المتوفى 197 على أنه من أول الكتب المستقلة التي ظهرت في هذا المجال، ثم تعاقب التأليف في المسائل الكلامية من وجهة نظر أهل الحديث.

التصنيف الحديثي في المسائل الكلامية قد اتخذ شكلين: فهو إما أن يكون مستقلاً، أو أبواباً في مصنفات الحديث، حيث نلاحظ أن كتب الجوامع والسنن تعاملت مع المسائل الكلامية داخل بنيانها، فهناك كتب الإيمان، وكتب الرد على الفرق المخالفة. كذلك الحال مع الكتب المستقلة التي قد تكون معالجة لمسألة معينة، كمسائل الإيمان أو القدر، أو قد تكون على شكل ردود على الفرق الأخرى.

ثمة كتب عالجت المسائل الكلامية بصورة شاملة، وهذه الكتب قد حملت عنوان السنة، مثل *السنة لابن أبي عاصم* والمروزي وغيرها، وهذه التسمية مهمة في فهم ما قدمه علماء مدرسة الحديث في المسائل الكلامية، يضاف إلى ذلك أن هذه الكتب عالجت مواضيع متعددة معرفية ومنهجية فيما يتعلق بالكلام.

من ناحية أخرى نلاحظ التباين في التأليف الكلامي داخل مدرسة أهل الحديث، فهذه الكتب قد بدأت بالظهور في أواخر القرن الثاني فكتاب *القدر لابن وهب* رأى الحياة في النصف الثاني من القرن الثاني.

ظهور كتب الكلام تحيل إلى إحساس مدرسة أهل الحديث بالحاجة إلى تناول المسائل الكلامية التي كان يدور النقاش حولها، وهذا من أجل إظهار الاستمولوجيا التي تتبعها المدرسة، ونرى أن بدء ظهور هذه الكتب مهم لفهم مدرسة أهل الحديث كمدرسة لها وجودها الخاص الفكري المستقل.⁷

المبحث الأول: الأجري وحياته في القرن الثالث والرابع.

لكي نستطيع فهم كتاب *الشريعة* والذي قدمه الأجري في هذا الكتاب، لا بد لنا من وقفة على التطورات السياسية والاجتماعية والعلمية في الفترة التي عاش فيها، ثم لا بد من التطرق إلى حياة الإمام الأجري.

أولاً: نظرة على القرن الثالث والرابع

ولد الأجري في نهايات القرن الثالث واستمرت حياته إلى ما بعد منتصف القرن الرابع، وهذان القرنان مهمان لما حدث فيهما من تطورات سياسية واجتماعية أثرت بمجملها على سير الحياة العلمية، وإذا أردنا أن نفهم هذا فعلياً أن نذكر أن الأجري قد هاجر من بغداد إلى مكة لما حصل في تلك الفترة من فتن على الأصعدة السياسية والاجتماعية والدينية.

تميزت هذه الفترة بالاضطرابات السياسية والاختلافات داخل مؤسسة الخلافة،⁸ ورافقت هذه الاضطرابات السياسية اضطرابات على كافة المستويات كما ينقل ابن كثير في البداية والنهاية⁹، ففي الوقت الذي كانت خزائن الخلافة مليئة بالذهب،¹⁰ كانت أحوال الناس سيئة للغاية كما يشير المؤرخون إلى هذا، وهذا أدى إلى اضطرابات اجتماعية وثورات.¹¹

من أهم ما يميز هذه الفترة الاختلافات المذهبية الدينية، حيث اتخذت هذه الخلافات شكل الصراعات الدينية، والمقصود بذلك أن الخلافات خرجت من إطار النقاش العلمي إلى العامة فأدى إلى هذا إلى تعصب أعمى، حتى تعطلت الصلوات في مساجد في بغداد،¹² وتحولت المساجد إلى أماكن للخلافات المذهبية،¹³ ويقول ابن كثير عن سنة 351: "وقعت فتنة عظيمة بين أهل البصرة بسبب المذاهب، فقتل منهم خلق كثير وجم غير".¹⁴

⁷ Ayşegül Eroğlu, *Hadis Tarihinde Cehmiyye*. (Ankara, TDV. Yay, 2023), 25.

⁸ الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دار المعارف، دت)، 86/11، وانظر أيضاً: الذهبي، *دول الإسلام*، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1985)، 155/1.

⁹ ابن كثير البداية والنهاية، تحقيق. عبد الله بن محسن التركي (دار هجر: بيروت، 1998)، 571/14.

¹⁰ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 744/14.

¹¹ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 815/14، 170/15.

¹² الذهبي، *دول الإسلام*، 215/1.

¹³ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 255/15.

¹⁴ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 255/15.

يضاف إلى ذلك أن بعض الفرق المبتدعة لجأت إلى القوة ففي هذه الفترة أطلت فتنة القرامطة برأسها، وكذلك فتنة الزنج.¹⁵ وفي بداية القرن الرابع بدأت بعض الأقاليم بالانفصال عن المركز في بغداد كما يبين ابن كثير.¹⁶

وبالإضافة إلى الفتن الداخلية كانت القوى الخارجية تستثمر هذه الأوضاع وتعتدي على بلاد المسلمين، فالروم هجموا على أنطاكية وغيرها وقتلوا كثيراً، وتنصر عدد من الناس.¹⁷

كانت الحركة العلمية في حالة نشاط، فغالبيتها الكتب الستة دونت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وكذلك ألفت مصنفات مهمة في الحديث، وخاصة بعد المحنة حيث اكتسب أهل الحديث نوعاً من المشروعية الاجتماعية والسياسية،¹⁸ لذلك أظهروا آرائهم عبر تكتيف التأليف في شتى المواضيع.

كما أنشأت مكتبات عامرة، ومنها مكتبة نوح بن نصر الساماني التي قال عنها ابن خلكان: " كانت عديمة المثل"،¹⁹ وقد وصف ابن كثير بغداد في تلك الفترة بأنها كل الدنيا بما حوته من العلم والعلماء.

ومن زاوية أخرى فإن العلوم الأخرى كالفلسفة وغيرها كانت في نشاط، لكن مما يلفت النظر أن هناك حركة بدأت ضد الفلسفة والمنطق، وكانت هذه الحركة مدعومة من قبل السلطة، حيث ينقل السيوطي أن المعتضد والذي لقب بالسفاح الثاني – في إشارة إلى جده السفاح الذي وطد للدولة العباسية ولادتها، كذلك فإن المعتضد كما يشير السيوطي أعاد للدولة هيبتها – "منع الوراقين من بيع كتب الفلاسفة وما شاكلها"،²⁰ بل وصل به الأمر إلى إحراق كتبهم²¹، وهذا الأمر قد يحيل إلى الدولة أرادت محاربة الفرق الضالة وخاصة بعدما تقوت بالسلاح كما حصل في ثورات الزنج والقرامطة.

هذه الأحداث التي جرت في هذه الفترة ستنعكس على الكتاب على مستويين:

المستوى الأول: التحذير من الاختلاف، فكل هذه الفتن سببها الاختلاف وسبب الاختلاف هذا مرتبط بالمستوى الثاني.

المستوى الثاني: الدفاع عن المرويات من السلف الصالح، باعتبارهم الممثلين الأنقياء للدين، لأن التمسك بما كان عليه السلف قبل الفتن هو العاصم وقت الفتن كما سنرى.

ثانياً: الأجري عالماً ومحدثاً.

ولد أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجري في بغداد، في نهايات القرن الثالث، وهناك اختلاف في سنة ولادته، لكن ومن كلام الحافظ الذهبي بأنه عاش ثمانين سنة يمكن القول بأنه قد ولد سنة 280، باعتبار أن سنة وفاته 360، حيث يقول الذهبي: " مات بمكة في المحرم سنة ستين وثلاث مائة وكان من أبناء الثمانين."،²² ثم هاجر إلى مكة في حدود سنة 330، وبقي فيها إلى وفاته كما بين الخطيب في تاريخه.²³

وصفه الخطيب فقد قال عنه: كان ديناً ثقة له تصانيف، أما الذهبي بالإمام والمحدث والقوة وشيخ الحرم المكي والعباد، وصاحب سنة.²⁴

روى عن مشايخ بغداد، وحسب محقق كتاب الشريعة، فإن الأجري قد روى عن سبعة وسبعين شيخاً، كلهم من بغداد، إلا أربعة منهم مكيون،²⁵ وهذا يظهر أن الأجري ربما لم يخرج في رحلات لطلب العلم مكتفياً بعلماء بغداد ومحدثيها.

¹⁵ Sabri Hizmetli, "Karmatiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989) 24/510.

¹⁶ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 95/15.

¹⁷ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 320/15 - 322.

¹⁸ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstabnul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2014), 103.

¹⁹ ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، تحقيق. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1971)، 158/2.

²⁰ السيوطي، *تاريخ الخلفاء*، تحقيق. حمدي دمرdash (مكتبة نزار مصطفى، 1994)، 269.

²¹ ابن كثير، *البداية والنهاية*، 6/15.

²² الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق. بشار عواد معروف (بيروت: دار الرسالة، 1985)، 135/16.

²³ الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، تحقيق. بشار معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 35/3.

²⁴ الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 35/3، الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 133/16.

²⁵ وقد ترجم محقق الكتاب لهؤلاء المشايخ في مقدمة التحقيق 99/1.

أما بالنسبة لطلابه والرواة عنه فهم أكثر، والسبب في ذلك عائد إلى إقامته في مكة مقصد المسلمين للحج وطلب العلم، وفترة إقامته الطويلة ساهمت في زيادة عدد الطلاب، فبين الذهبي في ترجمته أن عدداً كبيراً من الطلاب والحجيج رويوا عنه.²⁶ أما ابن خلكان فقد بين أن جماعة من الحفاظ رويوا عنه.²⁷

من مطالعة الكتب التي صنّفها الأجرى نرى تعدداً للمواضيع، فمن تأليفه: كتاب الشريعة، والأربعون، وأخلاق حملة القرآن، وأخلاق العلماء، وتحريم النرد والشطرنج والملاهي، وصفة الغرباء من المؤمنين، وكتاب الرؤية الذي يعالج مسألة رؤية الله. وهذه الكتب كلها مصنفة على رواية الأحاديث، ومن النظر في تأليفه نلاحظ:

أولاً: أنها قائمة على منهج مدرسة الحديث في التصنيف أي رواية الأحاديث وتصنيفها تحت أبواب معينة، والاكتفاء بالرواية عن التأويل والرأي، وهذا عائد إلى كونه من مدرسة أهل الحديث.

والنقطة الثانية الملاحظة في تصنيفاته هي اهتمامه بالتصنيف الأخلاقي في الحديث، فلقد ألف كتباً تتناول الأخلاق من زاوية الرواية الحديثية كما فعل البخاري وغيره.

النقطة الثالثة: الاهتمام بالنقاش الكلامي، فكتابه الشريعة مؤلف لهذه الغاية، وله أجزاء صغيرة مخطوطة تناول فيها مسائل متفرقة من الكلام.

في الختام يمكن القول بأن الأجرى من علماء مدرسة أهل الحديث الذين رأوا في المرويات أساساً معرفياً فأسسوا عليها أفكارهم، وردوا الرأي باعتباره مؤدياً لرد المروي الذي هو الأساس المعرفي، السياق الاجتماعي الذي عاشه الأجرى كان مؤثراً مهماً، فكما سنرى فإن هذا السياق كان موجهاً في التأليف، وفي طريقة التأليف، وفي محتوى التأليف أيضاً.

المبحث الثاني: كتاب الشريعة مصنفاً في مسائل الكلام الحديثي

كتاب الشريعة قد أتم مؤلفه تصنيفه بمكة، فالمؤلف صرح في الكتاب في عدة مواضع بأنه كان يكمل كتابة الكتاب في مكة، ولكي نفهم محتوى كتاب ما لا بد أولاً من فهم مشروعيته، وفهم الجديد الذي قدمه وهذا ما سنعرضه فيما يلي.

أولاً: لماذا الكتاب؟ ولماذا الشريعة؟ مشروعية الكتاب في سياقه الزماني والمكاني

ثمة بعض الكتب المهمة التي تناولت الكلام الحديثي كما سبق أن بينا، وهنا نطرح السؤال المهم، ما الجديد الذي قدمه الأجرى، في كتابه الشريعة؟

مما يميز كتاب الشريعة النضوج ويظهر هذا من خلال ميزة الشمول، فالأجرى تناول المسائل الكلامية التي نوقشت إلى زمنه، أي زمن زوال المحنة وظهور أهل الحديث، وهذا يعطي الكتاب أهمية من ناحية أنه يهدف لتأسيس لفترة جديدة في علم الكلام الحديثي، والنضوج يظهر من خلال طريقة التأليف، فالكتب السابقة كانت تكفي بإيراد الأحاديث، لكن ما نلاحظه عند الأجرى هو النقاشات مع آراء الفرق الأخرى، إضافة للتعليقات التي كان يوردها على الأحاديث أثناء الاستدلال بها. يضاف إلى ذلك أنه كان يورد الأدلة القرآنية التي يراها تشهد لمذهبه في إطار التدليل لمذهب أهل الحديث، إضافة إلى نقاشات داخل الأمور المعرفية والمنهجية في مقاربة أهل الحديث لمسائل الكلام. لقد تلقى كتاب الشريعة بالقبول، ويظهر هذا من خلال عدد الطلبة الذين رويوا الكتاب عن الأجرى، وقد استفاد ابن بطة من أثره.²⁸

إن من أهم الأمور التي تساعدنا على فهم كتاب ما هو الانطلاق من سياقات وأسباب تأليفه، ومن العنوان الذي اختاره المؤلف للكتاب. قدمنا فيما سبق سياق الكتاب، والآن ندلف لمساءلة عنوان الكتاب، الشريعة في اللغة تعني الطريق الواضح، وهي تشير إلى مورد الماء، وقد وردت كلمة الشريعة في الاستخدام القرآني، حيث تحيل الآيات التي وردت فيها كلمة الشريعة إلى الطريقة التي يجب أن تسلك في الدين، ومن النظر إلى المعنى اللغوي والاستخدام القرآني نرى أنهما يشيران إلى ما يريد الأجرى أن يخبرنا به، فالطريق المعلوم، ومورد الماء يحيلان إلى تواتر الناس على هذا الأمر، وكذلك الأجرى يريد أن يخبرنا بما اتفق عليه السلف من الاعتقاد. وعلى ذلك فإن هذا الكتاب سوف يرسم للمسلمين الطريقة التي يجب أن تسلك، وعليه فالكتاب ليس كتاب لرواية الأحاديث فقط، وقد أشار هو في منتصف كتابه الشريعة إلى أسباب تأليف الكتاب، وشرح فيها سياقات الكتاب الزمانية والكتاب، حيث يقول: " قد رسمت في هذا الكتاب وهو كتاب الشريعة من أوله لآخره ما أعلم أن جميع من شمله الإسلام محتاج إلى علمه لفساد مذاهب كثير من الناس، ولما قد ظهر كثير من الأهواء الضالة والبدع المتواترة ما أعلم أن أهل الحق تقوى به نفوسهم، ومقمة لأهل البدع والضلالة على حسب ما علمني الله عز وجل".²⁹ والملاحظ من النص أن الأجرى يبين محتوى الكتاب، فالكتاب يتناول مسائل الدين أو الشريعة التي توارد الناس عليها، أما السبب الدافع لتأليف الكتاب، فهو فساد الآراء وظهور البدع.

²⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16/ 135.

²⁷ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/ 292.

²⁸ أشار محقق الكتاب إلى هذا في مقدة التحقيق 1/ 129.

²⁹ الأجرى، الشريعة، تحقيق. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي (الرياض: دار الوطن، 1999)، 2563.

وفي الكتاب نرى إشارات واضحة إلى أنه قد جمع الكتاب لمن يريد اتباع الكتاب وسنة النبي عليه الصلاة والسلام³⁰، وهذا يصب فيما قلناه عن أن عنوان الكتاب يحمل في طياته إشارة واضحة للطريق الذي يجب أن يُسلك في الدين، وفي بداية الكتاب نراه يتجه إلى الله داعياً إياه بدعاء، وهذا الدعاء يفيدنا في فهم الكتاب، باعتبار أن الدعاء يحيل إلى ما يريده الإنسان، فيقول: " يرزقنا الله وإياكم التمسك بطاعته، وبطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، وبما كان عليه صحابته والتابعون لهم بإحسان، وبما كان عليه الأئمة من علماء المسلمين، وعصمنا وإياكم من الأهواء المضلة، إنه سميع قريب".

وفي هذا الإطار الذي رسمناه يمكن القول بأن الكتاب يهدف إلى معالجة موضوعين:

الموضوع الأول: التأسيس، حيث يهدف الأجرى لتأسيس من مستويين:

المستوى الأول: التأسيس المعرفي، أي تعريف المسلمين بالمصادر التي تؤخذ منها المعرفة، وهي الكتاب والسنة، وما كان عليه السلف الصالح، ونلمح هذا من خلال المقدمات التي وضعها في مقدمة كتابه حيث يؤكد على النقاط الثلاثة التي بينها مبيناً أن التمسك بهما يعصم من الضلالة.³¹

المستوى الثاني: التأسيس المنهجي، أي بيان المنهجية التي يجب أن تتبع بهدف الوصول إلى المعرفة، بتعبير آخر طريقة الاستنباط، وقد أشار إلى ذلك من خلال الحديث الطويل عن ضرورة الاتباع ورفض الابتداع، وهذا يكون باتباع ما كان عليه السلف الصالح.³²

الموضوع الثاني: الرد، الرد هنا مهم للتأسيس، وبتعبير آخر فإن التأسيس يقتضي الرد على المخالف، فالأجرى حرص في الكتاب أن يرد على:

الفرق الضالة.

مناهجها الضالة.

ويبين أيضاً الأضرار التي لحقت بالأمة جراء ما قاموا بها.

ثانياً: الأبواب والمسائل التي تناولها الكتاب، ما الذي يريد أن يخبرنا به الأجرى؟

إن الأبواب والتراجم مهمة لفهم الكتاب، قسم الأجرى الكتاب إلى ثلاثة وعشرين جزءاً، وفي كل جزء تناول مسألة أو مسائل مترابطة ببعضها، ويمكن تصنيف هذه المسائل على الشكل التالي:

القسم الأول: المتعلق ببيان أصول الكلام وفق منهجية أهل الحديث، وهذا القسم مهم، لأن الأجرى تناول فيه المسائل المعرفية والمنهجية المتعلقة بالكلام من وجهة أهل الحديث، من بيان ضرورة الاتباع، وعدم التفرق وضرورة التزام الجماعة، والتحذير من رد السنن.

القسم الثاني: في الرد على الفرق المختلفة من جهمية وقدرية وحلولية وشيعية، وبيان أخطائهم ووقوعهم في البدع.

القسم الثالث: بيان المواضيع التي يجب الإيمان بها، حيث تناول بيان وإيضاح المسائل التي يجب على المسلم الإيمان بها، وبين الأدلة عليها.

القسم الرابع: القسم المتعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام وفضائله وأخلاقه. إن الحديث عن النبي عليه الصلاة والسلام مهم في الكلام الحديثي، وذلك لأن المعرفة التي يجب أن يؤسس عليها الكلام الحديثي مرتبطة ببيان النبي عليه الصلاة والسلام للقرآن.³³ ولقد حرص الأجرى في عدة مواقف على بيان أهمية السنة ووظيفتها البيانية في المسائل الكلامية.

القسم الخامس: القسم المتعلق بالصحابة، وهو من أطول الأقسام، إذ قد خصص عشرة أجزاء لهذا الموضوع.

إن مقارنة أهل الحديث للمسائل الكلامية تقوم في جزء كبير منها على فكرة السنن والمرويات، قد نقلت إلينا عن طريق الصحابة في الدرجة الأولى، لذلك لا بد من بيان نقاوة هذا الجبل مما اتهموا به، وخاصة أن عصر تأليف الكتاب وما قبله كان عصراً مليئاً بالخصومات الفكرية والسياسية التي يرجع جزء منها إلى الخلاف حول الصحابة، لذلك خصص جزءاً كبيراً من كتابه للحديث عن الصحابة الذين دار النقاش والخصومات حولهم مثل الخلفاء الأربعة، والسيدة عائشة، ومعاوية رضي الله عن الجميع، وفي بداية هذه الأبواب نراه يركز على أنه وعلى عكس الرافضة يجب على كل مسلم أن يحب من شهد له النبي بالجنة واستشهد لذلك بحديث العشر المبشرة بالجنة، وبحديث النبي عندما كان على جبل أحد³⁴ وهذا الحب ليس حباً عاطفياً، بل حب يقتضي قبول كل صحابي، وقبول ما يرويه عن النبي عليه الصلاة والسلام.

وكان منهجه في الحديث عن الصحابة بشكل عام يعتمد المستويات التالية:

³⁰ الأجرى، الشريعة، 1/ 539.

³¹ الأجرى، الشريعة، 1/ 270 – 300.

³² الأجرى، الشريعة، 1/ 300.

³³ الأجرى، الشريعة، 3/ 1404.

³⁴ الأجرى، الشريعة، 4/ 1695.

المستوى الأول: صلاحهم وعدالتهم، وذلك ببيان حسن إسلامهم وسيرتهم، ورضى النبي عليه الصلاة والسلام عنهم، وما قدموه للإسلام من خدمات وأعمال تظهر إخلاصهم، والحديث أيضاً عن فضائلهم الكثيرة.

المستوى الثاني: علاقاتهم مع بعض، وهذا المستوى مهم جداً، والغاية بيان إخلاصهم لبعضهم، وبيان المحبة التي كانت بينهم، وفي هذا الإطار ركز كثيراً على العلاقات بين الخلفاء الأربعة على المستوى الشخصي، كزواج عمر من بنت علي رضي الله عن الجميع، والمستوى الرسمي حيث بين أن علياً رضي الله عنه كان متابعاً لما سنه الخلفاء، وفي نفس الوقت اهتمام الشيخين برأيه.³⁵

المستوى الثالث: ضرورة الإعراض عما جرى بينهم، فلقد عنون باباً سماه: " ذكر الكف عما شجر بينهم"، بين فيه ضرورة الكف عما جرى بينهم من خصومات، مدعياً أن البحث في هذه المسألة بحث عقيم لا فائدة منه، إضافة إلى أنهم كانوا متأولين فيها، وهم أدروا بها كونهم الشاهدين عليها³⁶، وفي هذا الإطار نرى الأجري يدافع عن الصحابة في بعض مواقفهم مبيناً صوابية ما فعلوه، ويتبدى هذا من خلال مواقف الصحابة من مقتل سيدنا عثمان رضي الله عنه.³⁷

وفي إطار هذه الأقسام نلاحظ أن الأجري كان يكرر الاعتماد على مصطلحات معينة، ويمكن الإشارة إليها على أنها مصطلحات تأسيسية، ولا بد من فهم هذه المصطلحات، لأنها ستعطينا أكثر على فهم أكثر عمقا لكتاب الشريعة التي وردت في اسم الكتاب. حسب تحليلنا للكتاب يمكن الحديث عن أربعة مصطلحات أساسية، كل اثنين يشكلان ضدّاً للآخرين:

لزوم الجماعة في مقابل الفرقة،

والاتباع مقابل الابتداع.

وعند التدقيق نلاحظ أن هذه المصطلحات شديدة الارتباط بالأهداف التي أشرنا إليها سابقاً، فلزوم الجماعة والاتباع يبينان للمسلم الطريقة المعرفية والمنهجية الفكرية، في حين أن الفرقة والابتداع يشيران إلى الحال التي حلت بالمسلمين. لقد تمت الإشارة إلى مصطلحات الاتباع ولزوم الجماعة كثيراً أثناء نقاش المسائل الكلامية الحساسة في ذلك الوقت.

المبحث الثالث: كيف تناول الأجري المسائل الكلامية في كتابه الشريعة؟

إن هذه المسألة هي جوهر البحث، لأننا سنفصل فيها كيف عالج الأجري المسائل الكلامية من وجهة كونه من أهل الحديث. قد بينا سابقاً أن الكتاب يهدف إلى التأسيس والرد، وسنفصل القول في ذلك: التأسيس الكلامي يقوم في الكتاب على أربعة نقاط:

أولاً: التأسيس المعرفي، ونعني به ما مصدر المعرفة؟

ثانياً: التأسيس المنهجي، ونعني به كيف نصل إلى المعرفة؟

ثالثاً: الرد، على من خالف في المعرفة أو في منهجيتها. التأويل الذي سيحيل إلى البدع، ومن ثم إلى الفرقة.

رابعاً: التأسيس الإيماني، ونعني به بيان المواضيع التي يجب الإيمان بها.

أولاً: التأسيس المعرفي: المرويات ولزوم ما عليه الجماعة أساساً ابستمولوجياً.

الحديث الأول في كتاب الأجري هو الحديث المشهور: " يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"، واختيار هذا الحديث للبدء له معنى مهم، فالحديث يشير إلى استمرارية في المعرفة بين السلف والخلف، ومن ثم فالواجب هو تلقي هذا العلم والحفاظ عليه، وهذا واجب الأئمة كما سنشير إلى ذلك بعد قليل.

وهذه الاستمرارية وتلقي العلم والحفاظ عليه قد عبر عنها الأجري من خلال المصطلحات المفتاحية التي أشرنا إليها سابقاً وهي الاتباع ولزوم الجماعة، وكل ما عدا ذلك فهو بدعة، أي ليس بمعرفة حقيقية، لذلك نرى أن الأجري يركز في بداية كتابه على السنن في مقابل التحذير من البدع.³⁸ فالسنن تعني ما نقل إلينا، في حين أن البدع تعني إطاراً غير مقبول بسبب عدم وجود آثار تستند إليها، وهنا نفهم التركيز الكثير الذي أبداه الأجري في التشديد على المرويات باعتبارها وسيلة لنقل المعرفة، فيروي عن زياد بن كليب أنه قال: " قال أبو حمزة لإبراهيم: يا أبا عمران أي هذه الأهواء أعجب إليك؟ فإني أحب أن أخذ برأيك وأقتدي بك، قال: ما جعل الله في شيء منها مثقال ذرة من خير، وما هي إلا زينة الشيطان وما الأمر إلا الأمر الأول".³⁹، ويروي عن الأوزاعي: " عليك بآثار من سلف، وإن رفضك الناس".⁴⁰

الاتباع يحيل إلى معرفة بالمرويات أو السنن كما يعبر عنها الأجري، من هنا نقول بأن الأصول المعرفية للمسائل الكلامية من وجهة عالم منسوب إلى أهل الحديث الحديثي قائمة على الآثار، وهذه الآثار هي المعرفة الكافية كما يبين، حيث يقول: " فقد كفانا علم من

³⁵ الأجري، الشريعة، 4/ 1775، 1779، 2311/5.

³⁶ الأجري، الشريعة، 5/ 2484.

³⁷ الأجري، الشريعة، 4/ 1980.

³⁸ الأجري، الشريعة، 1/ 274.

³⁹ الأجري، الشريعة، 1/ 444.

⁴⁰ الأجري، الشريعة، 1/ 445.

مضى من أئمة المسلمين الذين لا يستوحش عن ذكرهم، من مذاهب أهل البدع والضلالات، والله الموفق لكل رشاد، والمعين عليه⁴¹. هذه المعرفة الكافية هي شرط قبول أي تأويل، أي أن المرويات هي التي تبيّن المقصود من المتشابهات⁴²

والمناظرة الشهيرة التي جرت بين شيخ لم يُسمَّ وبين ابن أبي دؤاد مهمة لفهم كيف ينظر أهل الحديث إلى أصول المعرفة في الكلام، وقد اشتهرت هذه المناقشة على أنها انتصار لأهل الحديث، ومن خلال النظر والتدقيق فيها نلاحظ أن الأساس المعرفي الكلامي قائم على أن ما كان كافياً للسلف الصالح فهو كافٍ لنا. وفي هذه المناظرة نقرأ هذه الأسئلة التي وجهها المناظر الشيخ إلى ابن أبي دؤاد: " فقال: أخبرني عن هذا الذي تدعو الناس إليه، أشيء دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: لا، قال: فشيء دعا إليه أبو بكر الصديق بعده؟ قال: لا، قال: فشيء دعا إليه عمر بن الخطاب بعدهما؟ قال: لا، قال: فشيء دعا إليه عثمان بن عفان بعدهم؟ قال: لا، قال: فشيء دعا إليه علي بن أبي طالب بعدهم؟ قال: لا، قال: فشيء لم يدع إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر، ولا عمر ولا عثمان، ولا علي رضي الله عنهم ، تدعو أنت الناس إليه؟"⁴³

مصطلح السنن، ليس خاصاً بما أضيف إلى النبي عليه الصلاة والسلام، بل يشمل الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة⁴⁴، لذلك فإن الأجري يورد في كل باب ما وصل إليه من خبر مرفوع أو موقوف أو حتى مقطوع، بتعبير آخر فإن الأجري يرى أن المروي عن الأجيال الثلاثة فيما قبل ظهور البدع يمثل سنة، وبالتالي معرفة يجب التمسك بها، والإيمان بها معتقداً دينياً أساسياً، والسبب في ذلك أن الأجري يرى أن الكلام الصحيح قائم على الاستمرارية والنقل بين السلف والخلف، فشرط صحة الكلام أن يكون في إطار المنقول، بخلاف كلام الفرق الأخرى الذي يفقد إلى الاستمرار. ففي باب: " الحث على التمسك بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة أصحابه رضي الله عنهم وترك البدع وترك النظر والجدال فيما يخالف فيه الكتاب والسنة وقول الصحابة رضي الله عنهم"، يؤكد على أهمية التمسك بما نقل إلينا واعتباره الأساس في الاعتقاد، في مقابل التحذير من البدع، والتي منشأها عدم قبول الآثار، فيورد هذا الأثر عن أبي إدريس الخولاني: قال: " أخبرني يزيد بن عميرة، أنه سمع معاذ بن جبل، رضي الله عنه يقول في كل مجلس يجلسه: " هلك المرتابون، إن من ورائكم فتناً يكثر فيها المال، ويفتح فيها القرآن، حتى يأخذه الرجل والمرأة والحر والعبد، والصغير والكبير، فيوشك الرجل أن يقرأ القرآن في ذلك الزمان فيقول: ما بال الناس لا يتبعوني وقد قرأت القرآن، فيقول: ما هم بمتبعي حتى أبتدع لهم غيره، فإياكم وما ابتدع، وإنما ابتدع ضلالة"⁴⁵، ولكي يؤكد على أهمية ما نقل عن الصحابة وطلبتهم يورد هذا الأثر عن عمر بن عبد العزيز: " سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولادة الأمر من بعده سننا، الأخذ بها اتباع لكتاب الله تعالى، واستكمال طاعة الله تعالى، وقوة على دين الله، ليس لأحد من الخلق تغييرها ، ولا تبديلها، ولا النظر في شيء خالفها، من اهتدى بها فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى، وأصله جهنم وساءت مصير"⁴⁶

وضمن ما نقلناه سابقاً يمكن القول بأن وظائف السنن هي:

1 تحديد المعرفة التي يجب أن تتبع، أي أن الآثار تحوي المعرفة الكافية، وإشكالية الفرق المخالفة كما سبق أن بينا أنها لم تكتم بما نقل. وفي هذا الصدد يقول: " فيما ذكرت في هذا الجزء من التمسك بشريعة الحق، والاستقامة على ما ندب الله تعالى إليه أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وندبهم إليه الرسول صلى الله عليه وسلم: ما إذا تدبره العاقل علم أنه قد ألزمه التمسك بكتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبسنة الخلفاء الراشدين ، وجميع الصحابة رضي الله عنهم ، وجميع من تبعهم بإحسان، وأئمة المسلمين، وترك الجدال والمراء والخصومة في الدين، ولزم مجانبة أهل البدع ، والاتباع ، وترك الابتداع ، فقد كفانا علم من مضى من أئمة المسلمين الذين لا يستوحش عن ذكرهم، من مذاهب أهل البدع والضلالات"⁴⁷

2 بيان المقصود من المتشابه⁴⁸، أي أن المرويات عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة ومن بعدهم تحدد المراد من الآيات التي يشكل فهمها، لذلك عندما كان يشير إلى خطأ فرقة من الفرق في التأويل يبين أن للرسول أو لمن بعده بياناً لها، وسنذكر أمثلة على ذلك بعد قليل.

المصطلح الثاني المهم هو مفهوم الجماعة، وهو مفهوم معرفي عند الأجري، وليس مفهوماً رياضياً يعني ليس مفهوم مرتبط بالعدد والكمية، بل هو مرتبط تماماً بالاتباع وترك الابتداع، فالجماعة هي التي تحافظ على الاستمرارية في المعرفة عبر نقله، والدفاع عنه كما بين

41 الأجري، الشريعة، 425/1.

42 الأجري، الشريعة، 408/1.

43 الأجري، الشريعة، 455/1.

44 Alaaddin Kiraz, "Turūku Takvīyeti'l-Hadisi'd-Da'if Dirase Te'sīliyye Tatbīkiyye, (Beyrut: Daru'l-Moqtabas, 2022), 32-33.

45 الأجري، الشريعة، 407/1.

46 الأجري، الشريعة، 408/1.

47 الأجري، الشريعة، 424/1.

48 الأجري، الشريعة، 409/1.

الحديث السابق. فلقد عنون الباب الثاني من كتابه بهذا العنوان: "باب ذكر الأمر بلزوم الجماعة والنهي عن الفرقة بل الاتباع وترك الابتداع"، فالجماعة تحيل إلى الاتباع، وهي في نفس الوقت تحمي الإنسان من الأهواء والفرقة.⁴⁹

وفي بيان لمفهوم الجماعة أو السواد الأعظم، يورد هذا الخبر الطويل، وفي آخره يقول النبي عليه الصلاة والسلام: " وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، كلها على الضلالة، إلا السواد الأعظم "، قالوا: يا رسول الله، ما السواد الأعظم؟ قال: «من كان على ما أنا عليه وأصحابي، من لم يمار في دين الله تعالى ولم يكفر أحدا من أهل التوحيد بذنب»، ولقد أورد الأجري روايات وطرقا كثيرة لهذا الحديث لكي يبين أهمية لزوم الجماعة في تصور أهل الحديث، ثم علق قائلا: "رحم الله عبدا حذر هذه الفرق، وجانب البدع ولم يبتدع، ولزم الأثر فطلب الطريق المستقيم، واستعان بمولاه الكريم"⁵⁰، لكن ما الطريق المقصود هنا؟ يجيب الأجري برواية هذا الخبر عن ابن سيرين أنه قال: " كانوا يقولون: " إذا كان الرجل على الأثر فهو على الطريق".

والجماعة تستمد وجودها وكيونتها من من نقلها للأثر والحفاظ عليه من " تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين" كما سبق في الحديث، وعليه فالإمام الذي يجب أن يتبع عنده هو الإمام الذي تمسك بما نقل، ولم يبتدع، ولذلك عندما تناول مسألة الأئمة المتبعين مثل لهم بمالك والشافعي وأحمد وأمثالهم من المتبعين،⁵¹ ولم نر أنه أشار إلى أبي حنيفة ومن سار على دربه من أهل الرأي، وظيفه العلماء بينها في دلالة الناس على "الأخذ بالسنن، وبما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم".⁵²

لكن هذه المعرفة التي تنقلها الجماعة هي التي كانت ما قبل ظهور الآراء والبدع، وفي هذا الصدد يروي هذا الأثر عن أبي العالية أنه قال: " تعلموا الإسلام، فإذا تعلمتموه فلا ترغبوا عنه، وعليكم بالصرط المستقيم فإنه الإسلام، ولا تحرفوا الصراط يميناً ولا شمالاً، وعليكم بسنة نبيكم صلى الله عليه وسلم والذي عليها أصحابه، فإننا قد قرأنا القرآن من قبل أن يفعلوا الذي فعلوه خمس عشرة سنة، وإياكم وهذه الأهواء التي تلقي بين الناس العداوة والبغضاء".⁵³

ثانياً: التأسيس المنهجي: رد التأويل أساساً للعمل بالمروي

بيننا سابقاً أن الأصل المعرفي هو في الاتباع وفي معرفة السنن، لكن السؤال التالي الذي يجب أن نسأله هو: كيف نفهم؟ أو ما منهجية المعرفة؟ وهذا السؤال هو سؤال مهم لفهم كيف نظر الأجري إلى المسائل الكلامية، إن التأسيس المنهجي مرتبط بالتأسيس المعرفي عند الأجري، فإن كان التأسيس المعرفي قائماً على التمسك بالأثر، فإن التأسيس المنهجي قائم على قبول الأثر من دون تأويل، لأن التأويل يعني التفكير في النص بطريقة تؤدي إلى إيجاد رأي آخر قد يخالف المروي بشكل من الأشكال، لذلك نرى أن الأصل عنده هو: "أمروها كما جاءت بلا تفسير".⁵⁴

إن إشكالية التأويل أو الرأي أنه ليس له مستند علمي، أي ليس له ما يظهر مشروعيته من نقل، وفي هذا الصدد يقول: " ولا يقول إنسان في القرآن برأيه، ولا يفسر القرآن، إلا ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أحد من الصحابة، أو عن أحد من التابعين أو عن إمام من أئمة المسلمين، ولا يماري ولا يجادل"⁵⁵، وقد سبق أن بينا أن من وظائف السنن بيان المتشابه، أي أن الأجري يرى أن صحة تأويل ما منهجياً قائم على اعتماده على أثر من الآثار.

وللتدليل على مشروعية عدم التأويل من دون نقل يستدل الأجري بالاكتماء الحاصل في المسائل المتعلقة بالأحكام العملية أي الفقه، حيث يبين أننا قبلنا من الرواة ما نقلوا إلينا من الروايات المتعلقة بالأحكام العلمية دون تأويل، فلم لا نقبل منهم ما روه مما يتعلق بالكلام؟⁵⁶ ويقول في هذا الصدد: " والذين نقلوا إلينا هذه الأخبار هم الذين نقلوا إلينا الأحكام من الحلال والحرام، وعلم الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، فكما قبل العلماء عنهم ذلك كذلك قبلوا منهم هذه السنن، وقالوا: من ردها فهو ضال خبيث، يحذرونه ويحذرون منه"⁵⁷

ولكي نفهم سبب تحذير الأجري ومدرسة أهل الحديث من التأويل، يجب علينا أن نتذكر أن التجربة الاجتماعية التي عاشها المسلمون – وخصوصاً فترة المحنة وما بعدها- وما ترتب على هذه التجارب من انشاقات اجتماعية هي إحدى الأسباب التي حدثت بالأجري وغيره إلى التركيز على هذا المنهج، فالتأويل عند الأجري سبب للتفرق والاختلاف، والحال أن النبي عليه الصلاة والسلام قد حذر من هذا الأمر، وعلى ذلك فإن كان التأويل سبباً للاختلاف، فيجب سد الباب أمامه، وقد ساق الأجري روايات كثيرة في باب " ذم الجدل والخصومات في

49 الأجري، الشريعة، 301/1، 315، 393.

50 الأجري، الشريعة، 315/1.

51 الأجري، الشريعة، 300/1.

52 الأجري، الشريعة، 435/1.

53 الأجري، الشريعة، 300/1.

54 الأجري، الشريعة، 1146/3.

55 الأجري، الشريعة، 476/1.

56 الأجري، الشريعة، 1068/2.

57 الأجري، الشريعة، 1126/3.

الدين" تبين أن الآراء والتأويلات تفتح الباب أمام الاختلافات، فعن عمرو بن قيس أنه قال: قلت للحكم: ما اضطر الناس إلى الأهواء؟ قال: الخصومات⁵⁸ ويؤيد ذلك ما نقله عن أبي قلابة في ثلاثة مواضع من كتابه قوله: " ما ابتدع الرجل بدعة إلا استحل السيف"⁵⁹.

ثالثاً: الرد على الفرق الأخرى.

سبق أن بينا أن كتب الردود التي كتبها أهل الحديث في المسائل الكلامية لها مكانتها المهمة داخل التصنيف الحديثي في الكلام، والسبب في ذلك أن أهل الحديث ينظرون إلى كل ما يخالف الآثار أنه بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، بتعبير آخر لقد حمل أهل الحديث أنفسهم مسؤولية الدفاع عن الدين في وجه البدع والفرق المختلفة، وهذا يظهر من خلال الحديث عن شرف أصحاب أهل الحديث⁶⁰.

البدعة عند الأجرى تأتي إما من تجاوز الآثار أو من التأويل⁶¹، وأول بدعة هي بدعة الخوارج الذين " يتأولون القرآن على ما يهون"⁶² تناول الأجرى البدع والفرق أثناء حديثه عن اختلاف الأمة وانقسامها إلى فرق واتباعها في ذلك سنة الأمم الأولى، ويبين الأجرى في هذا الصدد أنه لا مهرب من اتباع سنن من قبلنا في الاختلاف والانقسام، فالنبي عليه الصلاة والسلام أخبر بذلك، لكن المخرج من هذا عبر التمسك بسنته⁶³.

وفي إطار كتاب الشريعة نلاحظ أن الأجرى تولى الرد على الفرق الموجودة في ذلك الزمان: الخوارج والمعتزلة، والجهمية، والحلولية، والشيعية وغيرها

لكن قبل أن ندخل في تفصيل منهجه في الرد والتمثيل عليه لا بد من التطرق إلى مسألة مهمة في الكلام الحديثي، وهي رأيه في المناظرة أو الجدل، المنتبغ لكلام الأجرى يلاحظ أنه كان يذم المناظرة والمجادلة، بل ويحذر منها تحذيراً كثيراً، والسبب في ذلك عائد في تصورنا إلى أن المجادلة والمناظرة ستفرض على المناظر سلوك طرق غير طرق المرويات، وقد توقع الطرف الآخر في خطر تبني آراء مخالفة⁶⁴.

يضاف إلى ذلك أن حب الانتصار والظفر في المناقشات الكلامية كان لها وقعها الأليم على المسلمين، لذلك حرم الأجرى الجدل في المسائل الكلامية ولم يبحها إلا على وجه الضرورة، وتلمس هذا من خلال إباحته للنقاش في المسائل الفقهية لكن بشرط النصيحة لا بشرط الانتصار، وقد تكلم في هذا السياق عن أخلاقيات المناظرة وهي وفق ما بين:

1 النية الصالحة أن تكون المناظرة لبيان النصيحة، وألا تكون هناك نية لتخطئة الآخر، بل هدفها إظهار الحق.

2 أن يبتعد عن نيات النفس من حب المغالبة والظهور.

3 عدم رفع الصوت والصراخ⁶⁵.

لكنه أباح المناظرة في المسائل الكلامية عند الضرورة، وقد تمثلت هذه الضرورة في فترة المحنة، فهناك سلطة سياسية تريد إجبار الناس على رأي خاطئ، فعندئذ تباح المناظرات الكلامية⁶⁶.

الرد على الفرق المخالفة يجب أن يكون في حدود النظرة المعرفية والمنهجية عند أهل الحديث، لذلك نرى أن الأجرى عندما كان يرد على الفرق المختلفة كان رده قائماً على الإشارة إلى ما وقعوا فيه من خطأ ببيان ما ورد من آثار تركوها، أي كان يبين لهم أن السنة قد فسرت وبيئت ما وهموا فيه من تأويلات. وقد بين هو كيفية الرد على الفرق الأخرى فقال: " هذه حجتنا على القدرية: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وسنة أصحابه والتابعين لهم بإحسان وقول أئمة المسلمين، مع تركنا للجدال والمراء،، فإن جاء مسترشداً أرشد على معنى النصيحة له، فإن رجع فالحمد لله، وإن عاد إلى باب الجدل والمراء لم نلتفت عليه، وطرد وحذر منه، ولم يكلم ولم يسلم عليه"⁶⁷.

⁵⁸ الأجرى، الشريعة، 443/1.

⁵⁹ الأجرى، الشريعة، 460/1، 2547/5 – 2548.

⁶⁰ من المعلوم أن الخطيب البغدادي ألف في هذا الكتاب كتابه المسمى بشرف أصحاب الحديث، وفيه نلاحظ أنه يركز على الوظائف التي يقوم بها أهل الحديث من نقل وحفظ له، وهذه الوظائف هي التي أكسبتهم الشرف، وقد فسروا قول النبي عليه الصلاة والسلام: " لا تزال طائفة من أمتي على الحق" بأنهم أصحاب الحديث. انظر: الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، تحقيق: محمد سعيد خطيب أوغلو (أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، 1431)، 26.

⁶¹ الأجرى، الشريعة، 315/1.

⁶² الأجرى، الشريعة، 325/1.

⁶³ الأجرى، الشريعة، 323/1.

⁶⁴ الأجرى، الشريعة، 454/1.

⁶⁵ الأجرى، الشريعة، 463/1، 477.

⁶⁶ الأجرى، الشريعة، 454/1.

⁶⁷ الأجرى، الشريعة، 934/2.

ونضرب مثالا على هذا، فعندما كان يناقش في مسألة رؤية الله أورد أن البعض اعترض على هذا بقول الله تعالى: " لا تدركه الأبصار " فرد عليه مبيناً أن الذي أنزل عليه القرآن بين إمكانية الرؤية، ولكن نلاحظ أنه قد نعت المخالف بألفاظ الجهل وعدم العلم، وهذا الأمر متكرر،⁶⁸ ثم عاد ليبيّن للطرف المخالف معنى الآية مستندلاً بتفسيرات الصحابة ومن بعدهم.⁶⁹

وفي رده على الحلولية الذين استدلووا بقوله تعالى: " وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله " على رأيهم بأن الله ليس في السماء، رد عليهم تأويلهم ببيان ما روي عن قتادة عن قتادة بأن المراد من الآية هو: إله يعبد في السماء ، وإله يعبد في الأرض ".⁷⁰

رابعاً: التأسيس الإيماني، ما الذي يجب على أهل السنة والجماعة الإيمان به؟

في نهاية الكتاب بين المؤلف الأجري أن ما احتواه كتابه من المسائل هي ما يدين بها الله تعالى فقال: " وبهذا وبجميع ما رسمته في كتابنا هذا وهو كتاب الشريعة ثلاثة وعشرون جزءاً ندين الله عز وجل ، ونصح إخواننا من أهل السنة والجماعة ، من أهل القرآن وأهل الحديث وأهل الفقه وجميع المستورين في ذلك؛ فمن قبل فحظه من الخير إن شاء الله ، ومن رغب عنه أو عن شيء منه فنعوذ بالله منه ، وأقول له كما قال نبي من أنبياء الله عز وجل لقومه لما نصحهم فقال {فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد} "71 وهذا النص مهم لفهم أن المسائل التي حواها هي العقيدة التي يجب على منتسبي أهل السنة والجماعة الإيمان به. بشكل مختصر يجب على أهل السنة والجماعة أن يؤمنوا بكل ما ورد، وعليهم أن يؤمنوا من دون سؤال عن الكيف، لأن السؤال عن الكيف غير محبذ، بل هو بدعة كما نقل.

في التأسيس الإيماني سلك الأجري هذا المنهج:

فهو أولاً يورد الآيات المتعلقة بالموضوع، ثم يثنيها بالأحاديث المرفوعة ثم الموقوفة فالمقطوعة، ثم قد يعلق عليها ببيان أن دلالة كل ما ورد ظاهر، وبالتالي لا بد من الإيمان بكل ما ورد مع تسليم مطلق.⁷² ففي باب "الإيمان بأن الله يضحك" قال الأجري: " علموا وفقنا الله وإياكم للرشاد من القول والعمل أن أهل الحق يصفون الله عز وجل بما وصف به نفسه عز وجل ، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، وبما وصفه به الصحابة رضي الله عنهم ، وهذا مذهب العلماء ممن اتبع ولم يبتدع ، ولا يقال فيه: كيف؟ بل التسليم له ، والإيمان به أن الله عز وجل يضحك ، كذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعن صحابته"⁷³، وفي نفس السياق تناول مسألة نزول الله كل ليلة في باب " الإيمان والتصديق بأن الله عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة " فبين أن المؤمن يؤمن من دون سؤال كيف، لأن نقلة هذا الخبر هم أنفسهم من نقلوا إلينا أخبار الصلاة والزكاة، وقد تلقاها العلماء بالقبول.⁷⁴

وثمة نقطة مهمة وهي أنه كان يكثر من إيراد الروايات، وإيراد طرقها ومتابعاتها وشواهدا

المبحث الرابع: مسألة صحة الأحاديث

هذه المسألة تهم المحدث، كون جوهر عمل علم الحديث قائماً في جله على معالجة صحة الحديث، لكن مسألة صحة المرويات أثناء الحديث عن المسائل الكلامية في كتاب الشريعة مهم، وخصوصاً مع تذكر خلفيته الحديثية، فهل في مسألة صحة الأحاديث وفق الشروط التي أصلها الشافعي وسار عليها البخاري؟ أم هل كانت له منهجية أخرى في قبول الحديث؟ من النظر في كتابه، نلاحظ أنه لم يعر هذه المسألة أهمية، فلم نجد له اهتماماً بمعالجة صحة الأحاديث وفق الشروط الخمسة، بل قد أشار محقق الكتاب إلى عدد من الأحاديث شديدة الضعف بل والموضوعة في أثره. وقد أشارت الباحثة عائشة جول أو غلو إلى نفس الإشكالية في بحثها،⁷⁵ وهذا يعني أن هناك إشكالية في الأحاديث التي تورد للرد أو للتأسيس، وهذا الموضوع مهم لأن هذه المسائل متعلقة بالله وبالاعتقاد.

وهنا يجب أن نسأل، هل كانت له طريقة أخرى في قبول الأحاديث؟ في الأصل فإن الأجري اعتنى بالإشارة إلى قبول الأحاديث، لكن وفق منهجية أخرى، ومن خلال ما قمنا به يمكن إعادة هذه المنهجية إلى هذه النقاط:

1 أن قبول السنن الواردة في الكتاب راجع إلى مسألة المشترك المعنوي بينها، أي الموضوع الذي توارت الأخبار عليه، ويشير إلى هذا بعبارة " يصدق بعضها بعضاً"، وقد وردت هذه العبارة عدة مرات في سياق التأكيد على أن جميع هذه الآثار مما يجب قبوله

2 كذلك تقبل الأحاديث بالاتساق مع ظواهر النصوص القرآنية⁷⁶

⁶⁸ الأجري، الشريعة، 1047/2.

⁶⁹ الأجري، الشريعة، 1048/2.

⁷⁰ الأجري، الشريعة، 1102/3.

⁷¹ الأجري، الشريعة، 2565/5.

⁷² الأجري، الشريعة، 1153/3.

⁷³ الأجري، الشريعة، 1051/2.

⁷⁴ الأجري، الشريعة، 1125/3.

⁷⁵ Ayşegül Eroğlu, *Hadis Tarihinde Cehmiyye*, 236.

⁷⁶ الأجري، الشريعة، 825/2.

3 قبول السلف لها.

4 تعدد طرقها.

لكن المثير للنظر أنه كان يؤسس بعض الأمور على أحاديث شديدة الضعف مثل روايته لبعض الأخبار المتعلقة بالرافضة، حيث ساق أحاديث منسوبة للنبي عليه الصلاة والسلام ينفر فيها من الرافضة، ومن المعلوم أن هذه الفرقة لم تكن موجودة في زمن النبي، لكنه يوردها مستنداً لها على فسادهم وفساد آرائهم،⁷⁷ كذلك روايته لبعض الأحاديث المتعلقة بالتحذير من الفرق الأخرى، والسؤال هنا، هل غابت معرفة كون هذه الأحاديث موضوعة عنه؟ أم رواها في سبيل التحذير؟ لم أستطع الوصول إلى تبرير لما فعله، ولعل ما فعله يدخل في إطار القاعدة التي تقول: من أسند فقد أحال عليك.

المبحث الخامس: الكلام والسياسة وأهل الحديث.

إن الاستعانة بالسلطة السياسية لدعم موقف أهل الحديث الكلامي، شيء يلاحظ عند أهل الحديث، وهذا الأمر مرتبط بان السلطة السياسية التي جاءت بعد المحنة دعمت موقف أهل الحديث، وهذا ما نراه عند الدارمي الذي أثنى على السلطة السياسية في ذلك الوقت.⁷⁸ ونفس الأمر نراه عند الأجري الذي حدد وظيفة أهل السياسي في باب "عقوبة الإمام والأمير لأهل الأهواء" حيث بين أن وظيفتهم قائمة على قتل من يستحق القتل، وأن يحبس من يستحق الحبس، ويستدل على ذلك بسيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مسألة صبيغ التميمي، حيث عاقبه وجلده، وبما فعله علي بن أبي طالب رضي الله عنه حينما قتل من ادعى الألوهة ويستدل أيضا بسيرة عمر بن العزيز رحمه الله في مسألة القدرية.⁷⁹

الخاتمة والنتائج

في الصفحات الماضية انطلقنا من سؤالين مركزيين، وهما هل يمكن الحديث عن كلام مذموم، والثاني لماذا كتاب الشريعة؟ وما الذي أراد الأجري أن يخبرنا به، وكان السبب الدافع لهذا السؤال هو العنوان الذي وضعه الأجري لكتابه الشريعة، دفعنا هذا السؤال لتقييم الكتاب وتقييم ما قدمه الأجري معرفياً ومنهجياً، إضافة إلى قراءة السياق الزماني والمكاني والاجتماعي للكتاب.

في السؤال الأول، رأينا في إطار كتاب الشريعة أن الكلام المذموم هو ما كان بعيداً عن المرويات، أي إن ذم الكلام ومدحه ليس لذاته بل ما يذم ويمدح وفق ما رأيناه هو المنهجية المعرفية في علم الكلام، فإن كان علم الكلام قائم على الالتزام بالمرويات فهو محمود وإلا فهو مذموم، ولقد رأينا الأجري في هذه النقطة يؤكد على ضرورة أن يتدخل العلماء في المسائل الكلامية، وهذا ما يفسر موقف أهل الحديث من علم الكلام. إن موقف السكوت الذي ارتأه أهل الكلام هو تماماً مرتبط بموقفهم من المسائل الكلامية ومن منهجيتهم فيها، فالواجب السكوت، والسكوت يعني عدم التأويل، أما المنهجية التي ارتأتها بقية المذاهب فهي قائمة على الرأي، ولذا تم ذم منهجيتهم

في السؤال الثاني فإن كتاب الشريعة في الأصل يقدم علم كلام بديل للساند في ذلك الوقت، ذلك أن الآراء الكلامية التي سادت في ذلك الوقت والنقاشات فيها كانت سبباً من أسباب الخلاف والنزاع والفرقة وفق الأجري، أما الكلام الذي سيقدمه الأجري فهو كلام يهدف للجمع، لذلك سمى كتابه الشريعة، الشريعة العنوان الذي يرسم للمسلمين طريقة النبي والسلف التي توافقوا عليها، ولذلك لا بد من اتباع طريقته، والوسيلة الوحيدة للوصول إلى طريقة المسلمين هي الرواية، لذلك فإن الرواية أو الآثار هي الأساس المعرفي عند الأجري، ولذلك فإن الواجب الإيماني علينا أن نقبل هذا الكلام، وعلى مجموع المسلمين وخاصة العلماء أن يحملوا هذه السنن باعتبارها معرفة إلى الأجيال التالية نافين عنها انتحال المبطلين. وهكذا فإن هذه المعرفة الموجودة في السنن هي المعرفة الكافية، وما عدها بدعة يجب الإشارة إليها وإلى صاحبها حتى يحذر الناس منها.

لم يكتف الأجري بالحديث عن أهمية الكلام الذي يقدمه معرفياً، بل قدم أيضاً الإطار المنهجي لفهم هذه المعرفة، فالقبول المطلق لهذه السنن دون سؤال الكيف في المسائل الكلامية هو المنهج السليم، وذلك لأن سؤال الكيف سيفتح الباب أمام التأويلات، والتأويلات ستفتح الباب أمام النزاعات التي تؤدي إلى الفرقة والخصام بل وسفك الدماء، والتجربة التاريخية التي عاشها المسلمون في تلك الفترة تؤكد تحذيرات الأجري.

يحتل الدفاع عن الصحابة والحديث عن فضائلهم مركزية في الكلام الحديثي عند الأجري، وهذا عائد إلى أن الصحابة هم الجيل الذي نقل لنا معرفة النبي عليه الصلاة والسلام، ولذلك لا بد من بيان عدالتهم وعلمهم وفضلهم، والشئ اللافت للنظر في حديث الأجري عن الصحابة هو التأكيد على حب الجميع دون استثناء، وهذا الأمر له أهميته في ذلك الزمان حيث كان لأراء الناس حول الصحابة الأثر الكبير في التفرق السياسي والمذهبي.

77 الأجري، الشريعة، 2511/5.

78 الدارمي، الرد على الجهمية، تحقيق. بدر بن عبد الله البدر (الكويت: دار ابن الأثير، 1995)، 21، وانظر أيضاً: الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله عز وجل من التوحيد، تحقيق. رشيد بن حسن الألمعي (السعودية: مكتبة الرشد، 1998)، 534/1.

79 الأجري، الشريعة، 2554/5.

الشيء اللافت للنظر في الكلام الحديثي عند الأجري تطرقه إلى الكلام عن واجب السلطة السياسية، وتمثليه لذلك بما فعله عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز، وهذا يفتح الباب أمام تساؤلات كثيرة عن العلاقة التي حكمت الطرفين.

النقطة الأخرى والتي يجب التفكير فيها هي في نظرهم للفرق الأخرى من منظور البدعة، فالبدعة هي عدم العمل بالسنن، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، أي أن النظر إلى الآخر من منظور البدعة فتح الباب أمام تهميشه بل وإخراجه من دائرة الإيمان.

إن من أهم الأمور التي رأيناها في البحث والتي يجب أن نسجلها أن أهل الحديث قد نظروا إلى الاختلاف على أنه رذيلة، وأن الإجماع على الحق الذي يروونه هو فضيلة، ونؤيد هذا بما قرره الأجري من ضرورة تدخل السلطة السياسية لإجبار المبتدع عن العودة عن بدعته أو معاقبته.

البخاري، صحيح البخاري، تحقيق. مصطفى البغا. دمشق: دار ابن كثير، 1993.

ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1971.

ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق. عبد الله بن محسن التركي. دار هجر: بيروت، 1998.

الأجري، الشريعة، تحقيق. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي. الرياض: دار الوطن، 1999.

الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، تحقيق. محمد سعيد خطيب أوغلو. أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، 1431.

الذهبي، دول الإسلام. بيروت: مؤسسة الأعمى، 1985.

الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق. بشار عواد معروف. بيروت: دار الرسالة، 1985.

سرميني، محمد أنس. القطعي والظني بين أهل الرأي وأهل الحديث. بيروت: مركز نماء، 2021.

سرميني، محمد أنس. "الخير الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية"، Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , Cilt-Sayı 55 , (Aralık 2018) 27-51

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/630312>

السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق. حمدي دمرdash . مكتبة نزار مصطفى، 1994.

الدارمي، الرد على الجهمية. تحقيق. بدر بن عبد الله البدر الكويت: دار ابن الأثير، 1995.

الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله عز وجل من التوحيد. تحقيق. رشيد بن حسن الألمعي السعودية: مكتبة الرشد، 1998.

الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، دار المعارف، دت.

الهرابي، أحاديث في نم الكلام وأهله، تحقيق. ناصر بن محمد الجديع. السعودية: دار أطلس، 1996.

ياسر بن مطرف الماطري، الكلام العقائدي بيروت: مركز نماء.

Güler, Kadir, *Ehl-i Hadis Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.

Hizmetli, Sabri, "Karmatiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Kiraz, Alaaddin, "طرق تقوية الحديث الضعيف دراسة تأصيلية تطبيقية" *Ṭuruḳu Takviyeti'l-Hadisi'd-Da'if Dirase Te'siliyye Tatbikiyye*. Beirut: Daru'l-Moqtabas, 2022.

Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2014.

Extend Abstract

The aim of this study is to examine the book of *The Sharia* by al-Ajurri within its temporal and spatial setting, and to analyse its impact on the doctrine of Ahl Al-Hadith in theology. The research inquiry guiding the study is: Can the science of theology be deemed reprehensible and praiseworthy within the school of Ahl Al-Hadith, and how did al-Ajurri contribute to this discussion? In this context, the crucial question is: What cognitive and methodological principles did al-Ajurri establish to approach theological issues, considering his position as a member of the Ahl al-Hadith school? Therefore, the significance of this research lies in its ability to provide an objective analysis of al-Ajurri's cognitive and methodological approach towards theological matters, along with a comprehensive examination of the key doctrinal topics from al-Ajurri's perspective. These topics are widely acknowledged and discussed in the majority of theological books authored by Ahl al-Hadith.

The rationale for having chosen this book is two-fold. First, the initial step is to name the book *The Sharia*, which is an eye-catching title. What does al-Ajurri intend to convey through this title? As it is commonly known, in language, 'Sharia' refers to the path that needs to be followed. The book aims to elucidate the appropriate path to be followed in religion, specifically concerning verbal matters at cognitive and methodological levels. The second reason for this relates to the chronological context of the book, as it was written during a period in which many books focused on theological issues were being written by Ahl al-Hadith. It is noteworthy that in the fourth century AH, Ahl al-Hadith who wrote about theological issues tended to respond to specific sects, encompassing the Shiites, the Mu'tazila, and the Jahmiyyah. The era in which al-Ajurri lived was filled with conflict and sectarian divisions, which was reflected in the book. In fact, al-Ajurri prohibited intellectual discussions, particularly with regards to verbal matters, in an effort to eliminate dissenting opinions.

In our research, we relied on several approaches First, a contextual, temporal and spatial analysis of the period in which al-Ajurri lived. This analysis serves as a vital introduction for understanding the book of Sharia and its title. As a result, we will first provide an analysis of the time and place in which the research was written. Furthermore, we will explore the motivations behind al-Ajurri's decision to write this book and choose its name, including its intended references. Second, the study will conduct an analytical reading of the book to gain insights into al-Ajurri's cognitive and methodological background. For this reason, the research will focus on analyzing his epistemological method and the methods he employed to attain knowledge. At the same time, the study will attach significance to the terms al-Ajurri utilized in the book to provide a comprehensive understanding of this aspect. In this context, the research will centre on comprehending the methodology of responding to the violator, as the responses elucidate many of the cognitive and methodological principles embraced by any author.

One of the fundamental aspects of book analysis is comprehending its structure, including its primary themes. Thus, we will examine al-Ajurri's book through reorganizing its chapters and exploring the correlations between them and its cognitive and methodological underpinnings. In his book, al-Ajurri explores the cognitive and methodological framework of the Ahl al-Hadith doctrine of theology. According to the cognitive framework, one must follow narrations to gain sufficient knowledge. Deviation from this knowledge is not permissible as what was sufficient for the Prophet and the Companions is likewise sufficient for us. As for the methodological framework, it was based on accepting narrations without interpretation in order to avoid a diversity of opinions and potential conflicts. Indeed, the historical experiences of Muslims in that period confirms al-Ajurri's concerns. On the other hand, al-Ajurri introduced the theological issues that are imperative for believers to believe in. Consequently, this book holds great significance for Ahl al-Hadith. of particular note in this research is the extensive discussion surrounding the virtues, justice and importance of loving all Companions without exception. This is due to the vital role played by the Companions in Hadith discourse, as they transmitted ample knowledge to us.

Hence, our examination of *The Sharia* revealed that objectionable speech is characterized by its lack of conforming to established narratives; evaluations of speech should not be made solely on its own merits, but rather in consideration of the cognitive methodology within the discipline of theology that informs which statements are deemed praiseworthy or condemnable. If theology is founded on adherence to narrations, it is commendable; otherwise, it is condemnable. al-Ajurri has emphasized the necessity for scholars to intervene in theological matters, which additionally serves to clarify the stance of Ahl al-Hadith on theology.

On the contrary, *The Sharia* initially offers a distinctive theology in contrast to the prevailing theological opinions and discussions that led to disagreement, conflict, and division during that time, as noted by al-Ajurri. However, the speech al-Ajurri will deliver aims to unify individuals, hence he entitled his book *The Sharia*, which outlines the Prophet's and predecessors' agreed way. Therefore, it is crucial to follow their path, and the only way to attain the

Muslims' way is through narration.

One of the most significant findings from our research that must be recorded is that Ahl al-Hadith considered disagreement to be a negative trait, and they believed in upholding truth as a virtue. Indeed, we substantiate this claim with al-Ajurri's insistence on the need for political intervention to either bring back those who have strayed from orthodox teachings or to punish them.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE’NİN ÜÇ TALÂK MESELESİ HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

Fatih ÇİNAR

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,
fatih11982@hotmail.com, <https://doi.org/0000-0002-5901-3135>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02/08/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 10/10/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1336447>

**Bu çalışma 2019 tarihinde tamamladığımız "İslam Aile Hukuku Bağlamında
İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.*

İbn Kayyim El-Cevziyye'nin Üç Talâk Meselesi Hakkındaki Değerlendirmeleri

Öz

Bu çalışmada üç talâk meselesi ele alınmıştır. Erkeğin üç talâkı aynı mecliste bir lafızla veya ayrı ayrı lafızlarla söylemesi konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Çalışma, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) görüşü ve delilleriyle sınırlandırılmıştır. Öte yandan kıyaslama amacıyla çoğunluğu temsil eden âlimlerin görüş ve delillerine de temas edilmiştir. Yazıda nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Başta İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserleri olmak üzere pek çok âlimin eseri tematik olarak incelenmiştir. Aile birliğini doğrudan etkileyen üç talâk meselesinin açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye erkeğin üç talâk şeklinde boşamada bulunmasını sünnete aykırı olarak değerlendirmiş ve geçersiz saymıştır. Çünkü Kur'an ve sünnet bir boşamayı öngörmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye bu boşamanın Kur'an'a ve sünnete uygun olduğunu söyleyen âlimlere eleştiriler yöneltmiştir. Aynı şekilde onların üç talâkı geçerli saymalarını da doğru bulmamıştır. Ona göre üç talâk bir boşama şeklinde geçerlidir. O, görüşünü temellendirme adına birçok delil sıralamıştır. Naklî deliller yanında aklî deliller de zikretmiştir. Neticede üç talâkı geçerli görenlerin delillerini yetersiz görmüştür.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Talâk, İbn Kayyim el-Cevziyye, Üç Talâk, Meclis.

Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah's Evaluation of The Issue of Three Talaqs

Abstract

This study deals with the issue of three talaqs. There was a difference of opinion among the scholars about whether a man can say three talaqs in the same assembly in one word or in separate words. The study is limited to the opinion and evidence of Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350). On the other hand, the views and arguments of the scholars representing the majority were also touched upon for the purpose of comparison. Qualitative research method was used in this article. The works of many scholars, especially the works of Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, were analyzed thematically. It is important to clarify the issue of three talaqs, which directly affects family unity. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya considered a man's divorce in the form of three talaqs to be contrary to the Sunnah and invalid. This is because the Qur'an and Sunnah prescribe one divorce. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya criticized the scholars who said that this divorce is in accordance with the Qur'an and the Sunnah. Likewise, he did not find it correct for them to consider three talaqs valid. According to him, three talaqs are valid as one divorce. He listed many evidences to justify his view. He mentioned rational evidences as well as narrative evidences. In the end, he found the evidence of those who considered three talaqs valid insufficient.

Keywords: Fiqh, Talaq, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Three Talaq, Majlis.

GİRİŞ

Talâk, evlilik bağıını sonlandırmak demektir.¹ Daha kapsayıcı yeni tanımlara göre “sahih evlilik akdinin boşama ifade eden lafızlar kullanılarak derhal ya da ileri bir vakitte sonlandırılması”² şeklinde ifade edilebilir. Talâkın meş-rûiyeti Kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Ayrıca talâkın câiz olduğu hususunda icmâ bulunmaktadır.³

Diğer yandan “*Yüce Allah'ın en hoşlanmadığı helal, boşamadır.*”⁴ rivayetini dikkate alan birçok fakih sebepsiz yere talâka başvurmayı hoş görmemiştir. Ancak aile birliğinin sağlıklı bir şekilde devam etmesine engel olan ciddi sorunların bulunması durumunda kerahet ortadan kalkar.⁵

Bu yazıda üç talâk meselesi ele alınacaktır. Burada üç talâktan kasıt, üç boşamanın aynı mekânda bir lafızla veya ayrı ayrı lafızlarla kullanılmasıdır. Yazıda üç talâk şeklinde mutlak olarak geçen her ifade bu anlama hamledilmelidir.

Üç talâk şeklinde gerçekleşen boşamanın fikhî hükmü ve terettüp ettiği sonuçlar önem arz etmektedir. Detaylı bir şekilde aşağıda da geleceği üzere üç talâkın geçerli olduğu şeklindeki klasik ve yaygın görüşe karşılık İbn Kayyim el-Cevziyye bu fikre karşı çıkmıştır. Hatta bu görüşünden ötürü birtakım baskı ve eziyetlere maruz kalmıştır.⁶

Çalışmada hâkim olarak nitelenen cumhurun görüşü ve delilleri karşısında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşü, delilleri ve cumhura yönelttiği eleştirileri ele alınacaktır. Yer yer diğer fakihlerin görüşlerine de temas edilecektir. Çalışmaya temel oluşturması açısından sünni ve bid'î talâk meselesine ve tabiatıyla sünnete uygunluk cihetinden üç talâka kısaca açıklık getirilecektir.

Üç talâk çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini de kısmen ihtiva eden kimi çalışmalar yapılmış olsa da müstakil düzeyde bir çalışma yapılmamış olmasının eksiklik doğurduğu aşikardır. Araştırmamıza yakınlık arz eden çalışmalar şu şekildedir:

I- Yılmaz, Selahattin, *İslâm Aile Hukunda Bir Anda Yapılan Üç Talak Meselesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2003.⁷

II- Yüksek, Ali, *İslam Aile Hukukunda Boşanma Çeşitleri ve Üç Talak*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.⁸

III- Erarslan, Serap, *Bir Mecliste Verilen Üç Talakın İslam Hukuku Açısından Tahlili*, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzincan 2022.⁹

Bu üç çalışmada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerine kısmen temas edilmiştir.

IV- Güller, Hasan Hüseyin, *Üç Talakla İlgili Hadislerin Rivayet Tekniği Açısından Değerlendirilmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2016.¹⁰ Bu çalışmada üç talâkla

1 Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Neseî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995), 144.

2 Abdulkerim Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/347; Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 542; Abdulvehhâb Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahiyye fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990), 128.

3 Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türki-Adulfettâh Muhammed el-Hulû (Riyad: 'Âlemü'l-Kütüb, 1997), 10/323/324; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/144; Ebû İshak Burhaneddîn İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/292; Nihat Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 34.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Talâk” 1; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Talâk” 3.

5 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 17/74; Ebu'l-Me'âlî Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 14/11; Ahmed b. Ömer Kurtubî, *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996), 4/225; Ebu'l-Hasen Nüreddin Ali el-Kârî, *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 2/91; Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 340; Ahmed Nasrulcundî, *el-Ahvâli's-şahiyye fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), 38.

6 Ebû Zeyd Bekir b. Abdullah, *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhü âsârühü mevâriduh* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1423), 69.

7 Selahattin Yılmaz, *İslâm Aile Hukunda Bir Anda Yapılan Üç Talak Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

8 Ali Yüksek, *İslam Aile Hukukunda Boşanma Çeşitleri ve Üç Talak* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

9 Serap Erarslan, *Bir Mecliste Verilen Üç Talakın İslam Hukuku Açısından Tahlili* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

10 Hasan Hüseyin Güller, *Üç Talakla İlgili Hadislerin Rivayet Tekniği Açısından Değerlendirilmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 74.

ilgili hadisler değerlendirilmiştir.

V- Köse, Saffet, “Aynı Anda Üç Boşama Geçerli midir?”, 1, ss. 57-58, *Mehir*, 1997.¹¹

VI- Yavuz, Cemile-Araz, Yunus, “İbn Teymiyye'nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, ss. 355-380, 2021.¹² İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) görüşlerinin ele alındığı bu çalışmada İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerine pek temas edilmemiştir.

Görüldüğü üzere söz konusu çalışmalar araştırmamıza herhangi bir mâni teşkil etmemektedir. Bu sebeple araştırmamızın özgünlük sorunu bulunmamaktadır. Bu noktada hedefimiz İbn Kayyim el-Cevziyye'nin üç talâk konusundaki görüşlerini bir çalışma altında tespit ve tahlil ederek ilgili literatüre katkı sağlamaktır.

1. Sünnete Uygunluk Açısından Talâk

Gerçekleşen talâkın sünnete uygun olup olmamasına göre boşama, sünnî ve bid'î olmak üzere iki kısma ayrılır. Konumuz üç talâk olduğundan mesele bu açıdan ele alınacak dolayısıyla sünnî ve bid'î boşamaya konu olan diğer meseleler de detaya girilmeyecektir.

1.1. Sünnî Talâk

Sünnî talâk İbn Mesûd'un (ö. 32/652-53) ifadelerinde olduğu gibi genellikle şu şekilde tarif edilmiştir: “Erkeğin, eşini hayızlı olmadığı temizlik döneminde cinsel ilişki kurmadan bir defa boşamasıdır.”¹³ Sünnî boşamaya dayanak oluşturan ayet şu şekildedir: “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın!*”¹⁴ Hayızlı eşini boşayan İbn Ömer'e (ö. 73/693) dönmesinin emredildiği rivayet¹⁵ bu meyanda zikredilmiştir.

Fakihler nazarında sünnî boşama Allah ve Rasûlü'nün emirlerine uymaktır.¹⁶ Bu itibarla sünnî boşama geçerli addedilmiştir ki Mâverdî¹⁷ (ö. 450/1058) ve İbn Kayyim el-Cevziyye¹⁸ bunda icmâ olduğunu bildirmiştir.

1.2. Bid'î Talâk

Sünnî talâkın hilafına olan bid'î boşama erkeğin, karısını hayızlı olduğu veya cinsel ilişki yaşadığı temizlik döneminde boşamasıdır.¹⁹ Rivayete göre İbn Ömer, hayızlı olan eşini bir talâkla boşar. Hz. Ömer (ö. 23/644) meseleyi haber verdiğinde Rasûlullah (s.a.v.), Hz. Ömer'e şu talimatı oğluna iletmesini ister: “*Abdullah'a emret eşine dönsün, eşi temizlenip tekrar hayız görüp tekrar temizleninceye kadar onu yanında tutsun. Bundan sonra isterse onu nikâhında tutsun isterse onunla cinsel ilişki kurmadan boşasın. İşte bu, kadınların boşanmasında Yüce Allah'ın emrettiği iddetir.*”²⁰

11 Saffet Köse, “Aynı Anda Üç Boşama Geçerli midir?”, *Mehir* 1 (1997), 57-58.

12 Cemile Yavuz - Yunus Araz, “İbn Teymiyye'nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 355-380.

13 Yaküb b. İbrâhim Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355), 129; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/88.

14 et-Talâk 65/1.

15 Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Talâk”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), “Talâk”, 1-2, 4-6, 11-12.

16 Abdusselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/3; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9/401-403; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/88-89; Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni' (el-Muğni içinde)* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 8/251; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, thk. Muhammed Aziz Şems (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422), 1/269; Şemseddin Muhammed Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 5/371.

17 Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 10/115. Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, X, 115.

18 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/201.

19 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/327.

20 Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 1/636; Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 9/221.

Bu rivayeti istidlal eden fakihlerin ekseriyeti, bid'î boşamanın haram olduğuna hükmetmiştir.²¹ Hanefiler ise bid'î boşamayı haram değil, mekruh olarak nitelemiş,²² İmam Mâlik (ö. 179/795) de bu yönde bir görüş benimsemiştir.²³ Haram hükmünde ihtilaf olmakla birlikte bid'î boşamanın sakıncalı olduğunda ittifak bulunmaktadır.

Bid'î olarak nitelense de bu boşama türü geçerli kabul edilmiştir. Sahabe, tâbiîn ve fakihlerin cumhuru bu görüştedir.²⁴ Bu fakihlere göre İbn Ömer'e verilen, “فليراجعها/ona (eşine) dönsün” talimatı ıstilahî anlamdadır. Dolayısıyla bu, bir ric'î boşama olup tekrar kadına dönmeyi, yani ricatı ifade etmektedir. Nitekim ilgili rivayetin bazı tariklerinde Abdullah b. Ömer, bunun bir talâk sayıldığını dile getirmiştir.²⁵

Başta İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı âlimler bid'î boşamanın geçerli sayıldığı noktasında ittifak ve icmâ olduğu şeklinde kayıtlara itiraz etmiştir.²⁶ İbn Teymiyye nehyedilen diğer akitlerin geçersiz olması gibi bid'î boşamanın da geçersiz olduğunu dile getirmiştir.²⁷

İbn Kayyim el-Cevziyye geçersizliğe vurgu yaparak bid'î boşamanın muteber olduğuna icmâ bir yana ittifak dahi olmadığını ifade etmiştir. Nitekim kimi sahabe ve tâbiîn âlimlerinin onu geçersiz saydıklarını zikretmiştir.²⁸ Hatta iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) de bu fikri benimsediğini nakletmiştir.²⁹ Ayrıca Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), İbn Aliyye ve Hişâm b. el-Hakem de (ö. 179/795) bid'î boşamayı geçersiz addetmiştir.³⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Abdullah b. Ömer rivayeti ile ilgili zikrettiği başka bir tarihte Rasûlullah (s.a.v.), bu boşamayı talâk saymamıştır.³¹ Ona göre bu varyantın senedi son derece sağlamdır. Ayrıca “المراجعة” yani “المراجعة” ifadesi ıstilahî değil sözlük anlamında kullanılmıştır. Buna göre Abdullah b. Ömer'in eşine dönmesi eski nikâha dönme manasındadır.³² “Her kim bizim yapmadığımız bir iş yaparsa o, merduttur.”³³ rivayetini zikrederek İbn Kayyim el-Cevziyye merdûd olan, yani haram kılınan bir fiilin nehye, nehyin de butlâna delâlet ettiğini belirtir.³⁴

Kimi muasır araştırmacılar da bid'î boşamayı geçerli saymamıştır.³⁵ Bu görüşle amel edildiği takdirde aile yuvasının kolayca dağılması önlenemez. Zaten Hz. Ali'nin, (ö. 40/661) “eğer insanlar boşama konusunda nefesine uymayıp Allah'ın emrine sarılsaydı katiyen boşama meydana gelmezdi” sözü buna matuftur.³⁶

2. Sünnete Uygunluk Açısından Üç Talâk

Üç talâkın niteliği tartışma konusu olmuştur. İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) nakline göre İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Hirakî'nin (ö. 334/946) de aralarında bulunduğu pek çok fakih, bir temizlik döneminde verilen üç talâkı sünnî boşama kapsamında değerlendirmiştir.³⁷

21 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/401; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihki'l-İmâmi's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/6; Nevevî, *el-Mecmû'*, 17/78; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1929), 10/60.

22 Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 6/3-4; Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1984), 2/172; Kâsânî, *Bedâi'*, 3/88.

23 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/3.

24 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/6; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998), 5/8; Burhâneddin Ali Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî* (Dimaşk: Dâru'l-Farfûr, 2006), 2/17; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 9/351-352; Mustafa Adevî, *Ahkâmu'l-talâk fi şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988), 21.

25 Buhârî, “Talâk”, 1.

26 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/374.

27 İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/246, 251; Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye min fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1950), 256.

28 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/201-202.

29 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1988), 2/628.

30 H. İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2000), 78.

31 Ebû Bekr b. Hemmâm Abdurrezzâk, *el-Musanef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970-1983), 6/309; Ebû Dâvud, “Talâk”, 4.

32 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/199, 206, 208; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim 'alâ Süneni ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 6/165-166.

33 Buhârî, “Buyû”, 60.

34 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, 6/166-167; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/204-205.

35 Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 289; Muhammed Şâkir, *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm* (b.y.: Mektebetü's-Sünne, ts.), 19; Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, 89-92.

36 Ebû İshâk İsmâil b. İshâk Cehdamî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 234.

37 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/330.

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) gibi âlimler ise üç talâkın sünnî olabilmesi için üç ayrı temizlik döneminde gerçekleşmesini şart koşmuştur.³⁸ Görüldüğü kadarıyla bu fakihler bir temizlik döneminde üç talâk vermeyi sünnî boşama olarak nitelememektedir. Nitekim Evzâî (ö. 157/774), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve İmam Mâlik bir temizlik döneminde üç talâk vermenin bid'î olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Hanefî fakihler de bu görüştedir.⁴⁰

Aşağıda daha detaylı geleceği üzere İbn Kayyim el-Cevziyye üç talâkın bir lafızda söylenmesinin haram olmasından ötürü bid'î olduğunu belirtmiştir.⁴¹ Keza hocası İbn Teymiyye de bu görüştedir.⁴²

Kanaatimizce bir temizlik döneminde üç talâk vermeyi bid'î boşama olarak niteleyen fakihlerin görüşü tercihe şayandır. Çünkü sağlıklı bir düşünce ve istişare olmadan acele ile bir karar verilmesi pişmanlıklara yol açmaktadır. Abdullah b. Ömer hadisesinde de geçtiği gibi sünnet kişiye sağlıklı düşünmeyi ve uygun şartlarda boşamayı emretmektedir. Her bir temizlik döneminde bir talâk vererek nihayetinde üç hakkı da kullanmak ise zamana yayılmış olsa da nihayet beynûnet-i kübrâ ile sonuçlanmaktadır. Aslında o da geçici haramlığa neden olduğundan bir anda üç talâkı vermeye eş değerde sayılır.

3. Üç Talâk Konusunda Fakihlerin Görüşleri

İbn Kayyim el-Cevziyye üç talâkın hükmü konusunda dört farklı görüş vârit olduğunu aktarmıştır. Bunlar şu şekildedir: I- Üç talâk -mubah ve haram ayrımı olmaksızın- geçerlidir. II- Haram ve bidat olduğundan hiçbir talâk gerçekleşmez. III- Yine haramdır, ancak bir ric'î boşama geçerlidir. IV- Kendisiyle daha önce ilişki kurulmuş kadın hakkında üç talâk, kurulmamış kadında ise sadece bir talâk geçerlidir.⁴³

İbn Teymiyye üç talâk lafzı ve bu konudaki görüşlere daha detaylı ve sarıh bir şekilde temas etmiştir. Onun ifade-sine göre üç talâk lafzı aynı mekânda ister bir kelimedede ister ayrı ayrı üç defa tekrarlınsın bir ric'î boşama geçerlidir. Kadınlara daha önce ilişki kurulmuş olması veya olmaması hükmü değiştirmez.⁴⁴ Çalışmada daha sarıh görüleceği gibi İbn Kayyim el-Cevziyye de bu görüşü savunmaktadır.

Üç talâk konusunda meselenin nirengi noktasını İbn Teymiyye'nin de vurguladığı gibi üç talâkın üç şekilde mi yoksa bir şekilde mi geçerli olduğu tartışması oluşturmaktadır.⁴⁵ Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de meseleyi bu meyanda ele almıştır. Bu itibarla tartışma, üç talâkı üç şekilde kabul edenler ile sadece bir ric'î olarak telakki edenler ve onların delilleri üzerinde yoğunlaşacaktır.

3.1. Üç Talâkı Geçerli Kabul Edenler

Üç talâkın geçerli sayıldığı şeklindeki görüş, içlerinde Evzâî, Leys b. Sad, İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Sevrî, Ebû Sevr ve dört mezhep imamının da bulunduğu fakihlerin kahir ekseriyeti tarafından savunulmuştur.⁴⁶ Ayrıca İbn Hazm da bu fikirdedir.⁴⁷ Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) nakline göre bu görüş Zeydîler ve bazı İmamiye Şîîleri tarafından da benimsenmiştir.⁴⁸ Bu âlimlere göre üç talâkın bir mekânda ayrı ayrı veya tek lafızla verilmesi arasında herhangi bir ayrım yoktur.⁴⁹ Üç talâkın -kimi fakihler tarafından- bid'î olarak nitelenmesi veya kadınlara daha önce cinsel ilişki kurulup kurulmaması hükme tesir etmez. Üç boşama neticesinde beynûnet-i kübrâ şeklinde talâk gerçekleşti-

38 Ebû İsa Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî* (Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962), "Talâk ve Liân", 1.

39 Nevevî, *Sahîhu Müslim*, 10/62.

40 Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 154; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/4; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/12; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/145; Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2/189.

41 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/201.

42 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 33/9, 81.

43 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/226-227.

44 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33/7-8.

45 İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/275.

46 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33/8.

47 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/394-396.

48 Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, thk. İsmâüddin es-Sabâbitî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1993), 6/274.

49 Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-usra fi'l-İslâm* (Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, 1983), 509.

ğinden taraflar derhal birbirlerinden ayrılır.⁵⁰ Onlar görüşlerini temellendirme adına Kitap ve sünnetten bazı deliller sıralamışlardır. Ayrıca bu konuda icmâ vaki olduğunu da ifade etmişlerdir. Onların şerî delilleri ve bazı açıklamaları özetle şöyledir:

“Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.”⁵¹ Onlara göre mezkûr ayet iki boşamadan birden söz ettiğine göre bu durum, üç talâkın da aynı anda tek lafızla câiz olduğuna işaret etmektedir. Örneğin kişi eşine, “أنت طالق أنت طالق” dese bu câiz ve geçerlidir.⁵²

Diğer ayet ise şöyledir: “Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz. İkinci koca onu boşarsa tekrar dönmelerinde (evlenmelerinde) onlara bir günah yoktur.”⁵³ Buna göre Allah Teâlâ bu ayette üç talâkı birbirinden ayırmamıştır.⁵⁴

Cumhur sünnetten de birçok rivayet zikretmiştir ki Üveymir hadisesi onlardan biridir. Rivayete göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) huzurunda eşiyile mülâane yapan Üveymir, “هي الطلاق” ibâresini üç defa tekrarlayarak onu boşadığını ifade etmiştir.⁵⁵ İbn Hazm, eğer üç talâkı vermek masiyet olsaydı Rasûlullah (s.a.v.) susarak onu onaylamazdı. Bu da göstermektedir ki üç talâk vermek hem mubah hem de sünnettir, ifadesiyle bu rivayeti istidlal etmiştir.⁵⁶

Hz. Âişe'nin nakline göre şu şekilde bir rivayet gelmiştir: “Bir kimse karısını üç talâk ile boşamış, sonra kadın başka bir erkekle evlenmiş, ancak ikinci koca da kadını boşamıştır. Söz konusu kadının ilk kocasına dönmemesinin helal olup olmadığı Rasûlullah'a sorulduğunda, O, ikinci koca ilk koca gibi onun balcağızından, tatmadan (bu) olmaz, demiştir.”⁵⁷ Onlar rivayetin metnindeki “طلق امرأته ثلاثاً/ eşini üç talâkla boşadı” ibâresinin Rasûlullah (s.a.v.) zamanında tek lafızla verilen üç talâkın geçerli olduğuna işaret ettiğini ifade etmiştir.⁵⁸

Ebû Hafs b. Muğîre el-Mahzumî'nin, Fâtıma bint Kays'ı üç talâkla boşama rivayeti⁵⁹ de Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) rivayetiyle eş değerdedir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu boşamayı onaylaması üç talâkın gerçekleştiğini göstermektedir.⁶⁰

Bir diğer rivayete göre Rukâne b. Abdi Yezîd eşini “البتة” lafzıyla boşamıştır. Hz. Peygamber, onun bir talâktan fazlasına niyet etmediğini teyit ettikten sonra eşini Rukâne'ye geri göndermiştir. Rukâne eşini Hz. Ömer'in hilafetinde ikinci defa, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafetinde ise üçüncü defa boşamıştır.⁶¹ Fakihler “البتة” sözünü üç talâka işaret eden kinayeli lafız olarak yorumlamıştır. Buna göre, Rukâne üç talâka niyet ettiğini itiraf etmiş olsaydı bu, Rasûlullah (s.a.v.) tarafından kabul edilecekti.⁶² Zuhaylî (ö. 2015), bu rivayetin cumhurun en açık ve kuvvetli delili olduğu belirtmiştir.⁶³

Abdullah b. Ömer'in hayırlı eşini boşaması meselesi ile ilgili farklı bir tarikten gelen rivayette onunla Rasûlullah (s.a.v.) arasında şöyle bir diyalog geçmiştir: “Ya Rasûlullah! Eğer eşimi üç talâkla boşamış olsaydım o bana helal olur ve ben yine de ona dönebilir miydim, diye sorduğumda Rasûlullah, hayır zira o senden ayrılmış/bâin olurdu. Bu eylem de masiyet sayılırdı.”⁶⁴ Bazı tarikler ise şu şekildedir: “Şayet eşini üç defa boşadı isen boşaman hususunda sana verdiği emirde Rabbine muhakkak isyan etmişsin demektir. Eşin de senden bâin olmuştur.”⁶⁵

50 Muhammed b. el-Hasan Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/466; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. (Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010), 2/411; Mâverdî, *el-Hâvî*, 10/118; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 6/4, 109; Ebu'l-Hüseyn İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî ş-Şâfiî* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 10/80; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/330-334.

51 el-Bakara 2/229.

52 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992), 2/83; Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/258.

53 el-Bakara 2/230.

54 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/84; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/394.

55 Buhârî, “Talâk”, 3; Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 19/202.

56 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/395-396.

57 Buhârî, “Talâk”, 3.

58 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/396.

59 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Talâk”, 38; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, “Talâk”, 39.

60 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/231.

61 Ebû Dâvud, “Talâk”, 14.

62 Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1932), 3/236.

63 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 7/411.

64 Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/57.

65 Müslim, “Talâk”, 3.

Başka bir rivayete göre Ubâde b. es-Sâmit el-Ensârî'nin (ö. 34/654) dedesi eşini bin defa boşamıştır. Rasûl-i Ekrem (s.a.v.), üç boşamanın yeterli ve muteber olduğunu haber verdikten sonra, geriye kalan boşamaların düşmanlık ve zulüm olduğunu bildirmiştir.⁶⁶

Mücâhid'in (ö. 103/721) naklettiği Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ile eşini üç talâkla boşayan adam arasındaki karşılıklı konuşma da üç talâkın muteber olduğu noktasında zikredilmiştir. Abdulkerim Zeydan'ın⁶⁷ (ö. 2014) da ifade ettiği gibi cumhurun muhteva ve sıhhat açısından belki de en sağlam denilebilecek delili budur. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

Ben, İbn Abbas'ın yanındaydım, bir adam ona çıkageldi ve eşini bir lafızla üç defa boşadığını haber verdi. Bunun üzerine İbn Abbas bir süre sustu/cevap vermedi. Öyle ki ben kadını kocasına iade edeceğini zannettim. Bir zaman sonra ona şöyle cevap verdi: Sizden biriniz (karısını bu şekilde boşayarak) ahmaklık ediyor da sonra, İbn Abbas, İbn Abbas diye feryat ediyor. Oysaki Yüce Allah, 'kim Allah'tan korkarsa (Allah) ona bir çıkış (yolu) kılar' buyuruyor. Sen ise Allah'tan korkmadın, bundan ötürü ben de sana bir çıkış yolu bulama(dım). (Bu tasarrufun sebebiyle) sen Rabbine isyan ettin. Eşin de senden (üç talâkla) ayrıldı. Nitekim Yüce Allah, 'Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın' buyuruyor.⁶⁸

İyâs b. el-Bukeyr'den gelen bir diğer rivayete göre bir adam henüz cinsel ilişki kurmadığı eşini üç talâkla boşar. İbn Abbas ve Ebû Hüreyre (ö. 58/678) bu üç talâkın vaki olduğunu ifade ederek kadının tekrar bir evlilik yapması gerektiğini vurgular.⁶⁹ İbn Abdülber (ö. 463/1071) söz konusu rivayetin üç talâkın geçerliliğine işaret ettiğini ifade eder.⁷⁰

Cumhur, görüşlerini akli olarak da şöyle izah etmiştir: Talâk hakkı mülk mesabesinde olduğundan onun toplu ve ayrı ayrı kullanılması caizdir.⁷¹ Onların görüşlerine dayanak olarak daha başka deliller bulunduğu belirtilmelidir. Bu deliller arasında bazı sahabî uygulamaları vardır. Hz. Ömer döneminde üç talâkın üçünün de geçerli sayılması hükümüne hiçbir sahabenin itiraz etmemesi bu konuda icmân gerçekleştiği şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca kıyas delili de dayanak kılınmıştır.⁷²

3.2. Bir Ric'î Şeklinde Geçerli Kabul Edenler

Bir lafızla veya ayrı ayrı lafızlarla bir mekânda verilen üç talâkın bir ric'î boşama sayıldığı görüşü içinde sahabîlerin de bulunduğu birçok âlime dayandırılmıştır. Bunlar arasında Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), İbn Mesûd, İbn Abbas, Atâ (ö. 114/732), Tâvûs (ö. 106/725), İkrime (ö. 105/723), Muhammed b. İshak (ö. 151/768), Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) da bulunmaktadır. Bazı Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin de bu yönde görüş bildirdiği aktarılmıştır.⁷³ İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî⁷⁴ de bu görüşü savunmuştur. Keza muasır pek çok fakih ve araştırmacı da bu görüşe meyiletmiştir. Bunlar arasında Karadâvî (ö. 2022)⁷⁵, Abdulkerim Zeydan⁷⁶ Muhammed Ebû Zehra⁷⁷ (ö. 1974) Mahmût Şeltut⁷⁸ (ö. 1963) Ali es-Sâyis⁷⁹ (ö. 1976) Muhammed

66 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 6/393.

67 Zeydan, *el-Mufassal*, 8/67-68.

68 Ebû Dâvud, "Talâk", 10. Tahâvî, sahabîlerin buna muvafık tasarruflarının olduğunu kaydeder. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3/58.

69 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 4/820-822.

70 İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 6/109.

71 Yüksek, *Üç Talak*, 53.

72 Daha geniş bilgi için bk. İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, I, 317, 328; Zeydan, *el-Mufassal*, VIII, 68; Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, s. 98.

73 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33/8; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/227. İbn Abbas dışındaki sahabîlerin bu görüşte oldukları yolunda iddialar bulunmaktadır bk. Yılmaz, *Üç Talak Meselesi*.

74 Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fethur'r-Rabbânî min fetâvâ el-İmâm eş-Şevkânî*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Sana: Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, ts.), 3457-3473; Muhammed b. Ali Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ehzâr*, thk. Mahmud İbrâhim Zayed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/372; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Seyyid İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1992), 1/327.

75 Yusuf Karadâvî, *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve'l-teseyyüb* (Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988), 114.

76 Zeydan, *el-Mufassal*, 8/86-88.

77 Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 307-309.

78 Mahmûd Muhammed Şeltut, *Akaid ve Seriat*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 2/49-50.

79 Mahmûd Muhammed Şeltut - Muhammed Ali Sâyis, *Mukâranetü'l-mezâhib fi'l-fikh* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1986), 89.

Mustafa Şelebî,⁸⁰ Hayreddin Karaman⁸¹ ve başkaları⁸² zikredilebilir. Mısır gibi birçok Arap ülkesinde merî olan fetva bu olup⁸³ Din İşleri Yüksek Kurulu da bu görüşü benimsemiştir.⁸⁴

4. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Konu Hakkındaki Değerlendirmeleri

Bu kısımda genel olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşünü temellendirdiği deliller açıklamasıyla birlikte zikredilecektir.

İbn Kayyim el-Cevziyye üç talâkın bir ric'î boşama sayılması gerektiğini ifade ederek cumhurla aralarında -bu konuda- derin bir anlaşmazlık olduğunu ihsas ettirir. Bu anlaşmazlığın çözümü için Yüce Allah'ın hakemliğine razı olacaklarını vurgulayarak bu hususun şu ayet kapsamında ele alınmasının elzem olduğunu belirtir: “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan idarecilere de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Rasûl'e döndürün/götürün...*”⁸⁵ Ona göre sahâbenin tutumu konusunda kendileri daha haklı ve bahtiyardır.⁸⁶

İlgili ayet çerçevesinde İbn Teymiyye, Kur'an ve sünnetin üç talâkı meşru kılmadığını belirtir. Zira naslarda şer'î kılınan talâk ric'î boşamadır. Ona göre kıyas ve şer'î külli kaideler de buna işaret etmektedir.⁸⁷ Bu iki âlimi zikreden Karadâvî, bu fikri İslam'ın ruhunu ve şeriatın maksadını ifade ettiğini söylemektedir.⁸⁸

4.1. İstidlal Ettiği Şer'î Deliller

İbn Kayyim el-Cevziyye görüşünü ispatlama adına Kitap ve sünnetten bazı deliller zikretmiştir. “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız vakit, onların iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın.*”⁸⁹ ayetine göre iddet gözetilmelidir, değilse boşama muteber olmaz. Çünkü “*boşama iki defadır*” ayeti dönüğe izin veren ric'î talâka delalet eder. “*Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz.*”⁹⁰ ayeti iki talâktan sonraki üçüncü boşamayı yani Allah Teâlâ'nın izin verdiği talâkı beyan etmektedir. Buna göre bu ayetler, tek lafızla yapılan üç talâkın geçerli olduğu şeklindeki fikri onaylamaz.⁹¹

İbn Kayyim el-Cevziyye pek çok meselede olduğu gibi bid'î talâk konusunda “*Her kim bizim yapmadığımız bir iş yaparsa o, merduttur.*”⁹² hadisini kendisine dayanak kılmıştır. Esasında bu hadisi *Zâdu'l-me'âd*'da ilk geçtiği yerde muharram talâk olarak nitelediği hayızlı kadını boşama konusunda zikretmiştir. Ancak üç talâkı da bidat saydığından bu hadis üç talâk konusunda da onun dayanağıdır. Bu rivayete göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) amelinden olmayan bid'î talâk bâtil ve merduttur. İbn Kayyim el-Cevziyye bu hadisten hareketle üç talâkı birden vermenin haramlığının üç boşamanın gerçekleşmesine mâni olacağını açıkça ifade etmiştir. *es-Savâ'iku'l-mürsele* isimli eserinde de bu hadisi doğrudan bir lafızla yapılan üç talâkın geçerli olmayacağı noktasında istidlal etmiştir.⁹³

Onun, zikri geçen hadisle bağlantılı olarak naklettiği bir diğer rivayete göre Rasûlullah'ın (s.a.v.), tek lafızla üç talâk veren (طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا) bir adama öfkelenip ayağa kalkarak söylediği şu söz ve devamındaki diyalog da bir başka sünnet delilidir: “*Ben aramızda olduğum halde Allah'ın kitabıyla mı oynanıyor. O sırada bir adam aya-*

80 Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, 511.

81 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/370; Hayreddin Karaman, *Aile İlmihali* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 140-141.

82 Bk. Yılmaz, *Üç Talak Meselesi*, 202; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 103; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 235.

83 Bk. Şelebî, *Ahkâmu'l-usra*, 510; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 387; Yılmaz, *Üç Talak Meselesi*, 204.

84 Heyet (Din İşleri Yüksek Kurulu), *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 444.

85 en-Nisâ 4/59.

86 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/237-238.

87 İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/270; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33/9-12.

88 Karadâvî, *el-Fetvâ*, 114.

89 et-Talâk 65/1.

90 el-Bakara, 2/230.

91 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehân min mesâyidi's-şeytân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/284; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/205.

92 Müslim, “Akdiye”, 18.

93 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/204-205, 226, 229; İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/627.

ğa kalktı ve şöyle dedi: Ya Rasûlullah onu öldüreyim mi?"⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, bu hadisin zâhirinin üç talâkı geçersiz kıldığını belirtmiştir. Onun ifadesine göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) üç talâkı münker gören tavrı Kur'an'a muvafıktır. Zira Kur'an üç talâk hakkını birden değil tek tek kullanmayı teşrî kılmıştır.⁹⁵ Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu hadise hakkında ne hüküm verdiği bilinmiyor, şeklindeki ifadelere de temas eden İbn Kayyim el-Cevziyye özetle sahabeden üç boşamanın geçerli olduğuna dair haber gelmediğini bu durumda üç talâktan birinin geçerli olduğu şeklindeki as-hâbdan gelen genel bilgi üzere hüküm verilmiş olması gerektiğini söylemiştir.⁹⁶

İbn Teymiyye üç talâk sonucu eşlerin ayrılıp ayrılmadığının beyan edilmediği ifadesi çerçevesinde, bu durumun hükmü sahabiler arasında biliniyordu, yani üç talâk geçerlidir, denilemeyeceğini ifade eder. Çünkü bu rivayet her iki şekilde anlaşılacak bir şüphe barındırmaktadır. Ezcümle İbn Teymiyye, asıl olanın sahabe nezdinde üç talâkın bir sayılıyor olmasıdır, diyerek bu hadisin diğer hadisleri desteklediğini belirtir.⁹⁷

İbn Kayyim el-Cevziyye, âlimlerin mezkûr hadisin senedindeki Mahrame'nin babasından hadis almadığı gerekçesiyle onu illetli olarak nitelediklerini aktarır. Ona göre Mahrame, babasından hadis rivayet etmiştir. Hem söz konusu rivayet Müslim'in (ö. 261/875) şartlarına da uygundur ki Müslim *Sahih*'inde babasından rivayette bulunmuştur.⁹⁸

İbn Abbas'tan farklı tariklerde Tâvûs, Ebu's-Sahbâ ve Ebu'l-Cevzâ kanalıyla gelen hadislerde üç talâk meselesine doğrudan temas edilmiştir. Bu tariklerin ortak anlamı Rasûlullah (s.a.v.) ile Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) zamanında ve Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk yıllarında tek lafızla yapılan üç talâkın bir boşama sayıldığıdır. Ancak insanlar talâkı çokça kullandıklarından Hz. Ömer, üç talâkı da geçerli kılmıştır.⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre bu rivayetler, bilhassa da Tâvûs kanalından gelen haberin senedi sahihtir. Çünkü Tâvûs İbn Abbas'tan bu konuda rivayette bulunan ensayyideğerravidir.¹⁰⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye Rukâne b. Abdi Yezîd ile ilgili cumhurun aksine farklı bir tarik zikreder. Buna göre, Rukâne eşini bir mecliste üç kez boşamıştır. Fakat bu duruma çok fazla hüzünlenmiş ve bilahare bunu Rasûlullah'ın (s.a.v.) sormuştur. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), "Bu ancak bir boşama sayılır, istersen ona dönebilirsin." demiştir.¹⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Abbâs'ın talâkın her turunda geçerli gördüğü şeklindeki bu rivayetin devamındaki bilgiyi de destek olarak zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre bu hadis sahihtir. Tirmizî'ye (ö. 279/892) göre Rukâne hadisi ise "kendisinde beis olmayan bir hadis" olmayan bir rivayet olduğundan kendisinden daha güçlü bir hadisle çelişmediği sürece istidlal edilebilir.¹⁰² Onun kaydına göre sarih bir şekilde sahih olan bu iki lafız -yukarıda geçen- Tâvûs ve Ebu's-Sahbâ' hadisine muvafıktır. Tâvûs ve İkrime İbn Abbâs'ın en alim ashâbı olup her ikisi de üç talâkın bir boşama olduğu şeklinde fetva verirdi.¹⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bilhassa Tâvûs ve İkrime'yi zikretmesi onların bu hadislerin ravileri arasında yer almasındandır.

İbn Teymiyye Rukâne hadisinin senedindeki İbn İshak'ın Dâvud'dan naklettiğini, Dâvud'un Mâlik'in hocalarından ve Buhârî'nin (ö. 256/870) ravilerinden biri olduğunu zikreder. Onun kaydına göre İbn İshak, (*falan*) bana aktardı dediği zaman bu rivayet hadis ehline göre sikadır. Ayrıca bu rivayetin senedi ceyyiddir ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde şahidi de bulunduğundan hüccettir.¹⁰⁴ Üç talâkı kabul etmeyen âlimler daha başka rivayetler de zikrederler. Örneğin, Şevkânî, "Bahçeyi kabul et ve onu bir talâkla boşal!"¹⁰⁵ rivayetinde bir boşama emredildiğini belirterek aynı anda iki, üç veya daha fazla boşamanın gayr-i meşrû olduğunu kaydeder.¹⁰⁶

94 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "Talâk", 6.

95 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/283; İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/628.

96 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/245-247.

97 İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/311-312.

98 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/220-221.

99 Müslim, "Talâk", 15-17; Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/214.

100 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/284-285; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 3/31.

101 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/215; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/555.

102 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 3/31-32.

103 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/287; İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele*, 2/625-626.

104 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33/85.

105 Buhârî, "Talâk", 11; Nesâî, "Talâk", 34.

106 Şevkânî, *el-Fethur'r-Rabbânî*, 3470.

İbn Kayyim el-Cevziyye Hz. Ömer'in uygulaması öncesi sahâbe arasında üç talâkın bir boşama sayıldığı konusunda icmâ oluştuğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Zira Rasûlullah (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir zamanında bu konuda ihtilaf bulunmamaktadır. Onun ifadesine göre icmâ edenler tarih sahnesine karışmadan ihtilaf çıkmıştır. Böylece ilk icmâ yerleşmeden sahabe arasında neşet eden görüş ayrılığı ümmet içinde de devam edegelmiştir. Diğer yandan Hz. Ömer'in icmâ muhalefet ettiğini söylemek doğru olmaz. Hz. Ömer sadece haram olduğunu bile bile üç talâkı birden veren ve böylece aşırıya gidenleri cezalandırma adına bunu geçerli saymıştır. Mezhep imamlarının da bu yönde fetva vermiş olması kabul edilebilir. Ne var ki onlar kolay olanı değil de zorluğu tercih etmiştir. Öte yandan Hz. Ömer bunu yaparken bu, Rasûlullah'ın (s.a.v.) hükmüdür, dememiştir. Aksine o, insanları üç talâk vermeden sakındırmak için yapılan yanlış onlar aleyhine geçerli kılmıştır. Esasında Hz. Ömer bu hükümlerle maslahatı hedeflemiş, böylelikle insanları boşama konusundaki ruhsata yönlendirmek istemiştir ki bu da şer'î kaidelere ve Yüce Allah'ın hikmetine uygundur. Çünkü insan kendisine tayin edilen sınırları aştığı vakit takva sahipleri için meşrû kılınan genişlik daralır. İbn Mesûd ve İbn Abbas'ın üç talâkı verenle ilgili söylediği şu söz de buna işaret etmektedir: “*Sen eğer Allah'tan korksaydın, O sana bir çıkış yolu gösterirdi.*” Ancak çerçevenin daraltılması insanları Rasûlullah'ın (s.a.v.) lanetlediği hütle gibi bir yola başvurmaya itmiştir. Bu da asıl fetvaya dönmenin önemini ortaya koymaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre Hz. Ömer Allah Teâlâ'nın hükmünü değiştirmemiş sadece fetvayı değiştirmiştir.¹⁰⁸ Bu konuda Hz. Ömer'in sünnetten, dolayısıyla Allah'ın tanıdığı ruhsattan bihaber olması mümkün değildir.¹⁰⁹

Üç talâkı geçerli görmeyen fakihler görüşlerini aklî olarak da gerekçelendirmiştir. Özetle İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle bir değerlendirme yapmıştır: Üç talâk vermenin haram kapsamında değerlendirilmesi sizin, yani cumhurun aleyhine bir delildir. Kur'an'ın üç talâka cevaz verdiği ilişkin iddialarımız bâtıldır. Zira, Kur'an'ın talâkın cevazı konusundaki mutlak lafız ve manaları muharram/üç talâk vermeyi, hayızlı veya cinsel ilişki kurulmuş temizlik dönemindeki kadını boşamayı ihtiva etmemektedir. Buna göre sizin misaliniz bid'î kabul edilen söz konusu boşama şekillerinin sünnete muhalefet etmesine karşılık haram olmadığını söylemeniz gibi çelişkilidir. Bu itibarla üç talâkı birlikte vermeyi genel talâk hükümleri içine almak kabul edilemez. Nehye mukabil üç boşamanın geçerli kılınması Şâriin maksadını aşmak, hatta kastetmediği bir hükmü ona yüklemek anlamına gelir.¹¹⁰

İbn Teymiyye üç talâkın fesad ortaya çıkarmasının nehyi gerektirdiğini belirtir. Çünkü Şâri maslahata rağmen cari olabilecek mefsedete mâni olmak için nehyi tercih etmiştir. Buna göre ihtiyaç olmadıkça talâk vaki olmaz. Olacaksa da üç boşamanın ayrı olması gerekir.¹¹¹ Başka bir bahiste İbn Teymiyye -özetle- haram olan ticaret akitleri geçerli olmadığı gibi nikâhın da geçerli olmayacağını belirterek aklî delillendirme yapmaktadır.¹¹²

4.2. Cumhurun Delilleri Hakkındaki Değerlendirmesi

Bu kısımda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin cumhurun delillerine dönük değerlendirmeleri ele alınacaktır.

4.2.1. Ayetler

İbn Kayyim el-Cevziyye, Kur'an-ı Kerîm dikkatli bir şekilde incelendiğinde meşrû ve geçerli olanın, ricata imkân veren boşama olduğunu söyler. Bundan ötürü Kur'an'da üç talâka cevaz veren bir ayet bulunmamaktadır.¹¹³ İbn Teymiyye ise -uzun inceleme ve araştırmaları sonucunda- üç talâkın geçerli olduğuna dair Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi şerî herhangi bir delil bulamadığını belirtir.¹¹⁴

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin cumhurun zikrettiği delillerin istidlalini uygunsuz bulduğu izahından varestedir. Buradan hareketle ona göre “*boşama iki defadır*” ayeti, aynı anda iki veya üç talâkın gerçekleşeceği gibi bir anlam barındırmaz. Çünkü birbirini takip eden iki boşama olmadıkça bu ayet Arap dilinde iki boşamanın aynı anda olduğuna delâlet etmez. Şu hadis ve açıklaması da bu durumu izah etmektedir: “*Her kim namazdan sonra Allah'ı otuz üç defa*

107 Zeydan da Hz. Ömer'in uygulaması öncesi üç talâkın bir sayıldığı hususunda bir icmâ olduğu görüşüne muvafakat etmektedir. Bk. Zeydan, *el-Mufassal*, 8/76.

108 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/247-248; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, 3/34-35; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989), 15.

109 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, 3/32-33; Saffet Köse, “Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 47.

110 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/238.

111 İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/317, 343.

112 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33/17-18.

113 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/203-205; 223, 238.

114 İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/317.

tesbih eder, otuz üç kere tahmîd eder ve otuz dört defa tekbir ederse...”¹¹⁵ Mezkûr rivayetteki “ثلاثا وثلاثين/otuz üç” tamlaması birbirinden ayrı otuz üç zikri ifade etmektedir. Yani bir kişi, otuz üç kere sübhanallah ve elhamdulillah otuz dört kere Allahu ekber dese sadece üç defa söylemiş olur. Eşine zina isnadında bulunan, ancak şahidi olmayan kocanın ilgili ayet gereği, “أربع شهادات بالله” Allah adına dört defa şahitlikte bulunması¹¹⁶ da bunun gibidir. Zira burada da birbiri arkasına diğerdinden bağımsız yapılan dört şahitlikten söz edilmektedir. Bu itibarla falan, “Allah’ı dört defa şahit tutuyorum” dese bu bir defa şahitlik yerine geçer.¹¹⁷ İbn Teymiyye ve Şevkânî de “boşama iki defadır” ayeti bağlamında benzer açıklamalarda bulunmuştur.¹¹⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye, “Ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helâl olmaz.” ayetinin aslında kendi lehlerine bir delil olduğunu ihsas ettirir. Zira ona göre bu ayette kadının ilk kocaya haram kılınmasına neden olan talâktan önce iki boşama gerçekleşmiştir. Buna göre ilgili ayette tek lafızla yapılan üç talâktan söz edilmemektedir.¹¹⁹ İbn Teymiyye ilgili ayet çerçevesinde erkeğin eşini bir kere boşayabileceğini -istediği takdirde- ric’î talâk iddetinde eşine dönebileceğini belirtir. Onun ifadesine göre iddet bain olmuşsa erkek tekrar eşiyile nikâhlanabilir. İkinci boşama için de aynı şey geçerlidir. Bundan sonra eşini üçüncü kez boşarsa işte o zaman eşi ona haram olur ki bu ayette ifade edilen durum ortaya çıkar.¹²⁰

4.2.2. Hadisler

Üç talâkın muteber olmasına delil olarak getirilen Üveymir’in mülâane sonrası eşini üç talâkla boşaması rivayetinin hüccet olamayacağını ifade eden İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre bu hadis sahih değildir, olsa bile yine de istidlal edilemez. Çünkü İmam Şâfiî gibi âlimlere göre ayrılık liânda gerçekleşir. Ahmed b. Hanbel’in iki görüşünden birine göre ayrılık liândan sonra vaki olsa bile yine de Üveymir’in üç talâkla boşaması faydasız bir tasarruf olmaktadır. Şöyle ki her halükârda ayrılık vaki olacağından ayrıca bir boşamaya ihtiyaç yoktur. Ona göre ayrılık iki tarafın lanetleşmesinden sonra hâkim tarafından yapılır şeklindeki görüşü savunanlar açısından da durum aynıdır. Çünkü bu durumda tefrik yetkisi hâkimin uhdesinde olacağından Üveymir’in üç talâk vermesi olsa olsa boşama kastını izhar, liânı ise teyit vazifesi görür. Buna göre, Rasûlullah’ın (s.a.v.) bu boşamayı tasdik ettiği şeklindeki iddia da doğru değildir.¹²¹

İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Âişe’nin bir adamın karısını üç talâkla boşaması rivayeti hakkında, “üç talâkın aynı anda bir dudaktan sadır olduğunu gösteren delil nerede” diyerek üç talâk iddiasını tenkit eder. Aslında bu rivayetin lehlerine delil olduğunu dile getirir. Zira hadiste, “طلق امرأته ثلاثا/eşini üç talâkla boşadı” denilmiştir. Yani “طلق امرأته ثلاثا/eşini tek seferde/lafızda üç talâkla boşadı” gibi üç talâkı ifade eden açık bir ibâre kullanılmamıştır. O, “الطلاق مرتان” ayetinde olduğu gibi burada da benzer açıklamalar yaparak, “ona üç kez iftira attı”, “ona üç kez sövdü” veya “ona üç kez selam verdi” örneklerini zikreder. Bu sebeple üç defa yapıldığı haber verilen her bir eylem aslında diğerdinden bağımsız yeni bir eylemdir.¹²²

Ebû Amr b. Hafs Fâtîma bint Kays’ı üç talâkla boşaması iddialarına da temas eden İbn Kayyim el-Cevziyye, bu metindeki “طلقها ثلاثا” ibâresini yukarıda yapılan açıklamalar bağlamında ele alır. Diğeri bir tarife göre Ebû Amr ile ilgili, “Talâk hakkından birini kullandı.”¹²³ veya “Onu boşamanın üçüncüsü olarak boşadı.”¹²⁴ ibârelerini aktarır.¹²⁵ Bu ibârelere göre daha önce birinci ve ikinci talâk ayrı ayrı gerçekleşmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye özellikle ikinci ibârenin muttasıl ve sahih olduğunu, dahası güneş kadar parlak, yani inkârı zor bir rivayet olduğunu belirtir. Ona göre bu açık rivayetler dururken mücmel olarak nitelediği “طلقها ثلاثا/onu üç talâkla boşadı” lafzına tutunmak şaşılacak birdurumdur.¹²⁶

115 Ebû Hâtîm İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 5/355.

116 Bk. en-Nür, 24/6.

117 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, 3/33; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 5/223; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/300-303.

118 İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 33/11-12; İbn Teymiyye, *Câmi’u’l-mesâil*, 1/283-284; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/327.

119 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/299.

120 İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 33/9.

121 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 5/239; İbn Teymiyye, *Câmi’u’l-mesâil*, 1/271, 289; Şevkânî, *el-Fethur’r-Rabbânî*, 3471.

122 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 5/239-240; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/313-314; Güller, *Üç Talakla İlgili Hadisler*, 74.

123 Nesâî, “Talâk”, 8.

124 Müslim, “Talâk”, 40; Ebû Dâvud, “Talâk”, 39.

125 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 5/240; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/311-313.

126 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-me’âd*, 5/240.

İbn Teymiyye de sahabenin kullandığı “طلق ثلاثا” gibi ibârelerden kastın üç farklı boşama olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Rasûlullah (s.a.v.) döneminde üç talâktan sadece bu anlaşılmaktadır.¹²⁷

İbn Kayyim el-Cevziyye, dedesinin bin talâk verdiğini haber veren Ubâde b. Sâmit rivayetinin senedinde zayıf olarak nitelenen İbrâhim b. Übeydullah ile meçhul olduğu söylenen Hâlik bulunduğunu ifade eder. Hâlik'in hadis ve haberler konusunda sahihi illetliden, muttasılı munkatı olandan ayırabilecek bir bilgisinin olmadığını zikreder. Bu sebeple zikri geçen rivayetlerin bâtil olması muhtemeldir. Çünkü risâlet dönemine yetişmediğinden Ubâde b. Sâmit'in dedesinden bilgi nakletmesi imkânsızdır. Neticede bu rivayet son derece düşük olduğundan istidlal edilmesi isabetli değildir.¹²⁸ Diğer yandan bu rivayet üç talâkı geçerli kabul eden İbn Hazm nazarında da problemlidir.¹²⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye, Abdullah b. Ömer rivayetinde de temas eder. Eşini üç talâkla boşamış olması halinde ona dönebilmesinin mümkün olup olmadığıyla ilgili soruya Rasûlullah'ın (s.a.v.), olumsuz cevabı ve bâin ayrılığın oluşacağı şeklindeki rivayet yukarıda geçmişti. O, buna dönük özetle şu değerlendirmeleri yapar: “Bu rivayet Şuayb b. Züreyk kanalıyla gelmektedir. Kimi âlimler onun rivayetlerini kabul etmektedir. Kimi âlimler ise onu zayıf olarak telakki etmektedir. Rivayet sahih olsa dahi, üç talâkın cari olduğuna delil olamaz.”¹³⁰ Keza İbn Hazm da mezkûr raviyi zayıf olarak niteleyerek bu rivayetin istidlal edilmesini eleştirir.¹³¹

Eşini “البتة” lafzıyla boşayan Rukâne'nin bir talâkı kastettiğini söylemesi üzerine Rasûl-i Ekrem'in (s.a.v.), eşini Rukâne'ye geri göndermesi rivayeti de tenkide uğrayan bir diğer delildir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Buhârî ve Tirmizî'nin “البتة” lafzıyla varit olan rivayetin ravilerinden Nâfi' b. Üceyr'i muzdarip olarak nitelediğini, ayrıca onun meçhul olduğunu belirtir. Onun kaydına göre kimi tariklerde “البتة” lafzının yerine bir veya üç defa lafzıyla boşama gerçekleştirildiği nakledilmiştir. Onun Ahmed b. Hanbel ve İmam Buhârî'ye dayanarak verdiği bilgiye göre tüm bu tarikler zayıf olduğundan istidlal edilemez.¹³² İbn Teymiyye Rukâne'nin, eşini bir mecliste üç kez boşamasını Rasûlullah'ın (s.a.v.) bir boşama sayması rivayetinin cumhurun zikrettiği tarikten tercihe layık olduğunu belirtir. Bu çerçevede cumhurun lehine zikredilen rivayetlerin sahih hatta hasen dahi olmadığını, aksine mevzû olduğunu zikreder.¹³³

İbn Kayyim el-Cevziyye, Mücâhid'in İbn Abbas'tan naklettiği ve üç talâkın geçerli görüldüğü şeklindeki rivayetin sıhhatinde herhangi bir problem görmez.¹³⁴ Fakat üç talâkın muteber sayılmasının Ebu's-Sahbâ tarikiyle İbn Abbas'tan gelen rivayette de ifade edildiği gibi Hz. Ömer dönemiyle başladığını belirtir. Cumhurla kendisinin zikrettiği İbn Abbas rivayetlerinin teâruz etmesi hususunda özetle şu açıklamada bulunur: “Ravinin rivayeti ile uygulaması çatıştığında hangisi tercih edilmelidir? Eğer siz uygulaması değil de rivayeti dersiniz bu, cumhurun görüşüdür ki bu durumda istediğimiz cevabı vermiş olursunuz. Yok, eğer görüşü alınır dersiniz, diğer meselelerdeki tavrımızla çelişirsiniz. Zira siz başka konularda ravinin görüşü değil rivayetini almaktasınız ki işte biz de bunda size muvafakat etmekteyiz. Çünkü sahabenin rivayeti masum, fakat görüşü masum değildir. Görüşün rivayetle teâruzu çeşitli sebeplerle izah edilebilir. Bunlar, unutmama, tevil, zannın racih veya mensuh yahut da tahsis edilmiş olduğuna inanma olabilir. Bu ihtimallere rağmen rivayeti değil de görüşü almak mümkün değildir. -Hanefileri kastederek- Ebû Hüreyre rivayetinde bu hataya düşülmüştür.”¹³⁵ Onun nazarında ravinin görüşünü değil de rivayetini kabul eden Ahmed b. Hanbel'in kanaatine göre de tek lafızla vaki olan üç talâkın bir boşama sayılması gerekir. Yahut da bu meselede iki görüşü olması muhtemeldir.¹³⁶ İbn Teymiyye ise İbn Abbas ve diğer sahabîlerin Hz. Ömer'in uygulamasını benimseydiğini, dolayısıyla herhangi bir çelişki bulunmadığını dile getirir.¹³⁷

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin kaydından anlaşıldığı kadarıyla bazı âlimler, İkrime'nin İbn Abbas'tan yaptığı bir rivayette¹³⁸ üç talâkın bir sayıldığı şeklindeki hükmün neshedildiği görüşüne sahiptir. O, bu rivayetin senedinde zayıf olarak nitelediği Ali b. Hüseyin Vakî'tin bulunduğunu ifade eder. Ayrıca onun ifadesine göre nasıl oluyor da Rasûlullah (s.a.v.) zamanında neshedilen bir mesele Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemine kadar uygulamada kalıyor. Bu

127 İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, 33/77.

128 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/240.

129 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/393-394.

130 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/240-241.

131 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/394.

132 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/241-242.

133 İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, 33/12-13, 15; İbn Teymiyye, *Câmi' u'l-mesâil*, 1/271, 311-312.

134 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâse*, 1/303-304.

135 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/242-243.

136 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 3/34.

137 İbn Teymiyye, *Câmi' u'l-mesâil*, 1/309.

138 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/319. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu iddiaya cumhurun delilleri çerçevesinde temas etmiştir. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/234; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 3/36.

itibarla nesih iddiası ispattan yoksundur. Ona göre nesih ifadesi eşini sınırsızca boşayan erkeğin bu yetkisinin kaldırılması şeklindedir. Bir diğer ifadeyle erkeğin, eşine dönüş imkânı verilen iki talâkla sınırlanmıştır. Aynı rivayetten hareketle üç talâk birlikte kullanmanın Hz. Ömer dönemiyle başladığı, dolayısıyla Rasûlullah'ın (s.a.v.) zamanında talâkın sadece bir kere verildiği şeklinde bir iddia da kabul edilebilir değildir. Neticede İbn Kayyim el-Cevziyye İkrime kanalıyla İbn Abbas'tan gelen rivayetin nesihle tevîl edilmesinin isabetli olmadığını vurgular. Çünkü bir veya üç talâk vermek her zaman karşılaşılan bir durumdur.¹³⁹

4.2.3. Sahabe Sözü

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, cumhurun sahabî uygulamalarını delil getirmesi konusunda da değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Onun kaydına göre, Rasûlullah'tan (s.a.v.) hadis dinleyen sahabî sayısı yüz binden fazladır. Bu sayıya rağmen muarızlarının iddialarını doğrulayabilecek sahabî sayının mezkûr rakamın onda veya yüzde yahut da binde birini dahi bulmaz. Onlar, olsa olsa yirmi sahabî bulabilirler ki, bu yirmi sahabînin hilafına görüş beyan eden sahabîler ise onlardan kat be kat fazladır.¹⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye esasında Hz. Ömer'in ilk hilafet yıllarına kadarki zamanda sahabenin tamamının üç talâkın geçerli olmadığı görüşünde olduğunu belirtmiştir. Ashâbın kimi bu görüşü ikrar ile kimi ise sükût ederek onaylamıştır. Hz. Ömer'in uygulaması ise zamana göre fetvanın değişimidir.¹⁴¹

İbn Teymiyye, birçok sahabînin Hz. Ömer'in uygulamasını isabetli görmediğini belirtir. Çünkü bu sahabîlere göre üç talâk vererek harama düşen Müslümanları bu şekilde cezalandırmak uygun değildir. Nitekim Şâri bu yola başvurmamıştır.¹⁴² İbn Teymiyye nezdinde böyle bir cezalandırma en azından bütün insanlara uygulanmamalıydı. Hak etmediği halde üç talâk geçerli sayılan insanlar haramlığı şer'î nas ve icmâ ile sabit olan hüllüye yönelebilir ki onun mefseleti üç talâktan daha fazladır.¹⁴³

4.2.4. İcmâ

İbn Kayyim el-Cevziyye cumhurun üç talâkın geçerli olduğuna ilişkin icmâ delili getirilmesini isabetli bulmaz. Ona göre bu konuda tartışma olması icmâ iddiasını boşa çıkarır ki zaten bu iddianın bir ispatı yoktur. Sahih icmâ az teşekkül ettiğinden sabit sünnete muhalefet eden görüş birliği icmâ sayılamaz.¹⁴⁴ Yukarıda da geçtiği gibi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre aslında kendi görüşlerini destekleyen kadim icmâ teşekkül etmiştir.

Sonuç olarak cumhurun delillerini isabetli görmeyen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ifadesine göre nikâh, Kitap, sünnet ve icmâ gibi kati delillere dayanılarak inşa edildiği gibi talâk da ancak bu delillere dayanılarak cari olabilir. Üç talâkın geçerli olduğu şeklindeki görüş şer'î delillere muhalefet ettiğinden fâsid olarak kabul edilmelidir.¹⁴⁵

5. Genel Değerlendirme

Üç talâk bir mekânda aynı anda veya ayrı ayrı vermek kimi fakihler tarafından bid'î olarak değerlendirilmiştir ki İbn Kayyim el-Cevziyye de onlardan biridir. Çoğunluk fakih ise bunu sünnî olarak değerlendirmiştir. Esasında bu boşama şekli sünnete muhalefet ettiğinden bid'î talâk kapsamında değerlendirilmelidir. Bu itibarla İbn Kayyim el-Cevziyye ve onun gibi düşünen fakihlerin görüşü tercihe şayandır. Buna göre bid'î talâktan sakınılması elzemdir. Böylelikle evlilik bağlarının keyfi birtakım uygulamalarla kopması engellenmiş olur. Hem Kitap ve sünnet her konuda olduğu gibi boşama konusunda da teenni ile hareket etmeyi, dahası istişareye önem vermeyi tavsiye etmektedir.

İster bid'î ister sünni olarak kabul edilsin üç talâk vermenin hukukî sonucu tartışma konusu olmuştur. İçlerinde dört mezhep imamının da bulunduğu fakihlerin cumhuru üç talâk hakkını birden kullanmanın geçerli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Kimi sahabî, tâbiîn ve fakih yanında İbn Kayyim el-Cevziyye ve hocası İbn Teymiyye'nin de içinde bulunduğu grup üç talâkın bir boşama şeklinde gerçekleştiğini savunmuştur. Üç talâk konusunda dört, kimi tasniflere göre beş farklı görüş olsa da zikri geçen iki görüş meselenin temelini oluşturmaktadır.

Her iki taraf, görüşlerini temellendirme adına pek çok şer'î delil sıralamıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye kendi lehine

139 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/243-246.

140 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/247; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 3/34.

141 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, 3/33-35.

142 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 33/16-17.

143 İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/363.

144 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/219, 237-238. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Câmi'u'l-mesâil*, 1/328.

145 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, 5/203-205, 223; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim*, 6/166-167.

serdettiği deliller yanında cumhurun görüş ve delilerine de açıklık getirmiş, tabiatıyla bazı eleştirilerde bulunmuştur. Görüldüğü kadarıyla “Boşama iki defadır” ayetinde olduğu gibi taraflar neredeyse aynı delilleri istidlal etmiştir. Cumhurun ilgili ayet bağlamındaki bir veya ayrı ayrı lafızlarla yapılan üç talâkı geçerli kıldığı iddiasının sadra şifa olduğunu söylemek güçtür. Çünkü bu ayet geri dönülebilir talâk sayısını tayin etmektedir. Bir diğer ifadeyle Câhiliye döneminde sınırsızca kullanılan talâk yetkisini sınırlamaktadır. Ancak başta Mücâhid kanalıyla gelen İbn Abbas rivayetlerinin istidlalinin kabul edilebilir olduğu açıktır. Söz konusu diğer rivayetlerin kimisinde “طلق امرأته ثلاثا” veya “البتة” ibâre ve lafızları geçmektedir. Cumhura göre, bunlar bir lafızla yapılan üç talâka işaret etmektedir. Onlar görüşünü icmâ ve aklî olarak da desteklemiştir.

Mücâhid'den nakledilen İbn Abbas rivayetine ayrıca temas etmek yerinde olacaktır. Talâkı gerçekleştiren adamın, eşini boşaması metinde “طلق امرأته ثلاثا/eşini üç talâkla boşadı” sözüyle anlatılmıştır. Bu durumda adamın üç farklı talâktan söz etme ihtimali olduğu gibi bir lafızla veya aynı mekânda üç talâktan söz etme ihtimali de bulunmaktadır. Ancak İbn Abbas'ın bir süre susması ve düşünmesi Mücâhid tarafından, bu boşamanın geçersiz kılınarak kadının kocasına geri iade edeceği şeklinde yorumlanmış olması dikkat çekicidir. Sonuçta aksi olmuş ve İbn Abbas kadının, muhatabı olana adamdan bâin talâkla boşandığını ifade etmiştir. Buna göre bu boşama bir lafızla üç talâk şeklinde gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü üç ayrı boşama söz konusu olsa idi kadın her hâlükârda kocasına haram olurdu ki bu durumda Mücâhid, talâkın iptal edileceği şeklinde bir düşünceye kapılmazdı. Öyleyse yerine göre “طلق امرأته ثلاثا” ibâresi “طلق امرأته ثلاثا تطليقات جميعا” şeklinde de anlaşılabilir. Zaten İyâs rivayeti ve pek çok rivayette de “طلق امرأته ثلاثا” ibâresi kullanılmış ve cumhur tarafından bu, aynı anda verilen üç talâka hamledilmiştir. Cumhurun özellikle de sünnet kaynaklı bazı rivayetlerinin sağlam ve ikna edici olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan birçok sahabînin hilafalarına görüş benimsemiş olması ümmetin icmâının bulunmadığını gösterse de dört mezhep imamının bu konuda ittifak ettiği açıktır. Bu durumda dört mezhep arasında bir icmâdan söz edilebilir. Diğer yandan önde gelen sahabî, tâbiîn ve fakihlerin birçoğunun da bu görüşte olması genel icmâ iddialarına dayanak olmuştur.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin içinde bulunduğu fakihlerin zikrettiği kimi şerî delillerin de ikna edici olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre üç talâktan yalnızca birinin geçerli olduğu şeklindeki görüş sünî talâkın muhtevâsından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki sünnet her üç boşamanın geçerli olması için bazı ilkeler belirlemiştir. Onlar nazarında bid'î olarak nitelenen üç talâkın haram olarak telakki edilmesi geçersiz kılınmasını gerektirir.

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre bir lafızla verilen üç talâk bizzat Rasûlullah (s.a.v.) tarafından geçersiz sayılmıştır. O, bu yönde cumhurun hilafına birçok rivayet zikretmiştir. Ayrıca ona göre cumhurun istidlal ettiği ayet ve hadislerde üç talâkın muteber kılındığına dair sarîh bir anlam bulunmamaktadır. Aksine bu ifadeler mücmeldir. Bunlar şöyledir: “الطلاق مرتان / boşama iki defadır”, “طلقها ثلاثا/ onu üç talâkla boşadı” “طلق امرأته ثلاثا/eşini üç talâkla boşadı” “ثلاثا في مجلس واحد طلق” veya “طلق امرأته ثلاثا تطليقات جميعا” gibi söz konusu lafızlarda “طلق امرأته ثلاثا” ibâresi “طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد طلق” gibi üç talâkın geçerli olduğunu gösteren sarîh bir ifade kullanılmadığından “boşama iki defadır” gibi ibâreler üç talâkın bir lafızla değil birbirinden ayrı üç lafız şeklinde verildiğine hamledilmelidir. Kaldı ki Kitap'ta ve sünnette üç talâkın muteber olduğuna dair hiçbir yön yoktur.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin açıklamaları genel anlamda ikna edicidir, denilebilir. Ancak Mücâhid kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilen rivayette “طلق امرأته ثلاثا” ibâresinin bir lafızla veya aynı mekânda üç talâk anlamında kullanıldığı şeklindeki yukarıda geçen tespit dikkate alındığında diğer rivayetlerdeki bu vb. lafızların tamamının ayrı ayrı üç boşama şeklinde tevil edilmesi zorlama bir yorum görüntüsü vermektedir. Yani “طلق امرأته ثلاثا” ibâresi “طلق امرأته ثلاثا تطليقات جميعا” şeklinde de anlaşılabilir. Öte yandan “الطلاق مرتان” ayeti örneğinde olduğu buna benzer her ibâreyi de üç talâkın geçerli olduğuna yormak isabetli değildir. Bu itibarla İbn Kayyim el-Cevziyye'nin “الطلاق مرتان” gibi ifadelerin mücmel olduğu savından hareketle bazı eleştiriler getirmesinde haklılık payı olduğunu söylemek gerekmektedir.

Üç talâk konusu sadece rivayetler açısından ele alındığında tarafların sıraladığı pek çok varyantın teâruz ettiği görülmektedir. Açıkçası bir tercihte bulunmak hiç de kolay gözükmemektedir. Bununla birlikte genelde zayıf, uydurma vb. şekilde eleştirilen rivayetlerin aksine sahih olarak nitelenen Ebu's-Sahbâ ve Mücâhid'in İbn Abbas'tan yaptığı rivayetlerle bir sonuca ulaşılabilir. Yukarıda da geçtiği gibi Ebu's-Sahbâ Rasûlullah (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir döneminin tamamında ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında üç talâkın bir boşama sayıldığını nakletmektedir. İlk anda Mücâhid ve Ebu's-Sahbâ'nın İbn Abbas'tan aktardıkları her iki rivayetin çatıştığı izahattan varestedir. Bu noktada Mücâhid'in rivayetinin zâhir manasıyla amel edildiğinde üç talâk risâlet döneminden itibaren üç sayılmıştır ki cumhurun da iddiası bu yödedir. Yahut Hz. Ömer üç talâktan birinin geçerli olduğu uygulamayı üçe tahvil etmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ifadesine göre ilk icmâ gereğince üç talâk bir talâk sayılmış, Hz. Ömer ise çeşitli gerekçelerle ictihadda bulunarak üç talâkı geçerli saymıştır.

Konu bu şekilde ise Mücâhid'in İbn Abbas'tan yaptığı nakil daha anlaşılır olmaktadır. Mamafih Mücâhid, ilkin İbn Abbas'ın önceki icmâya göre üç talâkı muteber saymayacağını düşünmüş, ama İbn Abbas, Hz. Ömer'in yeni

görüşüne muvafakat ederek üç talâkı geçerli kılmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ifadelerinden anlaşılan bu yorum kanaatimizce tercihe şayandır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hz. Ömer'in uygulamasını fetvanın değişimi olarak nitelmesi önemlidir. Diğer yandan Hz. Ömer'in üç talâkın bir talâk sayıldığı şeklindeki asıl hükmü iptal etmediğini, sadece insanların maslahatı açısından böyle bir tasarrufta bulunduğunu söylemesi de zikre değerlidir. Buna göre İbn Abbas gibi hakkında iki görüş aktarılan fakihlerin durumu da açıklığa kavuşmuş olur. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de vurguladığı gibi dört mezhebin fetvaları Hz. Ömer'in görüşü ve uygulaması etrafında şekillenmiştir. Ona göre şartlar değiştiğinden fetva tekrar değişmeli, daha doğrusu asıl olan görüşe dönülmelidir. Nitekim günümüzde üç talâkın bir ric'î boşama sayıldığı şeklindeki görüşün hem ülkemizde hem de Arap coğrafyasında yaygınlık kazanması bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

Sonuç

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin üç talâk hakkındaki değerlendirmelerini konu edinen bu çalışmadan çıkarılacak önemli sonuçlardan biri sünî olarak nitelenen talâkın boşamalar için ideal bir yöntem olmasının ne derece önemli olduğudur. Buna göre erkek bir temizlik döneminde tek talâk hakkını kullanmalı, isterse eşine geri dönmeli değilse iddeti uzatmadan, yani yeni bir boşama yapmadan ondan ayrılmalıdır. Bu bağlamda üç talâkın bir mekânda aynı lafızda veya ayrı ayrı lafızlarda söylenerek gerçekleştirilmesinin bidat olduğu şeklindeki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşünün isabetli olduğu görülmektedir.

Üç talâktan sadece bir ric'î boşamanın geçerli olduğunu savunan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ve üç talâkı savunanların istidlal ettiği ayetler üzerinden bir sonuca varmak zor gözükmektedir. Çünkü zikri geçen ayetlerde üç talâkın gerçekleştiği veya gerçekleşmediği noktasında açık bir anlam bulunmamaktadır. Üç talâk meselesi tarafların delil getirdiği hadisler ve rivayetler cihetinden ele alındığında daha sarih ibareler bulunmakla birlikte aynı hadisin birçok tarihinin çatıştığı aşikardır. Bununla birlikte sahih olarak nitelenen Ebu's-Sahbâ ve Mücâhid'in İbn Abbas'tan yaptığı nakiller sağlıklı bir sonuca ulaşmayı sağlayabilir. Ebu's-Sahbâ'nın Rasûlullah'ın (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir döneminin tamamında ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında üç talâkın bir boşama sayıldığını aktarması zikre değerlidir. Diğer yandan Mücâhid'in İbn Abbas'tan yaptığı nakilde İbn Abbas'ın üç talâkın geçerli olduğu yönünde hüküm vermesi bu rivayetle çatışmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre Rasul-i Ekrem'in ve ashâbın uygulaması olarak üç talâk bir boşama sayılmış, Hz. Ömer ise insanların hadlerini aşmaları, bir diğer ifadeyle işi sulandırmaları neticesinde bir nevi onları cezalandırmak için üç talâkın geçerli olduğuna hükmetmiştir. Buna göre Mücâhid, ilkin İbn Abbas'ın önceki görüşe göre üç talâkı geçerli saymayacağı fikrindeyken İbn Abbas, Hz. Ömer'in yeni uygulamasına muvafakat ederek üç talâkın geçerli olduğunu belirtmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ifadelerinden anlaşılan bu yorum kanaatimizce tercihe şayandır.

Makâsîd bağlamında fetvanın değişimine oldukça önem veren İbn Kayyim el-Cevziyye'nin şartların değiştiğinden hareketle üç talâk konusunda fetvanın tekrar değişmesi, bir diğer ifadeyle asıl olan görüşe dönülmesi gerektiğini ısrarla vurgulaması vb. çabalarının bugün ciddi oranda karşılık bulduğu izahtan varestedir. Ezcümle İbn Kayyim el-Cevziyye'nin üç talâkın bir ric'î boşama şeklinde gerçekleştiği yönündeki görüşünü temellendirmede başarılı olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970/1983.
- Acar, H. İbrahim. *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2000.
- Adevî, Mustafa. *Ahkâmu't-talâk fi şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddin. *Fethu babi'l-inâyê bi-şerhi'n-Nukâyê*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Bekir b. Abdullah, Ebû Zeyd. *İbn Kayyim el-Cevziyye hayâtuhü âsâruhü mevâriduh*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1423.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cehdamî, Ebû İshâk İsmâil b. İshâk. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşanma Yetkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim. *Kitâbü'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlu's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1957.
- Erarslan, Serap. *Bir Mecliste Verilen Üç Talâkın İslam Hukuku Açısından Tahlili*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Güller, Hasan Hüseyin. *Üç Talâkla İlgili Hadislerin Rivayet Tekniği Açısından Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hâkim en-Nisâbüri, Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye fi şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. Halep: el-Matbbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- Heyet (Din İşleri Yüksek Kurulu). *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Turuku'l-hükmiyye fi ş-siyâseti's-şer'iyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Hâşiyetü İbni'l-Kayyim 'alâ Süneni ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyiidi's-şeytân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni' (el-Muğni içinde)*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türki-Adulfettâh Muhammed el-Hulû. Riyad: 'Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Müflih, Ebü İshak Burhaneddin. *el-Mübdî 'fi şerhi'l-Mukni'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Câmi'u'l-mesâil*. thk. Muhammed Aziz Şems. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Muhammed. *el-İhtiyârâu'l-fikhiyye min fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1950.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Karadâvî, Yusuf. *el-Fetvâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb*. Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988.
- Karaman, Hayreddin. *Aile İlmihali*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Köse, Saffet. "Aynı Anda Üç Boşama Geçerli midir?" *Mehir* 1 (1997), 57-58.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 13-50.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdullah. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mergînânî, Burhâneddîn Ali. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî*. Dımaşk: Dâru'l-Farfür, 2006.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nasruldî, Ahmed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nesefî, Necmeddin Ebü Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1929.
- Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Alâeddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1984.
- Serahsî, Ebü Bekir Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şâkir, Muhammed. *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm*. b.y.: Mektebetü's-Sünne, ts.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-usra fi'l-İslâm*. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmi'iyye, 1983.
- Şeltut, Mahmûd Muhammed. *Akaid ve Seriat*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Şeltut, Mahmûd Muhammed - Sâyis, Muhammed Ali. *Mukâranetü'l-mezâhib fi'l-fikh*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1986.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fethur'r-Rabbânî min fetâvâ el-İmâm eş-Şevkânî*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. Sana: Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *es-Seylü'l-cerrâri'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-ezhâr*. thk. Mahmud İbrâhim Zayed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye

ye, ts.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Seyyid İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyidi'l-ehyâr*. thk. İsmâüddin es-Sabâbitî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Cemile - Araz, Yunus. "İbn Teymiyye'nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak ile İlgili Görüşleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 355-380.
- Yılmaz, Selahattin. *İslâm Aile Hukunda Bir Anda Yapılan Üç Talak Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Yüksek, Ali. *İslam Aile Hukukunda Boşanma Çeşitleri ve Üç Talak*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Zerkeşî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

EXTENDED ABSTRACT

This study deals with the issue of three talaqs. The issue of talāq occupies an important place in Islamic family law. Talaq means the breaking of the marriage bond. As a term, talaq can be defined as the termination of the marriage contract immediately or at a later time by using words that express divorce. “O Prophet! When you divorce a woman, divorce her by observing her due date and count it!” and the hadith, “The most disliked law by Allah Almighty is talaq” and other proofs indicate that talaq is legitimate. On the other hand, many scholars, based on the aforementioned hadith, frowned upon resorting to talaq for no reason. Three talaqs have been a subject of debate from the past to the present. There has been a difference of opinion among the scholars as to whether a man utters three talaqs in the same assembly with one word or with separate words. However, according to the dominant view, three talaqs are considered valid in three forms. The study is limited to Ibn al-Qayyim al-Jawziyya’s opinion and evidence. On the other hand, the views and evidences of the sects were also touched upon for comparison purposes. Qualitative research method was preferred in this article. In this framework, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya’s works were analyzed thematically. The works of other scholars were also utilized. New studies have also been utilized. It is important to clarify the issue of three talaqs, which directly affects the family unity. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya made long evaluations on the issue of three talaqs. According to his information, there are four different views on this issue. According to the first view, three talaqs are valid in three forms. According to the second view, no talaq is valid because it is haram to do three talaqs with the same words or in the same place. According to the third opinion, it is still haraam to do three talaqs with the same words or in the same place, but one raj’i divorce is valid. According to the fourth opinion, three talaqs are valid for a woman with whom the husband has already had sexual intercourse, and only one talaq is valid for a woman with whom he has not had sexual intercourse. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, who held the third view, did not accept the other views. As Ibn Taymiyya emphasized, the issue of three talaqs has been discussed mostly in terms of whether three talaqs are valid in three forms or one form. Indeed, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya has addressed the issue of three talaqs from this perspective. In this respect, the discussion centered on those who considered three talaqs as three and those who considered it as only one divorce and their arguments. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya considered a man’s divorce in the form of three talaqs to be contrary to the Qur’an and the Sunnah. According to him, three divorces should be considered as one talaq. Because the Qur’an and Sunnah recommend one divorce. Ibn al-Qayyim al-Jawziyya cited many evidences to support his view. Various verses, hadiths, the practices of the Companions, and reason are among these evidences. According to him, three talaqs were considered one talaq during the time of the Prophet (PBUH). Umar was the first to accept three talaqs as three. Umar punished people after they went to extremes in the matter of talaq, by declaring their divorces valid. In fact, Umar made such a ruling in order to prevent people from doing so. Ibn Qayyim al-Jawziyya said that this practice of Hazrat Umar was for the benefit of the people. On the other hand, he criticized the scholars who said that three talaqs were valid. According to him, the verses that these scholars cite as evidence are actually against them. The strongest evidence supporting these scholars is the practice of Hazrat Umar. However, this practice is not the actual ruling on three talaqs. This is because Umar changed the fatwa temporarily. Therefore, there is no significant evidence to support these scholars. Despite Ibn al-Qayyim al-Jawziyya’s view, the fatwas of the four madhhabs were shaped around the practice of Hazrat Umar. According to Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, the fatwa should change again as circumstances change. In the final analysis, it is obvious that the view of scholars like Ibn Qayyim al-Jawziyya was not popular in the classical period. However, today, many scholars and fatwa boards issue fatwas in line with Ibn Qayyim al-Jawziyya’s view. It is understood that this view, which is important for the protection of family unity, is worthy of preference.

KADİRİYYE ŞEYHİ AHMED KUDDÛSÎ'NİN SULTAN II. MAHMUD VE SULTAN ABDÛLMECİD'LE OLAN MÛNASEBETİ BAĞLAMINDA YAZDIĞI ŞİİRLER

M. Sait MERMUTLU

Dicle Üni., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
msaitmermutlu@hotmail.com, [https://doi.org/0000 0002 4129 9884](https://doi.org/0000_0002_4129_9884)

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 20/08/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 07/12/2023

<https://doi.org/>

Kadiriye şeyhi ahmed kuddûsî'nin sultan II. Mahmud ve sultan abdülmecid'le olan münasebeti bağlamında Yazdığı şiirler

Öz

Ahmed Kuddûsî; I. Abdülhamid, III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerini idrâk etmiş bir mutasavvıftır. Ulaşabildiğimiz bilgilere göre bu padişahlar içerisinde II. Mahmud ve Abdülmecid'le görüşme ihtimalinin güçlü olduğu anlaşılmıştır. Bu görüşmelerden biri Rus savaşına iştirak ettiği "Şumnu" cephesinden dönüşünde bir müddet kalmış olduğu İstanbul'da Padişah II. Mahmud'la olduğu ifade edilmektedir. Yine vefatını müteakip çocukları ve damadının müracaatıyla Padişah Abdülmecid'in Kuddûsî'nin maaşıyla ve tekkesinin tedarikiyle ilgili olarak kendi yazdığı iki ayrı Berât'a Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde ulaşılmıştır.

Ahmed Kuddûsî'nin yöneticiler (padişahlar, halifeler) hakkındaki görüşleri mensur ya da manzum eserlerinde sıklıkla ortaya konulmuş olup padişahlık, vezirlik, müftülük, kâdılık, vâililik mesleklerinin büyük sâlihlerin hizmeti olduğunu ve bunların mükâfatlarının, âbidlerin zâhidlerin mücâhidlerin ve hayrât sahiplerinin mükâfatlarından daha fazla bulunduğu düşüncesiyle karşımıza çıkar. Yine padişahlığın bir nevi Allah'ın gölgesi olduğu, bütün mahlûkatın onun kanadının altında mahfuz, güvenilir ve emniyet içerisinde nimetlenip merhamet gördükleri bir makamdan bahseder.

Şimdiye kadar yapılmış çalışmalarda Kuddûsî'nin padişahlarla münasebeti konusunda gözden kaçan birkaç husus çalışmamızın asıl konusunu oluşturmuş; görüştüğü ve hakkında medhiyeler yazdığı Sultan Abdülmecid dışında ikinci padişah'ın II. Mahmud olduğu anlaşılmıştır.

Özellikle muhtelif nüshalarda bulunan binin üzerindeki manzumeleri arasında iki sultan (II. Mahmud ve Abdülmecid) için dört adet şiirin (herbirine iki adet olmak üzere) kaleme alınmış olduğunun tespiti yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Kuddûsî, Dîvân, Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülmecid.

Qadiriye Sheikh Ahmad Quddusi's Relationship With Sultan Mahmud II and Sultan Abd Al-Majid and Poems He Wrote in This Context

Abstra

Ahmad Quddusi was a Sufi who understood the periods of Abd al-Hamid I, Selim III, Mustafa IV, Mahmud II and Abd al-Majid. According to the information we were able to access, it was understood that there was a strong possibility of meeting with Mahmud II and Abd al-Majid among these Sultans. It is stated that one of these meetings was with Sultan Mahmud II in Istanbul, where he stayed for a while on his return from the Shumen

*Doç. Dr., Dicle Üni., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, msaitmermutlu@hotmail.com, Orcid:0000 0002 4129 9884

front where he participated in the Russian war. Again, following his death, with the application of his children and son-in-law, two separate Berats written by Sultan Abd al-

Majid himself regarding the salary of Quddusi and the supply of his tekke were found in the archives.

Ahmad Quddusi's views on rulers (Sultans, caliphs) are set forth in his works: "Sultan ship, viziership, mufti, qadı and governorship are the services of great sahibs. Their rewards are greater than the rewards of the abids, zahids, mujahids and benefactors. The Sultan is a kind of shadow of God. All creatures are protected under his wing, they are blessed in safety and security, and they receive mercy. The secrets, virtues and benefits of the sultans are mentioned a lot in the books of hadith and Sufism." A few issues that have been overlooked in the studies carried out so far regarding Quddusi's relations with the sultans constitute the main subject of our study; Apart from Sultan Abd al-Majid, with whom he met and wrote praises, the second sultan's sons were Sultan Abd al-Majid II. It turned out that he was Mahmud.

In particular, among the more than a thousand verses found in various copies, we found that four poems (two each) were written for two Sultans (Mahmud II and Abd al-Majid).

Keywords: Ahmad Quddusi, Dıwan, Sultan Mahmud II, Sultan Abd al-Majid.

GİRİŞ

“Ahmed Kuddûsî dinî-tasavvufî Türk edebiyatının 1769 ve 1849 yılları arasında yaşamış temsilcilerindendir. Babası aslen Maraşlı el-Hacc eş-Şeyh Seyyid İbrahim Efendi, Nakşibendiyye tarikatının Ahrariyye koluna intisaplıydı. Kendisi önceleri babasının mensup olduğu tarikat üzerine icrâ-yı faaliyet içerisindeyken daha sonraları Kadiriyye tarikatı meşâyihî olarak vefatına dek icrâ-yı âyin eylemiştir. Yaşadığı yüzyıl siyasi buhranların yoğun olarak hissedildiği; gerek içerden gerekse dışardan gelen tecavüzler ve baskılar Osmanlı devletini güç ve iktidar kaybı ve zaafiyeti içerisine ittiği bir asırdır. Bu arada Ruslara karşı açılan harbe 1807 ve 1810 yıllarında olmak üzere iki defa iştirak etmiştir.”¹

Kaleme almış olduğu eserler: *Pendnâme-i Kuddûsî*, *Vasiyetnâme-i Kuddûsî*, *İcâzetnâme-i Kuddûsî*, *Hazinetü'l-Esrâr ve Ganimetü'l-Ebrâr*, *Muhtasar Tıbb-ı Nebevî*, *Mektuplar*, *Nesâyih-i Kuddûsî*, *Medâyh Risâlesi ve Divân*'dır. Bazı mensur eserlerinde ve padişahlar için yazdığı manzumelerinde, yeryüzünde Allah'ın halifesi oldukları sultana itaatın lüzumuna değinip, dua ve hayırla anarak, Müslümanlara tavsiyelerde bulunulur.²

Osmanlı padişahlarının birçoğunda görülen, tasavvuf, tarikat, dergâh ve şeyhlerle alakalı müspet düşünce ve yaklaşımlar bazılarında daha ileri seviyede kendini göstermiş olup bizzat bir tarikat müritliği şeklinde pratiğe dönüştürülmüştür. Tasavvufu sadece düşünce alanına hapsederek bir tarikata da intisap ettiğini gördüğümüz Sultan II. Mahmud bütün hayatı boyunca tasavvufî bir anlayışa yakın bir duruş sergilemiş, idarecilik dönemi içerisinde de bu yakınlık daha ileri seviyelerde bir tarikata müridlik şeklinde kendisini göstermiştir. Onun ilerleyen zaman içerisinde Yahya Efendi Tekkesi Nakşibendî Şeyhi Mehmed Nuri Efendi'ye bağlı olduğu ifade edilmiştir.³

“Sultanın darbeler ve karşı darbelerle başlayan saltanatı aynı yoğunlukta devam etti. Yeniçeri isyanları, merkezî idareyi zaafa uğratan zorba idareciler ve âyanların te'dibi, Sırp ve Yunan milliyetçi ayaklanmaları, İran ve Rus savaşları ve özellikle Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı devrini tamamen işgal eden önemli gelişmeler arasındadır. Bu krizde II. Mahmud, sert ve kararlı bir tutum sergilemiş, büyük devletlerin Mora'daki bütün müslümanları katlederek soy kırımına uğratmış olan Rumlar lehinde yapmış oldukları müdahaleleri son ana kadar kabul etmeye yanaşmamıştır.”⁴

Binin üzerinde manzumesi arasında adına iki adet şiir yazılan II. Mahmud padişahlığı süresinde devletin bekası için iç ve dış olaylara karşı mücadeleden kaçınmayan “devleti ihya etmek üzere yüzyılda bir gelen bir “müceddid” olarak tebci edilmiş ve halk arasında velâyetine dair söylentiler çıkmıştır.”⁵

Hakkında iki adet kaside yazılan bir diğer padişah Sultan Abdülmecid yaratılış olarak hassas, merhamet sahibi, cömert ve ibadetlerini ihmal etmeyen bir padişahı. Her gün mümkün oldukça Kur'ân-ı Kerim'i okur, ibadetlerini yerine getirmeye özen gösterirdi. Zamanında yaşamış pekçok sufiyle yakınlığı bilinen padişahın iki adet Berât'ta ortaya koyduğu ifadeler ve yaklaşımları Ahmed Kuddûsî'yi bir sûfi olarak öne çıkarmıştır. Kuddûsî'nin de Sultan Abdülmecid'i divanında hayırla anarak medh ve sena etmesinin sebebi, onun dinî ve tasavvufî hassasiyet sahibi olmasıyla yakından ilişkilidir.⁶

1 – AHMED KUDDÛSÎ'NİN HAYATI

Ahmed Kuddûsî, Niğde ilinin Bor ilçesinde 16 Temmuz 1769 tarihinde dünyaya geldi. Babası Maraşlı el-Hacc eş-Şeyh Seyyid İbrahim Efendi'dir.⁷ Herkesin saygı duyduğu âlim bir zât olan İbrahim Efendi medrese tahsili yanında Nakşibendiyye tarikatının Ahrariyye koluna intisaplıydı.

1 Ahmed Kuddûsî, *Divân*; Kuddûsî, *Pendnâme* vr. 26a; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 200, 150; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/772-73; Süleyman Uludağ, “Kuddûsî Ahmed Efendi” *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara, 2002, 26/315-16); Fehmi Kuyumcu, *Kuddûsî Divânı (Önsöz)*, Ankara, 1982, 5-74; M. Asım Köksal, *Hak Aşığı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî*, Fon Matbaası, Ankara, 1983, 24; Mustafa Kara, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar*, 4/279; Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, (İstanbul: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı Yayınları, 2012), 29.

2 Fehmi Kuyumcu, a.g.e., 45.

3 Yavuz Bahadıroğlu, *Padişahlar, Tarikatlar, Şeyhler, Müridler* ([https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/yavuz.](https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/yavuz/))

4 Kemal Beydilli, “Mahmud II” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: 2003) 27/352-357.

5 Beydilli, a.g.e.

6 Ayrıca bkz. “Abdülvahhap Yıldız, *Sultan Abdülmecid'in Ahmed Kuddûsî ve Dönemin Sûfileriyle Münasebetleri*”, *Harran İlahiyat Dergisi*, *Harran İlahiyat Journal*, Sayı/Issue: 48, Aralık/December 2022, 131-146.

7 Ahmed Kuddûsî, *Pendnâme-i Kuddûsî*, vr. 26a; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., (İstanbul: Meral Yayınları, trz), 1/139-140; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, a.g.e. (Haz. M. Kayahan Özgül), (Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 2/1220-1221; Kuyumcu, a.g.e., 18; Süleyman Uludağ-M. Asım Köksal, “Kuddûsî Ahmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2002), 26/315-316; Köksal, a.g.e., 3; Tenik, a.g.e., 29.

Doğum tarihi ve isminin konulması ile ilgili olarak babasından nakille Kuddûsî bir kasidede şu bilgiyi bizlere aktarır:

*Peder tarihimi yazmış ki biñ yüz seksen üç diye
Aña Hâk eylesin rahmet ve cem '-i ehl-i îmâna*

*Rebî'ü'l-evvel'in pes oñ birinci işneyn gecesinde
Demiş kim toğdu bu oğlum ve hamd etmiş O Vahhâb'a*

*Çomuş hem ismimi Ahmed teyemmün edüben demiş
Adaş olsun bu oğlum Fahr-ı 'Âlem kân-ı 'irfâna (K 4/13-15)⁸*

Hem medrese tahsili görmüş hem de Nakşibendiyye tarikatı müntesibi bir zat olan pederi İbrahim Efendi, çevresinde "Mer'aşizâde" ismiyle maruf, çok saygın ve âlim bir zat olarak bilinirdi.⁹

Ahmed Kuddûsî'nin 27 beyitlik manzum eseri olan İcâzetnâme'sinde babasının Maraş'tan Bor'a geliş sebebi şöyle açıklanır: "Pederim el-Hac İbrahim Efendi, Maraş şehriden olup, ilm-i zâhirde derin ve ilm-i bâtında kâmil olunca, Bor halkının din, dünya ve ahiret işlerinde diğer beldelere nisbetle bid'atları az ve ilme, âlimlere ve sâihlere muhabbetleri pek çok olduğundan dolayı ve özellikle de Kevserî Ali Efendi ve onun gibi efdal kimseler orada bulunduğu için, Bor'u vatan edinmiştir."¹⁰

Seyyid İbrahim Efendi'nin çok sayıda evladı olmuşsa da bunlardan Ahmed Kuddûsî ile birlikte Mahmud ve Mehmed isimlerinde üç erkek ve Şerife Emetullah isminde bir kız çocuğu hayatta kalmıştır. İlm-i zâhirde asrının derin âlimi olarak ilmini babasından almış Mehmed Efendi daha sonra Bor müftüsü olmuş; Ahmed ise nasihat ve irşâd hizmetinde bulunarak hesapsız çile, riyâzat, keder ve sıkıntı yüklenmiş ömrün sahibidir.¹¹ Bu arada biri 1222 yılı Muharrem'inde (1807 miladi), diğeri de 1225 yılı Cemâziyülâhire'sinde (1810 miladi) yapılan Osmanlı-Rus harbine iki defa iştirak etmiştir. Velilerin çoğunda ve mürşidlerin ekseriyetinde görüldüğü üzere Kuddûsî Hazretleri de sünnete uyarak, şer'î ve vatani görevini nefisini islah etmek için yaptığı halvet, çile ve riyazetler yani cihâd-ı ekber ve cihâd-ı asgarla da tamamlamıştır.¹²

Ahmed Kuddûsî, babası Şeyh İbrahim Efendi'nin bir rüyasının gerçeğe dönüştüğünü şöyle nazmeder:

*Ruyâda hem görmüş peder üç ay semâda hoş-çamu
Ortadaki ayda çoğ imiş behcet ü nûr u ziyâ*

*Aña dimişler bil bu ay oğlun ana rahmindeki
Halk-ı cihânın ekserin irşâda olısar sezâ*

*Aña mahabbet eyleyen 'âşıkları Mevlâ sever
Bulmaz felâh her kim ider ise aña buğz u cefâ (G 56)¹³*

Faydalı ve lüzumlu ilimleri tahsil ettikten sonra evliyânın yoluna girip mücâhede eylediğini ifade eden Kuddûsî,¹⁴ önceleri babası tarafından Nakşibendiyye, daha sonra Kadirîyye tarikatına intisabını şu beyitte dile getirir:¹⁵

*Pederim merhûm icâze virdi zikru'llâha pes bana
Didi çalış hemân ben sağ iken ol zikr-i Yezdân'a (K 4/3)*

8 Bu şiir, İbrahim Eren nüshası : İE315; Mevlânâ Müzesi nüshası : MM289, İstanbul Üniversitesi nüshası : İÜ136; Cüneyt Köksal nüshası : CK67a; Taş Basma nüshalar : TB162; Fehmi Kuyumcu nüshası : FK692 nüshaları sayfalarında bulunmaktadır.(Nüsha tavsifi Ahmet Doğan tarafından yapılmıştır.)

9 Kuddûsî, *Pendnâme*, vr. 26b; Uludağ, *agm*, 315.

10 Kuddûsî, *Hazînetü'l-Esrâr Ganîmetü'l-Ebrâr, İcâzetname* (Çev. Hüseyin Sunar), (İstanbul: Hasret Matbaacılık,1998), 375.

11 Kuddûsî, *Hazînetü'l-Esrâr Ganîmetü'l-Ebrâr, Pendnâme* (Çev. Hüseyin Sunar), 341; Kuyumcu, *a.g.e.*, (Önsöz 19).

12 Kuyumcu, *a.g.e.*, 22.

13 Bu Gazel (G 56/6.7.8.beyit olarak İE, MM, FK) yer almaktadır.

14 Kuddûsî, *Pendnâme*, 327.

15 Bu konuda Ahmed Kuddûsî Kayseri ulemâsından ve şeyhlerinden Şeyh Sâdık Efendi'ye yazdığı bir mektupta şu bilgiyi verir: "Peder Efendimiz, tarikat-ı Şeyh Muhammed Bahaeddin-i Nakşibendî'den icâzet vermegin, ihvânımıza evrâd-ı mutebere kıraatına icâzet verirdim. Birkaç seneden beri tarikat-ı Şeyh Abdülkâdir-i Cilânî'den icâzet verir oldum. Kâmiller me'muren anın tarikinden icâzet-i kâmile verdiler. Kendim halife-i kâmile olmayıp terbiye ve teslike iktidarım yok ise de, taklidden bi'lkümmel taliplere Kâdiri tarikinden zikr-i şerife izin verilmeyi evlâ ve ahsen ve ehem görüp veririm." Kuddûsî, *Hazînetü'l-Esrâr Ganîmetü'l-Ebrâr, Hayatı ve Şahsiyeti* (Çev. Hüseyin Sunar), (İstanbul: Hasret Matbaacılık,1998), 15.

Yukarıda verilen beyitte de kendi ifadesiyle ilk mürşidi ve babası olan Şeyh İbrahim Efendi'nin¹⁶ vefatını müteakip Kayseri'de bir süre medrese eğitimi alarak, Turhal Şeyhi'nden de tasavvufî eğitimden geçtiğini söyleyen Kuddûsî¹⁷ uzun müddet Anadolu ve Rumeli'ye seyâhatlerinden sonra Hicaz'a giderek on yedi sene inzivaya çekildi. Bor'a dönüşünde zaviyesinde bu inzivayı on üç senelik bir ilave süreyle devam ettirdi.¹⁸ Çileli ve meşakkat içerisinde geçen bir hayatın sonunda 1848-49'da (Cemâziyülâhir 1265-Nisan-Mayıs) Niğde-Bor'da evinde vefat etti.¹⁹ Kabri Bor kabristanındadır.

Eserleri:²⁰

Divân

Pendnâme-i Kuddûsî

Vasiyetnâme-i Kuddûsî

İcâzetnâme-i Kuddûsî

Hazinetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ebrâr

Muhtasar Tıbb-ı Nebevî

Mektuplar

Nesâyih-i Kuddûsî

Medâyih Risâlesi

2- KUDDÛSÎ'NİN İDARECİLİK-PADIŞAHLIK HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Ahmed Kuddûsî, dünyanın geçiciliği ve faniliği ile ilgili olarak oldukça geniş bir yelpazede (mensur/manzum eserler içerisinde) fikrî kanaatlerini ortaya koymuştur. Bu yöndeki görüşleri tasavvuf erbabının yaygın anlayışına uygundur. Ancak düşüncelerinin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi durumunda Kuddûsî'nin aynı düşüncelerinin umuma şamil olmadığı gerçeği ortaya çıkar. Diğer kesimler arasında idarecilerin hizmet anlayışlarını dinî bir telakki ile diğerlerinden ayrı bir noktadan değerlendirmektedir. Bu konuda Divân'ında yer alan özellikle de Sultan II. Mahmud ve Abdülmecid için kaleme alınmış şiirlerinin yanı sıra mensur eserlerinde de dikkat çekici açıklamalara rastlanmaktadır:

“Padişahlık, vezirlik, müftülük, kâdılık, vâililik büyük sâlihlerin hizmetidir. Bunların mükâfatları, âbidlerin zâhidlerin mücâhidlerin ve hayrât sahiplerinin mükâfatlarından daha çoktur.”²¹ “Padişah, bir nevi Allah'ın gölgesidir. Bütün mahlûkat onun kanadının altında mahfuz, güvenilir ve emniyet içerisinde nimetlenirler ve merhamet görürler.”²² “Padişahların sırları, faziletleri ve faydaları hadis ve tasavvuf kitaplarında çokça zikredilmiştir.”²³

3- KUDDÛSÎ'NİN DÖNEMİNİN PADIŞAHLARIYLA MÜNASEBETİ

Ahmed Kuddûsî, doğumundan vefatına kadar padişahlardan I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) dönemlerini idrâk etmiş bir mutasavvıftır. “Bu padişahlar içerisinde I. Abdülhamid²⁴ dönemi çocukluk, III. Selim dönemi gençlik yıllarına tesadüf ettiğinden görüşme ihtimalinin zayıf olduğu, IV. Mustafa'nın ise bir yıl gibi kısa bir dönem tahtta kalmasıyla birlikte bu padişahı görme ihtimalinin zayıf olduğunu; II. Mahmud ve Abdülmecid'le görüşme ihtimalinin ise kesin olduğunu”

16 Daha küçük yaşta olmasına rağmen tasavvufa dair ilk derslerini Babası İbrahim Efendi'den aldığını ve kendisine kelime-i tevhidi sürekli telkin ettiğini ve emrettiğini söyler. Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrâr ve Ganîmetü'l-Ebrâr, Nasihatnâme* (Çev. Hüseyin Sunar), 351.

17 Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrâr ve Ganîmetü'l-Ebrâr, Nasihatnâme* (Çev. Hüseyin Sunar), 351.

18 Kuddûsî, *Hazinetü'l-Esrâr Ganîmetü'l-Ebrâr*, 17.

19 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *a.g.e.*, 1221; Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, 140; Kuyumcu, *a.g.e.*, 46; Uludağ-Köksal, *a.g.m.*, 315-316.

20 Kuyumcu, *a.g.e.*, 45; Uludağ-Köksal, *a.g.m.*, 315

21 Kuddûsî, *Beşinci Mektup*, 373.

22 Kuddûsî, *Nâsîhâtname*, 357.

23 Kuddûsî, *Pendnâme*, 330.

24 I. Abdülhamid'le ilgili (II. Mahmud ve Abdülmecid hakkında gerek manzum, gerekse mensur kaleme alınmış) ifadelerinde özel bir bahis (velâyet) yer alır.

Fehmi Kuyumcu bizlere naleder.²⁵ Kuddûsî daha çok Sultan II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid ile ilgili münasebetlerini bazı şiirlerinde ve ifadelerinde kesin bir bilgi olarak bizlerle paylaşmış, bir kısım bilgilerinde ise en azından hissettirmiştir. Bununla birlikte birinci derece yakınlarından nakledilen kıssalarda yüz yüze görüşüp aynı meclisi paylaştığı anlaşılan padişahlar²⁶ hakkında kesin ve yeterli bir bilgiye ulaşılamamıştır.

3.1. KUDDÛSÎ'NİN SULTAN II. MAHMUD İLE OLAN MÜNASEBETİ

“II. Mahmud, 13 Ramazan 20 Temmuz 1785 doğdu. I. Abdülhamid'in oğludur. Annesi Nakşidil Sultan'dır. “Adli” mahlası doğumuyla birlikte verilmiştir. Ayrıca “Büyük” sıfatıyla da anılır. Amcası III. Selim'in tahttan indirilmesi (29 Mayıs 1807), ağabeyi IV. Mustafa'nın cülûsu ve sadece 14 ay süren hükümdarlık dönemi Alemdar Mustafa Paşa tarafından hal' edilmesi üzerine son bularak 4 Cemâziyülâhîr 28 Temmuz 1808'de padişah oldu.”²⁷

Osmanlı padişahlarının birçoğunda görülen, tasavvuf, tarikat, dergâh ve şeyhlerle alakalı müspet düşünce ve yaklaşımlar bazılarında daha ileri seviyede kendini göstermiş olup bizzat bir tarikat müritliği şeklinde pratiğe dönüşebilmiştir. Tasavvufu sadece düşünce alanına hapsedmeyerek bir tarikata da intisap eden Sultan II. Mahmud, hayatı boyunca tasavvufî bir anlayışa yakın bir duruş sergilemiş, idarecilik dönemi içerisinde de bu yakınlık daha ileri seviyelerde bazı tarikata müridlik şeklinde kendisini göstermiştir. Onun ilerleyen zaman içerisinde Yahya Efendi Tekkesi Nakşibendî Şeyhi Mehmed Nuri Efendi'ye bağlı olduğu ifade edilmiştir.²⁸

“Mehmed Nûri Efendi,²⁹ 1836 yılında Yahya Efendi Dergâhı'nda ders vermek üzere, Sultan II. Mahmud tarafından tayin edildi. Daha sonra, Nusretiye Camii'nde Şifâ-yı şerif dersleri vermeye başladı. Bu derslerin bazısında, Sultan da hazır bulunurdu. Yine İbnülemin Mahmud Kemal'in kaydına göre II. Mahmud, sevdiği ve ara sıra ziyaret ettiği Sütlüce Hasîrîzâde Tekkesi Şeyhi Süleyman Sıdkî Efendi'yi (ö. 1837) Bedevî ve Sa'dî meşâyihî üzerine şeyhülmeşâyih tayin etmiş, bu hususta bir ferman çıkarmıştır.”³⁰

Sultan II. Mahmud dönemini idrâk eden devlet mensupları, şair ve meşâyih'tan bir kesimi de aynı dönem içerisinde yaşanan olumsuz tabloyu derinden hissetmişler ve özellikle de Yeniçerilik'in kaldırılması olayıyla ilişkili tuttukları Sultan'a mahsus hissiyat ve dualarını kasidelerle dillendirmişlerdir. Keçecizade İzzet Molla,³¹ Safveti,³² Kethüdazâde Arif Molla, Aynî Efendi ve Leyla Hanım³³ bunlardan birkaçıdır. Ahmed Kuddûsî ile aynı dönemi idrâk eden Osmanlı din adamı, tarihçi, hattat, divan sahibi mutasavvıf Muhammed Şaban Kâmî-i Âmidî,³⁴ divanında yer verdiği Osmanlı padişahlarından Sultan Mahmud'a özel ilgi ve sevgi besler. Padişahın, kendisi gibi şair, hattat ve musikîşinas (hatta bestakâr) olması bu özel ilgi ve sevginin nedeni olabilir.³⁵ Kâmî-i Âmidî'nin divanında, Osmanlı Sultanlarından II. Mahmud adına övgü ve dua içeren mısralarla yazılmış bir kaside ve bir gazelin yer aldığını görüyoruz.³⁶

25 Kuyumcu, a.g.e., 35.

26 Bu görüşmelerden birisinin, “Şumnu” (Şumnu Bulgaristan'ın en eski şehirlerinden biridir. Şehir Osmanlı idaresine 790-791'deki (1388-1389) kış seferi sırasında geçti. 1768'den itibaren başlayan ve XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar aralıklarla devam eden Rus-Türk savaşları süresince Şumnu, Osmanlı ordularının temel askerî üssü haline geldi. 1806 ve 1829 yıllarında Rus saldırılarına karşı direniş ortaya koymuştur) Machiel Kiel, “Şumnu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2002), 39/227-230; Ahmed Kuddûsî 1806-1810 tarihlerinde 2 defa Rus savaşlarına iştirak ederek Şumnu kentini savunur.) dönüşü 1807-1810'nden sonra uzun denilebilecek bir müddet kaldığı (Kuyumcu, a.g.e., 22). İstanbul'da II. Mahmud ile yapıldığını güçlü bir ihtimal olarak varsayabiliriz.

27 Beydilli, a.g.e.

28 Yavuz Bahadıroğlu, *Padişahlar, Tarikatlar, Şeyhler, Müridler-2* (<https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/yavuz>.)

29 İstanbul'da yetişen evliyânın büyüklerindedir. İsmi, Mehmed Nûri bin Seyyid Hüseyin olup, lakabı “Şemseddîn”dir. Seyyid Abdülkâdir Geylânî'nin on beşinci batından torunudur. 1216 (m. 1801) senesinde İstanbul'da doğdu. 1282 (m. 1866) senesi Şevval ayının on dördüncü gecesi İstanbul'da vefat etti. Cenaze namazı, Beşiktaş Sinan Paşa Câmii'nde kalabalık bir cemaat tarafından kılındı. Mevlânâ Yahyâ Efendi'nin türbesine defnedildi. (*Sefînetü'l-Evliyâ*, 1/198; *Osmanlı Müellifleri*, 1/179; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, 18/208); Nakşibendîlik'e bağlı olup Yahya Efendi Tekkesi'nde Türbedarlık yapan Şeyh Mehmed Nûri Şemseddin Efendi 1836'dan vefatına kadar (1886) bu görevi yürütmüştür. Nûri Şemseddin Efendi, II. Mahmud'un Bektaşılığı lağvetmesi üzerine (1826) Kırşehir'deki Hacı Bektaş Tekkesi'nin meşihatına tayin edilen Taşköprülü Şeyh Seyyid Hüseyin Efendi'nin oğludur. II. Mahmud tarafından Yahya Efendi türbedarlığına getirilen Şemseddin Efendi *Miftâhu'l-kulûb* adlı eseriyle tanınır. Torunlarından Hasan Hayri Efendi de bu tekkede şeyhlik yapmıştır. (M. Baha Talman, “Yahya Efendi Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/246-249.

30 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, a.g.e., 1671.

31 AE Mnz 863: vr. 40-41.

32 AE Mnz 562: vr.64-65.

33 AE Mnz 562: vr. 65-66.

34 (15 Şubat 1805, Diyarbakır - 1884), Süleymaniye Kütüphanesi Tahirağa Koleksiyonunda 522/4 numara.

35 M.Sait Mermutlu, *Diyarbakırlı Muhammed Şaban Kâmî (Hayatı, Eserleri ve Divanının Tahlili)*, (Gece Akademi Yayınları, Ankara, 2018), 162.

36 *Bârekallah Hazret-i Mahmud-i 'Adlî Gâzî Hân / Zib-i evreng-i hilâfet pâdişahlar serveri; Görmemiş çeşm-i felek bir böyle haşkân-ı zaman / Ni'met ü ihsânına garç eylemiş bahır u berri; Yâ nice fermânına baş egmesün şâh u geda / Çekdi nuşret sancâğın râm itdi heft kişveri* (K

Ahmed Kuddûsî'nin 1828-29 senesinde kaleme alınan :

*Sultana da hîç şıdık ile bir ta'at ider yok
Etbâ' u re'âyâ vu cüyûş u hademinden*

*Sene biñ iki yüz kırk dahî dördttür
Mevlâ'ya sığındık gazevâtiñ haşeminden*

beyitli şiiri³⁷ ile aşağıda beyitleri muhtevi bir diğer şiirinin de 1834 senesinde³⁸ Padişah Sultan II. Mahmud için kaleme aldığını görüyoruz:

*Hakîkat şâhi'dır ol bu şeri'at Pâdişâhi
Bunuñ gibi kapusuñda anıñ kulları çokdur*

*Yaşım altmışbeş olmağ-ıla cismim köhnelendi
Za'îfem gerçi amma nefsimiñ suçları çokdur*

Hem mensur olarak kaleme aldığı *Pendnâme-i Kuddûsî* ve *Nasihâtnâme*'sinde; hem de şiirleri arasında Sultan Mahmud'la Sultan Abdülmecid için yazdığı dört adet manzumesinde samimi dua ve iyi temenniler yer almaktadır. Yazdığı manzumelerden iki kaside Sultan II. Mahmud için, bir kaside ve bir gazel de Sultan Abdülmecid içindir.³⁹

Kuddûsî'ye göre, bütün Müslümanların işlerini yüklenerek onları hıfz u himaye etmek için çalışması Padişah için oldukça ağır ve mesuliyetli bir yükür. Bu ağır yük ona beraberinde pek çok zorluklar çektirir. Sayısız din düşmanlarının kuşatması altında ve fitnenin bu denli yaygınlaştığı bir zamanda olmamıza rağmen Allah'a layıkıyla rahatça kulluk edebiliyorsak yine onlar sayesinde. Bütün bu gerçekleri görmemek, görüp te duyarsız davranmak padişah'a bir ihanet sebebidir:

*İhânet etme Sultâna anıñ esrârı çokdur
Ki yüklenmiş umûr-i Müslimîni bârı çokdur*

*Gice gündüz idelim biz anıñ için du'âlar
Güneş gibi toğâr üstümüze envârı çokdur*

*Hudâ'ya eyleriz kulluk anıñ biz şâyesinde
Çeker gam dün ü gün bizim için ekdârı çokdur*

*Çalışur itmeye dâim bizi hıfz u himâye
Bilür ki bu zamâniñ halkınıñ eşrârı çokdur*

*Bizim için-durur hep çekdiği mihnet meşakkat
Bilelim kadriñi çün şevketi âsârı çokdur (K 32/1-5)*

Osmanlı padişahlarında büyüklük ve korkusuzluk özelliği Ahmed Kuddûsî'de de yer yer ifade edilir: Bu vasıf, Allah'ın Cebbâr isminin padişahlara kahredici bir özellik olarak lutfedilmesindedir. Bu, onlara bütün düşman topluluklarına karşı korku salan bir üstünlük vermiştir:

*Selâtiñ-i benî 'Osman'da var şevket mehâbet
Ki a'dâniñ yüreklerinde korkuları çokdur*

1/1-5-36).

37 57 beyit tutarında ve aruzun, *Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün* vezni ile kaleme alınmış bu kaside (TB 295/10-45) yer almaktadır.

38 51 beyit tutarında ve aruzun, *Mefâilün Mefâilün Mefâilün Fe'ülün* vezni ile kaleme alınmış bu kaside (K 32/25-46; İE148, FK329 nüshalarda da) yer almaktadır.

39 Ahmed Kuddûsî'nin Padişah II. Mahmud için kaleme almış kaside sayısı tespitlerimize göre iki adettir. Fehmi Kuyumcu II. Mahmud'a yazılan kaside sayısını bir olarak bildirirken, Sultan Abdülmecid için "birkaç şiir yazmıştır" der (*a.g.e.* 35), başka çalışmalarda II. Mahmud'la ilgili herhangi bir şiirden bahsedilmemektedir. Bütün çalışmalar (akademik çalışmalar da dahil) sadece Kuddûsî Efendi'nin Sultan Abdülmecid ile ilgili manzumeler kaleme aldığını kaydederler. (Örneğin Mustafa Kara Ahmed Kuddûsî'den bahsederken; "Bu dört padişah arasında sadece Abdülmecid'den sitayiş ile bahsetmiş, icraatlarını övüp, kendisine hayır ve duada bulunmuştur" der. (*Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar*, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Ansiklopedisi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, 4/984.)

*Añı halk eylemiş luğ ile kahra çünki âlet
Beher işinde anıñ hikmet-i Cebbâr'ı çoğdur (K 32/8-10)*

Ahmed Kuddûsî, bazı insanların Sultan II. Mahmud hakkındaki olumsuz tenkit ve eleştirilerine de duyarsız kalmamış, bütün bu tür yaklaşımları kritik ederek her insan gibi Padişah'ın da hataları ve günahları olabileceğini ifade-den sonra düşüncelerini şu şekilde serdetmiştir:

*Var ise zâhirâ anda eğer üç beş kem ahlâk
İderiz zann ki bâında güzel huyları çoğdur*

*Hevâ vü nefisine uydu deyü itme tehâvün
Günâhını ider tekfir mükeffirleri çoğdur*

*Degil ma'sûm günâhdan çün bizim gibi beşer ol
Muğannit olma (aşla) rahmet-i Ğaffâr'ı çoğdur*

*Halâ'ik i'tizâr itdikde yârın Kird-gâr'a
Olur mağbûl anıñ özrü pek a'zârı çoğdur*

*Revâ mı eylemek ta'yîr du'â itmek yerine
Anıñ aybını örter sûtire-i Settâr'ı çoğdur (K 32/12-16)*

Ve sadece bir tevbe onun da bütün günahlarını ve hatalarını silecek ve ortadan kaldıracaktır. Sadece olumsuz düşünenleri değil, hakkında hüsnüzân sahiplerinin varlığına da işaret edilir:

*İder tevbe olur tâhir muṭahher 'âkıbet ol
Olnur hüzn-i zân zîrâ muṭahhirleri çoğdur (K 32/17)*

Babasının veliyullahtan olduğu fikri Kuddûsî'de de hâkim bir düşüncedir. Dedesi III. Ahmed'in Mevlevî Şeyhi Receb Enis Dede'ye mensup olduğu ve yine Sa'diyye tarikatından Mehmed Ziyâd Efendi'nin müridi olan babası Sultan I. Abdülhamid'in velîlik fikri, söz konusu kasidede şu iki ayrı beyitte ortaya konulmuştur:

*Eger dîrsen veliyullah idi bunuñ atâsı
Diriz ki ol zamâniñ ehliniñ dindârı çoğdur (K 32/18)*

*Atâsınıñ velî olduğuna yok şübhe aşlâ
Ulaşur bün deminde baña gayretleri çoğdur (K 32/44)*

Ahmed Kuddûsî, babası I. Abdülhamid'in velâyetinin kesin olduğu bilgisini bizimle paylaştıktan sonra, bir gece rüyâsına teşrif ederek kendisinden, çalkantılı ve sıkıntılı bir süreç yaşayan oğlu Sultan II. Mahmud için yardım istediğini şu mısralarla bizimle paylaşmaya karar verir:

*Fakîre tavşiye eyler menâmımda âtâsı
Dir imdâd eyle oğluma ki mihnetleri çoğdur (K 32/43)*

*Bu nazma başladık da geldi atâsı düşümde
Du'âlar itdi baña hoşça himmetleri çoğdur (K 32/44)*

*Bu Kuddûsî unutmaz hiç du'adan Pâdişâh'ı
Atâsınıñ aña zîrâ vaşiyetleri çoğdur (K 32/49)*

Kuddûsî, aynı konuda bir başka eseri olan *Pendnâme*'de Sultan Abdülmecid'den bahsederken şu ifadeleri sıralar: “Dedesi (Sultan I. Abdülhamid)- Allah'ın geniş rahmeti onun üzerine olsun ve Allah onun kabrini nurlandırsın- Hazretleri, evliyânın büyüklerinden imiş. Oğlu merhumun günlerinde biz günahkârdan istimdâd edip “Bu oğluma himmet ve imdâd eyle” diyerek yalvarıp yüzümü öper ve rüyada tez tez gelir idi. Şimdi herhâlde bir kederi yok.”⁴⁰ Divân'ında da bu anlamı ifade eden açık bir beyitle karşılaşılır:

*Öper yüzümü eyler kendi baña çok beşâret
Vaşiyet eyler oğlunu bana ibşârı çoğdur (K 32/45)*

40 Kuddûsî, *Pendnâme*, 330.

Ahmed Kuddûsî'nin endişe duyduğu ve toplumları helâk eden israf, ziynet ve kibir gibi kötülüklerin bulaşıp yaygınlaşmasını önleyip ortadan kaldıran ve insanların sevgisini Hakk'a yöneltmeyi başaracak olan, zamanın padişahından başkası değildir:

*İdüb himmet bu Sultân zîneti kaldırdı zîrâ
Zamânın halkınıñ gördü ki istikbârı çokdur (K 32/37)*

*Tekebbürden bizi kurtardı kıldı Hakk'a maḥbûb
Sever anları Allah kim tevâzu'ları çokdur (K 32/38)*

*Anıñla terbiye eyler bizi Rabbu'l-berâyâ
Dime imdi bu Sultân'ın ki teşdîdleri çokdur (K 32/40)*

Tasavvufta "Velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük *velî*" anlamında kullanılan *kutub*, aynı zamanda yönetimi altında bulunduğu inanılan çeşitli *veli* gruplarının her birinin başkanına da verilen addır. Bu durumda birinci anlamdaki *kutbu* öbürlerinden ayırmak için ona *kutbü'l-aktâb* denilir.⁴¹ Ahmed Kuddûsî, bu tasavvufî bu terimleri Padişah II. Mahmud'un elbetteki tasavvufî cephesiyle ilgili ipuçları olarak bizlere vermektedir. Hayatı boyunca tasavvufî anlayışa yakın bir duruş sergilemiş; padişahlık görevi süresi içerisinde de bunu destekleyen pek çok davranış ve ifadelerine şahit olunan Sultan'ın, hem Nakşîlik hem de Mevlevîlik ocağından beslendiğini bilmekteyiz. Dışardan müphem görünebilecek bir takım özel durumlar (velâyet), Kuddûsî'nin mânevî hisle müşahede edebildiği ve bize aktardığı özellikler olarak değerlendirilmelidir.

Kuddûsî'nin Sultan II. Mahmud'a 1834 yılında yazdığı ve medhin de ötesinde tasavvufî ve şer'î anlatım ve kavramlarla (kutb, hakikat, şeriat, kabz, bast, nasb, re'y, azl, tedbir, rızâ, sabır, teslimiyet, fazilet, dua, zikir, istiğfar vb.) bezediği bir kasidede: Padişah'ı tasavvuf ve şeriatın hadimi ve temsilcisi olarak niteleyip, O'nu âlemlerin Yaratıcı'sının yeryüzünde kendisine ve dinine hizmetkâr olarak vazifelendirdiği kutuplar zümresine dâhil ederek aklın ulaşamayacağı bir bilgi kaynağı olan bâtın ilmiyle irtibatını ifade ettikten sonra; O'nun sahipsiz olmadığını, Hakk'a gerçek yâr, hakikat ve şeriat padişahı olarak emrinde sayısızca kulların bulunduğunu ve dönemi içerisinde karşılaştığı türlü belâ, felâket ve musibetlere sabır, rızâ ve teslimiyet gösteren fazilet sahibi birisi olduğunun altını çizer:

*Kutublar kutbu var 'âlemde bâtın Pâdişâh'ı
Bunun gibi değil anıñ hafî bâzarı çokdur*

*Nazar eyler hemân levḥe 'amel eyler anıñla
'Ukûl irmez umuruña 'acîb işleri çokdur*

*Beder vaz' eylemiş Hallâk-ı 'âlem yeryüzünde
Kamû aḳtâb anıñ etbâ'-ı hizmet-kârı çokdur*

*Hakîkat Şâhı'dır ol bu şerî'at Pâdişâh'ı
Bunun gibi kapusuñda anıñ kulları çokdur*

*Selâtin-i cihân cümle anıñ maḥkûmlarıdır
Anıñ Haḳ dest-gîri hem daḥî nussârı çokdur*

*Eliñde kabz u başṭ u 'azl u naşb u re'y ü tedbir
Yürür hükümü eḳâlîmde taşarrufları çokdur*

*Tehî mi zann idersin yoḥsa señ bu Pâdişâh'ı
O bir bâz-ı hümayûndur ki bâz-dârı çokdur*

*Bizi bu i'tirâzdır düşüren bunca belâyâ
Rızâ vu sabr u teslimiñ fazîletleri çokdur (K32/22-29)*

Ahmed Kuddûsî'nin 1828 yılında yazmış olduğu kaside, manzumeleri arasında Padişah II. Mahmud'a yazılmış olan iki şiirden biridir. İdrâk ettiği dönem itibarıyla pek çok zorluk ve sıkıntıyı yüklenen II. Mahmud'un en yakınları dâhil olmak üzere (askerleri, hizmet edenleri, çevresi) samimiyet ve ihlastan yoksun buldukları; dünyada ve Os-

41 Süleyman Ateş, "Kutub" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002) 26/498-499.

manlı topraklarında gelişme gösteren sayısız olumsuzluklar Padişah'ı maddi/manevi olarak etkilediği, dini ihyâ etme ve yayma uğruna günler ve gecelerce uykusuz geçirdiği bir hayatın sağlığını tehdit ettiği, ortaya koymaya çabaladığı aşırı hizmet ve çabalar yüzünden hasta ve zayıf düştüğünü mısralarında dillendirdiği Padişah için Allah'tan nusret ve yardım niyazıyla birlikte iki cihânın kederlerinden kurtulması için yakarıшта bulunduğu sayısız beyitlerindedir Kuddûsî'nin ifadeleri:

*Sulţan'a da hîç şıdık ile bir ta'at ider yok
Etbâ' u re'âyâ vu cüyüş u hademinden*

*İtmez vüzerâ hizmet-i dîn cân u gönülden
Feth olmadığı pes rüesânıñ mence minden*

*'Avn eyleye Sulţânımız'a 'askerine hem
Maqtûl ola düşmânları şevket-i haşeminden*

*Şol rütbe hemân kalblerine taldura ru'bi
Ki ditreyeler heybet-i tabl u 'aleminden*

*Teşnît ide cem'iyet-i kübrâlarını hep
Bir kaçrece ilkâ ide bahri nişamından*

*Sulţânı ve etba'ını ignâ ide şol kez
Ki bula ğınâ cümlesi bâlâ himeminden*

*Yardımcı kıla ruh-i şerîfi'ni Resûl'ün
Yârânını hem münteħab u muhtereminden*

*İrsâl ide kuşbu daħi a'vânını cümle
Pîr üzre olan ümmet-i hayrû'l-ümeminden*

*Hem cümleye ğayret vire ki emr-i cihâdı
Yer yer tutuben kurtulavuz harb ü heminden*

*Sulţân'a rahmeyle huşuşâ ki olubdur
Dîn uğruna dil hastası fart-ı hıdeminden*

*Terk eyledi ecdâdı gibi hvâb u şafâyı
Küffâra ğazab ümmete lutf u raħaminden*

*Senden dileriz ki edesin feyzini itmâm
Kuvvet bula dîn şevket-i câh-ı izâmından*

*Çün ümmet-i merhûmeye ittiñ añı Sulţân
Bu hizmet-i uzmağa kemâl-i zememinden*

*Sene biñ iki yüz kırık daħi dörttür
Mevlâ'ya sığındık ğazevâtıñ haşeminden*

Ķuddûsî biçâre niyâz eyleyüben dir

Tut añı necât bul dü cihânıñ miheninden (TB 295/10-11, 23-28, 30-31, 41-43, 46)

Ahmed Kuddûsî Efendi'nin Sultan II. Mahmud için kaleme almış olduğu iki adet kaside tam metin olarak aktarılmıştır:

Mef'ülü Mefâilü Mefâilü Feülün

Çok dâr-ı fenâniñ keder ü hemmi deminden
Uşandım âniñ miñnet ü hüzn ü eleminden

Bakdım dün ü gün hiç kuru gavğası dükenmez
Çekdim elimi şimdi kamû yahşi keminden

Tüccâr kati hırşa düşüben mâlı direrler
Mevti unudub cîfe-yi murdâr u haminden

İt gibi iderler biri biriyle şemâtet
Hoşlanmadım ebnâ-yı zamâniñ şiyeminden

Dinân tutarlar atuban dîni yabana
Gelmez şiba ' anlara bu dünyâ deseminden

Muhtâcları gördükde toñar yüzleri buz-veş
Anlar da dönüb girü kaçarlar şiyeminden

A 'yân-ı bilâd çevre meyil eylediler heb
Zulm-ile cihân tıldı vülâtiñ reşeminden

Yok havf-ı Hudâ havf-ı melik zerrece aslâ
Bezdi fukarâ cân u meta ' u ganeminden

Küffâr buluben fürce nice beldeler aldı
İblîs-i la 'în eyledi igvâ şaneminden
Sultana da hiç şıdk ile bir ta 'at ider yok
Etbâ ' u re ' âyâ vu cüyüş u hademinden

İtmez vüzerâ hizmet-i dîn cân u gönülden
Feth olmadıği pes rüesâniñ menceminden

Vay hâline hak söyleyeniñ böyle zemânda
Korçar 'ulemâ çünkü kuzâtiñ kaleminden

Hulâtda haşar sâlike çokdur bu 'aşırda
Pes 'uzlet iden sâlim olur halk şiteminden

Dîn gayreti çekmez ne 'aceb ekşeri nâsiñ
Az kaldı gelen hayr u nefi ' dest ü feminden

Techiz-i güzât eyleyeni Hak idinir dost
Hak dostlığı yegdir dü cihâniñ ni 'metinden

Bir akça bahîl virse gider cânı berâber
Altun aña kıymetli tamar içinde deminden

Bu mâlı Hudâ virdi diyüb gâziye virmez
Virirse de hazân gibi şararır nedeminden

Zabt eylediler 'arşe-i merdâmi gabîler
Erbâb-ı 'akıl cümlesi hayrân se 'eminden

Virildi münāşib cühelā vü bülehāya
Sorulmaz imiş Hālik-ı kevnîñ hikmetinden

Teslīm-i umūr eylediler anlara ki hîç
Yok sevgilü şey'i reng-i cām-ı ceminden

Dîn düşmeni pek itdi hücüm iki taraftan
Tāğ taş iniler top u tüfengin zememinden

Yalvaralım ol Teñri Te 'ālā'ya ki bizi
Hıfz eyleye fazlı ile kaħr u deminden
'Avn eyleye Sultānımız'a 'askerine hem
Maqtül ola düşmānları şevket-i haşeminden

Şol rütbe hemān kalblerine toldura ru'bi
Ki ditreyeler heybet-i tabl u 'aleminden

Teşnīt ide cem 'iyyet-i kübrālarını hep
Bir kaçrece ilķā ide bahri niķamından

Gāzīlere in 'ām ide çok māl ü ganīmet
Zer sīm ü cevāhir ni 'amin bā-ķiyeminden
Sultānı ve etba 'ını ignā ide şol kez
Ki bula ğınā cümlesi bālā himeminden

Yardımcı kıla ruħ-i şerīfi 'ni Resül'ün
Yārānını hem münteħab u muħtereminden

İnzāl-i melā'ik ide cenk eyleyeler hem
Ervāh-ı gürüh-ı şühedā muħteşeminden

İrsāl ide kuşbu daħi a 'vānını cümle
Pir üzre olan ümmet-i ħayrū 'l-ümeminden

Hem cümleye ğayret vire ki emr-i cihādı
Yer yer tutuben kırtulavuz ħarb ü heminden

Yalvaralım evķāt-ı şehirlerde diyüb hem
Yā Rabbi necāt vir bize dāreyn zuleminden

Şu zulmet-i müstenfereden it daħi taħlīş
Hıfz it bizi aħzāb-ı 'adūniñ vaħaminden

Raħm itmeyicekseñ bize yā kim ide bugün
Çün muştarib olduk katı küffār ħaveminden

Bu kürbeyi bizden bu sene eyle ki tefrīc
Tiz kırtılalım şavle-i a 'dā ħazeminden

Gümrāhlığ-ıla başımıza geldi bu ħāller
Neşr it bize bir nebzece ħilmiñ diyeminden

İblīse uyub rāh-ı dālāle sefer itdik
İşidemeyüb ħaķ sözi nefsiñ sameminden

*Ol şāh-ı rūsūl hürmetine eyle şıyānet
Bizi vü kamū ümmeti hışmıñ deheminden*

*Ķat ' itmeyiz elbetde ümīdi ki umarız
Sen pādişāhıñ bahr-i hanān u kereminden*

*NoĶsān mı gelür rahmetiñe ey ūlū Yezdān
Geçseñ bir avıç hāk-i sefāliñ töheminden
Sultān 'a rahmeyle hışūşā ki olubdur
Dīn uğruna dil hastası fart-ı hıdeminden*

*Terk eyledi ecdādı gibi hvāb u şafāyı
Küffāra ğazab ümmete lutf u rahaminden*

*Senden dileriz ki edesin feyzini itmām
Ķuvvet bula dīn şevket-i cāh-ı izāmından*

*Tarih-i Sene biñ iki yüz kırk daħi dördür
Mevlā 'ya sığındıĶ ğazevātıñ haşeminden*

*Ķaldı işimiz aña dileriz ki selāmet
Vire bize şu fitne-i 'uzmā dareminden*

*Çün ümmet-i merhūmeye ittiñ añı Sultān
Bu hizmet-i uzumāya kemāl-i zememinden*

*Ķuddūsī biçāre niyāz eyleyüben dir
Tut añı necāt bul dü cihānıñ miheninden (TB 295)⁴²*

Mefāilün Mefāilün Mefāilün Fe'ülün

*İhānet etme Sultāna anıñ esrārı çoĶdur
Ki yüklenmiş umūr-i Müslimīni bārı çoĶdur*

*Gice gündüz idelim biz anıñ için du 'ālar
Güneş gibi toĶār üstümüze envārı çoĶdur*

*Hudāya eyleriz kulluĶ anıñ biz sāyesinde
Çeker ğam dün ü gün bizim için ekdārı çoĶdur*

*Çalışur itmeye dāim bizi hıfz u himāye
Bilür ki bu zamānıñ halkınıñ esrārı çoĶdur*

*Bizim için-durur hep çekdiĶi mihnet meşakkat
Bilelim Ķadriñi çün şevketi āşārı çoĶdur*

*YiĶirmi cins kamū a 'dā-yı dīn fırsat ararlar
Te'emmül it ki dünyānın Ķatī küffārı çoĶdur*

*Bilād-ı Müslimīnde hem Ķatī çok ehl-i fitne
Fesād ister koyun başlı gezer Ķurtları çoĶdur*

*Selātīn-i benī 'Oşman 'da var şevket mehābet
Ki a 'dānıñ yüreklerinde ĶorĶuları çoĶdur*

⁴² Bu Kaside (TB295, İE276, CK57b, FK609) nüshalarında yer almaktadır.

Halîfe olmasa bir gün biri birini yer nâs
Dime kardâş bu sulţânın bize âzârı çokdur

Añı halk eylemiş lutfuyla kahra çünki âlet
Beher işinde anıñ hikmet-i Cebbâr'ı çokdur

O bir mir'ât-ı 'âlem kim bağan görür özüñü
Bu sırrı bilmeyen cāhilleriñ güftârı çokdur

Var ise zāhirā anda eğer üç beş kem ahlāk
İderiz zann ki bātında güzel huyları çokdur

Hevā vu nefsiñe uydu deyü itme tehāvün
Günāhını ider tekfir mükeffirleri çokdur

Değil ma'sūm günāhdan çün bizim gibi beşer ol
Muķannit olma (aşla) rahmet-i Ğaffār'ı çokdur

Halā'ik i'tizār itdikde yārın Kird-gār'a
Olur maķbūl anıñ özrü pek a'zârı çokdur

Revā mı eylemek ta'yir du'ā itmek yerine
Anıñ aybını örter sūt-re-i Settār'ı çokdur

İder tevbe olur tāhir muṭahhīr 'ākībet ol
Olnur hūzn-i zān zīrā muṭahhīrleri çokdur

Eğer dīrsen veliyullah idi bunuñ atāsı
Diriz ki ol zamāniñ ehliniñ dindārı çokdur

Ķabāhat bizdedir cümle ki bozduk fi'limizi
Bizim gibi bu vaķtiñ nāsınıñ bī-'ārı çokdur

Yürü señ kendine çāre bulagör turma şūfī
Muḥammed ümmetiniñ Şāhi'niñ esrārı çokdur

Bu ümme itdiği kulluķ savāb u ecriniñ heb
Virilür mişli aña ecri bu mikdārı çokdur

Ķuṭublar kuṭbu var 'ālemde bātın Pādişāhi
Bunun gibi değil anıñ ḥafī bāzarı çokdur

Nazar eyler hemān levḥe 'amel eyler anıñla
'Ukūl irmez umuruña 'acīb işleri çokdur

Beder vaz' eylemiş Ḥallāk-ı 'ālem yeryüzünde
Ķamū aḳṫāb anıñ etbā'-ı hīzmet-kārı çokdur

Haķīkat Şāhi'dır ol bu şerī'at Pādişāhi
Bunun gibi kapusuñda anıñ kulları çokdur

Selāṫin-i cihān cümle anıñ maḥkūmlarıdır
Anıñ Ḥaķ dest-giri hem daḥī nussārı çokdur

Eliñde kabz u baş u 'azl u naşb u re'y ü tedbir
Yürür hükmü ekālimde taşarrufları çoğdur

Tehî mi zann idersin yoğsa señ bu Pādişāh'ı
O bir bāz-ı hümāyündür ki bāz-dāri çoğdur

Bizi bu i'tirāzdır düşüren bunca belāya
Rızā vu şabr u teslimiñ fazīletleri çoğdur

Hakīkatde bize oldu bu Sulţān şeyh mürşid
Bizi mühlük olan rencimize ĩmāri çoğdur

Bi-küllü zenleriñ başı imiş çün ĥubb-i dünyā
Medā'in ehlinin bu vech ile bī-māri çoğdur

Tacāvüz eyledik biz zīnet-i dünyāda ĥaddi
Ki ğıbta ider olduk anı kim dīnāri çoğdur

Resûl didi cehennem ehliniñ çoğı nisādur
Bunu bilen bilürki anların evzāri çoğdur

Didiler yā Resûlallāh nedür zenb-i nisāniñ
Didi sīm ü zere ğayet maĥabbetleri çoğdur

Sirāyet itdi nisvāndan ricāle ĥubb-i zīnet
Ricāliñ şimdi nisvāna teşebbühleri çoğdur

Tagıldı z ĩ net-i dünyā medā'inden ĩurāya
'Umūmen ĥasta olduğ cümleñin dertleri çoğdur

İdüb himmet bu Sulţān zīneti kaldırdı zīrā
Zamānın ĥalkınıñ gördü ki istikbāri çoğdur

Tekebbürden bizi kırtardı kıldı Haqq'a maĥbüb
Sever anları Allah kim tevāzu'ları çoğdur

Bunun emşālı var bizde günāĥlar gerçi lākin
Ĝurūr u kibr ü 'ucbuñ kullara aĥtāri çoğdur

Anıñla terbiye eyler bizi Rabbu'l-berāyā
Dime imdi bu Sulţān'ıñ teşdīdleri çoğdur

Ķazandığ destimiz ile bu aĥvālı ĥamūmuz
Ĥudā zılm eylemez kullara ĥikmetleri çoğdur

Fakīre tavşiyeye eyler menāmımda 'atāsı
Dir imdād eyle oğluma ki mihnetleri çoğdur

Atāsınıñ velī olduğuna yok şübhe aslā
Ulaşur bun deminde baña ğayretleri çoğdur

Bu nazma başladık da geldi atāsı düşümde
Du 'ālar itdi baña hoşça himmetleri çoğdur

Öper yüzümü eyler kendi baña çok beşâret
Vasiyyet eyler oğlunu bana ibşârı çokdur

Yaşım altmışbeş olmağ-ıla cismim köhnelendi
Za'îfem gerçi amma nefsimiñ suçları çokdur

Meşeldür âşıkîñ gönlü kocamaz olsa da pîr
Beni lev̄m eylemen dostlar ki 'ışkîñ nârı çokdur

Kocalıkda benim halim budur kimi idem lev̄m
Civânların kafasında eser yılleri çokdur

Bu Kuddûsî unutmaz hiç du 'âdan Pâdişâh'ı
Atâsınıñ aña zîrâ vasiyyetleri çokdur

Elinden nesne gelmez gerçi Kuddûsî'nin ammâ
Aniñ için du 'â vu zîkr ü istigfârı çokdur

Melek insan ider Sultân için dâ'im du 'âlar
Bu Kuddûsîleyin aniñ du 'âcıları çokdur (K/32)⁴³

3.2. KUDDÛSÎ'NİN SULTAN ABDÛLMECİD İLE OLAN İLİŞKİSİ

Osmanlı tahtının 31. padişahı olan Sultan Abdülmecid, 1 Temmuz 1839'da babası II. Mahmud'un ölümü üzerine, on yedi yaşında iken tahta geçti.

Ahmed Kuddûsî'nin Divân'ında yer verdiği iki padişaktan birisi olan Sultan Abdülmecid için 35 beyitlik bir kaside ve 15 beyitlik bir gazel kaleme alınmıştır. Divân'ının haricinde muhtelif eserlerinde de Sultan Abdülmecid hakkında saygı ve dua içeren oldukça fazla ifadeler yer alır.

Tarih kaynaklarının belirttiğine göre, Sultan Abdülmecid; yumuşak tabiatlı, hassas, merhametli, cömert, yardımsever ve dinî vecibelerini yerine getiren bir padişah idi. Her gün mümkün oldukça Kur'an-ı Kerim'i okur, ibadetlerini yerine getirmede özen gösterirdi.⁴⁴

Abdülmecid'in de önceki padişahlar gibi kendi üstünde tanıdığı tek kuvvet şeriattı. Bütün icraatını ve iradesiyle yaptığı yeni düzenlemeleri şeriata uygun yapmak zorunda olduğu inancıyla hareket ediyordu; hilâfetin ve saltanatın Allah'ın ihsânı olduğuna inanmakta idi.⁴⁵

Ahmed Kuddûsî'nin, Padişah Abdülmecid'i medh ve senâ etmesinin sebebi onun tarikat ehli ile iyi ilişkiler içinde olmasından kaynaklanıyordu.⁴⁶ Ölümünden kısa bir süre önce Hâlidîyye tarikatına intisap etmiş ve Sultan Selim Camii avlusunda bir tekke yaptırmıştır. Ölümünden sonra da sûfilerin bu türbede her cuma gecesi hatm-ı hâcêgân okumasını vasiyette bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir.⁴⁷

Dönemi içerisinde pek çok çeşme, cami, tekke ve benzeri sosyal kurumlar tamir ettiren ya da yeniden yaptıran Abdülmecid de babası gibi tüberküloz hastalığına yakalanarak 25 Haziran 1861'de henüz 39 yaşında iken İhlamur Köşkü'nde kendisine büyük bir hüsnüzan beslediği babasının da şeyhi olan Nuri Efendi'nin dizlerinde kelime-i tevhid getirerek vefat etti ve Yavuz Sultan Selim Türbesi yanına defnedildi. Çocuklarından Murad, II. Abdülhamid, Mehmed Reşad ve Vahdeddin daha sonra padişah oldular.⁴⁸

43 Bu Kaside (İE148, FK329) nüshalarında yer almaktadır.

44 Öztuna, Büyük Osmanlı Tarihi, 5/154; Ahmet Şimşirgil, "Abdülmecid Han'ın Şahsiyeti" (<http://ahmet.simsirgil.com/Abdülmecid-Han'in-Sahsiyeti/>, 15 Temmuz Kasım 2023).

45 Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/259-260.

46 Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", 4/984.

47 Abdurrahman Memiş, "Osmanlı'da Tekkeler, Sosyal Fonksiyonları ve İstanbul'da Halidî Tekkeler", *Osmanlı Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 4/518; Ali Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi* (Niğde: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, 2012), 27; Ekrem Buğra Ekinci, *Sultan'dan Evliyâ Olur mu?* (<https://sorularla.islamiyet.com/Osmanli-padişahlarının-bağlı-olduğu-tarikatlar-hangileridir?>, 07/01/2023)

48 Cevdet Küçük, "Abdülmecid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/262.

Ahmed Kuddûsî Sultan Abdülmecid için kaleme almış olduğu kasidede sultanlar(idareciler) hakkındaki hadislere müracaat ederek methiyesini dinî bir nasla da temellendirir. Peygamberimiz'in âdil idarecileri (halife-sultan) övdüğü pek çok hadisinin bulunduğunu; onların mazlumlar için hoş ve güvenilir bir sığınak olduklarını ve hayatı yaşanılır bir hâle getirdiklerini şöyle ifade eder:

*Resûl sulţānı medh itmiş hadîşinde katî çok
Dimiş mazlûmlara hoş melce'-i me'vâ Halîfe (TB 394/15)*

*Hadîş çok medhi hakkında selâtinin velâkin
Bulunmaz böyle kılan 'âlemi ahlâ Halîfe (TB 394/21)*

“Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (a.s.v.) şöyle buyurmuştur: **Sultan, yeryüzünde Allah'ın gölgesidir ki kullarından her mazlum ona sığınır. Eğer adalet ederse (Allah katındaki) ücretini alır. Halkın da bu duruma şükretmesi gerekir. Eğer haksızlık, zulüm yaparsa, onu vebali ona aittir, Halk ise sabır etmekle yükümlüdür.**”⁴⁹ “Allah'ın emir ve yasaklarının toplumda icra edilmesi, cihad ve hac gibi ibadetlerin yapılması ancak sultanla (devletle) mümkün olur. Bu gerçekler içindir ki Peygamberimiz, yolculuk yaparken bile birinin imam/reis olmasını emretmiş ve yine ondandır ki rivayette “**Sultan, yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.**” diye ifade edilmiştir. Bu yüzden denilebilir ki; altmış yıllık zalim bir sultanla beraber yaşamak, bir tek gece sultansız yaşamaktan daha iyidir. Tecrübeler bunu doğrulamaktadır.”⁵⁰

*Buyurmuş cümle sulţān sâye-i Hallāk-ı halkdur
Muhaqqak şubhesiz bil sâye-i kübrâ Halîfe (TB 394/16)*

Özel olarak Padişah Abdülmecid'e yazılan bu şiirde Kuddûsî, yukarıdaki ifadeler gerçekliğinde genelde halifeyi tarif edip, onların cihanın oluşumuna bir büyük nimet, Müslümanlara da Allah'ın bir rahmeti olarak gösterir:

*Cihānîñ vārına bir ni'met-i 'uzmâ Halîfe
'İbād-ı Müslimîne rahmet-i Mevlâ Halîfe (TB 394/1)*

Kıyamete dek onların sayesinde din bekasını sürdürecektir, Allah onların sayesinde bu dini hayy ve diri kılacak, mülkün nizamını sağlayan halife aslında Allah'ın bir büyük nimetidir insanlık için. Eksiklikleri her şeyi alt üst etmeye yeter. İnsanlar âsîlikleriyle bazısı bazısının etini bile yemeğe kalkar. Ne din kalır ortada ne cân ne de mal. İşte bunun için eskilerden beridir Allah onları topluluğun başında bir islah edici, zayıflara şefkat ve merhamet edici bir baba gibi eksik etmez:

*Anıñladır beka-yı dîn ilâ yevmi'l-kıyâme
Ki bu dîn-i 'azîzi eyleyen ibkâ Halîfe*

*Sebeb kılmış hayâtına çü dîniñ añı Yezdân
Anıñla hayy olur bu dîn ider ihyâ Halîfe*

*Halîfe olmasa bir gün ider tuğyân kamû nâs
Anıñ-çün eksik olmaz ez-kadîm aşlâ Halîfe*

*Nizâm-ı mülk olur ancak anıñla bu cihānda,
Hudâ'nıñ bir ulû nu'mâsıdır haqqâ Halîfe*

*Dâhi olmasa ol yer nâs etin ba'dısı ba'dıñ
Cemî'-i nâsa şefkat idici bābâ Halîfe*

*Ne dîn kalır ne 'ırz ne cân ne māl olmasa ol Zât
Da 'ife ümmete bil hâris ü binâ Halîfe51 (TB 394/2-7)*

Oysa bu zamanın insanların pek çoğu fitne ve fesâda yakın olsa da fitne sahiplerinin hükmü halifeye aittir. Cahil kimse sürünün çobana ihtiyacını pek önemsemeyeceğini, bu özelliğinin takdir edilmiş bir hükmün icrâsı olduğundan habersiz olsa da halife topluluğu selâmete çıkararak bir yol gösterendir:

49 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (ö. 292/905), *el-Müsnedü'l-kebîr ve el-Bahrü'z-zehhâr*, 12/17; *Beyhaki, el-Câmi'u'l-muşannef fi beyâni şu'abi'l-îmân*, (Beyrut, 1410/1985), 9/475.

50 Bk. *Mecmu'u-Fetavâ*, 28/390-391. (Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) çeşitli eser ve fetvalarını bir araya getiren külliyat)

*Bu vaktiñ halkınıñ pes ekşeri kâ'il fesâda
İder müfsidleri ta'zîbde istikâ Halîfe*

*Şanur cāhil ki rā'isiz ğanem bulur selāmet
Ra'iyye hep ğanem rā'isi müsteşnā Halîfe*

*Cehül insān cehāletle lisānın eder ıtlāk
Dimez aḥkām-ı taḳdîri ider icrā Halîfe (TB 394/12-13, 30)*

Osmanlı Padişahı Fatih Sultan Mehmed'in oğlu, Yavuz Sultan Selim'in babası "Emîrü'l-Mü'minîn Sultānu'l-Ġuzāt ve'l-Mücāhidîn Nāsiru'ş-Serī'āt ve'l-Milleti ve'd-Dîn Ġiyāsu'l-İslām ve Mu'īnu'l-Müslimîn Sultān Bāyezîd" olarak anılmış Osmanlı'nın 8. Padişahı II. Bayezid'le övgüde mukayese ettiği Sultan Abdülmecid'i, herhangi bir mal ve mevki için övecek yaşta olmadığını altını çizen Kuddûsî, iki cihanda saadet bulması için Müslümanları gece gündüz samimi duaya davet eder:

*Murādım bu Halîfe Hazretiñ medḥ ü şenāda
Cemî'-i halk disünler Bāyezîd-āsā Halîfe*

*Yaşım yitmiş daḥi dördtür beni zan itmiyesiz kim
Ġaraz ancak ide cāh u zeheb i'tā Halîfe*

*Şu sinnimde baña virmez mi rızkım Rāzıku'l-'ālem
Hulāşa göremezsiz böyle bir ra'nā Halîfe*

*Olalım rüz u şeb meşğül du'āya anıñ için
Ki bulsun dü cihānda rütbe-i bālā Halîfe*

*Yalan dimen bu Kuddûsî fakîriñ sözüne çün
Yakında gelmemiş böyle melek-sīmā Halîfe (TB 394/31-35)*

Ahmed Kuddûsî Padişah Abdülmecid için kaleme aldığı iki şiirden birisi olan 15 beyitlik "Elhamdülillah" redifli gazelinin son 6 beytinde Sultan Abdülmecid'i birtakım özellikleriyle bizlere takdim eder:

*Halîfe Hazret-i Hak 'aşığı 'Abdülmecîd'dür
İder 'uşşâk-ı Hak'a i'tibār elḥamdüli'llāh*

*Tolu kalb-ı şerîfnde fütühāt arzusu hem
Dün ü gün izne eyler intizār elḥamdüli'llāh*

*Nuḥüset kalkdı ümmet üzerinden himmetiyle
Sa'âdet toĝdı şimdi aşıkār elḥamdüli'llāh*

*Şalāha meyl ider dā'im fesād ehlini sevmez
Şalāh ehliyle eyler iftiḥār elḥamdüli'llāh*

*Ġamū bid'atları ref' eylemek kaşdı cihānda
Nicesinden kocadı çün cenār elḥamdüli'llāh*

*Atāsınıñ du'asıyla irişdi bu makāma
Daḥî dā'isi bî-ḥad bî-şümār elḥamdüli'llāh*

*Bu Kuddûsî fakîr ednā du'acısı olubdur
Hudā virde bize ḥüb şehr-yār elḥamdüli'llāh (TB 395)*

Araştırmamızda Ahmed Kuddûsî'nin Divân'ı dışında kaleme almış olduğu mensur eserlerde de Sultan Abdülmecid ile ilgili ifadelerinin fazla olduğu görülmüştür:

"Gece gündüz Padişahımız Abdülmecid – Allah onun hilâfetini ve saltanatını âhir zamana kadar ebedi kılsın, yardımıyla onu te'yid eylesin, dinî ve dünyevî sıkıntılarını gidersin, zor işlerini kolaylaştırsın ve ona olan tevfikini

tamamlasın—Hazretleri için vezirler, vekiller etbâ, yardımcıları ve askerler için, bütünüyle Allah'a yönelerek duâ edelim. Fıtratı parlak niyeti güzel ve himmeti yüce bir zât-ı şeriftir. Dedesi (I. Abdülhamid)—Allah'ın geniş rahmeti onun üzerine olsun ve Allah onun kabrini nurlandırсын- Hazretleri evliyânın büyüklerinden imiş. Padişahların sırları, faziletleri ve faydaları hadis ve tasavvuf kitaplarında çokça zikredilmiştir.”⁵²

“Güneşin, diğer bütün yıldızlar üzerine olan üstünlüğü gibi bu Padişah'ın da yeryüzü halkına fazileti, faydası, hayrı ve lütfü şamil ve yaygın olup, güneş gibi bir yüce rahmettir. Bunların yüce ecdadına gelinceye kadar azgınlıkların hadd u hesabı yoktur. Bu Padişahımız'ın kerâmetlerinin yakın zamanda zuhur etmesi ümit edilir. Eğer bu Padişah olmasa idi din, dünya ve âhiret işleri bütünüyle bozulur idi. Akıllı ve insafı olanlar bunları bilir, gece gündüz onun için hâlis ve muhlis olarak duâ eder ve gafilleri ikâz ve âgâh eder.”⁵³

“Bu zamanda bir mü'minin kendisi, anne ve babası ve bütün ehl-i imân ve ehl-i İslâm için çok istiğfar etmesi evlâdır. Müslümanların padişahı, vezirleri devletin ileri gelenleri, etbâ, ensâr, askerler, beldelerin valileri ve Müslümanların işlerinin hizmetinde olunan kimseler için dâimâ duâ eylemek vacip, müstehap ve elzemdir. Din, dünya ve âhiretin nizâm ve selâmeti onlar ile olur. Özellikle de bu Padişahımız Sultan Abdülmecid'tir. O Hakk Celle ve A'lâ Hazretleri'nin cihân halkına bu âhir zamanda bir ulu nimeti, rahmeti, lutf u atâsı ve fazl u keremidir.”⁵⁴

“Bizim de bu sıralarda kederimiz, sıkletimiz ve sıkıntılarımız çoktur. Padişahımız Hazretleri'nin kalb-i hümayununun tam manâsıyla huzurlu ve geniş olmadığı bize işaret olması sebebiyle huzur ve rahatım pek yoktur. Eğer bu gidişatın sonunun hayır, nusret, saâdet, servet, selâmet, fütûhât ve düşmanlarının kendisine boyun eğerek itâat edeceği şeklindeki müjdelere olmasa, ölümü temenni etmek yasaklanmış olmakla birlikte, -vefatım hayırlı ise canımı al- diyerek, ölümü temenni etmek aklıma gelmiş idi. Allah'a hamdolsun ki, şimdi, kalbim müsterih oldu.”⁵⁵

Sultan Abdülmecid'in, Kuddûsî Efendi'nin vefatından sonra maaşının oğulları ve damadına tahsisini gösteren iki adet berât bizzat Padişah Abdülmecid tarafından tasdik edilmiştir.⁵⁶

Ahmed Kuddûsî Efendi'nin manzumeleri arasında Sultan Abdülmecid için 1843'da kaleme alınmış “Halife” redifli bir adet kasidede *Huşûşâ bu Halîfe kim âdı 'Abdülmecid'dür / Eb ü ceddinden artık ekrem ü eshâ Halîfe* (TB 394/25) beytinde bu hususa vurgu yapılmıştır.

Mefâilün Mefâilün Mefâilün Fe'ülün

*Cihâniñ vârina bir ni'met-i 'uzmâ Halîfe
'İbâd-ı Müslimîn'e rahmet-i Mevlâ Halîfe*

*Anıñladır beğâ-yı dîn ilâ yevmi'l-kıyâme
Ki bu dîn-i 'azîzi eyleyen ibkâ Halîfe*

*Sebeb kılmış hayâtıña çü dîniñ añı Yezdân
Anıñla hayy olur bu dîn ider ihyâ Halîfe*

*Halîfe olmasa bir gün ider tuğyân kamû nâs
Anıñ-çün eksik olmaz ez-kadîm aşlâ Halîfe*

*Nizâm-ı mülk olur ancağ anıñla bu cihânda,
Hudâ'nıñ bir ulû nu'mâsıdır haqqâ Halîfe*

52 Kuddûsî, *Pendnâme*, 329-330.

53 Kuddûsî, *Pendnâme*, 330-331.

54 Kuddûsî, *Pendnâme*, 349.

55 Kuddûsî, *Nâsîhâtname*, 353.

56 Nezâret-i Evkâf-ı Hümayün-i Mülûkâneme mülhâk evkâftan Bor Kazâsı'nda Çukûr Mahallede vâki' Mescid-i Şerîf Vakfı'ndan olmak üzere vâzife-i mu'âyene ile imâmet ciheti mutasarrıfı Mar'aş-ı zâde ve Seyyid eş-Şeyh el-Hâc Ahmed bin İbrâhim vefâtı vukû'uyla mahlûlundan usul-i imtihânları bi'l-icrâ ...askeriyyeyi mütecevîz olan sulbi oğulları işbu râfî'ü tevki'-i refi'u'-sâmî-i haqânî es-Seyyid Abdullâh Nürî ve Seyyid el-Hâc Abdurrahmân Rûhî ve es-Seyyid İbrâhim Haqqı zîde şalâhühüm müstereken tevcihi huşûşu mahâllinden.... (Osm. Arş. EV-BRT.91. Şevval 1265); Bor Kazâsı'nda post-nişin-i irşâd olan Mar'aş-ı zâde Şeyh Kuddûsî Efendi küddise sîrr ühu'l- 'âlinin irtihâli vukû'uyla Lâleli Vakf-ı Şerîfi'nden 300 gurûş ma'aş-ı münhâl olduğundan Hânkâh-ı şerîflerinde icrâ-yı 'âyîn-i tarîkât-ı 'âliyye olunmak şartıyla ma'aş-ı mezbûrun ...mahdûmları Abdullâh Nürî ve İbrâhim Haqqı ve Hâcî Abdurrahmân Rûhî ve damadı Muştafa Nürî halifelere taşîşi huşûşu inha ve istid'a olunmuş.... (Osm. Arş. EV-BRT.93.1. 27 Safer 1266). Osm. Arş.'de tespiti yapılan Ahmed Kuddûsî ile ilgili belgeleri ele alan ayrı bir çalışmamız da yayınlanacaktır.

Dāhi olmasa ol yer nās etin ba'zısı ba'zıñ
Cemî'-i nāsa şefkat idici bābā Halîfe

Ne dīn kalır ne 'ırz ne cān ne māl olmasa ol zāt
Za'îfe ümmete bil hāris ü bīnā Halîfe⁵⁷

Anıñ esrārınıñ bilür şümārın Haqq Te'ālā
Ne mümkün eylemek idrāk 'aql-ı deryā Halîfe

Anıñla terbiye eyler 'uşatı Mālike'l-mülk
'Adūyı seyf-i şevketle ider ifnā Halîfe

Görüb zāhid anıñ ba'zı umūrını ider ta'n
Dimez kim emr-i Haqq ila kılar mahzā Halîfe

Ki me'mūr 'abdidür Haqq'ıñ evāmirini işler.
Mutî'i eyler idhāk 'āşiyi ibkā Halîfe

Bu vaktiñ halkınıñ pes ekşeri kâ'il fesāda
İder müfsidler ta'zībde istiğzā Halîfe

Şanur cāhil ki rā'isiz ganem bulur selāmet
Ra'iyeye hep ganem rā'isi müştēsñā Halîfe

Aña her kim ki eyler i'tirāz 'ārif değil ol
Bilüben kadrini bedh itmeye ahrā Halîfe

Resül sultānı medh itmiş hadīsinde katī çok
Dimiş mazlūmlara hoş melce'-i me'vā Halîfe

Buyurmuş cümle sultān sāye-i Hallāk-ı halkdur
Muhaqqak şübhesiz bil sāye-i kübrā Halîfe

Dimiş hem aña ikrām idene ikrām ider Haqq
Dañi mebguzlara buğzı 'āzır zīrā Halîfe

Dañi aña ihānet idene eyler ihānet
'Ulūvv-ı kadrini fehmi it şeh-i zībā Halîfe

Hudā'nuñ sevdiğin çünkü sever imiş kamū halk
Bilür Haqq dostu oldığın kamū eşyā Halîfe

Yazılır defterine cümle halkıñ ecr-i mişli
İder pes cümlesiniñ haqqını ifā Halîfe

Hadīs çok medhi haqqında selātininiñ velākin
Bulunmaz böyle kılan 'ālemi ahlā Halîfe

Dimişler sırr-ı levhi keşf idenler bu nesilden
Gelenler heb olırlar gün gibi rahşā Halîfe

Yedi iklim şāmil nūrı bu nesl-i 'aziziñ
İderdin düşmānın din üstine ecsā Halîfe

57 Bazı metinlerde bu beyit yer almıştır.

Dimiş İhyā kitābında Ebū Hāmīd ki sulṭān
İderse zulmi seksen yıl dime ednā Halīfe

Eşed ondan ki bir demde ra'iyeye itdiği şer
Güneş-veş nef'i şāyi 'āleme bil ha Halīfe

Huşūşā bu Halīfe kim ādı 'Abdūlmecid'dür
Eb ü ceddinden artık ekrem ü eşhā Halīfe

Sever şālihleri eyler hemin ihsān telāttuḥ
Virir muhtāçlara dīnār ider ignā Halīfe

Özi pāk gill u gışdan kendi pāk bir Pādişāh'dur
Bulunmaz bu zamānda böyle bī-hemtā Halīfe

Yapar her işini Mevlā güzel sen şoñına baḳ
Olur bir gün ki dirler cümle halk a'lā Halīfe

Cehül insān cehāletle lisānın eder ıtlāk
Dimez aḥkām-ı taḳdīri ider icrā Halīfe

Murādım bu Halīfe Hāzretiñ medḥ ü şenāda
Cemī'-i halk disünler Bāyezīd-āsā Halīfe

Yaşım yitmiş daḥi dōrttür beni zan itmiyesiz kim
Ġarāz ancaḳ ide cāh u zeheb i'tā Halīfe

Şu sinnimde baña virmez mi rızķım Rāzıķı'l-'ālem
Hulāşa göremezsiz böyle bir ra'nā Halīfe

Olalım rüz u şeb meşgül du'āya anıñ için
Ki bulsun dü cihānda rütbe-i bālā Halīfe

Yalan dimen bu Kuddūsī fakīriñ sözüne çün
Yakında gelmemiş böyle melek-sīmā Halīfe (TB 394)⁵⁸

Ve 1841 tarihinde kaleme alınmış olan bir adet gazel aşağıda verilmiştir:

Mefāilün Mefāilün Mefāilün Fe'ülün
Benim sinnim-dürür yetmiş ü çār elḥamdüli'llāh
Daḥi her bir demime şad hezār elḥamdü'li'llāh

Geçirdim 'ömrüme gerçi günāh-ıla velākin
Sever 'uşşāķımı ol Kird-gār elḥamdüli'llāh

Anam rahminde itmişem añı tevḥīd ü taḳdis
Oluban tā ezelden 'ışķa yār elḥamdüli'llāh

Muḳırrem cürmimi hem ni'metin kim virdi bī-ḥād
İderem zıkrini leyl ü nehār elḥamdü'llilāh

Daḥī ihvān-ı dīne eylerem ta'līm ü telkīn
İderler cümle zıkrı ihtiyār elḥamdüli'llāh

58 Bu kaside aynı zamanda (İE319, MM304, TB295, FK698) nüshalarında da bulunmaktadır.

*Bu işler heb anıñdur arada bir delîlim
Hemân maqşūdumuz aña firār elhamdüli 'llāh
Anıñ zikri bize tatlu-durur bāl u şekerden
Çü gönñümüzde 'ışq u cezbe var elhamdüli 'llāh*

*Sene biñ iki yüz elli yedidür şimdi çok nās
İderler zikrine hoş ibtidā elhamdüli 'llāh*

*Halîfe Hazret-i Haq 'āşığı 'Abdülmecid'dür
İder 'uşşâk-ı Haqq'a i'tibār elhamdüli 'llāh*

*Ṭolu kalb-ı şerîfide fütühāt arzūsı hem
Dün ü gün izne eyler intizār elhamdüli 'llāh*

*Nuhūset kalkdı ümmet üzerinden himmetiyle
Sa'ādet toğdı şimdi āşikār elhamdüli 'llāh*

*Şalāha meyl ider dā'im fesād ehlini sevmez
Şalāh ehliyle eyler iftihār elhamdüli 'llāh*

*Ḳamū bid'atları ref' eylemek kaçdı cihānda
Nicesinden kocādı çün cenār elhamdüli 'llāh*

*Atāsınıñ du'āsıyla irişdi bu maqāma
Daḫī dā'isi bī-ḫad bī-şümār elhamdüli 'llāh*

*Bu Ḳuddûsī fakīr ednā du'acısı olubdur
Ḥudā virdi bize hūb şeh-r-yār elhamdüli 'llāh (TB 395)⁵⁹*

59 Bu gazel (İE347, MM303, FK755, TB185) nüshalarında da yer almaktadır.

Sonuç

XVIII/XIX. asır Türk tasavvuf ve edebiyatının güçlü temsilcilerinden birisi olan Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî Efendi, özellikle günümüze kadar gerek tekke ve dergahlarda gerekse tasavvuf mahfillerinde yoğun bir şekilde takip edilen Divân'ı ve mensur olarak kaleme aldığı eserlerle toplum tarafından saygı ve muhabbet gören bir mutasavvıftır..

XIX. asırda Osmanlı Devleti, maddi ve manevi bakımdan kriz denebilecek bir dönem yaşamaktaydı. Siyasî, askerî, ictimâî olayların yanında, dâhili ve hârici olumsuz gelişmelere karşı mücadele etmek zorunda idi. Yaşadığı yüzyılda I. Abdülhamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) dönemlerini idrâk etmiş ancak yüzyüze görüşüp hem-meclis olduğu padişahların II. Mahmud ve oğlu Sultan Abdülmecid olduğunu elde ettiğimiz veriler ışığında ifade edebileceğimiz Ahmed Kuddûsî Efendi'nin bu iki padişah ile olan münasebetlerini ele almış bulunmaktayız.

Daha önce yapılan çalışmalarda sadece Sultan Abdülmecid ile ilgili görüşmelerinden ve bu padişaha ait şiirlerinden bahsedilen Kuddûsî'nin, bu çalışmada aynı zamanda sözü edilen padişah dışında Sultan II. Mahmud'la olan münasebeti ve bu sultan için kaleme almış olduğu şiirlerinin tespiti yapılmıştır. Kuddûsî Efendi'nin manzumelerine girecek kadar özel muhabbet ve saygıya dayalı yönünün olduğunu söyleyebileceğimiz bu iki padişah'ın Ahmed Kuddûsî Efendi bakımından diğerlerinden ayırteci özelliklerine eserlerinden elde ettiğimiz veriler ışığında çalışmamızda yer verilmiştir.

Şiirleri arasında biri 47 beyit tutarında ve aruzun *Mef'ûlü Mefâilü Mefâilü Feülün* vezniyle, diğeri de 51 beyitlik ve aruzun *Mefâilün Mefâilün Mefâilün Fe'ülün* vezniyle yazılan iki adet kaside II. Mahmud için; *Mefâilün Mefâilün Mefâilün Fe'ülün* vezniyle yazılmış 35 beyitlik bir kaside ve 15 beyitlik *Mefâilün Mefâilün Mefâilün Fe'ülün* vezniyle kaleme alınmış bir gazelin de Sultan Abdülmecid için yazıldığı tarihleri ile tespit edilmiştir. Ekserisi divân şiiri vezni olan aruzla kaleme alınan şiirlerinin muhtelif kaynaklarda bulunması adet olarak tespitini zorlaştırmış olmakla birlikte bu sayının binin üzerinde olduğu ortadadır. Ahmed Kuddûsî'nin vefatından sonra yakınları için tahsis edilen maaşıyla ilgili olarak bizzat Padişah Abdülmecid tarafından yazılmış iki adet Berât'ın da Başbakanlık Osmanlı Arşivinden kaydı çıkartılmıştır. Aynı zamanda söz konusu iki padişah için kaleme alınmış olan manzumelerin transkripsiyonu yapılarak beyitler açıklanmıştır.

Kaynakça

- Ahmed Kuddûsî. *Dîvân*. Haz. Ali Tenik, İstanbul: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, 2014.
- Ateş, Süleyman, "Kutub" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002) 26/498-499.
- Bahadıroğlu, Yavuz, *Padişahlar, Tarikatlar, Şeyhler, Müridler-2* (<https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/yavuz/>)
- Beydilli, Kemal, "Mahmud II" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: 2003) 27/352-357.
- Beyhaki, el-Câmi 'u'l-muşannefî beyânî şü'abî'l-îmân*, (Beyrut, 1410/1985), 9/475.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Cebecioğlu, Ethem, "Şeyh Kuddûsî'nin Mevlânâ Sevgisi", *Altınoluk*. Ağustos. 258: 20-21. 2007.
- Doğan, Ahmet, *Kuddûsî Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Bezâr el-Basrî (ö. 292/905), *el-Müsnedü'l-kebir ve el-Bahrü'z-zehhâr*, 12/17.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*(Haz. M. Kayahan Özgül), (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 2/1220-1221.
- Kara, Mustafa. "Tanzimat'tan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. VI, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Kara, Mustafa. *Madalyonun Bir Yüzü Tekeler Kapandı İyi Oldu*, İstanbul: Dergah Edebiyat Sanat Kültür Dergisi, 1983.
- Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Kara, Mustafa, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmalar*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- Kuddûsî, Ahmed. *Dîvân*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazma Divânlar Kataloğu, IV, 986. nr. 1487.
- Kuddûsî, Ahmed, *Dîvân*, Taş Baskı, İstanbul, 1291.
- "Kuddûsî Ahmed Efendi", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, V, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Kuddûsî, Ahmed, *Külliyat-ı Kuddûsî*, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 2444.
- Kuyumcu, Fehmi, *Kuddûsî Dîvânı*, Ankara: Gaye Matbaası, 1982.
- Küçük, Cevdet, "Abdülmeccid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. I/259-263. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- M. Baha Talman, "Yahya Efendi Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/246-249.
- Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara & Kadir Atlansoy, Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Memiş, Abdurrahman, "Osmanlı'da Tekkeler, Sosyal Fonksiyonları ve İstanbul'da Halidî Tekkeler", I, İstanbul: Osmanlı Ansiklopedisi, 1992.
- Mermutlu, M. Sait, *Diyyarbekirli Muhammed Şaban Kâmî (Hayatı, Eserleri ve Divânının Tahlili)*, Ankara: Gece Yayınları, 2018.
- Mermutlu, M. Sait, *Ahmed Kuddûsî'nin Şiirleri'nde Halvet-Uzlet Anlayışı*, Kahramanmaraş Uluslararası Maraşzade Ahmed Kuddûsî ve Kadiriye Sempozyumu, 23-24 Kasım 2018.
- M. Asım Köksal, *Hak Aşık'ı Büyük Mürşid Ahmed Kuddûsî, Hayatı, Mesleği, Üstün Kişiliği, Eserleri*, (İstanbul: Hasret Ajansı, trh.), 3.
- Ortaylı, İlber, *Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi*, OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi VI/6, Temmuz 1995.
- Sunar, Hüseyin, *Hazînetü'l-esrâr ve Ganîmetü'l-ibrâr*, İstanbul: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı Yayınları, 1998.
- Şimşirgil, Ahmet, "Abdülmeccid Han'ın Şahsiyeti".<http://ahmetsimsirgil.com/Abdulmeccid-hanin-sahsiyeti/>, 15 Kasım 2018.
- Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmu'u-Fetavâ*, 28/390-391.
- Tenik, Ali, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı, 2012.
- Tenik, Ali, *Kuddûsî Dîvânı -Metin, Çeviri ve Notlar*, İstanbul: Borlu Ahmed Kuddûsî Vakfı Yayınları, 2014.
- Uçman, Abdullah, "Kuddûsî". *Başlangıçtan Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri*, IX, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.
- Uludağ, Süleyman, Mustafa Asım Köksal, "Kuddûsî Ahmed Efendi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul: 1996.
- Uludağ, Süleyman, Mustafa Asım Köksal, "Kuddûsî Ahmed Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, XXVI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Ünver, Mustafa, "Borlu Kadiri Şeyhi Ahmed Kuddûsî (1769-1849) ve Şiirlerinde Kur'ânî Kerim'e Yaptığı Atıflar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI: 129-184, 2003.
- Yıldız, Abdulvahap, *Sultan Abdülmeccid'in Ahmed Kuddûsî ve Dönemin Süfileriyle Münasebetleri*, *Harran İlahiyat Dergisi*, Sayı/Issue: 48, Aralık/ December 2022, 131-146

EXTENDED ABSTRACT

Ahmed Kuddûsî was born on July 16, 1769 in Bor district of Niğde province. His father is el-Hacc al-Sheikh Seyyid İbrahim Efendi from Maraş. İbrahim Efendi, a scholar respected by everyone, was a member of the Ahrariyye branch of the Naqshbandiyya sect, in addition to his madrasah education.

XVIII/XIX. Ahmad Quddusi, one of the powerful representatives of centuries-old Turkish sufism and literature, is a sufi who is respected and respected by the society, especially with his works written as a Divan and mensur, which have been intensively followed in both tekkes and dergahs, as well as in sufi chambers until today.

The works he has written are: Pendname-i Quddusi, Vasiyetname-i Quddusi, İjzetname-i Quddusi, Hazinetu'l-esrar and ghanimatu'l-ebrar, Concise Medicine-i Nabawi, Letters, Nasayih-i Quddusi, Medayih Risale and Divan. In some of his mensur works and poems written for the sultans, advice is given to Muslims by referring to the necessity of obedience to the sultan, whom they are the caliph of Allah on earth, and mentioning him with prayer and goodness.

The positive thoughts and approaches related to sufism, sect, dergah and sheikhs, which were observed in many of the Ottoman sultans, manifested themselves at a more advanced level in some of them and were able to turn into practice in the form of sect discipleship itself. Sultan II, whom we have seen not only confining Sufism to the field of thought, but also intisap Sufism into a sect. Sultan Mahmoud has maintained a close stance to a Sufi understanding throughout his entire life, and during his administration period, this closeness manifested itself in the form of discipleship to a sect at more advanced levels. It has been stated that he was connected to Mehmed Nuri Efendi, the Naqshbandi Sheikh of Yahya Efendi Tekke in the following time.

Ahmad Quddusi's views on rulers (Sultans, caliphs) are set forth in his works: "Sultan ship, viziership, muftı, qadı and governorship are the services of great sahibs. Their rewards are greater than the rewards of the abids, zahids, mujahids and benefactors. The Sultan is a kind of shadow of God. All creatures are protected under his wing, they are blessed in safety and security, and they receive mercy. The secrets, virtues and benefits of the sultans are mentioned a lot in the books of hadith and Sufism." A few issues that have been overlooked in the studies carried out so far regarding Quddusi's relations with the sultans constitute the main subject of our study; Apart from Sultan Abd al-Majid, with whom he met and wrote praises, the second sultan's sons were Sultan Abd al-Majid II. It turned out that he was Mahmoud.

In particular, among the more than a thousand verses found in various copies, we found that four poems (two each) were written for two Sultans (Mahmoud II and Abd al-Majid).

XIX. in the century, the Ottoman Empire was experiencing a period that could be called a crisis from a material and spiritual point of view. Besides political, military, social events, he had to fight against internal and external negative developments. In the century he lived I. Abd al-Hamid (1774-1789), III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), He understood the periods of II. Mahmoud (1808-1839) and Abd al-Majid (1839-1861), but he met face-to-face and became a member of the sultans. We have discussed the relations of Ahmad Quddusi with these two sultans, which we can state in the light of the data we have obtained that Mahmoud II. and his son Sultan Abd al-Majid.

Quddusi, who mentioned only his conversations about Sultan Abd al-Majid and his poems about this sultan in previous studies, was also mentioned in this study by Sultan Abd al-Majid, except for the sultan mentioned at the same time. His relationship with Mahmoud II. and the poems he wrote for this sultan have been identified. The distinctive features of these two sultans, who we can say have a special love and respect-based aspect enough to enter Quddusi's poems, from the point of view of Ahmad Quddusi, have been included in our study in the light of the data we have obtained from their works.

Among his poems are 2 eulogies Decrees in the amount of 47 and 51 couplets II. For Mahmoud, it has been determined by the dates that 1 eulogy of 35 couplets and 1 gazel of 15 couplets were written for Sultan Abd al-Majid.

The presence of his poems, mostly written by aruz, who is the teller of Divan poetry, in various sources has made it difficult to determine as a custom, but it is obvious that this number is over a thousand. After the death of Ahmad Quddusi, the record of two Berats written by Sultan Abd al-Majid personally regarding the salary allocated for his relatives was extracted from the Ottoman Archive of the Prime Ministry. At the same time, the couplets were explained by transcribing the poems written for the two sultans in question.

ŞEYH SAİD EFENDİ'NİN TÜRKÇE'DEN ARAPÇA'YA TERCÜME ETTİĞİ "TECVİD" ÜZERİNE TESPİT VE DEĞERLENDİRMELER

Mustafa Acar

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Bilim Dalı,
m.acar47@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1193-838X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 02/10/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 14/11/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1369951>

Şeyh Said Efendi'nin Türkçe'den Arapça'ya Tercüme Ettiği "Tecvid" Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler

Öz

Kur'an-ı Kerim'i güzel ve düzgün okumak için Hz. Peygamber'den (s.a.v) günümüze kadar şifâhî olarak gelen ve yazıya da geçirilen Tecvid, Kırâat ilminin fonetik tarafını ele alan bir alt ilmidir. Öteden beri diğer İslam coğrafyalarındaki medreselerde olduğu gibi Kürtlerin yaşadığı coğrafyada bulunan medreselerde de bu ilim okutulmuş ve buna dair birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak son yüzyılda Kürt medreselerinde bu ilme olan rağbet azalmıştır. Kürt medreselerinde ilim tahsil eden alimlerden biri de Şeyh Said Efendi'dir. Şeyh Said Efendi kendisine bağlı olan medreselerde bu ilme önem vermiş ve öğrencilerine bu ilmi okutmuştur. Kürt kardeşlerinin yararlanması için de bu ilimde yazılmış ve Osmanlı medreselerinde İbnü'l-Cezerî'nin *el-Mukaddime* adlı eserinden sonra en çok okunan ve okutulan *Karabaş* tecvidini Arapça'ya tercüme etmiştir. Kürt medreselerinde eğitim dili Arapça olduğundan olacak ki Şeyh Said'in de söz konusu tecvidi Kürtçe'ye değil de Arapça'ya tercüme ettiği söylenebilir. Ancak Şeyh Said, hangi tecvidi tercüme ettiğini söylememiştir. Biz de çalışmamızda bu tercümenin aslını ispat etmek için benzer tecvidleri karşılaştırdık ve gerek konu başlıkları olsun gerek konuların muhteviyatı olsun gerekse de verilen örnekler olsun *Karabaş* ile Şeyh Said'in tercümesinin birbiriyle uyumlu olduğunu gördük. Çalışmamızda söz konusu iki tecvidin yanında Şeyh Said'in tercümesini Türkçe'ye çeviren Abdulilah Fırat ile *Karabaş*'ı sadeleştiren H. Ali Eser'in eserlerini de inceleyip aralarındaki farklılıkları ve uyumlarını ele aldık. Çalışmamızın sonucunda, Şeyh Said'in tercüme ettiği eserin aslının *Karabaş* tecvidi olduğuna kanaat getirdik.

Anahtar Kelimeler: Tecvid, Kırâat, Tercüme, Şeyh Said, *Karabaş*.

Eterminations and Evaluations on "Tajweed" Translated From Turkish to Arabic By Sheikh Said Efendi

Abstract

The science of tajweed, which has been passed down from the Prophet (PBUH) to the present day orally and in writing, is a sub-science that deals with the phonetic side of Qiraat in order to read the Holy Qur'an beautifully and properly. This science has been taught in madrasas in the Kurdish geography as well as in madrasas in other Islamic geographies and many works have been written about it. However, in the last hundred years, the demand for this science has decreased in Kurdish madrasas. One of the scholars who studied in Kurdish madrasas was Sheikh Said Efendi. Sheikh Said Efendi attached importance to this science in the madrasas under his supervision and taught it to his students. For the benefit of his Kurdish brethren, he translated into Arabic the *Karabash Tajweed*, which was written in this science and was the most widely read and taught in Ottoman madrasas after Ibn al-Jazari's *al-Muqaddimah*. Since Arabic was the language of instruction in Kurdish madrasas, we can say that Sheikh Said translated the tajweed into Arabic and not Kurdish. However, Sheikh Said did not say which tajweed he translated. In our study, we compared similar tajweeds to prove the authenticity of this translation and found that *Karabash's* and *Sheikh Said's* translations are compatible with each other, whether it is the titles of the topics, the content of the topics, or the examples given. In our study, in addition to these two tajweeds, we also examined the works of Abdulilah Fırat, who translated Sheikh Said's translation into Turkish, and H. Ali Eser, who simplified *Karabash*, and discussed the differences and harmonies between them. As a result of our study, we concluded that the original of the work translated by Sheikh Said is the *Karabash tajweed*.

Keywords: Tajweed, Qiraat, Translation, Sheikh Said, *Karabash*.

Giriş

Şeyh Said Efendi'nin (1865-1925) torunlarından Abdulilah Fırat'ın (1946) hazırladığı ve 2022 yılında Avesta Yayınları'ndan çıkan *Mecmûatü'l-fetâva* (Fetvâlar Mecmûası) adlı kitap, Şeyh Said Efendi'nin Arapça olarak kaleme aldığı fıkha dair bazı fetvaları ihtiva etmekle beraber kitabın içinde Mevlana Halid olarak bilinen Nakşibendiyye tarikatının Hâliidiyye kolunun kurucusu Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Kürdî (ö. 1242/1827) İcazetnamesi, Şeyh Said'in aldığı Hadis İcazetnamesi, Şeyhzade Şeyh Muhammed Anzari'nin kızının vasiyeti ve Şeyh Said'in Türkçe'den Arapçaya tercüme ettiği Tecvid yer almaktadır. Abdulilah Fırat, Şeyh Said'in el yazması olan Fetvâlar Mecmûası'nı Türkçeye çevirmiş ve bu elyazmanın orijinalini kitabın sonuna eklemiştir. Türkçe bölüm 127 sayfadan oluşmaktadır. Her ne kadar Arapça el yazmasında sayfa numaraları olmasa da bu el yazma da 103 varaktan oluşmaktadır. Tecvid bölümü, Türkçe çeviri bölümünde 116-127. sayfaları arasında olup Arapça bölümün sonunda da toplam 6 varak olarak yer almaktadır. Tecvid bölümü, elyazmasında başlıksız yer alsa da Abdulilah Fırat'ın tercümesinde bu bölüm "Tecvid" bölümü altında yer almaktadır. Şeyh Said, bu tecvid bölümünün sonunda adeta Kürt alimlerinin kendi döneminde Tecvid ilmine olan ilgisizliklerini dile getirircesine, *Kürt kardeşlerimizin yararlanmalarını yaygınlaştırmak için bu Tecvidi Türkçeden Arapçaya çevirdim*, demektedir. Ancak çeviride esas aldığı Tecvid kitabına veya hangi Türkçe Tecvid kitabını Arapçaya çevirdiğine değinmemektedir.¹ Biz de bu çalışmada esas alınan veya aslı Türkçe olup Şeyh Said'in Arapçaya çevirdiği kitabı tespit etmeye çalışacağız. Söz konusu Tecvidi tespit etmeye çalışırken ilk önce örneklerden sonra da konu başlıklarından ve konuların içeriğinden yola çıkacağız.

1. Şeyh Said Efendi'nin Hayatı

Şeyh Said Efendi'nin ailesi nesep olarak seyittirler. Onlar, İran'ın Tebriz eyaletinde bulunan Badamyar daha sonra da Urmiye'de yaşayan seyitlerden olup nesep zincirleri, Hz. Ali'ye varmaktadır.² Şeyh Said, 1865 yılında Elazığ'ın Palu ilçesinde doğdu. Nakşibendî tarikatının Hâliidiyye adlı koluna mensup olan Palulu Şeyh Ali Sebtî'nin (öl. 1870) torunudur.³ Şeyh Said doğduğunda dedesi Şeyh Ali Sebtî onu kucağına almış ve her iki dünyada da mutlu olması temennisiyle dua ederek ona mutlu anlamına gelen "Said" adını vermiştir.⁴ Babası uzun yıllar Erzurum'a bağlı Hınıs ilçesinde ikamet eden Şeyh Mahmud Fevzi (öl. 1895) adındaki zat olup annesi Gülê Hanım'dır.⁵ Şeyh Said, I. Dünya Savaşı yıllarında Diyarbakır'ın Lice ilçesi olan Piran bölgesine göç etti. Savaştan sonra tekrar Hınıs'a yerleşti. Palu ve Hınıs'ta kendisine bağlı bazı medreseler kurdu. Şeyh Said, kurduğu bu medreselerin müderrisi ve Nakşibendî tarikatının Palevî kolunun şeyhi olarak bölgede meşhur oldu. Bununla beraber, çevredeki aşiretlerin reisi ve dinî-sosyal konularda yetkin biri olarak ün saldı. Aşiretler arası çatışmalarda ilk başvurulmuş kişi idi. Yaptığı evlilik sayesinde Hamidiye Alayları kumandanlarından Cibranlı Hâlid (öl. 1925) ile akraba oldu. *Mecmûatü'l-fetâva* adlı eserinden de anlaşıldığı üzere bölgede fetvalarına başvurulmuş bir kişiliğe sahipti. Her ne kadar Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde Şeyh Said'in, günümüze ulaşan herhangi bir eserinin olmadığı söylene de⁶ yukarıda değindiğimiz kitap dışında Şeyh Said'in *Kütüphanesi Risalesi* adında bir eseri daha basıldı.

Şeyh Said Efendi, Şeyh Said Kıyamı⁷ olarak da bilinen ve 1925'te başlayan geniş çaplı ayaklanmanın lideridir. Söz konusu kıyam neticesinde Şeyh Said Efendi kıyama katılan birçok arkadaşıyla 29 Haziran 1925'te Şark İstiklal Mahkemesi tarafından Diyarbakır'ın Dağkapı Meydanı'nda (Şeyh Said Meydanı) idam edildi. Cenazesinin defnedildiği yer hala bilinmemektedir. Ailesi ve birçok Kürt kuruluş ve siyasetçisi tarafından defnedildiği yerin kamuoyuna açıklanması talebine şimdiye kadar olumlu bir cevap verilmemiştir.⁸

1 Bk. Şeyh Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, çev. Abdulilah Fırat (İstanbul: Avesta Yayınları, 2022), vr. 94/b.

2 Abdulilah Fırat, *Şeyh Said Efendi Hayatı, İlmi, Tasavvufi Anlayışı-1925 Hareketi* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2022), 1/25.

3 Şeyh Ali Sebtî iki evlilik yapmış, soyu ikinci eşi olan Esmâ hanımla devam etmiştir. Şeyh Mahmud Fevzi de Esmâ hanımın oğullarındandır. Bk. Kadri Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2018), 2/316.

4 Sabahüddin el-Çânî, *'Ulemâuna mine'l-müderrisîne fi'l-karni'l-işrin* (İstanbul: Darü'r-Ravda, 2020), 162; Yıldırım, *Kürt Medreseleri*, 2/330.

5 Şeyh Mahmud Fevzi dört evlilik yapmış, eşlerinin adları şunlardır: Gülê, Gülfehm, Amine ve Asiye. Bu evliliklerinden 3'ü kız, 7'si erkek olmak üzere toplam 10 çocuğu olmuştur. Bundan dolayı olacak ki ailelerinde Fırat, Septioğlu, İmre, Bilgin, Aygören ve Akar soy isimleri bulunmaktadır. Bk. Yıldırım, *Kürt Medreseleri*, 2/328.

6 Zekeriya Kurşun, "Şeyh Said", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).

7 Birçok yerde söz konusu ayaklanma "İsyan" olarak adlandırılrsa da biz Necip Fazıl Kısakürek'in de kullanmış olduğu ve ayaklanma anlamına gelen "Kıyam"ı kullanmayı uygun bulduk. [Bk. Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018), 37-69.]

8 Daha geniş bilgi için bk. Kurşun, "Şeyh Said"; Muhammed Ali es-Siverekî, *Mü'cemu e'lami'l-Kürd fi't-tarihi'l-İslamî ve'l-asri'l-hadis fi Kürdistan ve hariciha* (Süleymaniye: Binkey-i Jin, 2005), 318-319; Mehmet Çağlayan, *Şark Uleması* (İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996),

1.1. İlmî Kişiliği ve Eserleri

Şeyh Said Efendi, ilim tahsiline dedesi Şeyh Ali Sebti'nin Palu'da bulunan "İbلاشيye" medresesinde amcası Şeyh Hasan el-Palevî'nin yanında başladı, daha sonra Muş'ta Muhammed Emin Efendi, Bitlis Hizan'da Muhammed Emin el-Bitlisî, Kırıkân medresesinde Molla Yusuf es-Sefkarî, Hacıyan medresesinde Molla Feyzullah el-Hacıyanî, Malazgirt medresesinde Molla Abdulhakim Efendi ve Kolhisar medresesinde Molla Musa Kazım ed-Dümbülî'nin yanında ilim tahsil etti. Buhara, Semerkand, Şam, Medine ve Beyrut'a ilmî yolculuklar yaptı.

Müderris, muhaddis, mütasavvıf ve müfessir olan Şeyh Said, tasavvuf icazetini kendi babasından, medreselerde verilen ilmi icazetnamesini Mela Musa el-Kazım'dan, Hadis ve Delâil icazetnamesini ise Medine-i Münevvere'de Muhammed Emin b. es-Seyyid Rıdvan'dan aldı.⁹

Şeyh said'in Kırâat, Tecvid, Hadis, Fıkıh ve fetvalara dair eserlerinin olduğu iddia edilmiştir.¹⁰ Fakat şimdiye kadar sadece yukarıda da belirttiğimiz gibi kütüphanesinde bulunan kitaplara dair¹¹ "Kütüphane Risalesi" ve çeşitli konuları ihtiva eden fetvalarının ve tecvidinin yer aldığı "Fetvâlar Mecmûası" adlı eseri yayınlanmıştır. İleriki dönemlerde diğer eserleri ve özellikle bizi ilgilendiren Kırâate dair eser(ler)inin de yayınlanacağını temenni ediyoruz. Zira bölge medreselerinde özellikle son asırda Kırâat ve Tecvid ilminin eksikliği inkar edilemeyecek bir gerçektir. Şeyh Said gibi bir müderrisin medreselerinde Kırâat ve Tecvid ilimlerinin okutulması¹² ve kendisinin bu ilimlere dair eserler kaleme alması, bölgenin medrese geleneği için önemli bir şey olduğu kanaatindeyiz. Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki; geçmiş asırlarda -son asır hariç- bölge alimlerinin, kırâat okulu anlamına gelen birçok Darü'l-Kurrâ'lar kurduklarını, bunun yanı sıra birçok Kırâat alimi yetiştirdiklerini ve bölgede yetişen birçok alimin de Kırâat ve Tecvid ilimlerine dair çeşitli eserler kaleme aldıklarını, henüz devam etmekte olan *Şark Ulemasınının Kırâat İlmîne Katkısı* adlı çalışmamızı hazırlarken tespit ettik.

1.2. Tercüme Ettiği Tecvidin Aslının Tespiti

Şeyh Said'in elyazmaları arasında yer alan Tecvid bölümü Arapça metin olarak 6 varaktan oluşmaktadır. Bir hattat tarafından yazılmadığı için farklı yazı özelliklerini barındıran bu tecvid, yer yer *Nesih* yazı türü özelliği göstermekle beraber ağırlıklı olarak *Rika* yazı türünde yazılmıştır. Tecvid, okunaklı olup dili sade ve anlaşılırdır. Medd-i Müttasıl başlığı altındaki bir sayfa sehven ilk sayfa olarak verilmiştir. Buna göre, bu tecvidi okumak isteyenler önce ikinci sayfaya sonra birinci sayfaya daha sonra da üçüncü ve sonraki sayfalara bakmaları gerekmektedir.¹³

Şeyh Said, tercüme ettiği tecvidin sonunda, Kürt kardeşlerinin yararlanması için bu tecvidi Türkçeden Arapçaya tercüme ettiğini belirtmektedir. Ancak hangi tecvidi tercüme ettiğine değinmemiştir. Bunun nedenini, aşağıda da açıklayacağımız üzere *Karabaş* tecvidinin üzerinde müellifin isminin bulunmadığına bağlamaktayız. Zira kitabın Osmanlıca basımında sadece kitabın ismi (*Karabaş Tecvidi*) yer almaktadır.¹⁴ Biz de Şeyh Said'in tercüme ettiği tecvidi tespit edebilmek için ilk önce Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak en çok okutulan tecvidleri tespit etmeye çalıştık. Vardığımız sonuca göre Osmanlı medreselerinde en çok okutulan tecvid kitapları, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *el-Mukaddime* ve Şeyh Abdurrahman Karabaşî'nin (ö. 904/1498-1499) *Karabaş* adlı tecvid eserleridir.¹⁵

268-272; Nevin Güngör Reşan, *Navdarên Kurd* (İstanbul: Doz Yayınları, 2008), 58. Ayrıca Şeyh Said hareketiyle ilgili geniş bilgi için bk. Tahsin Sever, *1925 Harekatı Azadî Cemiyeti* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2021); Salih Cemal, *İngiliz ve Fransız Arşiv Belgeleriyle Şeyh Said Hareketi* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2023); Kerem Serhedî, *Serhildana Şêx Seîd Zabitnameyên Dadgeha İstîqlâlê ya Şerqê* (Ankara: Payiz Yayıncılık, 2021).

9 Çânî, *'Ulemâuna*, 162.

10 Bk. Çânî, *'Ulemâuna*, 163.

11 Söz konusu eser, Abdülilah Fırat tarafından tercüme edilerek "Kütüphane Risalesi" adıyla 2021'de Avesta Yayınları arasında çıkmıştır. [Bk. Şeyh Said Efendi, *Kütüphane Risalesi*, çev. Abdülilah Fırat (İstanbul: Avesta Yayınları, 2021).]

12 Abdülilah Fırat'ın hazırladığı Şeyh Said Efendi adlı çalışmada Şeyh Said'in medreselerinde okutulduğu ilimler arasında Kırâat ilmini de sayması dikkate değer bir bilgidir. [Bk. Fırat, *Şeyh Said Efendi*, 1/201-2002.]

13 Bk. Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 93/a-94/b.

14 Bk. Ali Alaaddin el-Etval Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi* (İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2011), 47.

15 Osmanlılarda Fatih Sultan Mehmet'in kurduğu Sahn-ı Semân'a kadar uygulanan ders programı daha önceki dönemlerdeki ders programı niteliğinde olduğu ve II. Meşrutiyet döneminden sonra başlatılmış olan İslah-ı Medâris sürecine kadar okutulan ders kitaplarının değişmeden devam etmiş olduğu için II. Meşrutiyet döneminde okutulan ders kitaplarından tecvide dair en çok okutulan ders kitapları yukarıda belirttiğimiz gibi *el-Mukaddime* ve *Karabaş* olduğu bilgisi bizi bu yargıya vardırdı. [Bk. Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 139, 141; Talip Ayar, *Son Dönem Osmanlı Medreselerinde Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2021), 121, 141.]

2. Karabaş Tecvidi ve Şeyh Said'in Tecvidi İle Karabaş Tecvidi'nin Karşılaştırılması

Karabaş adlı tecvidin müellifinin kim olduğu tam olarak bilinmese de *Osmanlı Müellifleri* yazarı Bursalı Mehmet Tahir (1861-1924), bu tecvidi yazanın Şeyh Abdurrahman Karabaşî olduğu, bu zatın Hicri 904 yılında İstanbul'da vefat ettiği, Mehmet Paşa civarındaki mescidin avlusunda defnedildiği rivayet edildiğini söylemektedir. Ayrıca Bursalı Mehmet Tahir, bu tecvidin ilk defa Hicri 1251'de Hamza-i Miskin adlı zatın Türkçe yazdığı *Tecvid-i Edâiyye* adlı tecvidiyle beraber yazıldığını aktarmaktadır.¹⁶ Ancak, eseri sadeleştirip yayına hazırlayan H. Ali Eser, bu tecvidin yazarı olarak Halveti dergâhının büyüklerinden Alâeddîn-i Karabaş-ı Velî'yi (ö. 1097/1686) göstermektedir.¹⁷ Öte yandan Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde, bazı ansiklopedilerde ve kütüphane kataloglarında Karabaş Velî'ye nispet edilen *Tecvid-i Karabaş*'ın onunla bir ilgisinin olmadığı yazılmaktadır.¹⁸ Bu bilgilerden yola çıkarak, *Karabaş* tecvidini yazanın Şeyh Abdurrahman Karabaş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, tecvidi sadeleştirip yayına hazırlayan H. Ali Eser, *Karabaş* tecvidini Abdurrahman Karabaş'a değil de Alâeddîn-i Karabaş-ı Velî'ye nispet ettiği ve kitabı bu şekilde bastırıldığı için biz de kaynakçada bu ismi kullandık.

Şeyh Said'in tecvidinin konu başlıklarından, konuların muhteviyatından ve verdiği örneklerden yola çıkarak tecvidinin Osmanlı medreselerinde en çok okutulan ve yukarıda isimlerini verdiğimiz tecvidlerden hangisiyle uyumlu olduğuna baktık. Aşağıda detaylı olarak inceleyeceğimiz şekilde söz konusu tecvidin aslının *Karabaş* tecvidi olduğu kanaatine vardık. Ancak *Karabaş* tecvidinde konular yer yer soru-cevap şeklinde işlenirken Şeyh Said'in tercümesinde bu üslup tercih edilmemiştir. *Karabaş* tecvidindeki başlıklar, konuların muhteviyatı ve verilen örnekler; Şeyh Said'in tecvidindeki konu başlıklarıyla, konularının muhteviyatıyla ve örnekleriyle örtüşmektedir. Her ikisinde de şu konu başlıkları yer almaktadır:

2.1. Hamdele-Salvele

Hamdele ve Salvele'den sonra işlenen *Med* harfleri her ikisinde de başlıksız verilmiştir. Her ikisinde de diğer tüm tecvidlerde olduğu gibi üç *Harf-i Med* olduğu söylenmiş ve bunların *elif*, *vâv* ve *yâ* harfleri olduğuna değinilmiştir. İki tecvide göre de *vâv sakin*, önceki harf *ötreli*; *yâ sakin*, önceki harf *esreli* ve *elif* ise daima *sakin* olduğu için önceki harf *üstünlü* olduğunda *harf-i med* olurlar. İkisinde de geçtiği üzere, iki *sebeb-i med* vardır. Bunlar *hemze* ve *sükûn* olup *hemze* daima hareketli *elif*, *sükûn* ise harekesiz herhangi bir harftir. Her ikisinde de bu üç harfin *med* harfi olarak geçtiği "أوتينا" kelimesi örnek olarak verilmektedir.¹⁹

2.2. Medd-i Tabi'î

Karabaş'ta bu başlık "Babu Medd-i Tabi'î", tercümede ise "Babü'l-Meddi't-Tabi'î" olarak verilmektedir. Her ikisine göre de bir kelimedede *harf-i med* olup *sebeb-i med* bulunmazsa *medd-i tabi'î* gerçekleşir. Her ikisinde de verilen örnekler aynı olup şunlardır: "أَبَدًا", "طَه", "أَلَيْكَ", "رَا" ve "حَم" min "هَاس"ı. İki tecvide göre de bu meddin uzatma miktarı bir elif, yani bir parmak kaldıracak süredir.²⁰

2.3. Medd-i Müttasıl

Karabaş'ta bu başlık; "Müttasıl" kavramı, "El" takısı olmadan "Babu Medd-i Müttasıl", tercümede ise bu kavramın başına "El" takısı getirilerek "Babu Medi'l-Müttasıl" olarak verilmektedir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi tercümede bu başlık altında bir satır verilip devamı bir önceki sayfaya sehven kaydığı için söz konusu sayfaya bakılmadığı takdirde bir sonraki konu olan *Medd-i Lazım* ile karıştırılabilmektedir.²¹ Her ikisinde de, *harf-i medden* sonra *sebeb-i med hemze* olup ikisi bir kelimedede olsa *medd-i müttasıl* olur, diye kısaca *medd-i müttasıl* tarif edildikten sonra *medd-i müttasılın* bulunduğu örnekler olarak "جِيءَ وَجَاءَ إِذَا، أَوْلَيْكَ" verilmiştir. Ancak *Karabaş*'ta verilen *سوء* örneği, Şeyh Said'in tercümesinde verilmemiştir.²² Bu örneklerden sonra, her iki tecvidde de *medd-i müttasılın*

16 Bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/138. (1. Numaralı dipnot)

17 Bk. Karabaş Velî, *Tam Karabaş Tecvidi*, 2.

18 Bk. Kerim Kara, "Karabaş Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/371.

19 Karabaş Velî, *Tam Karabaş Tecvidi*, 47; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 116.

20 Karabaş Velî, *Tam Karabaş Tecvidi*, 47-48; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 116.

21 Karabaş Velî, *Tam Karabaş Tecvidi*, 48; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 116-117.

22 Bk. Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 93/a.

muttafakün aleyhi olduğu ve bunun da tüm kâriilerin kendi ölçülerine göre bu durumdaki kelimeleri *kasr* etmeyip uzattıkları anlamına geldiği söylenmiştir. Daha sonra, her iki tecvid de bu *meddin* kırâat-ı Âsım'ın Hafs rivayetine göre dört elif miktarı olduğu kaydedilmiştir.²³

2.4. Medd-i Münfasıl

Şey Said Efendi'nin tercümesinin el yazmasında bu başlıkta sadece "Babu" kelimesi mevcuttur. Bunun sebebinin de kitaba alınan el yazması baskısında "Münfasıl" lafzının çıkmamış olduğu Abdulilah Fırat'ın tercümesinden anlaşılmaktadır. Zira, Fırat'ın tercümesinde bu başlık, "Medd-i Münfasıl" olarak verilmiştir. Her iki tecvide de *medd-i münfasıla* örnek olarak "إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَ يَا أَيُّهَا" verilmiştir. Ancak Şeyh Said'in tercümesinde "إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ" örneğindeki *اللَّهُ* lafzı mevcutken,²⁴ *Karabaş*'ta "اللَّهُ" lafzı mevcut değildir.²⁵ Ayrıca *Karabaş*'ta verilen "تَوْبُوا إِلَيَّ" örneği, Şeyh Said'in tercümesinde yoktur. Yine her ikisinde de *medd-i münfasılın* med harfinin bazen mukadder bir *vâv* olduğu söylendikten sonra Şeyh Said örnek olarak "أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ" cümlesini ve "عِنْدَهُ إِلَّا" kelimelerini verirken *Karabaş*, birinci örneği tam verdikten (عِنْدَهُ إِلَّا بِأَذْنِهِ) sonra ikinci örneği "يَأْذِنُهُ" kelimesiyle (عِنْدَهُ إِلَّا بِأَذْنِهِ) vermektedir.

İki tecvide geçen mukadder "vâv"ın örnek karşılaştırması		
Karabaş	أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ	عِنْدَهُ إِلَّا بِأَذْنِهِ
Şeyh Said Efendi	أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ	عِنْدَهُ إِلَّا

Ayrıca, ikisinde de, *medd-i münfasılın* med harfinin bazen mukadder *yâ* olduğu söylenir ancak Şeyh Said'in tercümesinde "وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا" ve "مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا" şeklinde örnekler verilirken *Karabaş*'ta da aynı örnekler verilir. Ancak *Karabaş*'ta verilen "مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا" örneği "بِمَا شَاءَ" ifadesiyle (بِمَا شَاءَ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا) verilmiştir. Öte taraftan, Fırat'ın tercümesinde örnek olarak sadece "وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا" örneği "وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ" şeklinde verilmiştir. Verilen örneklerden sonra her iki tecvide de *medd-i münfasılın* uzatma miktarının muhtelifün fih olduğu ve bunun da kâriilerin bazısının bu durumdaki kelimeleri *med* ile bazısının da *kasr* ile okuduğu anlamına geldiği ve kırâat-ı Âsım'ın Hafs rivayetine göre bu *meddin* uzatma miktarının dört elif miktarı olduğu kaydedilmiştir.²⁶

Her iki tecvide ve Fırat'ın çevirisinde geçen mukadder "Yâ"ın örnekleri		
Karabaş	وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا	بِمَا شَاءَ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا
Şeyh Said Efendi	وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا	مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا
Abdulilah Fırat	وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ	

2.5. Medd-i Lâzım

İki tecvide de *harf-i medden* sonra *sebeb-i med* olan *sükûn-i lâzım* gelirse *medd-i lâzım* olur, diye kısa bir açıklamadan sonra *sükûn-i lâzım* şöyle tarif edilmiştir: *Vakfen* ve *vaslen* sabit olan *sükûna sükûn-i lâzım* denilir. İki tecvide de geçtiğine göre *medd-i lâzım*, dört çeşittir.

1. *Medd-i Lâzım Kelime-i Musakkale*: Örnek; "وَلَا الضَّالِّينَ - الْحَاقَّةُ - تَأْمُرُونِي".
2. *Medd-i Lâzım Kelime-i Muhaffefe*: Örnek; "أَلَّا".
3. *Medd-i Lâzım Harf-i Musakkale*: Örnek; "الم"ın "lam"ı, "المص"ın "lam"ı, "طسم"ın "sîn"i.
4. *Medd-i Lâzım Harf-i Muhaffefe*: Örnek; "الم"ın "mîm"i, "المص"ın "mîm"i ve "sâd"ı, "الر"nın "lâm"ı ve "حم"ın "mîm"i.

Bu örneklerden sonra her iki tecvid de *medd-i lâzımın* muttafakün aleyhi ve miktarının da tüm kurrâya göre dört elif miktarı olduğu kaydedilmiştir.²⁷

23 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 46; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 117.

24 Bk. Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 93/a.

25 Bunu da, *اللَّهُ* lafzının örnekte bir yerinin olmadığına bağlamaktayız.

26 Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 44-45; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 117.

27 Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 44-45; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 117-118.

2.6. Medd-i 'Ârız

İki tecvidte de *harf-i medden* sonra *sebeb-i med sükûn-i 'ârız* gelse *medd-i 'ârız* olur ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeden sonra *sükûn-i 'ârızın* ne olduğuna değinilmektedir. Buna göre; *sükûn-i 'ârız*, *vakfen* sabit, *vaslen* sâkıt olan -yani herhangi bir kelimenin üzerinde durunca meydana çıkan ve durmayıp o kelimeye devam edince kelimedenden düşen- *sükûna* denir. *Medd-i 'ârız* örnek olarak ikisinde de şu örnekler vardır: “يَوْمَ الدِّينِ - نَسْعَيْنَ”. İki tecvidte de mühtelefün fih olduğu için *medd-i 'ârızın* uzatmasının caiz olduğu söylendikten sonra üzerinde durulan kelimenin son harekesine göre bu *medte* ortaya çıkan durumlar aktarılır.

Buna göre;

a. Üzerinde durulan kelimenin son harfi üstünlü olursa üç vecih caizdir. Bunlar da *tûl*, *tavassüt* ve *kasr*dır.

b. Son harf esreli olursa dört vecih caizdir. Bunlar da *tûl*, *tavassüt*, *kasr* ve *revm*dir.

c. Son harf ötreli olursa yedi vecih caizdir. Bunlar da *tûl*, *tavassüt*, *kasr*; *tûl* ile *işmâm*, *tevassüt* ile *işmâm*, *kasr* ile *işmâm*, *kasr* ile *ravm*.

Fırat'ın tercümesinde ve *Karabaş*'ta yukarıda aktardığımız haller olduğu gibi yazılsa da el yazmasında biraz farklılık olduğu için aradaki farkı -daha doğrusu Şeyh Said'in gözünden kaçan bir durumu- belirtmek için aşağıda bu durumları tablo halinde vermeyi uygun bulduk.

Haller	No	Karabaş	H. Ali Eser'in Karabaş Sadeleştirilmesi	Şeyh Said	Fırat
Kelimenin sonu üstün olursa	1.	Tûl	Tûl	Tûl	Tûl
	2.	Tavassüt	Tavassüt	Tavassüt	Tavassüt
	3.	Kasr	Kasr	Kasr	Kasr
Kelimenin sonu esre olursa	1.	Tûl	Tûl	Tûl	Tûl
	2.	Tavassüt	Tavassüt	Tavassüt	Tavassüt
	3.	Kasr	Kasr	Kasr	Kasr
	4.	Kasr ile revm	Revm	Revm	Kasr ile revm
Kelimenin sonu ötre olursa	1.	Tûl	Tûl	Tûl	Tûl
	2.	Tavassüt	Tavassüt	Tavassüt	Tavassüt
	3.	Kasr	Kasr	Kasr	Kasr
	4.	Tûl ile işmâm	Tûl ile işmâm	Tûl ile işimâm	Tûl ile işmâm
	5.	Tavassüt ile işmâm	Tavassüt ile işmâm	Tavassüt ile işmâm	Tavassüt ile işmâm
	6.	Kasr ile işmâm	Kasr ile işmâm	Kasr ile işmâm	Kasr ile işmâm
	7.	Kasr ile revm	Revm	Revm	Kasr ile revm

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere kelimenin sonu ötre olduğunda çıkan hallerde bir karışıklık var gibi görünüyor. Buna göre, *Karabaş*'ta ve Fırat'ın tercümesinde diğer tecvid kitaplarında olduğu gibi²⁸ bu haller doğru verilmiş olsa da hem Şeyh Said'in tercümesinde hem de *Karabaş*'ın sadeleştirilmesinde *Karabaş*'ta geçen “*Kasr* ile *işmâm* bir de *revm*” ifadesi yanlış okunmuştur. *Karabaş*'ın bu cümleden kastettiği, “*Kasr* ile *işmâm* ve *kasr* ile *revm*” olduğu halde Şeyh Said ve Ali Eser bu cümleyi “*Kasr* ile *işmâm* ve *revm*” olarak anlamışlar.²⁹ Bunun yanı sıra yine kelimenin sonu esre olduğu durumda *Karabaş*'ta geçen “*Kasr* bir de *revm*” ifadesi yine hem Ali Eser hem de Şeyh Said tarafından “*Kasr* ve *revm*” olarak okunmuştur. Halbuki *Karabaş*'ın buradaki kastı, “*Kasr* ve *kasr* ile *revm*”dir.³⁰

Her iki tecvidte de kelimenin sonunda durulduğunda çıkan hallerden bahsettikten sonra *revm* ve *işmâm*ın tarifi yapılmaktadır. Buna göre *revm*, hafif bir ses ile harekeyi belli etmek iken *işmâm* ise *sükûndan* sonra dudakları öne doğru toplamaktır. Ancak *Karabaş*'ta *işmâm* için, “*Sükûndan* sonra dudakların yummağa derler” ifadesi, Ali Eser'in sadeleştirmesinde olduğu gibi geçer.³¹

28 Örnek olarak bk. Mehdi Muhammed el-Harrâzî, *Büğyetü'l-mürîd min ahkâmi't-tecvîd* (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2019), 227.

29 Her ne kadar *revm* halinde doğal olarak *kasr* olduğu bilirse de söz konusu tecvidler sadeleştirme ve tercüme olduğu için asıl metne bağlı kalmaları gerektiğine inandığımız için onların yanlış okuduğunu söylüyoruz.

30 Krş. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 14, 44; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 119 ile vr. 100/b; Harrâzî, *Ahkâmi't-tecvîd*, 227.

31 Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 14.

2.7. Medd-i Lîn

Karabaş'ta, diğer başlıklarda olduğu gibi bu başlık da "El" takısı olmadan geçer ancak Şey Said tercümesinde bu başlık, "Babü'l-Meddi'l-Lîn" olarak "El" takısı ile geçmektedir. Her iki tecvide göre, *harf-i lîn*den sonra *sebeb-i med* sükûn gelirse *medd-i lîn* olur. *Harf-i lîn*, *sakin vâv* ile *sakin yâ* olup kendilerinden önceki harfin harekesinin üstün olmasıdır. İki tecvidde de "مِنْ خَوْفٍ - وَالصَّيْفِ - عَلَيْهِ - وَلَا نُؤْمُ - عَلَيْهِ" örnekleri verilmiştir. Yine iki tecvidde de *medd-i lîn*in muhtelifün fihi olduğu için caiz ve *sebeb-i med sükûn-i lazim* olursa iki vecih caiz, bunların da *tûl* ve *tevassüt* olduğu söylendikten sonra "كَهَيْعَصٍ - عَسَقَ حَمٍ" örnekleri verilir³² ve bu örneklerdeki *tûl* ile *tevassütün* 'ayn harflerinde, öte yandan *sükûn-i ârız* olduğunda *medd-i ârız*da olduğu gibi üç, dört veya yedi vecih caiz ve örneklerinin de yukarıda verilen örnekler olduğu söylenir.³³ Ancak Fırat'ın tercümesinde bu örnekler "مِنْ خَوْفٍ - وَالصَّيْفِ - عَلَيْهِ - وَلَا نُؤْمُ" şeklinde tekrarverilir.³⁴

2.8. Tenvîn ve Nûn-i Sâkin

Karabaş'ta bu başlık verdiğimiz gibi verilirken³⁵ Şeyh Said'te yine "El" takısı ile "Babü't-Tenvîni ve'n-Nûnî's-Sâkineti" şeklinde verilmiştir. İki tecvidde iki üstüne, iki esreye ve iki ötreye *tenvîn*, cezimli *nûna* ise *nûn-i sâkin* denildiği geçmektedir.³⁶

2.9. İhfâ

İki tecvid de *ihfânın* on beş harfi olduğunu söyler ve bunların "صَفٌّ ، ذَا ، ثَنَا ، جُودٌ ، شَخِصٌ ، قَدْ ، سَمَا ، كَرَمًا ، ضَعُ ، ظَالِمًا ، فَتْرِي" harfleri (yani "ت ت ج د ذ ز س ش ص ض ط ظ ف ق ك" harfleri) olduğunu söyledikten sonra *tenvîn*in veya *nûn-i sâkin*in bu on beş harften birine uğradığı takdirde *ihfânın* ortaya çıkacağını kaydeder. Örnek olarak da ikisi de "عَنْي كَرِيمٌ - وَفَتْحٌ قَرِيبٌ - عَنْ صَلَاتِهِمْ" örneklerini verdikten sonra *ihfânın*; *izhâr* ile *idgâm* arası, *şeddeden* uzak *günnenin* ise baki kalmasıyla okuma durumudur, diye tarif edilmiştir.³⁷

2.10. İzhâr

Her iki tecvide göre de altı tane *izhâr* harfi vardır ve bu harfler "أَلَلَهُ - حَيٌّ - خَالٍ - عَدْلٌ غَنِيٌّ - هَادِيًا" ism-i şeriflerin ilk harfleridir. İkisinde de, *tenvîn* veya *nûn-i sâkin* bu altı harften birine uğradığında *izhâr* olur, denildikten sonra "غُفُورٌ" örnekleri verilir ve *izhâr*, iki harfin arasını birbirinden uzaklaştırarak ayırmaktır, diye tarif edilir.³⁸

1.11. İklâb

Karşılaştığımız iki tecvidde de *iklâb* harfinin *bâ* harfi olduğu geçmektedir. Ancak *Karabaş*, sayı belirtmezken Şeyh Said, sayıyı yani "Bir"i de belirtmiştir. İkisine göre de *tenvîn* veya *nûn-i sâkin*in *bâya* uğramasıyla *iklâb* olmaktadır. Verdikleri örnekler de "سَمِيعٌ بَصِيرٌ - مِنْ بَعْدِ لَيْتَبَدَنَّ" dir. Daha sonra *iklâbın* tarifini şu şekilde yapmaktadırlar: *Tenvîn* veya *sakin nûnu* tam bir *mîme* çevirmek ve bu *mîmi* de *bâdan* önce *günne* ile *ihfâ* etmektir.³⁹ Ancak Fırat'ın tercümesinde Arapça ibarede geçen "وَإِخْفَاؤُهَا عِنْدَ الْبَاءِ بِعْتِيَّةٍ" ifadesi, "*Bâ* harfinden önce *günne* ile *ihfâ* ederek..." diye tercüme edilmiştir.⁴⁰ *İklâbın* tarifinden sonra *günneyi* de şu şekilde tarif etmektedirler: Genizden gelen sese *günne* denir.⁴¹

32 *Karabaş*'ta, örneklerden sonra "Kavl-i şeriflerinde vaki olan" ifadesi ne Şeyh Said'te ne de Fırat'ta vardır. [Bk. *Karabaş Veli, Tam Karabaş Tecvidi*, 43; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 94/b ile 119.]

33 *Karabaş Veli, Tam Karabaş Tecvidi*, 43; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 94/b.

34 Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 119.

35 Yalnız iki tecvidde de tüm başlıklarda "Babu" kelimesi vardır.

36 *Karabaş Veli, Tam Karabaş Tecvidi*, 43; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 119, 120.

37 *Karabaş Veli, Tam Karabaş Tecvidi*, 42, 43; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 121.

38 *Karabaş Veli, Tam Karabaş Tecvidi*, 42; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 120.

39 Krş. *Karabaş Veli, Tam Karabaş Tecvidi*, 42; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 101/b.

40 Bk. Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 121. Ayrıca *iklâbın* Arapça tarifinin Türkçe tercümesi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 176.

41 Bk. *Karabaş Veli, Tam Karabaş Tecvidi*, 42; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 101/b.

1.12. İdğâm-ı Ma'a'l-Ğünne

İki tecvid de *idğâm-ı ma'al-ğünnenin* dört harfi olduğu ve bunların da “يَمُونُو”daki “Yâ, mîm, nûn ve vâv” harfleri olduğu söylendikten sonra *tenvîn* veya sakin *nûn*ün bu dört harften birine uğradığı takdirde *idğâm-ı ma'al-ğünne* ortaya çıkacağı geçmektedir. Örnek olarak da “خَيْرًا يَرُهُ - فَضْلًا مِنَ اللَّهِ - وَمَنْ يَعْمَلُ” verilmektedir. Bu örneklerden sonra, *vâv* ile sakin *nûn*ün veya *yâ* ile sakin *nûn*ün “بُنْيَانٌ - فِنْوَانٌ - صِنْوَانٌ” kelimelerinde olduğu gibi aynı kelimedede buldukları takdirde *izhâr* olunacağı geçmektedir.⁴² Ancak Fırat, bu örneklerle ek olarak “دُنْيَا” kelimesini de vermektedir.⁴³

1.13. İdğâm-i Bilâ Ğünne

İki tecvid de *idğâm-i bilâ ğünnenin* iki harfi olduğunu söyler. Ancak Karabaş, bu harflerin “لَر” harfleri; Şeyh Said ise direk *lâm* ve *râ* harfleri olduğunu söyler. İkisine göre de *tenvîn* veya sakin *nûn* bu harflerden birine uğrarsa *idğâm-i bilâ ğünne* olur. Örnek olarak da “عَفُورٌ رَحِيمٌ - هُدًى لِلْمُتَّقِينَ - مِنْ رَبِّهِمْ” vermektedirler.⁴⁴

1.14. İdğâm-i Misleyyn

Karşılaştığımız iki eserde de *idğâm-i misleyynin* sakin olan bir harfin kendi misline uğramasıyla ortaya çıktığı söylenir ve örnek olarak da “فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ - أَنْ أَضْرَبَ بَعْضَاكَ - أَوْ أَوْ نَصْرُوا” verildikten sonra *idğâm-i misleyynin* tarifine geçerler. Ancak Karabaş, “Tarifi: مَا اتَّخَذَا مَخْرَجًا وَصِفَةً (Mahrec ve sıfat bakımından aynı olan)” derken Şeyh Said, “مَا اتَّخَذَا مَخْرَجًا وَصِفَةً” demektedir.⁴⁵

İki tecvid de bir *nûn-i sakinin* başka bir *nûna* uğraması durumunda hem *idğâm-i misleyyn* hem de *idğâm-i ma'a'l-ğünne* olacağını söyledikten⁴⁶ sonra *mîm-i sakinin* hallerine geçerler. Buna göre *mîm-i sakinin* şu üç hali vardır:

1. *Mîm-i sakin*, *mîme* uğrarsa *idğâm-i misleyyn-i maa'l-ğünne* olur.

Örnek: “عَلَيْهِمْ مُؤَصَّدَةٌ - أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ”.

2. *Mîm-i sakin*, *bâya* uğrarsa *ihfâ* olur.

Örnek: “إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ - تَزْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ”.

3. *Mîm-i sakin*, *mîm* ve *bâ* dışındaki harflerden birine uğrarsa *izhâr* olur.

Örnek: “هُم فِيهِ . لَكُمْ دِينُكُمْ”.

Ancak Fırat'ın tercümesinde yukarıda söylediğimiz *ihfâ* ve *izhâr*ın ikisi de *şefevî* olduğu belirtilirken Karabaş ve Şeyh Said'te bu belirtilmiyor.⁴⁷

1.15. İdğâm-i Mütecâniseyn

İki tecvide göre de mahreçleri aynı, sıfatları farklı olan iki harf birbirine uğradığında *idğâm-i mütecâniseyn* olur ve bunlar da şu üç mahreçtedir:

1. *Tâ* (ط), *dâl* ve *tâ* harflerinin mahreci olup örnekleri şunlardır: “لَيْنُ بَسَطَتْ - وَقَالَتْ طَائِفَةٌ - أَتَقَلَّتْ دَعْوَا اللَّهِ - مَا عَبَدْتُمْ”.

2. *Zâ*, *sâ* ve *zâl* (ذ ث ظ) harflerinin mahreci olup örnekleri şunlardır: “إِذْ ظَلَمُوا - يَلْهَثُ ذَلِكَ”.

3. *Bâ* ile *mîm* mahreci olup örneği şudur: “يَا بَنِيَّ اذْكَبْ مَعَنَا”. Bu malumattan sonra ikisi de *idğâm-i mütecâniseyni*

42 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 41; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 101/b.

43 Bk. Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 121.

44 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 41; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 101/b.

45 Fırat'ın tercümesinde de Karabaş'taki gibi geçmektedir. Bk. Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 122.

46 Bundan sonraki ibarelerde ikisinin arasında üslup bakımından ince farklılıklar vardır. Önce ikisi de *nûndan* bahsedince *nûn-i sakin* der fakat konu *mîme* geldiğinde Karabaş, “Mîm-i sakin” derken Şeyh Said, sadece “Mîm” der. Sakin *mîmin* hallerinde de bu üslup devam etmektedir. Örneğin Karabaş, “Sakin *mîm*, *mîme* uğrarsa...” der ancak Şeyh Said, “Sakin olan (Burada “es-Sakin” şeklinde el takısıyla kullanıldığı için söz konusu sakin olan harfin *mîm* olduğu belli olduğundan tekrara düşmemek için “mîm” dememiş) kendi mislindeki birine uğrarsa...” demektedir. [bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 40, 41; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 101/b, vr. 102/a.] Tabi bu farklılıklardan ikisi arasında farklı anlamlar çıkarmamaktadır.

47 Krş. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 40; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/a; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 122.

48 Fırat, bu örneklerle ek olarak “اذ ناكل” örneğini de vermektedir. Bk. Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 123.

“مَاتَحَدًا مَخْرَجًا وَاخْتَلَفًا صِفَةً” (Mahrecleri aynı sıfatları farklı olan) ifadesiyle tarif ederler. Ancak yukarıda *idğâm-i misleynde* de belirttiğimiz gibi burada da Karabaş, “Tarifi: مَاتَحَدًا مَخْرَجًا وَاخْتَلَفًا صِفَةً” derken Şeyh Said, “مَاتَحَدًا مَخْرَجًا وَاخْتَلَفًا صِفَةً” (şeklinde) tarif etmişler” demektedir.⁴⁹

1.16. İdğâm-i Mutekâribeyn

Bu başlık altında iki tecvid de *idğâm-i mutekâribeyn*in nasıl gerçekleştiğini kısaca anlatmaktadır. İkisine göre de mahrecinde veya sıfatında birbirine yakın olan iki harf birbirine uğradığında *idğâm-i mutekâribeyn* olmaktadır. Ancak *Karabaş*'ta “İki harf” ve “birincisinin sakin olması” ifadesi yer almazken Şeyh Said'te bu iki ifade de yer almaktadır. Öte yandan hem Fırat'ın tercümesinde hem de Eser'in sadeleştirmesinde bu ifadeler *Karabaş*'ta olduğu gibi geçer.⁵⁰ Ayrıca karşılaştırdığımız iki tecvidte de *idğâm-i mutekâribeyn*in iki mahreçte olduğu ve bunların birincisi *lâm* ve *râ* harfleri, örnekeri de “قُلْ رَبِّ - بَلْ رَفَعَهُ اللهُ” olduğu, ikici mahrecin ise (kalın) *kâf* (ق) ve (ince) *kâf* (ك), örneği de “أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ” olduğu geçer. Daha sonra ikisi de *mutekâribeyn*in tarifini “مَاتَقَارِبًا مَخْرَجًا أَوْ صِفَةً” (Mahreç veya sıfat bakımından birbirine yakın olanlar) ifadesiyle yapmaktadır. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi burada da *Karabaş*, “tarifi: ...” derken Şeyh Said, “... (şeklinde) tarif etmişler” demektedir.⁵¹

1.17. İdğâm-i Şemsiye

Bu başlık altında *Karabaş*, on dört *idğâm-i şemsiye* harfinin olduğunu söylerken Şeyh Said, ana metinde on beş olduğunu söyler ancak sonradan bu yanlış fark etmiş olacak ki “beş” kelimesinin hemen üzerinde “dört” kelimesini haşiye şeklinde yazmıştır. Ayrıca Şeyh Said, yine ana metinde “harf” kelimesini unutmuş ama ibarenin hemen üstünde yine haşiye şeklinde “harf” kelimesini yazmıştır. İkisi de bu on dört harfin

تُبُّ ثُمَّ دَخَّ ذُنْبًا رَمِي زِدْ سُمْعَةً

”بُ ت ث د“ beytinde bulunan kelimelerin ilk harfleri olduğunu söyler. Buna göre bunlar, “ت ث د” harfleridir. Yine ikisinde de bu harflerden biri *el takıs*ına uğradıkları takdirde *idğâm-i şemsiye* ancak *nûna* uğradıklarında ise *idğâm-i şemsiye bilâ günne* meydana geleceği geçmektedir. İkisi de örnek olarak, “وَالشَّمْسِ-وَاللَّيْلِ-وَالنَّاسِ” vermektedirler. Ancak Fırat ve Eser, bu örnekleri ayrı ayrı vermektedirler. Şöyle ki: önce *nûna* uğradıkları takdirdeki örneği, sonra da *nûn* dışındakilere uğradıkları takdirdeki örnekleri vermektedirler.⁵²

1.18. İzhâr-i Kameriye

Bu başlık altında da ikisi de on dört *izhâr-i kameriye* harfinin olduğunu söyler ancak *Karabaş* bu on dört harfin bulunduğu kelimeleri direkt verirken Şeyh Said “Şu kelimelerde toplanmıştır” dedikten sonra “أَبْعَ حَجَّكَ وَحَفَّ عَقِيمَةَ” kelimelerini vermektedir. Buna göre bunlar, “أ ب ج ح خ غ ف ق ك م و ه ي” harfleridir. İkisine göre de *lâm-ı tarif* bu on dört harften birine uğradığında *izhâr-i kameriye* meydana gelmektedir ve ikisi de şu örnekleri vermektedir: “وَالعُضْرِ وَالْفَجْرِ وَالْقَمْرِ”.⁵³

1.19. Kalkale

Bu başlık altında da ikisi de beş *kalkale* harfinin olduğunu söyler. Yine yukarıdaki başlık altında olduğu gibi burada da *Karabaş*, bunlar “قَطْبُ جِدِّ” harfleridir, derken Şeyh Said bunlar “قَطْبُ جِدِّ”de toplanmıştır”, demektedir. İkisine göre de bu harflerden biri kelimenin ortasında veya sonunda sakin olarak geldiklerinde *kalkale* olur ve örnek olarak da “يَدْخُلُونَ-بِالْحَقِّ-أَحَدًا” kelimelerini vermektedir. Bu açıklamadan sonra ikisi de *kalkalenin* tarifini “Kuvvetli bir ses işitilecek şekilde mahrecin sarsılmasıdır.” şeklinde yapmaktadır. Ancak Arapça tarifte geçen ve “İşitilecek” anlamına gelen sığa, *Karabaş*'ta, muzekker ğaib sığasıyla “يُسْمَعُ” şeklinde” verirken Şeyh Said, müennes ğaib sığasıyla “تُسْمَعُ” şeklinde” vermektedir.⁵⁴

49 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 40; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/a, vr. 102/b.

50 Krş. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 40; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/b; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 123; Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 26.

51 Krş. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 39, 40; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/b.

52 Krş. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 39; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/b; Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 28; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, 123, 124.

53 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 39; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 103/a.

54 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 38; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 103/a.

1.20. Hükümü'r-Râ

Bu başlığın altındaki bilgiler iki tecvidde de hemen hemen aynıdır ancak Arapça özelliğinden dolayı bazı yerlerde Şeyh Said, bahsettiği kavramları tekrar etmez. Örneğin, daha önce bahsettiği "İsti'lâ harfî" yerine "Harf" in başına el takısını getirerek "el-Harf" deyiş cümleden *isti'lâ*dan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Verilen tüm örnekler de uyusmaktadır. Buna göre *râ*nın hükümleri şunlardır:

a. *Râ* harfî üstünlü veya ötreli olduğunda kalın okunur.

Örnek: "الرَّحْمَنُ - الرَّحِيمُ - وَالرُّوحُ - نَضْرَمِنَ اللَّهِ".

b. *Râ* harfî esreli olduğunda ince okunur.

Örnek: "بَالِبٍ".

c. *Râ* harfî sakin olup öncesi üstünlü veya ötreli olursa kalın okunur.

Örnek: "وَأَنْحَزَ - مَنْ شَكَزَ - بِالنُّذُرِ".

d. *Râ* harfî sakin olup öncesi esreli olursa ince okunur.

Örnek: "وَاضْطَبِرَ - وَاسْتَعْفَرَهُ". Bu durumda *râ* harfinden sonra *isti'lâ* harflerinden biri gelirse *râ* kalın okunur. Örnek: "مِرْضَادًا - وَقَوْطَائِسَ - وَفَوْقَةَ". Ancak *isti'lâ* harfî esreli olursa ince okunması da caizdir. Örnek: "كُلُّ فَرْقٍ". *İsti'la* harfleri "حُصَّ ضَعُطٌ قَطٌ" harfleridir.

e. *Râ* harfî esreli olup önceki harfî esresi de 'ârız esre olursa kalın okunur.

Örnek: "أَرْجَعِي - لِمَنْ أَرْتَضِي".

f. *Râ* harfî sakin olup öncesi de sakin olursa öncesinin sakinliğine itibar edilmez. Bu durumda şayet öncesinde bulun sakin harften önceki harf;

f.a. üstünlü veya ötreli olursa kalın okunur.

Örnek: "بِالصَّبْرِ - مِنْ كُلِّ أَمْرٍ",

f.b. esreli olursa ince okunur.

Örnek: "قَدِيرٌ - بَصِيرٌ".

g. *Râ* sakin olup önceki harf lîn harflerinden biri olursa ince okunur.

Örnek: "حَيِّزٌ . سَيِّزٌ".

1.21. Lafzatü'llah

Bu başlık altında da iki tecvid de *Lafzatü'llah* 'ı kısa bir şekilde işler ancak Karabaş'ta verilen örnekler Şeyh Said'in ana metninde yoktur, kanaatimizce Şeyh Said bu örnekleri sehven ana metne almamış, zira *lafzatü'llah*ın hem kalın okunması hem de ince okunması durumunda verilen örnekleri haşiye şeklinde vermiş ve *Karabaş*'ın örnekleriyle aynıdır. İkisine göre de Allah lafzı, öncesi üstünlü veya ötreli olduğu takdirde kalın, esreli olduğu takdirde ise ince okunur. Kalın okunması gerektiğine "هُوَ اللَّهُ - نَضْرَمِنَ اللَّهِ"; ince okunması gerektiğine ise "بِاللَّهِ - لِلَّهِ" örnekleri verilmektedir.⁵⁵

1.22. Zamîr

Bu başlık altında işlenen *zamîr* konusu da ikisinde de örnekler dahil aynıdır. Buna göre;

a. *Zamîr*den önceki harf harekeli olursa *zamîr* uzatılarak okunur.

Örnek, "إِنَّهُ - بِهِ - وَوَلَهُ".

Bu örneklerden sonra iki tecvid de "وَمَا نَقَمَةٌ - لَمْ يَنْتَه" kelimelerindeki hanın kelimenin aslından olup *zamîr* olmadığından dolayı uzatılmadığını söyler.

b. *Zamîr*den önceki harf esreli olursa *zamîr* uzatılmaz.

Örnek, "عَلَيْهِ - إِلَيْهِ - فِيهِ".

55 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 37; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/b.

Yine iki tecvid de Furkân sûresinde (69. Ayet) bulunan “فِيهِ مَهَانًا” örneğindeki *zamir*in uzatılarak okunduğunu söyler.⁵⁶

1.23. Sekte

Sekte konusunu işlerken iki tecvid de başta hemen hemen aynı ifadeleri kullanır. Ancak konunun ortalarından sonra birbirinden üslup olarak biraz farklılaşırlar. Aşağıda aynı ifadeleri kullandıkları bölümü olduğu gibi, birbirinden üslup olarak farklılaştıkları bölümü ise önce Karabaş'ta sonra Şeyh Said'te olduğu gibi aktaracağız.

Kur'an-ı 'Azimü'-ş-Şân'da⁵⁷ dört yerde *sekte* vardır.

1. Kehf sûresindeki “عَوَجًا فَيَمَّا”,
2. Yasîn sûresindeki “مِنْ مَرَقَدِنَاهَذَا”,
3. Kiyame sûresindeki “وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ”,
4. Mütaffifin sûresindeki “كَلَّا بَلْأَنَّ” kelimeleri.⁵⁸

Sektenin geçtiği bu dört yeri işledikten sonra yine daha önceki tariflerde olduğu gibi Karabaş, “Tarifi, nefesi kesmeden sesi kesmektir” derken⁵⁹ Şeyh Said, “Nefesi kesmeden sesi kesmek olarak tarif etmişler.” demektedir.⁶⁰ Bundan sonraki açıklamalar şöyledir:

Karabaş:

Bilinsin ki, *hâ-i sekte* ile okunan kelimelerin *vasl* hallerinde yani “لَمْ يَسْسَنَّهُ - وَافْتَدَهُ - وَكِتَابِيَّةٌ وَحَسَابِيَّةٌ - وَمَالِيَّةٌ - وَسُلْطَانِيَّةٌ” -وما ادرك ماهية *hâ-i ispat* eden kurrâ için bir *hâ-i sakine* ilhâk lazımdır. Hazreti 'Asım bütün yerlerde *vasl*ında *hâ-i ispat* eyledi. Kurrâ imamlarından bazıları “وَكِتَابِيَّةٌ-حَسَابِيَّةٌ” lafızlarında, diğerleri ise ispat etmediler. Ama *vakf* halinde *hâ-i sekte*lerin ispatı müttafakün aleyhidir. Temmet.⁶¹

Şeyh Said:

Bil ki; bazı kurrâya göre, *vasıl* olan *hâ-i sekteye* kısa bir *vakıf* gereklidir. Yani, “لَمْ يَسْسَنَّهُ - وَافْتَدَهُ - وَكِتَابِيَّةٌ وَحَسَابِيَّةٌ” -وما ادرك ماهية *hâ-i ispat* edenlere *sekte* yapmaları gerekir. 'Asım da bunlardandır. Bazıları ise “وَكِتَابِيَّةٌ-حَسَابِيَّةٌ” kelimeleri dışındakilerde ispat ederler. *Vakıf* halinde ise *hâ-i sektenin* ispatı müttakakün aleyhidir.

Yukarıdaki ifadelerden sonra Şeyh Said;

Tecvide dair bu kısa kitabı tüm Kürd kardeşlerimizin yararlanmalarını yaygınlaştırmak için kendisine Saff sûresinin nazil olduğu peygamberin hicretinin 1315 yılı Zilkade-i Haram ayının Cuma gününde Türkçeden Arapçaya tercüme eden kişi, eksikliklerini itiraf eden hakir Muhammed Said İbnü'ş-Şeyh Mahmûd Fevzî İbnü'ş-Şeyh -Rabbânî alimlerinin önderi- Ali es-Sebtî el-Hâlidî el-Palevî -Allah, gizli ve açık sırlarını kutsî kılınsın!-dir,⁶² diyerek tercümesine son verir.

56 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 37; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/b.

57 Karabaş “eş-Şân” sıfatını kullanırken Şeyh Said bu sıfatı kullanmayıp sadece “el-Kur'ani'l-'Azîm” ifadesini kullanmış. Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 36; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 102/b.

58 Bk. Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 36; Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 103/b.

59 Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 36.

60 Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 103/b.

61 Karabaş Veli, *Tam Karabaş Tecvidi*, 36.

62 Said Efendi, *Mecmûatü'l-Fetâva*, vr. 103/b.

Sonuç

Her ne kadar klasik devirde Kürt medreselerinde kıraat ve tecvid ilimleri okutulmuş olsa da modern dönemde söz konusu medreselerde bu ilimler unutulmaya yüz tutmuştur. Ancak Şeyh Said, bu ilimlere bigâne kalmamış ve hem bu ilimleri kendisine bağlı medreselerde okutmuş hem de Kürtlerin yararlanması için Osmanlı medreselerinde en çok okunan *Karabaş* tecvidini Türkçeden Arapçaya tercüme etmiştir. Fakat -en azından o devirde- *Karabaş*'ın kime ait olduğu tam olarak bilinmediği için Şeyh Said, tercümesinin aslının ne ismini ne de müellifini zikretmiştir. Şeyh Said'in torunlarından Abdulilâh Fırat'ın tercüme ederek 2022 yılında bastırıldığı *Mecmûatü'l-fetâva* adlı eserde bir Arapça tecvidin olduğunu gördüğümüzde bunun aslını tespit etmeye çalıştık. Tecvidi incelediğimizde bunun *Karabaş* Tecvidi olabileceği ihtimali üzerinde durduk ve konu başlıkları ile örnekleri karşılaştırdık. Vardığımız sonuca göre söz konusu tecvidin *Karabaş*'ın bir tercümesi olduğuna kanaat getirdik. Karşılaştırmada sadece asıl ve tercümeyle yetinmeyip yer yer hem Şeyh Said'in tercümesinin Türkçe çevirisine hem de *Karabaş*'ın sadeleştirmesine müracaat ettik ve bu dört tecvidi karşılaştırıp aralarındaki benzerliklere ve farklılıklara değindik. Bunun sonucunda Şeyh Said'in tercüme ettiği tecvidin *Karabaş* tecvidi olduğuna kanaat getirdik. Zira gerek konu başlıkları, gerek konuların muhteviyatı, gerekse de verilen örnekler ikisinde de hemen hemen aynıdır.

Şeyh Said gibi bir alimin Türkçe bir eseri Arapçaya tercüme etmesi bize göre değerli ve önemlidir. Zira her ne kadar Arapçadan Türkçeye birçok eser tercüme edilmiş olsa da Türkçe bir eserin Arapçaya tercüme edilmesi az rastlanan bir şeydir. Öte yandan Şeyh Said'in söz konusu tercümesi her ne kadar torunu Abdulilâh Fırat tarafından çevrilmiş olsa da bu eserin orijinaline sadık kalınarak işin ehli ilim adamlarınca tekrar Türkçeye çevrilmesi bizce faydalı olacaktır. Zira Fırat'ın çevirisinde *Karabaş*'ın başka çevirilerinden yararlanılarak hazırlandığı izlenimi vermektedir. Bunun yanında Şeyh Said'in tercümesinin hem Kürtçeye çevrilmesi hem de tahkikli bir şekilde Arapça orijinalinin basılması yararlı bir çalışma olacağına inanıyoruz. Bu sayede söz konusu eserin, İslam ümmetinin en çok konuştuğu dillerden olan Kürtçe-Arapça-Türkçe dilleri arasında sağlam bir köprü inşa edilmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ayar, Talip. *Son Dönem Osmanlı Medreselerinde Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2021.
- Cemal, Salih. *İngiliz ve Fransız Arşiv Belgeleriyle Şeyh Said Hareketi*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2023.
- Çağlayan, Mehmet. *Şark Uleması*. İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1996.
- el-Çânî, Sabahüddin. *'Ulemâuna mine'l-müderrişine fi'l-karni'l-'işrin*. İstanbul: Darü'r-Ravda, 2020.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Fırat, Abdulilâh. *Şeyh Said Efendi Hayatı, İlmî, Tasavvufî Anlayışı-1925 Hareketi*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2022.
- el-Harrâzî, Mehdi Muhammed. *Büğyetü'l-mürîd min ahkâmi't-tecvîd*. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2019.
- Kara, Kerim. "Karabaş Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karabaş Veli, Ali Alaaddin el-Etval. *Tam Karabaş Tecvidi*. İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2011.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Son Devrin Din Mazlumları*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2018.
- Kurşun, Zekeriya. "Şeyh Said". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/560-562. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Reşan, Nevin Güngör. *Navdarên Kurd*. İstanbul: Doz Yayınları, 2008.
- Said Efendi, Şeyh. *Kütüphane Risalesi*. çev. Abdulilâh Fırat. İstanbul: Avesta Yayınları, 2021.
- Said Efendi, Şeyh. *Mecmûatü'l-Fetâva*. çev. Abdulilâh Fırat. İstanbul: Avesta Yayınları, 2022.
- Serhedî, Kerem. *Serhildana Şêx Seîd Zabînameyên Dadgeha İstîqlalê ya Şerqê*. Ankara: Payiz Yayıncılık, 2021.
- Sever, Tahsin. *1925 Hareketi Azadî Cemiyeti*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2021.
- es-Siverekî, Muhammed Ali. *Mü'cemu e'lami'l-Kürd fi't-tarihi'l-İslamî ve'l-asri'l-hadis fi Kürdistan ve hariciha*. Süleymaniye: Binkey-i Jîn, 2005.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Yıldırım, Kadri. *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2018.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

EXTENDED ABSTRACT

Tajweed is a sub-science that deals with the phonetic side of the science of Qiraat, which has been passed down from the Prophet (PBUH) to the present day in order to read the Qur'an beautifully and properly. This science has been taught in madrasas in the Kurdish geography as well as in madrasas in other Islamic geographies and many works have been written about it. However, in the last century, the demand for this science has decreased in Kurdish madrasas. One of the scholars who studied in Kurdish madrasas was Sheikh Said Efendi. Sheikh Said Efendi attached importance to this science in the madrasas under his supervision and taught it to his students. For the benefit of his Kurdish brethren, he translated into Arabic the Tajweed of Karabash, which was written in this science and was the most widely read and taught in Ottoman madrasas after Ibn al-Jazari's al-Muqaddime. Since Arabic was the language of instruction in Kurdish madrasas, it can be said that Sheikh Said translated the tajweed into Arabic and not Kurdish. However, Sheikh Said did not say which tajweed he translated. In the study, we compared similar tajweeds to prove the authenticity of this translation and found that Karabash's and Sheikh Said's translations are compatible with each other, whether it is the titles of the topics, the content of the topics, or the examples given. In addition to these two tajweeds, we also examined the works of Abdulilah Firat, who translated Sheikh Said's translation into Turkish, and H. Ali Eser, who simplified Karabash, and discussed the differences and harmonies between them. As a result of our study, we concluded that the original work translated by Sheikh Said is the Karabash tajweed.

The book entitled *Mejmuat al-fatawa (Fetvâlar Mecmûası)*, prepared by Abdulilah Firat (1946), one of Sheikh Said Efendi's (1865-1925) grandsons, and published by Avesta Publications in 2022, contains some of Sheikh Said Efendi's fatwas on fiqh written in Arabic. Ahmad b. Husayn al-Shahrezûrî al-Kurdî (d. 1242/1827), the Hadith Ijazet-name that Sheikh Said received, the will of the daughter of Sheikhzade Sheikh Muhammad Anzari, and the Tajweed that Sheikh Said translated from Turkish into Arabic. Abdulilah Firat has translated Sheikh Said's manuscript *Fatwas Mejmaa* into Turkish and added the original manuscript to the end of the book. The Turkish section consists of 127 pages. Although the Arabic manuscript does not have page numbers, this manuscript also consists of 103 pages. The Tajweed section is between pages 116-127 in the Turkish translation section and at the end of the Arabic section, there are a total of 6 varnas. Although the Tajweed chapter is untitled in the manuscript, in Abdulilah Firat's translation it is included under the "Tajweed" section. At the end of this Tajwid chapter, Sheikh Said says, "I translated this Tajwid from Turkish into Arabic in order to popularize it for the benefit of our Kurdish brothers," as if to express the lack of interest of Kurdish scholars in the science of Tajwid in his time. However, he does not mention the Tajweed book he based his translation on or which Turkish Tajweed book he translated into Arabic. In this study, we will try to identify the book that was taken as a basis or the book that was originally in Turkish and translated into Arabic by Sheikh Said. While trying to identify the Tajweed in question, we will first start from the examples and then from the topics and the content of the topics.

The Tajweed section, which is among Sheikh Said's manuscripts, consists of 6 barrels of Arabic text. Since it was not written by a calligrapher, this tajweed, which contains different writing features, is mainly written in Rika script, although it sometimes shows the characteristics of Nasih script. The tajweed is legible and its language is simple and comprehensible. A page under the title *Medd-i Muttasil* is mistakenly given as the first page. Accordingly, those who wish to read this tajwid should first look at the second page, then the first page, and then the third and subsequent pages.

At the end of the tajweed he translated, Sheikh Said states that he translated this tajweed from Turkish into Arabic for the benefit of his Kurdish brothers. However, he does not mention which tajweed he translated. The reason for this, as we will explain below, is the absence of the author's name on the Tajweed of Karabash. This is because the Ottoman edition of the book bears only the name of the book (*Karabash Tajwid*). In order to identify the tajwid translated by Sheikh Said, we first tried to identify the tajwids most commonly taught as textbooks in Ottoman madrasas. According to our conclusion, the most commonly taught tajwid books in Ottoman madrasas are Ibn al-Jazari's (d. 833/1429) *al-Muqaddima* and Sheikh Abdurrahman Karabashi's (d. 904/1498-1499) *Karabash*.

Although it is not known exactly who the author of the tajwid named *Karabaş* was, Bursalı Mehmet Tahir (1861-1924), the author of *Osmanlı Müellifleri*, states that it is rumored that the author of this tajweed was Sheikh Abdurrahman Karabashi, who died in Istanbul in 904 AH and was buried in the courtyard of the masjid near Mehmet Paşa. Furthermore, Bursalı Mehmet Tahir states that this tajwid was written for the first time in 1251 AH, along with a tajwid called *Tajwid-i Edâiyye* written in Turkish by Hamza-i Miskin. However, H. Ali Eser, who simplified the tajweed and prepared it for publication, cites *Alâeddîn-i Karabaş-ı Velî* (d. 1097/1686), one of the greats of the Halveti lodge, as the author of this tajwid. On the other hand, the Islamic Encyclopedia of the Diyanet Foundation of

Turkey, some encyclopedias and library catalogs attributed to Karabaş Velî, but it is written that Tajweed-i Karabaş has nothing to do with him. Based on this information, we can say that it was Sheikh Abdurrahman Karabaş who wrote the Karabaş tajweed. However, since H. Ali Eser, who simplified the tajwîd and prepared it for publication, attributed the Karabāsh tajweed not to Abdurrahman Karabāsh but to Alaeddīn-i Karabāsh al-Walī and published the book in this way, we used this name in the bibliography.

Based on the topics of Sheikh Said's tajweed, the content of the topics, and the examples he gave, we looked at which of the tajweeds that were most commonly taught in Ottoman madrasas and whose names we have given above are compatible with it. As we will examine in detail below, we came to the conclusion that the original of the tajweed in question is the tajweed of Karabash. However, while the topics in the tajweed of Karabash are treated in the form of question and answer, this style is not preferred in Sheikh Said's translation. The titles, content of the topics, and examples in Karabash's tajwid overlap with the titles, content, and examples in Sheikh Said's tajweed.

SOSYAL KELAM AÇISINDAN KUR'AN'IN İNSAN ELEŞTİRİSİ VE YENİ BİR AHLAKIN İNŞASI İÇİN ÖNERİLERİ

Ahmet ERKOL

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Kelam ABD,
ahmeterkol@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6435-0905>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16/09/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 15/12/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1361497>

Sosyal Kelam Açısından Kur'an'ın İnsan Eleştirisi ve Yeni Bir Ahlakın İnşası İçin Önerileri

Öz

Binyıllarla ifade edilebilecek bir geçmişe sahip insan, iradesini kuşandıktan sonra yaşadığı evrene dair sorular sormaya başlamıştır. Kendisini sair yaratılmışlardan ayıran en temel özelliği olan soru sorma yetisi sayesinde sürekli bir gelişim halindedir. Biyolojik, fiziksel gelişimi devam ederken beyinsel ve zihinsel gelişimin yanı sıra, onu farklı kılan anlam yönü de gelişmeye devam etmektedir. Dolayısıyla insan olmuş bitmiş bir varlık değil, tersine içinde yaşadığı tabiatla birlikte her yönüyle devingendir, Kur'an'ın: "Biz bir şeyi istediğimiz zaman ona kün/ol deriz o da feyekün/oluş sürecine girer." Yani anlık değildir, bir sürece bağlıdır. İşte bu süreç içerisinde varlığını geliştiren insanın en temelde sorduğu soru "ben kimim" sorusudur. Bu aynı zamanda insanın anlam arayışını ve varoluşun da sırrıdır. Biyolojik/fiziki bir varlık olan beşerin, insan mertebesine ulaşması, bu anlam arayışına bağlıdır. Bu nedenle dili kullanan, anlam üreten, medeniyetler inşa eden, içinde bulunduğu ortam/duruma itiraz geliştirebilen yalnızca insandır.

Sahip olduğu bu temel ayırıcı özellikleri sebebiyle, yaratılış amacını dikkate almadan kendisine verilemeyen payeler biçmeye çalışması sonucunda haddini aşmış ve çoğu zaman da azgımlaşmıştır. Kutsal kitaplarda anlatılan insan hikayesi bu duruma dikkat çekmek içindir. Tevrat metinlerinde insana dair anlatımlar, bir kritiğe tabi tutulmadan sonraki dönemlere aktarıldığı için, Kur'an'ın insan tanımı ve tanıtmı doğru anlaşılmalıdır. Önceki kültürlerin etkisiyle kullanılan kavramlara yüklenen anlamlar, Kur'an bütünlüğüne aykırı bir şekilde oluşturulmuştur. Bu çalışmada sözünü ettiğim bu temel sorunlar dikkate alınarak, bir makale kapsamında, Kur'an insana dair esas olarak ne söylemekte, onu nasıl tanımlamakta, farklılıklarını sıralarken aynı zamanda ne tür eleştiriler yöneltmektedir? Çerçevesinde ele alınacaktır. Dolayısıyla Kur'an metni esas alındığı için, bunun dışında fazlaca kaynak kullanımına gidilmemiştir. İslam kelamı açısından son derece önemli olan bu sorunsal merkeze alınarak değerlendirme yapılmıştır. Zira insana dair doğru bir tanım yapılmadan, insanın içinde bulunduğu evren, birey ya da toplumun doğru anlaşılması düşünülemez.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Kur'an, Eşref-i Mahluk, Ahlak, Eleştirisi.

Suggestions of The Quran For Human Criticism and The Construction of A New Morality in Terms of Social Kalam

Abstract

Human, who has a history that can be expressed in thousands of years, started to ask questions about the universe he lives in after he gained his will. It is in a constant state of development thinks to its ability to ask questions, which is the most fundamental feature that distinguishes it from other creatures. While its biological and physical development continues, in addition to its cerebral and mental development, the meaning aspect that makes it different continues to develop. Therefore, human beings are not a finished being, on the contrary, they are dynamic in every aspect along with the nature in which they live, as the Qur'an says: "When we want something, we tell it to become, and it enters the process of becoming." So it is not instantaneous, it depends on a process. The most fundamental question asked by the person who develops his existence in this process is "who am I?" This is also man's search for meaning and is also the secret of existence. The human being, a biological/physical being, reaching the level of human depends on this search for meaning. For this reason, only humans are the ones who use language, produce meaning, build civilizations, and raise objections to the environment/situation they find themselves in.

Because of these basic distinguishing features, he went beyond his limits and often became reckless as a result of trying to give him honors that could not be given to him without taking into account the purpose of his creation. The human story told in the holy books is to draw attention to this situation. Since the narratives about humans in the Torah texts were transferred to later periods without being subjected to criticism, the Qur'an's definition and presentation of humans were not understood correctly. The meanings attributed to the concepts used under the influence of previous cultures were created in a way that contradicts the integrity of the Qur'an. Considering these basic problems that I have mentioned in this study, what does the Qur'an basically say about human beings, how does it define it, what kind of criticism does it direct while listing its differences, in the scope of an article? It will be discussed within its framework. Therefore, since the text of the Qur'an was taken as basis, not many sources were used other than that. An evaluation was made by focusing on this problematic, which is extremely important in terms of Islamic theology. Because without a correct definition of human being, it is unthinkable to understand the universe, individual or society in which human beings exist.

Keywords: Human, Quran, Social Kalam, Morality, Criticism.

GİRİŞ

Klasik ya da geleneksel İslam kültüründe iddia edilenin aksine insan, diğer varlıklar gibi Allah'ın yarattığı bir varlıktır. Yarattılmışlar içerisinde çok özel bir yere sahip olmakla birlikte, o varlığın en üstünü değildir. “Biz insanı ses veren balçıktan, biçim verilebilir, özlü, kara bir balçıktan yarattık.”¹ Kur'an'da pek çok ayette insanın yaratılış özü; “tîn”, “turâb” olarak ifade edilmiştir. Her iki terim de hem insanın biyolojik menşeinin basitliği hem de insan bedeninin ya da organizmasının toprak veya toprakta bulunan organik ve inorganik muhtelif unsurlardan müteşekkil bir yapı olduğunu ifade etmektedir.² “Salsal” tabiri toprak ya da balçık kavramına bir boyut daha eklemiştir. Vurulduğu zaman “ses çıkaran kuru balçık” anlamına gelmekte³, özellikle insanın yaratılışı bağlamında kullanıldığı zaman, insanın konuşma ya da dil üretme yeteneğine sahip olduğu, aynı zamanda zayıf bir yaratılışla hemen kırılabilceğine de işaret edilmiş olabileceği değerlendirilmeleri yapılmıştır.⁴

İnsanın yaratılış sürecine Kur'an'da pek çok ayette yer verilmiştir: “Gerçek şu ki, biz insanı balçığın özünden/'min sulâletin min tîn' yarattık...”⁵, “İnsan anılmaya değer bir varlık değilken üzerinden çok uzun bir zaman geçmedi mi? Şüphesiz denemek için insanı nutfeden yaratan biziz ve biz onu işiten ve gören bir varlık kıldık.”⁶ Bu ve benzeri ayetlerde gerek insan yaratılışının özü ve gerekse bu yaratılış sürecine dair işaretlerin varlığı, günümüz biyoloji biliminin de verilerine paralel anlamları içermektedir. Bilimin verileri dikkate alındığında milyon yıllarla ifade edilen çok uzun bir sürecin sonucunda, insanın varlık alanına çıktığı ve gene uzun dönemler sonrasında, sorumluluk üstenebilecek düzeyde bir donanımla var oluş sürecinin devam ettiği bilinmektedir.⁷ Özellikle İnsan sûresi'nde “anılmaya değer bir varlık değilken üzerinden uzun bir zaman geçmedi mi?”⁸ ifadesinin dikkate alınması gerekmektedir. Zaman itibariyle durum bu iken, taşıdığı öz itibariyle de yaratılmış olduğu toprağın organik ve inorganik elementlerinin ortak bir bileşeni mahiyetinde olduğuna da özellikle işaret edilmiştir. Bu durum insanın yaratılış tabiatının/doğasının ne olduğunu göstermektedir. İnsanın topraktan yaratılmış olduğunun ifade edilmesi, onun toprak gibi verimli ve var olduğu gibi yok olmasının da imkan dahilinde olduğunun göstergesidir. Bu manadan hareketle, insanın haddini/sınırını bilmesi gerektiği de ayrıca vurgulanmıştır.

İslam öncesi dönemde mitolojik birer karaktere büründürülmüş kişilikler için oluşturulan insan üstü varlık düşüncesi ve inanç biçimi, tarihin belli bir dönemi ile sınırlı kalmamış, daha sonraki kültür ve inançları da etkilemiştir. Bu yaklaşım tarzı özellikle peygamber kişilikleri etrafında daha belirgin bir hale gelmiştir. Kutsal metinlerde kendilerine atfedilen mucizeler muvacehesinde düşünüldüğünde, bu üstün kılınan kişilerin, mevcut insani özelliklerin dışına çıkarıldığı görülmektedir. Tevrat metinlerinde her ne kadar peygamberlere atfedilmemesi gereken pek çok olumsuzluklar zikredilmişse de, sonuç itibariyle insanüstü kabul edilen mucizeler gösterdikleri de sıralanmıştır. Bunun bir neticesi olarak Musevilikte İsrailoğulları peygamberleri için kabul edilen olağanüstülükler/mucizeler, Hristiyanlıkta Hz. İsa'ya yüklenilen misyon/Tanrının oğlu, bu kültürel etkilenimin bir sonucu olarak özellikle tasavvuf yoluyla Hz. Muhammed (a.s)'a dair dile getirilen; “sen olmasaydın bu alemi yaratmazdım/levlake levkale lema halaktu eflake” biçimindeki rivayetler, peygamberler dahil bir bütün olarak, Kur'an'ın insana dair yaptığı değerlendirmelerin dışındadır. Özellikle Kur'an'da peygamberler için gerçekleştirildiği belirtilen mucizelerin, Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği vurgulanmıştır. Özellikle vurgulanan bir başka husus da bu mucizeleri gösteren peygamberlerin, hiçbir surette insanüstü bir özellik vasıflandırılmaması emridir. “De ki ben de sizin gibi bir beşerim.”⁹

İnsan, varlık kategorisi içerisinde iki uç arasında orta bir yerdedir. Yani melek olmadığı gibi şeytan da değildir, ancak her ikisine de yaklaşılabilir potansiyeline sahiptir. “Gerçek şu ki biz insanı ahsen-i takvim üzere yarattık, sonra onu aşağıların en aşağısına indirdik.”¹⁰ Kur'an'ın pek çok ayetinde insana dair yapılan tanımların belki de en özlü ifadesi budur. Zira bu ayette insanın yaratılmışlar içerisinde özel bir yere sahip olmakla birlikte, bu yaratılışa aykırı bir inanç ve yaşamı seçmesi durumunda, özel konumunu kaybedeceği vurgulanmıştır. Yaygın bir şekilde bu ayette

1 el-Hicr 15/26.

2 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), II/517.

3 Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşaf an hakâkiki't-tenzîli ve uyûni'l-akâvîl*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, (Beyrut:1997), II/540; Elmalî'lı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), VI/27.

4 Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, II/517.

5 el-Mü'minûn 23/12.

6 el-İnsan 76/1-2.

7 James C. Davis, *Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz İnsanın Hikayesi*, Çev. Barış Bıçakçı, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 1-5.

8 el-İnsan 76/1-2.

9 Fusslet, 41/6.

10 et-Tin, 95/4-5

aktarılan anlam dikkate alınmamış, Tevrat metinlerinde zikredilen “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu.”¹¹ İnsanın “Tanrı suretinde” yaratılmış olduğu düşüncesi, insana dair “eşref-i mahluk” tanımını doğurmuştur. Yukarıda zikredilen Kur'an ayetinin, insan için yaptığı betimlemeye aykırı bir şekilde, İnsanın eşref-i mahluk olduğu inancı ne yazık ki diğer pek çok inanç gibi Müslüman kültürüne buradan taşınmış ve bu durum sanki Kur'an'ın kendi ifadesiymiş gibi yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu iddianın aksine Kur'an, insanın “pişmiş çamurdan yaratıldığını”¹² ifade etmiştir. Ayrıca pek çok ayette, yaratılış serencamı anlatılırken, insanın içine doğduğu tabiatın/doğanın bütün maddi ve manevi özlerini taşıyan bir yapıya sahip olduğu da özellikle vurgulanmıştır.

Beşeri yanını bu oluştururken onu insan kılan temel unsurlara da işaret edilmiştir. Burada dikkat çekilen en temel farklılık, insanın iradeyle donatılmış olmasıdır. “Ona ruhumuzdan üfledik”¹³ ayetinde ifade edildiği şekilde, insanın maddi olanın ötesinde manayla donanmış bir varlık olduğu özellikle vurgulanmıştır. Denilebilir ki bu durum beşeri/fiziki olarak biyolojik bir varlık olma vasfından, insan/metafizik olana doğru bir yükselişi ifade eder. Kendisine üflenen bu ruh sayesinde şayet buna uygun bir inanç ve uygulamanın içerisine girebilmişse artık sadece beşeri/fiziki olanla sınırlı kalmayacak, metafizik alanla da irtibat kurabilecektir. Bu durum tabiri caizse fiziğin temel çekim kuralı gereği, insanı aşağıya doğru çeken içgüdü ve dürtülere karşın, onu yukarlara/ruhani olana, anlamlı ve değerli bir inanç ve hayata doğru sevk etmeye çalışan iki temel gücün bir arada bulunması durumudur. Ruhun üflenmesi aynı zamanda “emr”in bildirilmesidir. Kur'an'ın anlatımıyla bütün bir varlık zorunlu olarak ilahi emre âmâdedir, yani zorunlu olarak müslimdir/teslim olmuştur. “Semada ve arzda olanların tamamı ister istemez ona teslim/esleme olmuşlardır.”¹⁴ Bunun bir neticesi olarak yaratılmış oldukları temel kurallar ve yaratılış tabiatlarının dışına çıkma kabiliyet ve kudretine sahip değillerdir. Bu gerçekliğin bilinmesi son derece önemlidir. Zira bir yönüyle var oluşun tamamının belli kural ve kanunlara tabi olduğunun bilgisine sahip olmayı sağlar diğer taraftan insanın da içinde yer aldığı bu tabiat kanunlarının birer parçası olduğu gerçekliğinin farkına varmış olur. Buradan hareketle bir yanıla kendisi için belirlenmiş belli yaratılış kanunlarının mevcudiyetinin farkında olur, onun bir parçası olmanın vermiş olduğu hikmeti anlamaya çalışır diğer yanıla da bütün bu var olanlar içerisinde kendisine has özel bir alanının mevcut olduğunu bilir. Bildiğimiz kadarıyla bizim dünyamızda yalnızca insan bu zorunlu durumun dışında ihtiyari yapıya sahip bir varlıktır. “Kim dilerse iman eder, kim de dilerse küfreder.”¹⁵

İnsana ilahi nefhanın üfütülmesi sonrasında meleklerin kendisine ta'zimde bulunmalarına sebep olarak Kur'an; onun eşyayı isimlendirme, kendisine ve toplumsal yapısına uygun ahlaki bir yapı ve anlam oluşturabilme yeti ve yeteneğine bağlamaktadır. Yani insan sadece bilgi sahibi olan bir varlık değil aynı zamanda sahip olduğu bu bilgiyle yeni bir şeyler var edebilmektedir yani bilgisi pasif değil aktiftir. Bu sebeple içinde yaşadığı tabiatla uyumlu ve tabiatın kendi içindeki uyumuna benzer toplumsal ahlaki bir yapıyı inşa etme de mükelleftir. Sahip olduğu bilginin, bilgi değerinin olabilmesi için onun sorumluluk duygusuna hitap etmesi gerekir.¹⁶

Ancak insanın sahip olduğu bu bilgi ve birikimin, geçmişten bugüne sürekli bir şekilde değişim halinde olduğunun bilinmesi gerekir. Zira insanın evrene dair sahip olduğu bu bilgi, onun hem kozmolojik hem de teolojik düşüncesini belirlemiştir. Bu durumun daha rahat anlaşılması için aşağıda çizilen çemberde görüldüğü gibi yakın bir tarihe kadar insanlık “dünya merkezli” bir anlayışa sahipti. ve bu anlayışı ile birlikte evren ve Tanrı tasavvuru ona göre şekillenmişti.

Bu yaklaşıma göre evrenin eski modelinde gök cisimlerini Dünya'nın çevresinde kusursuz çemberlerde tutan Tanrı'nın melekleridir. Erken dönemde Ptolemaios (m.ö.305-328)'un bu Evren betimlemesi uzun dönemler boyunca ikna edici bir mahiyete sahipti. Zira herkesin görebildiği ve düşündüğü şeylere uygun düşüyordu. Ptolemaios tarafından çizilen çemberde görüldüğü gibi Dünya gerçekten hareketsizmiş gibi görünüyordu ve gök cisimleri de onun etrafında dönüyormuş gibi algılanıyordu. Çünkü somut olarak takip edebildikleri kadarıyla insanlar, her gün güneşin doğduğunu ve battığını görüyorlardı ve bu durum çoğu insan için tartışılmaz bir kesinliğe sahipti. Bu durum nedeniyledir ki Evren'in Dünya merkezli açıklaması, uzun süre ve yaygın bir şekilde Doğu dünyasında ve Batı dünyasında kabul görmüştür.¹⁷

11 Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar.1: 27.

12 el-Hicr, 5/26, 28,33; el-En'am, 6/2; el-A'raf, 7/12.

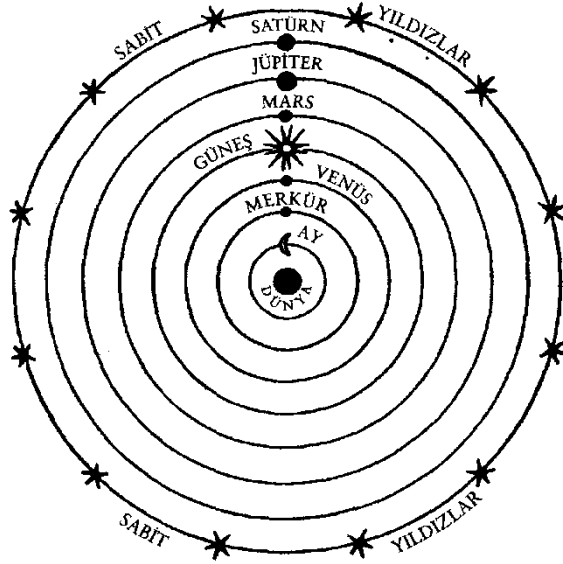
13 es-Secde,32/9; el-Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

14 Âl-i İmrân 3/83.

15 el-Kehf, 18/29.

16 Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Kitabiyat, 2000), 201.

17 James C. Davis, *Taş Devrinden Bugüne Tarihimize İnsanın Hikayesi*, Çev: Barış Bıçakçı, 205.



Şekilde görüldüğü gibi Dünya, Evren'in merkezinde görülmekte ve doğal olarak bu yaklaşım biçimi sebebiyle insan da Tanrı'nın yarattığı her şeyin merkezinde kabul edilmektedir. Dünyada bulunan insanın etrafında gökyüzü, Güneş, Ay ve yıldızlar da dönmekte ve insana ışık vermek için parlamaktadır. Bu yaklaşım sadece "Dünya merkezli" bir evren tasavvurunu yerleştirmemekte, aynı zamanda her şeyin insan etrafında döndüğü düşüncesinden hareketle, insanın "eşref-ı mahluk/en üstün yaratılmış" olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu sayede insana verilen paye, olması gerekenin çok ötesindedir. Gökyüzünün, Dünya'nın etrafında dönmesi inancı, uzun dönemler boyunca bütün bir Avrupa'ya egemen olmuştur. Zira bu yaklaşım Hristiyan ilahiyatının esas inancını oluşturmakta idi. İleride bazı detayları verildiğinde görüleceği üzere Kur'an; "insanın ahseni takvim üzere yaratılmış olduğunu ve bu yaratılış özelliğine uygun davranmaması durumunda aşağıların en aşağısına düşebileceği"¹⁸ şeklinde insana dair bir belirlemede bulunmakta ve söz konusu düşüncüyü reddetmektedir.

Kitab-ı Mukaddes'te geçen bir anlatıma göre "Tanrı önce balıkları, kuşları ve yabani hayvanları, evcil hayvanları, sürüngenleri yaratmıştır."¹⁹ Sonra bu canlılardan ayrı olarak "kendi suretinde, Tanrı suretinde"²⁰ erkeği yaratmış ve onu diğer canlılara "egemen" olmasını istemiştir. Bilindiği gibi ikinci yaratılış öyküsünde önce Adem'i yani erkeği, "burnuna yaşam soluğunu üfleyerek" yaratmıştır. Daha sonra Havva'yı da "Adem'in kaburga kemiğinden" yaratmıştır.²¹ Bu öyküde Tanrı, hayvanları ve kuşları basit bir biçimde topraktan şekillendirmiş ve isimlendirmesi için hepsini Adem'e getirmiştir. Kitab-ı Mukaddes'in bahsettiği bu durum, hayvanların ve insanın ayrı ayrı yaratılmış oldukları ve bu yaratımda insanın özel bir konuma sahip olması sebebiyle insan, en üstün varlık olarak kabul edilmiştir.²² İnsan için belirlenmiş olan bu "özel yaratım" statüsü oldukça kabul görmüş bir inanıştı. Ptolemaios'un "Dünya -merkezli Evren Düşüncesi" yaklaşık 1400 yıl etkisini sürdürmüştür. Papalar, din adamları, ressamalar ve şairler bu düşüncüyü öğrenmişler ve kendilerinden sonraki kuşaklara da bunu öğretmeye devam etmişlerdir.²³ Hristiyan din adamlarının dayattıkları bu düşünce, özü itibarıyla kendi egemenliklerini tesis etmenin bir aracı olarak kullanılmıştır. Zira burada tanımlanan insan kategorisine girmenin temel koşulu; din adamları sınıfının belirlemiş olduğu temel inanç esaslarına bağlanmaktadır. Bu durum da doğal olarak kilisenin egemenliğinin tesisi anlamına gelmektedir. Bu anlatımda da görüleceği gibi, "eşref-i mahluk" olarak kabul edilen merkezi konumdaki bu tanımlama, özü itibarıyla herkesi kapsamakta, din adamları başta olmak üzere, onların belirlemiş oldukları belli sınıflarla sınırlanmaktadır.

Kur'an'da insana dair yapılan tanımlamaların dışına çıkılarak yukarıda sözü edilen "eşref-i mahluk" anlayışı Müslüman kültürüne de taşınmıştır. İnsana dair sadece bu anlayış değil aynı zamanda, İslam öncesi kültür ve inançların etkisiyle Müslüman düşüncesinde düalist bir yaklaşım da egemen kılınmıştır. Oysa Kur'an, Yunan felsefesi (özellikle Platoncu ve Yeni Platoncu anlayış), Hristiyanlık ve Hinduizmde mevcut ruh-beden düalizmini nefyeder. Onun için Kur'an'ın insan görüşü kendisine özgüdür. Kimi inanış ve kültürlerde mevcut olduğu şekliyle insanı, madde ve mana diye ikiye ayırmaz, özellikle tasavvufi düşüncede egemen kılındığı haliyle bedeni kötü ve ruhu hapseden

18 el-Alak, 95/4-5.

19 Yar. 1: 20.

20 Yar.1: 17-18.

21 Yar.1: 11.

22 Yar. 1: 21.

23 James C. Davis, *Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz İnsanın Hikayesi*, Çev: Barış Bıçakçı, 205.

bir zindan olarak görmez ya da maddi olanı kötülemez, dünyayı cîf/pislik ve onun taliplerini de köpekler olarak asla tasvir etmez.²⁴ Buna mukabil insana dair değerlendirme yapılırken kendisiyle, doğayla, içinde yaşadığı toplumla ve yaratana ile uyumlu bir şekilde yaratılmış olduğu ve bu tabiatla biçimlendirilmiş olduğu vurgulanmıştır.

Konuyla ilgili Kur'an'daki temel vurgulardan birisi de “Ümmeten vasatan/dengeli ve ölçülü bir toplum”²⁵ olduğudur. Bireyin ve toplumun her türlü aşırılıklardan uzak dengeli bir yaşamı emreden Kur'an'ın bu âmir hükmü aynı zamanda insanın yaratılışının da bu dengeyle var olduğunu göstermektedir. Yani temel olarak onun yaratılış tabiatı dışında başka bir vasıfla vasıflanmaması gerçeğidir. Bu durum sebebiyledir ki Kur'an, sıklıkla dengeli ve ölçülü olma çağrısı ile uyumlu bir şekilde; hayatın bedeni ve maddi yönüne ağırlık vermemelerini ifadeyle birlikte, bunun da ihmal edilmemesi gerektiğini emretmektedir.²⁶ Dolayısıyla İslam'ın temel yaklaşımına göre ruh ile beden arasında bir ayırım yoktur. Buna göre ruhi gelişim için bedeni olandan arınmak da zorunlu değildir. Zira esas olan birliktir ve bir olma yaklaşımı, aynı zamanda temelde İslam inanç esaslarında mevcut olan tevhid inancıyla da ilişkili bir durumdur. Şirkin her türünü şiddetle reddeden Kur'an, ilahi olanda düalizmi reddettiği gibi insan için de ruh ve beden gibi ikili/düalist bir yaklaşımı dışlamaktadır. Dini düşüncedeki tevhid/birlik inancı yalnızca teorik bir iddia olarak vurgulanmamıştır belki hayatın bütününe teşmil edilen ve her türlü şirk/düalist yaklaşımı reddeden bir gerçekliğe sahiptir.

İnsana dair belirlenen bu temel yaklaşımda Kur'an, insanın gelişim seyrinden söz ederken, her türlü aşırılıklardan kaçınılması gerektiğini ve yaratılış özünün dışına çıkılmamasını ısrarla vurgulamıştır. Bu durumun temel prensiplerinden birisi de insanın sadece Allah'a kul olması, ubüdiyetin sadece Allah'a özgü kılınmasıdır. Bu da insanın özgürleşme serüvenidir. Var oluş devam ettiği sürece bu özgür olma çabası devam edecektir. Bu durumda insana dair olmuş bitmiş bir süreçten söz etmiyoruz, sürekli bir şekilde daha iyi olana doğru bir gelişme içinde olması gerektiği salık verilmektedir. Kur'an'ın konuyla ilgili temel vurgularından birisi de: “Sana yakın gelinceye kadar Rabbine ibadet et”²⁷ şeklindedir. Burada ifade edilen “yakîn” ister kişinin hayatının sonuna kadar ki süreç olarak nitelendirilmiş olsun isterse “hakikate ulaşma” biçiminde ifade edilmiş olsun bir sürekliliği dile getirmektedir.²⁸ Bu süreklilik, İnsan yaşamının bütün alanlarında devam etmektedir. Bu yaklaşıma göre fizyolojik ve ruhsal gelişim her daim dinamik bir gelişmeye, yeniden yaratılmağa uygundur. İnsanın Kur'an metni açısından nasıl tanımlandığına kısaca değindikten sonra, Kur'an'ın bu temel tanımlamalarının zaman içerisinde nasıl anlam kaybına uğradığını birkaç kavram üzerinden anlamaya çalışacağız.

1-İnsanın Halife Olması ve Kavramın Anlam Kaybına Uğraması

Kur'an'ın, insan tasavvurunda dikkate alınması gereken önemli bir kavram “halifeten fi'l-erdi” şeklinde ifade edilendir. İnsana dair yapılan temel hatalardan birisi de Kur'an'da ifade edilen “halife” kavramına yüklenen anlamdır. Sözün hemen başında ifade etmek gerekir ki insan yeryüzünde halifedir. Çarpıtılmış şekliyle; “insan Allah'ın halifesi değildir.” Zira ontolojik olarak hiçbir şekilde yaratılmış olanla tavsif edilmesi mümkün olmayan zorunlu varlığa/Allah'a, kendisine başka bir yaratılmış olanın halife olması söz konusu olamaz. Gerek lügat ve gerekse tefsir kitaplarında bu kavrama dair detaylı anlatımlar mevcuttur. Basit bir inceleme yapıldığında görülecektir ki bu kavrama pek çok farklı anlamlar yüklenmiştir. Bize göre ayette işaret edilen “halife”; insanın yeryüzünde meşru hakimiyetini göstermek ve yaratılış amacına uygun bir şekilde barış toplumunu/İslam tesis etmek anlamını içermektedir. Yani halife olarak yaratılmış insan, yeryüzünü imar edebilme kabiliyet, yeti ve sorumlulukla donatılmıştır.²⁹

Kur'an, “insanın bir oyun eğlence olsun diye yaratılmadığını”³⁰ aksine kendisine ilimden bir pay verildiği, irade, bilinç, vicdan ve akli ile hareket edebilen ve bu sebeple de yaşadığı evrende ciddi bir görevi olduğunu³¹ anlayan, işlediği her eylemden dolayı sorumlu olduğunu düşünerek hareket kapasitesine sahip bir varlıktır. Zira insan “halife/emaneti yüklenme” olma vasfını kabul etmekle büyük bir risk altına girmiştir.³² Şüphesiz kabul ettiği bu risk, onun sahip olduğu iradeyle de ilişkilidir. Din dilinde kullanılan “halife” ve benzeri kavramlar, tarihin ve kültürün getirdiği anlayışlar sebebiyle Kur'an'ın kastettiği anlamın dışına çıkarılmıştır. Ne yazık ki başlangıçta kavramlara yüklenen

24 Geniş bilgi için Bkz: Ferîduddîn Attar, *Tezkiretu'l-Evliya*, Thk: Reynold Alleyne Nicholson, (İran: Kütüphane-i İran Milli), 258-267.

25 el-Bakara, 2/143.

26 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, I/41.

27 el-Hicr, 15/99.

28 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II/553.

29 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, I/12.

30 ed-Duhân, 44/38.

31 el-Mü'minûn, 23/11.

32 el-Ahzâb, 33/72.

herhangi bir anlam, sonraki nesillerce kabulü zorunluymuş gibi telakki edilmiştir. Bu durumun tipik örneği Kur'an'ın insan için kullandığı “halifeten fi'l-erdi” ayetinin insanın “Allah'ın halifesi” biçiminde anlaşılmasıdır. Oysa varlık kategorileri ifade edilirken Allah için “zorunlu varlık/yokluğu düşünülemeden”, insan ve diğer bütün yaratılmışlar için ise “mümkün varlık” tabiri kullanılmıştır. Bu durumun bir neticesi olarak, mantığın en basit bilineni bile dikkate alınmış olsaydı, insanın Allah'ın halifesi olduğu şeklindeki bir kullanım tekrarlanmazdı. Zira bu yaklaşım tarzı bir yönüyle ontolojik olana aykırıdır, yani mutlak yaratıcı olan Allah'a halife olma gibi bir durum söz konusu olamaz. Diğer taraftan insanın sahip olduğu sınırlı yeti ve yetenekleri ile birlikte onun sorumlu bir varlık olduğu gerçeğine de aykırı bir durumdur.³³

Halife kavramı ile ilgili Kur'an'ın genel yaklaşımı, insanın isteyerek bu ağır sorumluluğun altına girdiği şeklindedir. Bu tercihte bulunurken iradi olarak hareket etmiştir. Diğer türlü insanın iradesinin dışında böyle bir yükümlülüğün altına sokulmuş olması yaklaşımı, ilahi adalet açısından izahı sorunlu bir durumu doğuracaktır. Temel bir prensip olarak irade ve sorumlu olma durumu birbirinin mütemmimi olarak belirlenmiştir. Öyleyse insan hem irade sahibidir ve sahip olduğu bu iradeyle “halife olma” yani yeryüzünü imar edebilme yeti ve yeteneğine sahiptir hem de bütün eylemlerinden sorumlu olduğu için ahirette bunun hesabını vermekle yükümlüdür. Bu durum aynı zamanda insanın ahlaki amaçlarla hareket etmesini de zorunlu kılmaktadır.

Yaratılış amaçlarını dikkate almadan, donatılmış oldukları temel insani özelliklere aykırı bir şekilde sadece yaşadıkları anı, biyolojik bir varlık biçimiyle yaşayanlar için; “onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da kötü, kalpleri var fakat anlamazlar; gözleri var, ama görmezler; kulakları var, fakat işitmezler”³⁴ şeklinde bir insan eleştirisini yapmaktadır.

Bu ayette işaret edilen; fiziki olarak insana benzer bir varlık olmakla birlikte, insani hasletleri bir tarafa bıraktığı için insan vasfını da kaybetmiş, hayvandan daha aşağı bir duruma düşmüştür. Zira hayvan kendi varoluş amacına uygun bir hayatı sürdürmekten başka bir seçeneğe sahip değildir. Sadece insan sahip olduğu özgür iradesi sebebiyle üstün bir varlık olabilme imkanına sahip olduğu gibi en aşağı bir varlığa da dönüşebilir. Kur'an'ın bu noktadaki önerisi, “Allah katında en kerim olanınız etka/sorumluluk bilincine sahip olanınızdır.”³⁵ Dolayısıyla insan olarak kalmanın temel şartı “sorumluluk bilinci” ile hareket etmektir. Kendisinden melek olması istenmemiştir ama şeytan olmaktan da şiddetle kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır. Bu da “sırat-ı müstakim” üzere olmayı gerektiren ve “vasat topluluk” olarak ifade edilen bir durumdur ki Kur'an, her türlü aşırılıklardan insanın kaçınması gerektiği prensibini getirmiştir.

İnsanın “halife” olma serüvenini anlatırken de zaman zaman yanılabilceği, günah işleyebileceği ancak kendini eleştirebildiği, dolayısıyla tövbe ettiği sürece yanlışının affedilebileceği, günahları sebebiyle bağışlanabileceği belirtilmiş ve bu noktada Hristiyan inancında ifade edilen “asli günah” anlayışı da reddedilmiştir. Yani insan günahkar olarak dünyaya gelmez, aksine fitrat üzere doğar ve yaşamı boyunca insani veya şeytani olarak ifade edilen eylem ve hayat biçimiyle kendi durumunu kendisi bizzat belirler.

Belirtilmesi gereken bir başka durum da Kur'an, peygamberlerin kimi davranışlarını eleştiri konusu yapar ve bu belirlemesi ile insanın insan olma sınırını da belirler, yani Kur'an, insandan melek olmasını istemez, zira “biz insana ancak yüklenebileceği kadar sorumluluk yükleriz.”³⁶ Onun için Kur'an, bazı inanç ve kültürlerde mevcut insanı maddi olandan arındırmak suretiyle erebileceği yaklaşımını kabul etmez, aşırı riyazetle her türlü dünyevi nimeti terk etme tarzında ifade edilen çileciliği asla tasvip etmez. “Ey rabbimiz bize dünyada da ahirette de hasenat/iyilik nasip et.”³⁷ Bütün vurgular insanın ne olduğunu anlamaya çalışma ve insan olarak kalmadır. Bunun dışındaki her türlü değerlendirme temelde Kur'an'ın tasvip etmediği bir durumdur. Kur'an, çarpıtılmış her türlü insan anlayışını bertaraf ederken, en yalın haliyle onun insan olarak kalmasının sağlanması için prensipler belirler.

2-İnsanın Ötekisi Şeytan ve Klasik Kültürde Çarpıtılmış Anlam

Kur'an'da Adem'in yaratılması anlatılırken, insan tasavvuru ile ilgili temel bazı belirlemelerde bulunulmuştur. İnsanın gelişim evresi bittikten sonra sahip olduğu en temel özelliğin eşyaya isim verebilme, kavram ve mana oluşturma, kendisine ve içinde bulunduğu evrene dair soru sorabilme ve bu soruları cevaplandırma aşamasında felsefe yapabilme, mantık kurabilme ve bunun sonucunda hadiseler arasında ilişkiler kurarak kuramlar oluşturabilmesidir.

33 Bkz.M. İzzet Derveze, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, Çev. Komisyon, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998) V/62-64.

34 el-A'raf, 7/179.

35 el-Hucûrât, 49/13.

36 el-Bakara, 2/286.

37 el-Bakara, 2/201.

Sahip olduğu bu yeti nedeniyledir ki meleklerden, insanın bu üstün tarafının kabulü istenmiş ve kendisine ta'zimde bulunulmuştur.³⁸ Burada sözü edilen muhavere veya diyalog, insanın ne olduğu veya nasıl bir varlık olduğunun anlatılmasıdır. Bu anlatımda özellikle dikkatimizi çeken bir başka husus varlık alanına çıkan insana karşı ortaya çıkan itirazdır. Bu itiraz şeytanın dilinden aktarılmış ve en temelde kendisini insandan daha üstün gösterme gayretine girmiştir. Bu nedenle insanın varlık serüveni şeytanla birlikte tasvir edilmiştir. Kur'an, sürekli şeytandan söz etmektedir. Fakat Allah karşıtı bir ilke olarak değil, insana karşı bir güç ve onu kendi doğal yolundan/sıratı-müstakim saptırmaya çalışan biri olarak anlatılmıştır.³⁹ Klasik kültürde bu anlatım da temel bir anlam kaymasına uğramıştır. Şeytan, Allah'ın karşıtı, hasmı, öteki gibi değerlendirmelerle aynı şekilde İslam öncesi dönemde egemen Zerdüşti inancında var olduğu kabul edilen Hürmüz (iyilik tanrısı) ve Ehrimen (kötülük tanrısı) düalist anlayış, önemli oranda Müslüman kültürüne de taşınmıştır.⁴⁰

Zerdüşti düşüncesinde alemin iki aslı veya iki ilahı vardır: Bunlardan hayır ilahı olarak nitelenen Ahuramazda her türlü iyiliğin kaynağıdır, buna karşı Ehrimen ise her türlü şerrin/kötülüğün kaynağı ve yaratıcısıdır. Bu iki kuvvet sürekli mücadele halindedir ve zaman zaman biri diğerine galebe çalmaktadır fakat neticede egemen olacak olan hayır ilahı olacaktır. Bu mücadelede insanlar da temelde iki kısma ayrılmışlardır; bir kısmı Ahura'ya, bir kısmı ise Ehrimen'e yardım ederler. Bu inanca göre insan bu iki ruh arasında sürekli bir çekişme ve mücadele halindedir. Buna göre her ne kadar insan Ahuramazda tarafından yaratılmışsa da onun kötü olana meyletmesi mümkündür ve insan bu iki güç tarafından tabiri caiz ise çekiştirilmektedir. Şayet doğru olanı kabul edip salih amellerde bulunursa bedenini ve kalbini temizler ise kötü olana üstünlük sağlar ve iyi olana yardım etmiş olur. Kötü olana meylederse kötü taraf ona egemen olmuş olur.⁴¹ Oysa Kur'an'ın hiçbir ayetinde şeytan, Allah karşıtı olarak ifade edilmemiş, bütün geçen ayetlerde insanın ötekisi, yani insanın kötü tarafını simgeleyen kötülük olarak tavsif edilmiştir.

Geniş bir şekilde Kur'an'ın üzerinde durduğu şeytana dair anlatımlar ve insanla olan ilişkisi belirlenirken, "insanı her yönden tuzağa düşürmek için çalışmasına"⁴² rağmen, onun tüm çabalarının faziletli insanlara karşı herhangi bir başarı elde edemeyeceğini de vurgulamıştır. Peygamberler dahil insan vasfına sahip herkesin, şeytanın desiselerine karşı uyanık olması gerektiği, bunun için de "şeytandan sana bir dürtü geldiğinde Allah'a sığınma tavsiye edilmiştir."⁴³

Dolayısıyla insanın içinden gelen güdüler ve dışarıdan gelen dürtülere karşı uyanık olması gerektiği vurgulanırken, insandaki mevcut bu olumsuzlukların esasen kontrol altına alınabileceği gerçeği de belirtilmiştir. Durum bu iken tarih boyunca toplumlar, şeytana güç transferinde bulunmak için adeta birbirleriyle yarışmışlardır. Şeytana dışsal bir varlık kazandırmakla yetinmemişler, geçmişten bugüne farklı topluluklar zaman zaman şeytana doğrudan tapınma, bazı topluluklar da kötülüğünden korunmak amacıyla kendisine ta'zimde bulunmuşlardır.

Kötüyü ve kötülüğü yüceltme ve hatta tapınma nesnesi haline getirme yaklaşımı, tarih boyunca toplumların felaketi olmuştur. Onun için Kur'an bu çarpıtılmış düşünceye karşı bir devrim gerçekleştirmiştir. Pek çok ayette; "şeytanın iyi/muttaki, salih amel işleyenler üzerinde hiçbir güce sahip olmadığını"⁴⁴ vurgulamak suretiyle bu konudaki yanlış inançları tashih etmiştir. Ne var ki Kur'an'ın bu kadar açık beyanlarına rağmen, Müslüman kültürü münasebette olduğu diğer inançların da etkisiyle onlara benzer bir şeytan/kötülük telakkisine sahip olmuştur. Kur'an'da şeytana dair yapılan bütün anlatımlarda, insanla irtibatlı bir anlatım esas alınmıştır. Yani şeytan olarak vasedilen durum insanın iyi karşıtı olarak resmedilmiştir, hiçbir surette Allah'a karşı bir varlık olarak ifade edilmemiştir. Kur'an'da sözü edilen anlatımlar, birer sembolik anlatım olduğu ve din dilinde bir metnin nasıl anlaşılması gerektiği yeterince dikkate alınmadığı zaman, sonuçta Kur'an'ın temel anlatım ve maksadına uygun olmayan bir anlama ulaşılmış olur.

İnsana dair dikkat çekilen bir başka durum da insanın seçimleridir. Yani sahip olduğu özgür iradesiyle iyiyi ya da kötüyü, hakkı ya da bâtılı tercih edebilme hürriyetidir. Bu noktada Kur'an; insanın kalbinin mühürlenmesinden bahsederken, genel kabulde sanki bu durum insanın iradesi dışında ilahi bir belirleme ile gerçekleşmektedir. İslam Kelamı'nda geniş bir şekilde tartışılan bu konu farklı mezheplerce çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Ehl-i sünnetin genel yaklaşımında bu durum daha ziyade her şeyin önceden ilahi belirleme ile yazılmış olduğundan hareketle, hidayet ve dalâlet, ya da iyi ve kötüyü seçme, tamamen önceden yapılmış belirlemeler doğrultusunda cereyan etmekte, bu ko-

38 Bkz. M. İzzet Derveze, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, V/62-65.

39 Fazlurrahman, *Ana hatlarıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu yayınları 2000), 51.

40 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 102.

41 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, 103.

42 el-A'raf, 7/16.

43 Fussilet, 41/36; el-A'raf, 7/200.

44 el-Hicr, 15/42.

nuda insana çok sınırlı bir irade alanı bırakılmaktadır.⁴⁵ Oysa Kur'an'ın genel yaklaşımı seçimin tamamen insana ait olduğu ve seçime göre bir sonucun ortaya çıktığı bir yasa olarak belirlenmiştir. Bu durum dikkate alındığında “kalplerin mühürlenmesi”⁴⁶ olarak Kur'an'ın ifade ettiği hususun arkasında psikolojik bir durumun var olduğu bilinmelidir. Buna göre şayet bir kimse iyi ya da kötü bir amel işlerse, bu tarz davranışı tekrar işleme ihtimali artarken, onun tersi olan davranışı işleme ihtimali ona orantılı olarak azalır. Dolayısıyla iyi veya kötü işlerin yapılması o kadar tekrar edilir ki, kişi için zıddını yapmak veya düşünmek bile imkansız hale gelir. Artık bu durum kişi için bir kişilik haline gelmiştir. Tabiri caizse kötülük kendisinde mücessem hale gelmiştir. O artık kötülüğün cisimleşmiş halidir ve her bir eylemi şerdir, kötülüktür. Bu durumdaki kişiliği betimleyen Kur'an, sorumluluğun yalnızca insanın kendi eylemleri neticesinde ortaya çıktığını belirtir. “Bu nedenle insan iradesini inkar ederek, Kur'an'ın mutlak olarak insan davranışının cebrini savunduğunu ileri sürmek, yalnız Kur'an'ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda bizzat temelini yok etmek demektir.”⁴⁷ Zira Kur'an yüzlerce ayette insanı doğru yola/sırat-ı müsatakimе çağırان bir davet olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle kendi özgür iradesine sahip çıkıp, yaptığı eylemlerin sonucuna da katlanmayı kabul eden sorumlu ve bilinçli davranış yerine, sürekli bahaneler üreten ve yapılan kötü iş ve eylemleri şeytana yükleme gibi bir kurnazlığa baş vuran kültür mensuplarının, hem bireysel hem de toplumsal anlamda gelişemediklerine de işaret etmek gerekir. Tarih boyuca “şeytan” figürü toplumlar için bir bahane sığınağı olmuştur. Kötülüğün şeytana yüklenmesi düşüncesi, sorumlu kişiliğin gelişmesindeki en büyük engellerden birisidir. Yukarıda da işaret ettiğim gibi, Kur'an bu durumu reddederken, iyiliğin de kötülüğün de kaynağının bizzat insanın seçimleri olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca salih kul/sorumlu davranan kişi üzerinde şeytanın hiçbir etkisinin olamayacağı da özellikle belirtilmiştir.

3-İnsanın Yüklendiği Emanet, İnsanın Cahil Cesareti ve Kur'an'ın Eleştirisi

Varlık alanına çıkan insan aynı zamanda mücadele meydanına da çıkmış olmaktadır. Bu mücadele yeni bir dünyanın inşası, ahlaki bir toplumun oluşturulması, sosyal düzenin sağlanması ve bin yılları aşan bir yaşam tecrübesi sonrasında farklı kültür ve inanca mensup diğer insan topluluklarıyla bir arada yaşayabilme becerisini göstermesidir. Bütün bunları sağlayabilecek en temel özellik onun sahip olduğu hür iradesidir. Zira Allah Teala onu birlikte yaşadığı diğer varlık kategorilerinden farklı olarak hür iradeyle donatmıştır. Sahip olduğu özgür iradesi sebebiyle Kur'an'ın “emanet” olarak tavsif ettiği, yeryüzünü imar etme görevi, yaratılış amacına uygun bir inanç ve yaşam biçimi oluşturma, diğer varlıklardan farklı olarak “insan” olabilmeyi üstlenmiştir.⁴⁸ Kur'an'da emanetin göklere ve yerlere teklif edildiği, ancak yükün ağırlığı sebebiyle bunu kabulden kaçındıkları ve insanın cahil cesareti sebebiyle bunu kabul ettiği şeklinde anlatılmaktadır ki burada aynı zamanda insana bir eleştiri de yöneltilmiştir.

Sanki yüklendiği vazifenin ağırlığının farkında olmadan, çok fazla ölçüp biçmeden kabul edilen bir teklifin sonucunda düşülen olumsuz duruma düşmemek için aynı zamanda bir uyarı da verilmiştir. Bu nedenle Kur'an pek çok ayette insanı betimlerken onu “çok aceleci, düşünüp taşınmadan karar veren”, “zalumen cehulan/zalim ve cahil”⁴⁹ “çoğaltma tutkusuna sahip/haris”⁵⁰, “sahip olduğu ile yetinmeyen, sadece kendisi için isteyen”⁵¹, “imkan sahibi olduğunda azgınlaşan”⁵², “dünya için ahiretini satmaktan geri durmayan”⁵³, “Allah'ın ayetlerini az bir pahaya satan”⁵⁴ vb. onlarca ayette insanın kötü yanına işaret edilmekte ve buna karşı hem uyanık olması, hem de bu durumdan kurtuluşun yolu olarak varlığın sabitesi olarak Allah merkezli düşünmesi, yani yaşamının bütün alanlarında Allah ile hareket etmesinin gerekliliği, zira nasıl ki Allah'ı hatırlama ve huzur, hayatın anlam ve gayesi ise aynı şekilde Allah'ın insan şuurundan kaldırılması, insan hayatındaki anlam ve gayeden de yoksun bırakılması anlamındadır. “Allah'ı unuttukları için onlara kendileri de unutturulan kimselerden olmayın. Onlar, doğru yoldan sapanlardır.”⁵⁵ Dolayısıyla Allah ile yaşama insan bütünlüğü için nasıl zorunlu bir durum ise, Allah düşüncesinin olmadığı bir hayat da parçalanmış bir hayattır.

45 Bkz. Şehristani, *Nihayetu'l-Akdam fi İlmi'l-Kelam*, Tsh. Alfred Cuyum, (Kahire: Mekbetu's-Sakafeti'd-Diniyye), 238-254; Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Thk. Claude Salame, (Dimaşk: 1990), I/213-235; Seyfuddin Âmidî, *Ebkârü'l-eşkar fi usûli'd-dîn*, Thk: Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), I/659-676.

46 el-Bakara, 2/7.

47 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 55.

48 Bkz. Ali Şeriatî, *İnsan*, Çev. Şamil Öcal, (Ankara: Fecri Yayınları, 1990), 18-26.

49 el-Ahzâb, 33/72.

50 et-Tekâsür, 102/1-5.

51 Âl-i İmrân, 37/180.

52 el-Alak, 96/6.

53 el-Bakara, 2/86.

54 el-Bakara, 2/174.

55 el-Haşr, 59/19.

Kur'an, insanın zaaf sahibi bir varlık olduğuna işaret etmekte ve bunu belirtirken de insan denen varlığın esasen zaaf sahibi bir varlık olması gerektiğine işaret etmektedir. Yani o bir melek olmadığı gibi, kendisinden melek gibi olması da istenmemiştir, zira varlıksal olarak buna imkan yoktur. O bir bütün olarak zaaflarından arınamaz, ancak insandan istenen zaaflarının esiri olmaması, aksine zaaflarına hâkim olmasıdır. Zaafı tarafından idare edilmemesi, tersine zaaflarını idare etmesidir. Özü itibarıyla bakıldığında “zaaf” olarak nitelenen bu hasletler, insan olmanın temel şartıdır. Zira korku, kaygı, endişe, öfke, hırs, aşk, sevgi vb. duygular olmadan insanın ne fiziki ne de ruhsal olarak varlığını devam ettirebilme şansı mevcuttur. Öyleyse tek başına bu özelliklerin kötü olarak vasfedilmesi doğru değildir, insani olan bu özellikleri nasıl kullandığı önemlidir.

“Doğrusu insan mahiyeti itibarıyla dengesizdir, başına bir kötülük geldiği zaman sızlanmaya başlar, bir iyilik ile karşılaşınca da onu bencilce sahiplenip başka insanlardan uzak tutar.”⁵⁶ Bu ve benzeri pek çok ayette ifadesini bulan insanın kötü tarafına işaret eden Kur'an, bu durumdan çıkış yolu olarak da yukarıda da işaret ettiğimiz üzere “orta yol/vasat”ın sadece en iyi yol değil, belki tek yol olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Kur'an'ın özenle işaret ettiği başka bir kavram da “takva”dır. “En yüksek anlamda “takva”; tamamen mezcolmuş ve bütünleşmiş insan şahsiyeti ve bütün olumlu parçaların birleştirilmesi ile meydana gelen kararlılık demektir.”⁵⁷ Bu açıdan değerlendirildiğinde takva; bir kimsenin kendisini davranışlarının zararlı veya kötü neticelerinden korunması anlamına gelmektedir. Sorumluluk bilinci ile hareket eden birey ve toplumlar, doğal olarak ahlaki bir toplumun da oluşmasını sağlarlar. Orada denge ve denetim mevcuttur, aşırılıklara yer yoktur, her bir fert yaptığının sonucuna katlanması gerektiği bilinciyle hareket eder.

4-YanlıŞ Kader Algısı ve İradesiz Bırakılan İnsan

“Kader” ölçmek demektir ve ifade ettiği anlam açısından; yalnız Allah mutlak sonsuz olduğu halde, diğer bütün mahlukat yaratılmışlık damgası olan “ölçülebilme” özelliğini taşır. Bu kabiliyetlerin alanı, insanda olduğu gibi çok geniş olabilseler bile onların bir sonu vardır. Kur'an, bu kabiliyetlerin bizzat fiiliyata dökülmesinden söz etmiyor; konu ettiği, bu kabiliyetlerin kendisidir. Kur'an'a göre, Allah bir şey yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetlerini ve davranış kanunlarını (emr veya hidayet) mahiyeti onun içerisine yerleştirir. Böylece o şey, bir düzen içerisine girmiş olur ve alemde bir etken durumuna geçer.”⁵⁸

Algı dünyamız içindeki mevcudatta her şeyin belli kanunlar çerçevesinde hareket ettiği ve bunun dışına çıkabilme kabiliyet ve güce sahip olmadığı görülmektedir. Her bir şey yaratılış amacına uygun bir şekilde varlığını sürdürmekte ve varoluş amacına uygun hizmet etmektedir. Bunun yegane istisnasının insan olduğuna Kur'an işaret etmekte ve sahip olduğu iradesi sebebiyle hareket edebilme, tercihte bulunma yeti ve gücüne sahip olabilmektedir.⁵⁹

Bu durumda insan, Allah'ın yaratılış amacına uyup uymama gibi bir seçme yeteneğine sahiptir ve tam da bu iradesi sayesinde diğer bütün varlıklardan ayrılabilir. Aradaki fark şudur; diğer bütün mahlukat kendi mahiyetlerinin gereklerini otomatik olarak yerine getirdiği halde; insan, mahiyetinin gereklerini bizzat kendi iradesiyle yerine getirmektedir. Bu gerçeklik dikkate alınarak yapılacak bir değerlendirmede; Eş'ari kelamının egemen inanç olarak; her şeyin önceden belirlenmiş bir kader/yazgı ile biçimlenmiş ve belirlenmiş olduğu anlayışı, insanı önemli oranda iradesiz/yetkesiz ve dolayısıyla kendi eylemlerinin sahibi olmayan bir varlık konumuna indirgediği sonucuna götürmektedir. Bu durumda insanın sorumluluğundan da söz edilmemesi gerekirdi, zira insanın kendi hür iradesiyle gerçekleştirmediği bir eylemin sonucundan da sorumlu tutulmaması gerekirdi. Eş'ari düşüncedeki Allah'ın iradesine karşı insanın iradesinden söz edilmemesi gerektiği temel tezinden hareketle çok temel bir yanılgıya da düşülmüştür. Zira ontolojik iki varlık arasında bir kıyas ve bu kıyasın sonucunda bir neticeye ulaşma çabası, mantık açısından da bir açmazdır. Allah'ın kudret ve iradesine hâlel gelmesin diye insanı iradesiz ve güçsüz kılmaya çalışmak, bu yanlış kurgunun doğal bir sonucudur. Vacip olan Allah ile mümkinat cinsinden olan insan arasında bir mukayese yapmak, en basit mantık kurallarını bile bilmemek anlamındadır. Ne var ki yüzyıllardır bu tarz bir inanç biçimi bütün Müslüman toplumlarında hala en güçlü inanç şekli olarak varlığını devam ettirmektedir.

Kelam ulemasının kadere dair yaptıkları tanımlamanın her birisi, yaşadıkları dönemin siyasal ve sosyal hadiselerin etkisiyle biçimlenmiştir. Bu gerçeği göz ardı ederek, yapılan değerlendirmelerin aksi iddia edilemez mutlak hakikatlermiş gibi aktarılmaya devam edilmesi, birey ve toplum olarak sorumluluk üstlenme yerine, kadere sığınma

56 el-Meâric, 70/19-21.

57 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 66.

58 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 59.

59 Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çev. Ahmet Zeki Ünal, (İstanbul: Fecr yayınevi, 1989), 277.

neticesinde atalete mahkum olmuş toplumsal bir gerçekliği doğurmuştur. Kur'an: "Biz her şeyi bir kaderle yarattık"⁶⁰ derken, evrende her şeyin belli bir ölçü ve nizamla yaratılmış olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla yaratılışın hiçbir alanında tasdüfe yer yoktur. ve insan davranışlarının da bu ölçüye tabi olduğu bilinciyle hareket edilmelidir. Özellikle Emevi iktidarıyla birlikte cereyan eden hadiselerin, yapılan yanlış uygulamaların sorumluluğundan kurtulma adına "her şeyin önceden belirlenmiş bir kaderle gerçekleştiği" tezine sığınılmıştır. Özel olarak Emevi döneminin siyasetleri ve ona uygun düşünce geliştiren ulema hep "kader" kavramına sarılmışlardır. Yapılan yanlışların sorumluluğundan kurtulma adına sürdürülen bu siyaset tarzı ve düşünce biçimi, Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından oluşturulan dinamik ve sorumlu/takva birey ve toplum yerine, kadere sığınmış/pasif ve olup bitenler karşısında yenik bir kişilik ve toplumsal yapıyla neticelenmiştir.

5-Kur'an'ın Önerdiği Ahlak ve Sonuç yerine

Kur'an, başından sonuna kadar bir ahlaki öğretiler ve bu uygulamalı bir ahlaktır. Gerek indiği andan itibaren hayatta tatbik edilmesi ve gerekse nüzulundan bugüne ve geleceğe devam eden metnin içerdiği ahlaki ilkelerin, zamanın ruhuna göre her an yeniden yaşama geçirilmesi açısından dinamiktir. Hem inşa eder, hem de uygulamalıdır. İnşa eder, zira temel ilkeleri evrensel bir ölçüt ile belirler, uygulamalıdır, zira hayata müdahil olmayan bir amelî "salih amel" olarak nitelenmediği gibi, bireyin ve toplumun yaşamına dokunmayan salt teorik bir form olarak kalmayı da asla kabul etmez. Yukarıda da sıklıkla işaret etmeye çalıştığım gibi ahlak öğretisinin özü de "takva" olarak belirlenmiştir. Bu kavram; "bütüncül ahlaki davranış dengesidir"⁶¹ bir bilinç halidir, toplumsal ve bireysel hayatın bir araya gelişi ve insanın iyi ile kötüyü, adalet ile adaletsizliği birbirinden ayırmayı sağlayan içsel bir ışıktır. Bir başka ifadeyle o bir vicdanlı olma halidir. İnsanın üzerinde doğduğu fitratın bozulmamış halidir ki, doğru olana insanı götürmede bir rehberdir. Adaletsizliğe karşı adaleti, zulüm ve zulumata karşı aydınlığı ve aydınlık bir geleceği, korku yerine emniyette/İslam olmayı, güvensizliğe karşı yaşamın bütün alanlarında kendini güvende hissetmeyi sağlayan bir ruh halidir. Kur'an'ın temel hedefi ahlaka dayalı bir toplumun inşasıdır. Bu yapının inşa edilmesi için de Kur'an, her türlü şirk ve nifaktan arındırılmış sağlam bir iman gerekliliğine işaret etmiştir. Zira tevhid, inanç ve insan bilincinde birlik ve bütünlüğü sağladığı gibi, şirk ve nifak hali de insanın ruh ve toplumsal yaşamında bozulmaya, parçalanmaya ve toplumsal adaletsizliğe yol açmaktadır.

Kur'an'ın itikat, ibadet ve muamelat olarak belirlemiş olduğu temel alanların her birisinin diğerini bütünleyen bir tarafı olduğunu düşünenler için açık bir husustur. Ayrıca belirlenen her bir alanın da birey ve toplum olarak içinde yaşadığı tabiatla uyumlu bir şekilde yaşamasını sağlamaya matuftur. Tekrar hatırlatmak gerekir ki sözü edilen bütün ilahi emir veya yasaklar bizzat insan içindir. Gerek toplumsal ve gerekse bireysel gelişimin tamamlanması için bütün bu prensipler belirlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında tarih boyunca bin yılları aşan bir geçmişle, tanrıların gazabından korunmak, onların rızalarını kazanmak uğruna insan başta olmak üzere pek çok ve çeşitli kurbanların sunulmuş olması, insanlığın kendi muhayyilesinde yarattığı yanlış tanrı tasavvurlarının bir neticesi olarak görülmelidir. Bu sebeple nihai olarak Kur'an'ın getirdiği mesaj; tarih boyunca insanlığın oluşturduğu bu yanlış inanç ve uygulamaların sonlandırılması ve doğru bir Allah tasavvurunun oluşturulması ile birlikte, içinde yaşadığı tabiatla ve oluşturduğu toplumsal yapıyla barışık bir dünya kurmasını sağlamayı hedeflemiştir.

Konunun sağlıklı bir zeminde anlaşılması için Kur'an'da belirlenen temel ahlaki kurallardan bir kısmını aktarmak açıklayıcı olacaktır. "Salatı ikame ediniz; zira salat her türlü fahşa ve münkerden alıkoyar."⁶² Salatın tek bir kelime olarak "namaz" biçiminde çevrilmesi yerine, orijinal şekliyle ifade edilmesi gerekir. Zira içinde biçimsel olarak namaz ibadetini barındırmakla birlikte çok daha kuşatıcı anlamları barındırdığını bilmek gerekir. Mesela "salat"ın her türlü yardımlaşma ve dayanışma anlamlarını da içerdiğini hatırlatmak gerekir. Bu anlamı destekleyen Kur'an'ın şu ayeti oldukça çarpıcıdır: "Allah ve melekleri peygambere salat ederler/peygamberi desteklerler, ey iman edenler! Sizler de ona salat edin/destek olun ve tam bir teslimiyetle onun rehberliğine teslim olun."⁶³ Dolayısıyla namazın salt şekilsel bir ritüel olarak anlaşılması, Kur'an'ın esas gayesine aykırı bir değerlendirme olur. "Sen dini yalanlayanı gördün mü? O yetimi itip kakan, yoksulu doyurmaya gayret etmeyendir. Veyl olsun o namaz kılanlara ki onlar kıldıkları namazdan gafildirler, onlar ki niyetleri yalnızca görülüp takdir edilmektir ve ayrıca onlar, insanlara en ufak bir yardımı bile reddederler."⁶⁴ Bu ve benzeri pek çok Kur'an ayetinde "salat"ın özü itibarıyla hayatın her alanında

60 el-Kamer, 54/49.

61 Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Yaşamak*, (Ankara: Kitabiyat, 2000), 231.

62 el-Ahkâf, 29/45.

63 el-Ahzâb, 33/56

64 el-Maûn, 107/1-7.

dayanışma ve yardımlaşmayı içerdiğini, şekilsel olarak ifa edilmesi emredilen namazın bu amaca hizmet etmesi gerektiğini, her türlü kötü olarak nitelenen olumsuzluklardan uzaklaşıp, iyi olan hasletlerle mücehhez bir hale gelmek için anlamına uygun bir şekilde ifa edilmesi biçiminde anlaşılması gerekmektedir.

Müslümanın bireysel ve toplumsal yaşamında kendisini salih amellerle donanmış bir kişi olarak gerçekleştirebilmesinin, belli ibadet şekilleriyle, hem Kur'an'ın âmir hükümleri hem de peygamberin uygulamalı pratiği ile ancak mümkün olabileceğinin bir ön kabul olarak bilinmesi gereklidir. Temenni ve içi boşaltılmış, anlamından saptırılmış şekilsel ibadetlerle bunun mümkün olamayacağı, hem Kur'an'ın beyanı hem de tarihsel olarak yaşanan pratikle kanıtlanmıştır. Müslümanın ruhsal arınmasını ve toplumsal alanda ilerlemesini gerçekleştirmesi için de emredilen ibadetlerin, Kur'an'ın anlam içeriğine uygun bir şekilde yerine getirmesi gerekir. Bununla birlikte Kur'an, Müslümanın içinde bulunduğu sosyal çevrede, örnek bir kişilik ve ahlaki bir toplum inşa etmesi için de ayrıca uyması zorunlu kuralları belirlemiştir. Temel evrensel prensipler şeklinde belirlenen bu değerler sisteminden sadece örnek kabilinden bir kısmına değinmekle yetineceğiz.

“Size birisi selam verdiğinde siz ona daha güzeli ile veya benzeri ile karşılık verin.”⁶⁵ Ayetin siyak ve sibakına bakıldığında normal bir zaman diliminde birlikte yaşadıkları insanların selamı ile sınırlı olmayan bir durumdan söz edilmektedir. Savaş durumunda bile olsanız, size el uzatan, size barışçıl yolla yaklaşan kişi veya toplumları reddetmeyin. Amir hükümlere bakıldığında Müslüman için çizilen portre onun bir barış insanı olması gerektiğidir. Kur'an temel haklara dair belirlemelerde bulunurken can emniyetini her şeyin üstünde tutmuştur. “Kim de haksız yere bir cana kıymışsa o bütün bir insanlığı öldürmüş gibidir ve kim de bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibidir.”⁶⁶ İnsan yaşamına verilen değer ancak bu kadar veciz bir şekilde ifade edilebilir. Can emniyetinin ardından mal emniyeti de Kur'an tarafından belirlenmiş temel esaslardandır. Kur'an her türlü kişisel mahremiyetin korunması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. “Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere sakinlerinden izin almadan onlara selam vermeden girmeyin.”⁶⁷ Bireyi ve Müslüman aileyi her türlü kötü söylemden, gerçek dışı dedikodulardan uzak tutmak ve aile mahremiyetinin kesin olarak sağlanması amacıyla uyulması istenen bir emirdir.

Bireysel olarak belirlenen bu tarz temel ilkelerin yanı sıra toplumsal olarak uyulması emredilen ilkelerden birisi de adaletle davranmaktır. “Gerçek şu ki, Allah adaleti ve iyilik yapmayı, yakınlarla karşı cömert olmayı emreder, utanç verici ve arsızca olanı, akıl ve sağduyuya aykırı olanı ve azgınlığı, taşkınlığı yasaklıyor ve size öğüt veriyor ki böylece belki bunları aklınızda tutarsınız.”⁶⁸ Ayette belirlenen ilke mutlak manada adaletli olmaktır. Adaletli olmanın olmazsa olmazı da “münker” olarak ifade edilen durumdan kurtulmaktır. Pek çok anlam verilmişse de “münker” terimi ayette; aklın veya sağduyunun reddettiği, “insan aklının kabul etmediği, yahut yanlış olduğuna hükmettiği durum” olarak nitelenmiştir.⁶⁹ Burada yapılması istenen ve sakınılması emredilen hususlar, toplumsal salahlığın olması için zorunlu kurallardır. Kur'an'ın önerdiği toplumsal yapının oluşması ancak bu temel ilkelerin hayata egemen kılınması ile mümkündür.

Bireysel ve toplumsal ahlaki takva/sorumluluk bilincine dayandıran Kur'an, bu bilince sahip insanların oluşturdukları toplumların sorunlarını daha adil bir şekilde çözebildiklerini vurgulamıştır. Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse bu sorunlar: 1) bütün toplumsal uyumsuzlukların temelini oluşturan ekonomik eşitsizlikler, 2) toplumlar arası köklü düşmanlıklardan kaynaklanan toplumsal eşitsizlikler, ırk ayrımcılığı 3) İslam'ın gelişi döneminde kadınlara uygulanan hukuksuzluk, 4) Doğa ve hayvan haklarının yeniden tesisi gibi ana başlıkları ile sıralamak mümkündür. Bütün bunların yeniden bir düzenlemeye tabi tutulması bir zorunluluk olarak Kur'an'ın nazil olduğu dönemde mevcuttu, malesef bu düzenleme ihtiyacı hala devam etmektedir. Detaylara girmeden sözü edilen başlıklara dair Kur'an'ın önerilerini çok kısa bir şekilde ifade etmek gerekirse şu hususların tekrar hatırlatılması gerekir.

Kur'an'ın fert ve toplum olarak yönelttiği eleştirilerin hemen tamamı neredeyse servetle ilişkilidir. İnsanın temel zaafının kaynağı olarak işaret edilen bu duruma Kur'an ilk nazil olan surelerin neredeyse tamamında işaret etmiştir. Kur'an, insanın çoğaltma tutkusunu şiddetle eleştirir “Biriktirme/çoğaltma tutkusu sizi helak etti.”⁷⁰ Mal, servet, güç, şöret, devlet biriktirenlere yönelen şiddetli eleştiri, insanın elde ettiği güçle kendisini ebedi kılabilceği vehmine kaptırıldığından, aynı zamanda ilk sapma olarak nitelenen şeytanın aldanmasına tabi olduğunu göstermiş olur. Kur'an; “Servet sadece zenginlerinize mahsus bir devlete dönüşmesin”⁷¹ derken devlet kavramını güçle ifade

65 en-Nisa, 4/86.

66 el-Mâide 5/32.

67 en-Nûr, 24/27.

68 en-Nahl, 16/90.

69 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, II/549.

70 et-Tekâsür, 102/1-4.

71 el-Haşr, 59/7.

etmektedir. Dolayısıyla devletin sadece belli ellerde bir tekel haline gelmesini Kur'an hem başlangıç/dünya hem de sonuçta/ahiret için bir felaket olacağını ifade etmiştir. Kur'an'da servet bizatihi kötü olarak nitelenmemiş, onun kötüye kullanılması, ya da kötü bir şekilde kullanılması eleştirilmiştir. İnsan bizatihi serveti kendisi elde etmiş olsa bile onu yoksun/yoksul olanlarla paylaşılması emredilmiştir. Bu durumla ilgili Kur'an'da şöyle genel bir ilke çıkarılabilir: Çevresinde yoksulluk ve yokluk içinde debelenenler varken, kimse kendi servetine mutlak hak iddia edemez ve onu istediği gibi harcayamaz. Çünkü yoksulluk denizinde bolluk adaları oluşturulamaz.⁷² Bu durumun çözümü için helal bir şekilde üretim, sahip olunanı infak, ribadan kaçınmak ve zorunlu olarak zekatın verilmesidir.

Ahlaki bir toplumun inşası için, önce özgür bireylerin oluşturulması esastır. Zira özgür olmayan bireylerin oluşturduğu toplumlar, her türlü kötülüğe kaynaklık ederler. Tarih boyunca baskı altında yaşayan toplumlardan hiç birisinin insanlığı ileriye taşıyan bir medeniyet inşa edememiş olması bunun açık göstergesidir. Onun için Kur'an, özgür iradeye dayalı olmayan inanca ve amele hiçbir değer biçmez. Daha önce ferdi veya kabilevi telakkilerin ağır bastığı toplumsal bir yapıdan, insanlığın bir bütün olarak kardeşliğini esas alan bir değerler toplumuna geçişi esas almıştır. Bizatihi kendi nefsi, anası, babası, ya da en yakını dahi olsa adaletle şahitlikte bulunulması, dolayısıyla güce değil, adaletle dayalı bir yaşamın egemen kılınması istenmiştir. Seçkinlerin karar verdiği toplumsal bir hukuk yerine, şuraya dayalı bir sistemin tesis edilmesi, toplumsal ahlakın oluşturulması için olmazsa olmaz bir şarttır.

Yaratılıştaki bütün insanların eşit olduğu ilkesi egemen kılınmış, sonraki süreçte ortaya çıkan tarihsel, kültürel ve inanç farklılığı, toplumlar arası tanışma ve dayanışma için bir vesile kılınmıştır. Dolayısıyla her türlü ırkçılık lanetlenmiş, takva/sorumluluk bilinci dışında insanlar arasında oluşturulan her türlü üstünlük değerlendirmesi reddedilmiştir. Dolayısıyla bütün insan haklarının esası, insan ırkının ontolojik eşitliğine dayandırılmıştır.⁷³ Bunun bu şekliyle tespit edilmiş olmasının nedeni; insan aklının en sapık şekliyle ortaya çıktığı yerin burası olmasındandır. İnsan hiçbir kişisel başarısı olmadan, kendisine tevarüs edilen ırki veya coğrafi özellikleri, güç ve şöhreti kötüye kullanır ve bu da insan toplumunun bozulmasına yol açar. Bu nedendir ki Kur'an ısrarla: "ey Adem'in evlatları"⁷⁴ tabirini kullanır ve sonrasında da Adem/insanın topraktan yaratılmış olduğu vurgulanır. Bu nedenle özü itibariyle bütün bir insanlığın aynı özden/topraktan yaratılmış olduğu ısrarla hatırlatılır. Başlangıçtan itibaren Kur'an'ın tek bir üstünlük kriteri olarak belirlediği takva/sorumluluk bilincinin ana göstergesi olarak da ekonomik konularında adalet, siyasi konularda hakkaniyet ve liyakat, toplumsal konularda ise nezaket biçiminde özetlenebilir.⁷⁵

72 Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 234.

73 Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 240.

74 Yâsîn, 36/60.

75 Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, 250.

KAYNAKÇA

- Ahmed Emin, b. İbrahim et-Tabbâh. *Fecru'l-İslam*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Âmidî, ebu'l-Hasan Seyfuddin Ali b. Muhammed. *Ebkâru'l-efkar fî usûli'd-dîn*. Thk: Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Attar, ebu Hâmid Ferîduddîn Muhammed b. Ebi Bekr. *Tezkiretu'l-Evliya*, Thk: Reynold Alleyn Nicholson, İran: Kütüphane-i İran Milli. Çiftçi, Adil. *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Davis, James C. *Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz İnsanın Hikayesi*, çev. Barış Bıçakçı. Ankara: Türkiye İŞ Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Derveze, M. İzzet. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Komisyon, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu yayınları 2000.
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*. Çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul: Fecr yayınevi, 1989.
- Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Nesefî, ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed. *Tabsiratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, Thk. Claude Salame, Dımaşk: 1990.
- Şehristani, ebu'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdulkerim. *Nihayetu'l-Akdam fî İlmi'l-Kelam*, Tsh. Alfred Cuyum, Kahire: Mektebu's-Sakafeti'd-Diniyye.
- Şeriati, Ali, *İnsan*. Çev. Şamil Öcal, Ankara: Fecr Yayınevi, 1990.
- Yazır, Elmalılı, *Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zemahşeri, ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an hakâkiki't-tenzili ve uyûni'l-akâvil*. Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut:1997.

EXTENDED ABSTRACT

In the narrative of the Quran, creation is not instantaneous, it depends on a process. and this process is quite long. The Qur'an says: "Hasn't it been a long time since man was not a being worth talking about?" is a very key question at this point. and essentially, the evaluation of humans should be based on this question. This determination must be taken into account in order to understand the human adventure correctly. In the last two centuries, new evidence and theses developed by sciences such as archeology and anthropology, as well as paleontology and geology, have enabled us to reach very different information about humans than what was known until now. Considering that each thought expressed is realized with the available data, it is necessary to see that, as in many other fields, data about humans are also realized in accordance with previous information. Therefore, although scientific data does not represent certainty, it should be stated that it clarifies many unknowns about our subject, human beings, in different aspects. In this respect, the determinations made by science regarding both the creation of man and his nature are extremely important. It is not possible to know people in all their aspects, especially without taking into account the findings made by "Psychological Science" regarding human psychology.

The most fundamental question asked by a person who continues his development in a process is "who am I?" This question has arisen with existence. This question, which enables people to produce knowledge and develop thoughts, is also man's search for meaning and the secret of existence. Today, the search for an answer to this question is at the center of other sciences, especially philosophy. Because without knowing the person, it is not possible to know what his basic needs are as well as what will bring him peace. In this case, naturally, along with the biological development of the human being, it is necessary to ensure that the basic essence that makes him human also develops. This depends on a good understanding of the concept of human as a whole. Just as it is wrong to accept humans as a structure consisting only of matter, it is also not a correct approach to purify them from materiality. The Quran, which defines the human being through the construction of these two together, attributes the human being, a biological/physical being, to reach the level of human being to his search for meaning. Because of this basic distinguishing element, it is only humans who use language, who can object to the environment/situation they are in, who produce meaning, and who build civilizations.

Although it is not possible to go into details in our study, we see that the Quran suggests a holistic view. At this point, in addition to his descriptions of human nature, he emphasized the basic principles that must be followed in order to complete its development. On the other hand, while assigning a certain rank to humans, when the weaknesses and weak points, the importance of knowing these, and the characteristics in question are not taken into consideration, how can humans exceed their limits, fall to a lower level than animals, even though they were created with the best consistency, and even become "the worst on earth" after they become horny? He pointed out that it can turn into an entity of "evil/evil". Here, the concept of "exalted creature/supreme creature", which was derived from pre-Islamic culture, was discussed and evaluations were made on the point that this concept is not a Qur'anic concept.

Due to these basic distinguishing features, man has exceeded his limits and often become horny as a result of trying to reap honors that were not given to him, without taking into account the purpose of creation. The human story told in the holy books is to draw attention to this situation. Since the narratives about humans in the Torah texts were transferred to later periods without being subjected to criticism, the Qur'an's definition and presentation of humans were not understood correctly. The meanings attributed to concepts under the influence of previous cultures were created in a way that contradicts the integrity of the Quran. In this study, we focused on some concepts that have lost their meaning. It has been evaluated that the issue of man being the caliph, mentioned in many verses in the Quran, has been misunderstood as the caliph of God, due to the influence of previous cultures. The fact that a human being is equipped with certain abilities and talents necessitates him to act with certain responsibilities. However, this does not mean that he is the caliph of Allah.

It is clear that there cannot be a healthy individual and social development without proper recognition of the human being. For this reason, the Quran first made some basic determinations about man, that is, defined him, directed some very basic criticisms and asked him to build himself in line with these criticisms. After these basic determinations made individually, taking this reality into account, he also determined the basic rules that must be followed for the construction of a moral society. These determined principles can be expressed as basic universal principles. This situation is also in line with the common cultural heritage accumulated by humans. Accordingly, it is not possible to build a peace society without organizing life. However, in essence, Islam is a peace project and the society to be created should be a peace society.

ORTAÇAĞ SEYYAH VE COĞRAFYACI ANLATILARINDA ZEHİR, PANZEHİR VE ZEHİRLE SUIKAST

Mehmet KAVAK

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Bilecik/Türkiye,
mehmet.kavak@bilecik.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5917-0504>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 27/06/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 20/11/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1320467>

Ortaçağ Seyyah ve Coğrafyacı Anlatılarında Zehir, Panzehir ve Zehirle Suikast

Öz

Zehir, geçmişten günümüze kadar daha ziyade suikast amacıyla kullanılmış bir maddedir. Tarihte zehir ve çeşitleri konusunda bilgi veren çok sayıda müstakil eserin yanı sıra zehir konusu bir bölüm veya başlık şeklinde de ele alınmıştır. Ortaçağa dair seyahatname ve coğrafya türü eserlerde aktarılan zehir anekdotlarını müstakil zehir kitaplarından ayıran özellik ise genel bir zehir anlatımından ziyade anlatıların bu konunun uzmanı olmayan seyyahlar ve coğrafyacılar tarafından işlenmesi, sadece satır aralarında geçiyor olması ve genelde duyuma dayalı olmasıdır. Zehirbilim alanında üstün bilgelikleri ile tanınan Hint hekimlerinin bu konudaki bilgisinin tercümeler yoluyla ortaçağ kaynaklarında yer edindiği ve bu konuda eserler kaleme alındığı bilinmektedir. Ortaçağ hekim ve botanikçilerinin yanı sıra aktarımlarından hareketle seyyah, coğrafyacı ve vak‘anüvistler de zehir hakkında bilgi vermiş ve bu konuda duyup işittiklerini kaleme almışlardır. Bu müelliflerin, zehirleri bitkisel, hayvansal ve kimyasal olmak üzere üç yönüyle ele aldıkları, panzehirlerden bahsettikleri ve farklı zehirleme usullerinden hareketle yapılan suikastlar ve işlenen cinayetler hakkında detaylı bilgiler verdikleri anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zehir, Panzehir, Zehirlenme, Seyyahlar, Coğrafyacılar.

Poison, Antidote, and Assassination By Poison in Medieval Traveler and Geographer Narratives

Abstract

Poison is a substance that has been used for assassination purposes from past to present. In addition to many individual works giving information about poison and its types in history, the poison was also discussed only in a chapter or a title. The feature that distinguishes the poison anecdotes in itineraries and geographical works about the Middle Ages from separates books of poison is that rather than a general narrative, the narrations of poison are treated by travelers and geographers who were not experts in this subject, by dealing with it between the lines. It is known that the knowledge of Indian physicians, known for their superior wisdom in the toxicology, was transferred to medieval scholars through translations and works were written on this subject. Besides medieval physicians and botanists, it is understood that travelers, geographers, and historiographer were also interested in the subject of poison and wrote what they heard and heard about it. When the details of travelers, geographers and similar historiographer about poisons are examined, it is seen that they deal with poisons in three aspects such as herbal, animal, and chemical, mention antidotes and give details about assassinations and murders based on different poisoning methods.

Keywords: Poison, Antidote, Intoxication, Travelers, Geographers.

GİRİŞ

Türkçeye Farsçadan geçmiş olan *zehir* (zehr-زهر) kelimesi bitkisel, hayvansal ve kimyasal zehirlenmeler için kullanılmıştır. Bu çalışmaya esas teşkil eden kaynak dillerinde müelliflerin zehir ve panzehir için kullandıkları kelimele- re bakıldığında Arapçada zehir için *summ* (سم) kullanılırken çoğulu için *sumum* (سموم); zehirlenmiş kişi için *mesmum* (مسموم); zehirlenmek fiili için ise *tesemmüm* (تسمم) fiili; *panzehir* için ise *tiryak* (ترياق) veya *bazehr* (بازهر) terimleri kullanılmıştır. Farsçada *zehir* için *zehr* veya *summ*, *panzehir* için *padzehr* (پادزهر) kullanılmıştır. Almandada *zehir* için *gift*, *panzehir* için *gegengift*; İngilizcede *zehir* için *poison* ve çok nadir *venom*, *panzehir* için *antidote* kullanılmıştır. “Ortaçağ Avrupasında zehirlenmeyi yani *zehirle öldürme fiilini* ifade etmek için *occidere veneno, faire mourir par poison* deyimine sıkça başvurulmuştur. Zehirden bahsedilirken kullanılan *İspanya inciri* ve *İtalya tükacı* deyimlerinin yerleşmiş olması ise Avrupa'nın bazı bölgelerindeki zehir hareketliliği konusunda bilgi verir”.¹

Zehir ilminin geçmişi antik dönemlerden önceye dayanmakla birlikte bu alanda ön plana çıkanların en meşhuru antik dönemde Hintliler olmuştur. Hint coğrafyasında zehirbilim bilgisi, Brahman tarafından insanlara verildiğine inanılan sekiz tıp branşından biri olup geçmiş M.Ö. 6. yüzyıl öncesine kadar dayanır. Bundan dolayı dini metin olan *vedalarda* ve tıp külliyatlarında zehir konusuna geniş yer verilmiştir. Bu anlayışta zehirler bitkisel, hayvansal ve kimyasal olmak üzere üç ana grupta incelenmiştir. Meşhur Hint hekimleri Suśruta, *Suśruta-saṃhitā*, Caraka *Caraka-saṃhitā* ve Vāgbhaṭa *Aṣṭāṅgahṛdaya-saṃhitā* adlı tıp külliyatlarında zehirler konusu doğal ve yapay zehirler şeklinde önce iki ana başlığa ayırmışlar, sonra da doğal zehirleri *bitkisel, hayvansal ve kimyasal* olmak üzere üç kısımda incelemişlerdir.² Onların Sanskrit dilindeki bu eserleri, özellikle de zehirle ilgili bölümleri, Emevîler ve Abbasîler devrinde kısmen veya tamamen Pehleviceye ve Arapçaya tercüme edilmiştir.³

Antik gelenekte zehrin, Hint dışındaki coğrafyalarda da ünü vardır. “Kafkasya, Kaz Dağları veya İberia (Gürcistan) gibi bölgeler saf haldeki zehirlerin çokça bulunmasıyla ve toksin madde üreticileriyle ünlenmişlerdi”. Ayrıca Çin’de, 700’lü yıllarda Tang Hanedanı döneminde, imparatorluğun doğu ve güney kısımlarında yaşayan insanların zehirli hammadde üretimiyle geçindikleri bilinmektedir. Bir zehir hammaddesi olan *boğanotunun* Tibet coğrafyasında ve Türklerin yaşadığı bölgelerde hasat edildiği ve uzun bir yolculuktan sonra Bağdat’a taşındığı bilinmektedir.⁴ Ortaçağ kaynaklarında zehir cinayetlerine dair vakalar bir araya getirildiğinde zehirlenme olaylarının kendine özgü bir prosedürü, usul ve yöntemi olduğu anlaşılmaktadır. Zehrin yaygın cinayet araçlarından biri olmasının başlıca sebebi hedef kişiyi ortadan kaldırmanın en zahmetsiz ve kestirme yol olması ve arkasında kanıt bırakmamasıdır.⁵ Bundan dolayı tarih boyunca devlet yöneticileri, zehir konusuna ayrı bir önem atfetmiştir. Nitekim devletin başındaki yönetici için her an bir zehirlenmeyle⁶ suikasta uğrama ihtimali söz konusudur. Bu tehlike, sadece düşmanlar tarafından değil aynı zamanda başka emeller peşinde koşan eş, çocuk veya hizmetçiler gibi en yakında bulunan kişiler tarafından da gelebilecekti. Bu amaçla devlet yöneticileri, bütün ihtimalleri değerlendirerek zehir konusunda sıkı tedbirler almış ve zehir konulabilecek tüm alanları, özellikle de saray mutfaklarını, kontrol altında tutabilmek için güvendiği en has çalışanlarını bu noktada görevlendirmişlerdir. Öte yandan zehir, tarih boyunca yemekten içeceklere, kıyafetten koşum takımlarına, mutfak eşyasından kozmetiklere, solunan havadan kaynak sularına ve tarım arazilerine kadar

1 Frank Collard, *Ortaçağda Zehir ve Cinayet (Le Crime de Paison au Moyen Age)*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005), 85, 88.

2 Caraka, *The Caraka Samhita*, ed. Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society (Jamnagar: 1949), 5/785-786; Sushruta, *Sushruta Samhita*, ed. Kaviraj Kunja Lal Bhishagratna (Calcutta: 1911), 2/685; Vāgbhaṭa, *Aṣṭāṅga Hṛdayam*, ed. Srikantha Murthy (Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 2005), 50. Basım, 3/328-329.

3 Mehmet Kavak, “Hint Tıbbının İslam Tıbbına Etkileri: Tercümeleler, Alıntılar, Sağlık Hizmeti ve Ticaret”, *Vakanivis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (Güz 2022), 791-792.

4 Collard, *Ortaçağda Zehir ve Cinayet*, 86-87.

5 Ahmet Kütük, “Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 11/XXXVII (Aralık 2018), 183.

6 Tarih boyunca çok sayıda kral, sultan, halife, emir, vezir, vali vd. zehirlenme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Bunlar arasında zehrin etkisiyle ölen olduğu gibi hayatta kalanlar da vardır. Bu açıklamada zikredilecek meşhur bazı isimlerin ortak noktası herhangi bir madde ile zehirlenmiş olmaları veya buna dair şüphelerdir. Büyük İskender, Hz. Muhammed, Hz. Hasan, Bilge Kağan, Ömer b. Abdülaziz, Mehdi b. Mansur, İbnü'l-Mutezz, Alptekin, el-Müstekfî Billâh, İbn Hubeyre el-Muzaffer, Mühellebî, Muhammed Buğra Han, Alp İlek, Tâcüddevle Tutuş, Tutuş'un oğlu Rıdvan, Muhammed Tapar, Irak Selçuklu sultanı Mahmud, Melikşah, Büyük Selçuklu sultanı Süleyman, Sultan II. Tuğrul, I. Alaeddin Keykubad, Rükneddin Kılıç Arslan, Nureddin Mahmud Zengi'nin oğlu Melik Salih İsmail, Selçuklu atabeyi Şemseddin Altunaba, Hoca Noyan, Fahreddin Razî, Ebu Şâme el-Makdisî, Nizamülmülk'ün oğlu Cemalülmülk, Danişmendli Zünnun, Nasırüddin Şirkuh, Kavurd, Bizans imparatoru Tzimizces, Bulgar kralı Alusianos, Bardas Phokas, III. Romanos, Ioannes, Frank dükü Godefroy, Antakya kontu Tancrede, Haçlı kontu Joscelin, Fatimi halifesi Hafız-lidinillah'ın oğlu Hasan, Eyyubî meliki Adil'in yeğeni Melik Aziz, el-Melikü'z-Zâhir Rüküddîn Baybars/Baypars, Yesügay, Ögeday, Batu'nun oğlu Sartak, Mengü Timur, Çağatay Han, Argun Han, Ebu Said Bahadır Han, Kavurd ve Stephanos zehirlenmeye maruz kalmış isimlerdendir. Kütük, “Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar”, 175-183, 186.

birçok alanda bireysel ve kitlesel hedeflere yönelik bir suikast aracı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte insanların yanı sıra düşman için stratejik öneme sahip olan atlar, filler ve ordunun et ihtiyacını karşılamak için kullanılan sürüler de suikasta maruz kalmıştır.⁷ Kullanım cinsine göre zehir, hedef canlıyı anında öldürebildiği gibi felç de bırakabilmekte veya kronik bir hastalığa sebebiyet verecek kadar ağır sonuçlar doğurmaktaydı. Bu noktada, zehir bilgisine ilişkin tecrübe ve deneyimler arttıkça zehirlenmelere karşı da tedavi edici yöntemler geliştirilmiştir. Bu gelişime paralel olarak zehir etkenli yeni drogların keşfi, yeni zehirleme yöntemlerinin icadı ve panzehirler konusundaki tecrübelerin de arttığı görülmektedir. Bu nedenle zehirleme konusundaki bilgi ve yöntemler, toplumdan topluma değişiklik göstermiştir. Bu tıbbî birikim tıp külliyyatları başta olmak üzere tarih, coğrafya, siyasetname ve seyahat kitaplarında da yerini almıştır. Nitekim birçok toplumu tanıma imkânı bulan seyyahlar ve gezgin coğrafyacılar da kaleme aldıkları eserlerinde zehir konusuna değinmiştir.

Bu çalışmada toplamda 26 seyyah veya coğrafyacı-tarihçinin eserlerinin hem orijinal dildeki metni hem de varsa Türkçe tercümesi incelenmiştir. Orijinal metin ve tercümesinin birlikte kullanımı, metin karşılaştırma amacının yanı sıra vurgulanmak istenen bazı terimlerin hem orijinal dildeki yazım ve kullanımını göstermek hem de transliterasyon yapma amacı taşımaktadır.

Müellif		Eseri
1	Ebü'l-Fida	<i>Takvîmü 'l-büldân.</i>
2	Ebu Dülef	<i>İran Seyahatnamesi</i>
3	Hamdullah el-Müstevfî	<i>Nüzhetü 'l-kulûb</i>
4	İbn Battûta	<i>İbn Battûta Seyatnamesi</i>
5	İbn Fadlân	<i>Risâletü İbn Fadlân</i>
6	İbn Fazlullah el-Ömerî	<i>Mesâlikü 'l-ebâr</i>
7	İbn Havkal	<i>Kitâbu sûretü 'l-arz</i>
8	İbn Hurdazbih	<i>Kitâbü 'l-memâlik ve 'l-mesâlik</i>
9	İdrîsî	<i>Nüzhetü 'l-müşâk</i>
10	İstahrî	<i>el-Memâlik ve 'l-mesâlik</i>
11	Jean de Joinville	<i>Bir Haçlının Hatıraları</i>
12	Johann de Plano Carpini	<i>Moğolistan Seyahatnamesi</i>
13	Johannes Schiltberger	<i>Reisen des Johannes Schiltberger</i>
14	Kazvîni	<i>Âsârü 'l-bilâd</i>
15	Makdisi	<i>Ahsenü 'l-takâsim</i>
16	Marco Polo	<i>Dünyanın Hikaye Edilişi</i>
17	Mesûdî	<i>Kitâbü 'l-tenbih ve 'l-işraf</i>
18	[Müellifi meşhul]	<i>Hudûdü 'l-âlem</i>
19	Niccolò de' Conti	<i>Le Voyage Aux Indes</i>
20	Odoric of Pardenone	<i>The Travels of Priar Odoric</i>
21	Sir John Mandeville	<i>The Travels of Sir John Mandeville</i>
22	Strabo	<i>The Geography of Strabo</i>
23	Süleyman el-Tâcir	<i>Doğunun Kalbine Seyahat</i>
24	T. Benjamin - R. Petechia	<i>Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri</i>
25	Wilhelm Von Rubruk	<i>Moğolların Büyük Hanı 'na Seyahat</i>
26	Yakubî	<i>Ülkeler Kitabı</i>

1. Ortaçağda Zehir Konusunda Ön Plana Çıkmış Kaynak ve Araştırma Eserleri

Tarih boyunca birçok müellif, zehir konusunda çeşitli eserler kaleme almasına karşın bunların çok azı günümüze

⁷ Mehmet Kavak, *Antik Dönem Hint Tıp Anlayışı (Suşruta – Caraka – Vāgbhata Dönemi)* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 114.

ulaşabilmiştir. Söz gelimi, Mısırlı 2. Hermes'in *Hayvanâtü zevatü's-sümûm*⁸ başlıklı zehirli hayvanlar üzerine kitabı ve Ağlebi hükümdarı Ziyadetullah İfrikye hizmetinde çalışan ve hemen zehirleyen (semm-i sâ'a) lakabıyla bilinen hekim İshak b. İmran'ın (ö. 903) *Kitâbü's-sumûm* başlıklı eseri, zehirleri konu edinen kitaplardan bazılarıdır.⁹ Öte yandan ortaçağın önemli tabakat yazarlarından İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* adlı eserinde zehirleri konu alan yazar ve eserleri tek tek sıralamıştır. Buna göre Hint hekimlerinden Rantah'ın zehirler konusunda mahir olduğu ve onun *Kitâbü's-sumûmât ve terkîbihâ ve usûlihâ* başlıklı zehirlerin terkip ve usullerini konu alan yaklaşık 50 varaklık bir kitabı olduğunu bildirmiştir. Ayrıca İbnü'l-Bitrîk'e ait *Kitâbü's-sumûmât* adlı zehirler kitabı; Hind adlı müellife ait ve zehirleri konu alan *Kitâbü's-sumûmât* adlı kitabı; Kindî'ye ait *Kitâbü's-sumûmât ve def'i zararîhâ* adında zehirlerin zararlarının giderilmesi konulu zehir kitabı; Kostâ b. Lûkâ'ya ait zehirlerin zararlarının giderilmesini konu alan *Kitâbü's-sümûmât ve def'i mazârrihâ* adlı zehir kitabı; Hindî'nin naklettiği ve yılan türlerini konu alan *Kitâbü ecnâsi'l-hayyât* adlı kitap ile İbni'l-Bitrîk'in haşerat türleri üzerine yazdığı *Kitâbü ecnâsi'l-haşerât* adlı kitabından da bahsetmiştir.¹⁰ Son olarak da Dioskoridesu'l-Aynizerbî'nin¹¹ *Kitâbü'l-haşâiş* adlı beş makaleden oluşan eserine zehirler ve hayvanlar üzerine iki makale daha eklediğini ifade etmiştir.¹² Ayrıca Cabir b. Hayyan'ın (ö. 815) zehir ve panzehirler hakkında *Kitâbü's-sümûm ve def'i mazarriha*; İbn Cülcül'ün (ö. 994?) panzehirler ve ağrı kesiciler hakkında *Makale fî edviyeti't-tiryâk* ve Musa b. Meymun'un (ö. 1204), zehirlenme ve bunlara karşı önlemler hakkında *es-Sümûm* veya *el-Makâletü'l-fâzîliyye* olarak da bilinen eseri vardır. Ayrıca günümüzde ortaçağda zehirlenme metotları ve zehirle suikast konusunu merkeze almış çok sayıda çalışma bulunmaktadır.¹³ Bunlardan konuya hakimiyet açısından ve işleyiş yöntemi olarak başarılı birkaçına değinecek olursak Frank Collard'ın, *Le Crime de Paison au Moyen Age (Ortaçağda Zehir ve Cinayet)* adlı kitabı ve Ahmet Kütük'ün, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar" adlı makalesi ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bu konuda Tolgahan Karaimamoğlu'nun "Ortaçağ Avrupa'sında Bir Cinayet Aracı Olarak Zehir" adlı makalesi de mevcuttur. Zehirle ilgili bu çalışmaların her birinin özel bir yazılma amacı ve gerekçesi olabileceği gibi bu çalışmalar ortaçağda zehir maddesinin ciddi bir tehdit oluşturduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Mısır, Süryani, Yunan, Hint, İran ve Arap olmak üzere farklı milletlerden müelliflerin zehir konusundaki bu çalışmaları, yaşadıkları coğrafyalarda zehirlenme ve zehirle suikast vakalarındaki tehdidinin boyutunu da gösterir. Zehir ve zehirlenme çeşitleri hakkında detaylı bilgi edinimi olası bir zehirlenme vakasına karşı uygulanacak doğru önlem ve tedavi amacına yöneliktir.

2. Müellif Anlatılarında Zehir Türleri

Seyyah ve coğrafyacıların eserlerinde değindiği zehir çeşitlerine bakıldığında *bitkisel*, *hayvansal* ve *kimyasal* zehirlerin her biri için örnekler bulunmaktadır. Zehir yapımında kullanılan bitkisel zehirlerden ismi açıkça zikredilen drog *şehkir/şehgir bitkisi*dir. Ayrıca nehir sularıyla taşınan *zehirli kuru otlar*, tropikal bölgelerdeki *zehirli ağaçlar* ve maydanoza benzeyen *zehirli ottan* bahsedilmektedir. Anlatılarda karşılaşılan başlıca hayvan zehirleri *yılan*, *akrep*, *örümcek* ve *balıktır*. Bunların doğrudan sokma ve zehirlenmelerinden bahsedildiği gibi bunların zehirlerinin alınarak terkip zehirler yapımındaki kullanımdan da bahsedilmektedir. Kimyasal zehirlerin başlıcaları ise *kırmızı zırnık*, *sarı zırnık*, *zehirli demir* ve ismi açıkça belirtilmeyen *zehirli madenler*dir.

2.1. Bitkisel Zehirler

Makalede zikredilen bazı zehirli bitkilerin dağların yüksek noktalarında yetişen zehirlerden olduğu anlaşılmaktadır. İbn Battûta, Hindistan'da Afganpur dolaylarında kaynağını Karâcîl'den (Himalayalar) alan Sarv Nehri¹⁴ civarında yağmurların artmasıyla beraber zehirli kuru otların, muhtemelen Himalaya'ların yüksek noktalarından gelerek nehre beraber taşındığı ve nehirden su içen insan ve hayvanların derhal öldüğünü ifade etmiştir.¹⁵ Marco Polo ise

8 Sâid el-Endelüsî, *et-Ta'rif bi-tabakâtü'l-ümem*, nşr. Gulâmırza Cemşidnejad Avval (Tahran:

Müessese-i İntişârât-ı Hicret, c.1376/m.1997), 197.

9 Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, 162.

10 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: Marvi Ofset, 1971), 1/379.

11 Anavarzalı Dioskorides / Dioscorides Pedanius.

12 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 351.

13 Kütük, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar", 191.

14 Çevirmenin Saru olabileceğini söylediği bu nehir hakkında bu isimle bilgi bulunmasa da bahsi geçen Afganpur (Afganbûr) Hintlilerce kutsal sayılan Yamuna ve Ganj nehirlerinin arasında bir konumda yer alır.

15 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/261; 2/753.

Succiu (Suzhou)¹⁶ bölgesinin dağlarında zehirli ot yetiştiği ve zehirli otlarla kaplı güzergâhı sadece bu bölgede doğmuş ve zehirli otu yemekten kaçınan Moğol yük hayvanlarının hasarsız bir şekilde geçebildiğini belirtmiştir. Buna ek olarak gezgin, bunlar haricindeki hayvanlarla ilgili güzergahtan geçilmeye cesaret edilemediği ve bu ota yabancı bineklerin güzergâh boyunca yediği zehirli ot nedeniyle toynaklarını kaybettiğini ifade etmiştir.¹⁷ Buna benzer bir durumun Horasan topraklarında da yaşandığı ve bu bölgede bulunan İsfenc (Sebenc) ve çevresinin zehirli otlarla kaplı olduğu ve dolayısıyla orduların buradan geçmeye cesaret edemediği anlatılmıştır.¹⁸ İdrîsî, Orşin Adası'nda yetişen dikenli ve kökleri siyah *şehkir/şehgir* (شہکیر) bitkisinin özellikle Hint ve Çin kralları tarafından satın alındığını ve eşleri, hizmetkarları veya herhangi birini öldürmek istediklerinde seri bir şekilde öldüren bu zehri kullandıklarını söylemiştir.¹⁹ Benzer şekilde Mekke'de de zehirli bitkilerin varlığından bahsedilmiştir.²⁰ Meşhur coğrafyacı Strabon, bugün İspanya ve Portekiz'in de bulunduğu İber yarımadasında yaşayan İberyalılar'ın²¹ düşmandan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı yanlarında daima maydanoza benzeyen ve acı olmayan zehirli bir ot taşıdıklarını ve onlar için bunun bir gelenek olduğunu söylemiştir. Bu, onlar nezdinde "efendisi için canını feda etme gelenekleri" arasında yer alan bir adanmışlıktır.²² Odoric ise, günümüzde Cava Adası yakınlarında bulunan Talamsin'de²³ yetişen bir ağaçtan dünyanın en ölümcül zehrinin üretildiği ve biri hariç bu zehre karşı panzehir olmadığını bildirmiştir.²⁴ Sir John Mandeville de muhtemelen aynı bilgiyi farklı şekilde yorumlamıştır. Talamsin'de zehir yapımında kullanılan ağaçlar bulunduğu ve bu tip zehirlere karşı tek panzehrin bu ağacın uygun yapraklarının sıcak suda bekletilerek içilmesi olduğunu belirtmiştir. Hristiyan bir misyoner olan müellif, Yahudi bir adamın bu zehri temin etmesi için bir kişiyi görevlendirdiğini ve asıl amacının Hristiyanları zehirlemek olduğunu bizzat kendisinden işittiğini söylemiştir.²⁵

2.2. Hayvansal Zehirler

İbn Battûta'nın yılan zehri ile ilgili aktarımı ise oldukça ilginçtir. Anlatımında seyahat esnasında kabilelerinde Hacı Zeyyân adında Tilimsânlı (günümüzde Cezayir'de) bir tacirin de bulunduğu ve bu kişinin yılan yakalayarak onlarla oynadığını aktarmış, bu kişinin elini keler (sürüngen) deliğine soktuğunda delikten ummadığı bir şekilde keler yerine yılan çıktığını, yılanın başını eliyle bastırmaya çalışınca da sağ işaret parmağının yılan tarafından ısırıldığını söylemiştir. Fakat ısırık bölgesini "enfeksiyona karşı kızgın demirle" dağlamasına rağmen ağrısı geçmeyince bu bölgede bu tip zehirlenmelere karşı bir tedavi yöntemi olarak uygulanan taze deve işkembesine elini sokmuştur. Fakat görülen o ki bu yöntem işe yaramamış ve parmağı delik deşik olmuş ve nihayetinde adam parmağını kökünden kesmek zorunda kalmıştır. Buna rağmen hayatta kalmaya devam etmiştir. Onun hayatını kurtaran şeyin ise yılan sokmadan evvel adamın su içmesi olduğu söylenmiştir.²⁶ Cezayir'in Gegur bölgesinde, yılan zehrine karşı hayvan işkembesi bir tedavi yöntemi olarak kullanılmıştır.²⁷ Marco Polo, Karacan bölgesinde yaşayan devasa karayılanların zehrinin çokça arandığı ve dolayısıyla kıymetli olduğunu söyleyerek avcılarının kurduğu tuzaklarla bu yılanları ölü olarak ele geçirdiğini ve hem derilerini hem etlerini hem de zehirlerini yüksek fiyatlara sattığını aktarmıştır. Nitekim ilgili zehir, bazı hastalıkların tedavisinde kullanılmasından dolayı yüksek fiyatlara alıcı bulmuştur. Yılandan alınan bu sıvı ile yapılan ilacın birçok hastalıkta kullanıldığı ve özellikle üç hastalıkta etkili olduğunu aktaran Marco Polo, kuduzlu hayvan ısırıklarına karşı şarapla karıştırılıp verilmesinin kişiyi hemen iyileştirdiğini; sancısı olan fakat doğuramayan kadına bundan az miktarda verildiğinde sancısının geçip hemen doğurduğunu ve çıbanlara sürüldüğünde birkaç gün

16 Günümüzde Çin'in Jiangsu eyaleti sınırları dahilinde Şanghay'ın batısında bulunan bir şehirdir.

17 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, çev. Işık Ergüden - Z.Zühre İlkelen (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 3. Basım, 135-136.

18 Guy Le Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, çev. Adnan Eskikurt - Cengiz Tomar (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 478.

19 İdrîsî, *Nüzhetu'l-müştak fi'htiraku'l-âfâk* (Kahire: Mektebetü's-Sakafe ve'd-Diniyye, 1422/2002), 1/202.

20 Makdisi'nin Türkçe tercüme metninde Mekke'de "zehirli bitkiler vardır" şeklindeki ifade müellifin orijinal Arapça metninde yoktur. Makdisi, *Ahsenü't-takâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1906), 101; a.mlf., (Mukaddesi) *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsim)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 112.

21 Ortaçağ kaynakları XIV. Yüzyılında yaşayan İberikler yani İber yarımadasında yaşayan Hristiyanlar için bu dönemi "zehirlerin asrı" olarak nitelendirmişlerdir. Collard, *Ortaçağda Zehir ve Cinayet*, 21.

22 Strabo, *The Geography of Strabo*, çev. Horace Leonard Jones (London: William Heinemann Ltd. / New York: G.P. Putnam's Sons, 1923), 2/115.

23 Mütercim aynı zamanda bu ülkede neredeyse herkesin korsan olduğunu ve savaşa gittiklerinde yanlarında bir kulaç (fathom = 1.8 m) uzunluğunda kamış taşıdıklarını ve ucuna zehirli iğne (firkete) taktıkları ve ve diğer ucundan üflendiğinde zehirli iğne fırlar ve isabet ettiği kişiyi hemen öldürdüğünü aktarır. Odoric of Pardenone, "The Travels of Priar Odoric", *Cathay and the Way Thither*, ed. Henry Yule (London: Hakluyt Society, 1866), 1/91.

24 Odoric of Pardenone, *The Travels of Priar Odoric*, 1/91.

25 Sir John Mandeville, *The Travels of Sir John Mandeville* (London: Macmillan and Co. Limited, 1915), 126.

26 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 2/958.

27 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 2/984.

içinde çıbanları iyileştirdiğini söylemiştir.²⁸ İbn Havkal ve İstahrî, Mardin kalesi çevresinde [zehirleri dolayısıyla] çok seri bir şekilde öldürmeleri ile bilinen yılanların varlığından bahsetmiştir.²⁹ Makdisi de Askalân'ın (Aşkelon) zehirli yılanları hakkında bilgi verir.³⁰ Mütercimim dayandığı Ayasofya nüshasına göre, Eriha (Suriye) şehrinde yılan ve akrepten geçilemez. Makdisi, yılanların panzehir olarak da kullanıldığı, fakat genelde yılan zehirlenmelerine karşı daha iyi olan Kudüs panzehrinin kullanıldığını bildirmekte³¹ ve son olarak Suriye coğrafyasındaki panzehir (tiryak) varlığına vurgu yapmaktadır.³²

2.2.1. Akrep Zehirleri

Huzistan'ın Asker-i Mükrem şehrinde *cerrare* (الجرارة) adıyla bilinen, küçüklüğü ve sarılığı yönüyle *encidan otuna* (*Şeytan Tersî Otu / Ferula assafoetida*) benzer akrepler yaşamaktadır. Öldürücü yılanlardan bile daha öldürücü olup bu akreplerden dolayı kimse güvende değildir.³³ Asker-i Mükrem şehrinde bulunan zehirleri ile meşhur bu akreplerin felçlileri zehirlenmek suretiyle onları felçten kurtarıp iyileştirdiğine inanılmaktadır.³⁴ Hatta bu inançtan dolayı akreplerin sokması ve tedavi için uzak diyarlardan bu şehre yolculuk yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri de İsfahan'dan getirilen felçli bir adamın hikayesidir. Kazvîni, olayı aktarırken felçli adamın bu şehirde akreplerin çokça görüldüğü han kapısının doğu tarafına bırakıldığını, etrafındakilerin gördüğü manzara karşısında dehşete düştüğünü ve bundan dolayı da bu mekânı terk ettiklerini söyleyerek burada yalnız felçli adamın kaldığını ve gece boyunca burada beklediğini belirterek hastanın buraya getirildiği ilk anda ne konuşacak ne de kıpırdayacak hali olduğunu fakat ertesi gün düzgün bir şekilde konuşup ayağa kalktığını ve yürüdüğünü kaydetmiştir. Devamında tabibin hastaya önerisini aktararak “şimdi buradan uzaklaş, çünkü bir iğne seni iyileştirdi ve ısısı felcini soğuttu. Bir sonraki iğne (sokma) ise seni öldürecek. Kendine gel ve hemen bu bölgeden ayrıl” dediği bildirilmiştir.³⁵ Babil kalıntılarının bulunduğu Buhtunnasr sarayı kalıntıları bölgesinde de yılan ve akrep [sokmalarından ve zehirlenmelerinden] dolayı bu bölgeye insanların yanaşmadığını söylemiştir.³⁶

İbn Havkal, İstahrî, Ebül-Fida, Hamdullah el-Müstevfî, Makdisi ve İdrîsî Nusaybin'in meşhur öldürücü [zehirli] akreplerinden söz eder.³⁷ Benzer şekilde Bugün Tunus sınırlarına dahil olan ve Akdeniz kıyısında bulunan Tabarka şehrinde büyük ve öldürücü [zehirli] akreplerin varlığından bahsedilir.³⁸ Akreplerle sıkça karşılaşılan şehirlerden biri de Berberî ülkesinde bulunan Takaddâ'dır. Anlatıma göre bu akrepleri diğerlerinden ayıran temel özellik sadece küçük çocukları sokup öldürdüğü fakat yetişkinleri öldürmelerinin nadir olduğudur. Hatta müellif bu şehirde gezinirken akrep tarafından sokulan ve oracıkta can veren bir çocuğun cenazesine katıldığını eklemektedir.³⁹

Aktarımlarda zehirlenmelerin yanı sıra zehirlenmelere karşı alınan tedbirler de göze çarpmaktadır. Özellikle de şehirlerde artan vakalara karşı zehirlenmelerin yoğun yaşandığı sıcak aylarda tedbiren mekân değişikliği yapıldığı, daha serin ve emniyetli olan bölgelere gidildiği görülmektedir. Yazın çok sıcak geçtiği Irak bölgesini terk edip daha serin olan Cibâl (Irak-ı Acem, Zagroslar) bölgesine yapılan mevsimlik göçler bu kapsamda değerlendirilebilir.⁴⁰

28 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 250-252.

29 İbn Havkal, *Kitâbu sûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1992), 194; a.mlf., *10. Yüzyılda İslâm Coğrafyası (Sûret el-Arz)*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 179; İstahrî, *el-Memâlik ve'l-mesâlik*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1967), 73; a.mlf., *Ülkelerin Yolları*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2015), 80.

30 Mukaddesî [Makdisi], *İslâm Coğrafyası*, 185.

31 Mukaddesî [Makdisi], *İslâm Coğrafyası*, 186.

32 Makdisi, *Ahsenü't-takâsim*, 181; a.mlf., *İslâm Coğrafyası*, 193.

33 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 231; a.mlf., *İslâm Coğrafyası*, 208.

34 Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, nşr. Ferdinand Wüstenfeld (Göttingen: Dieterich, 1848), 148; Murat Ağarı, *Kazvîni ve Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd'ı* (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2019), 432; Makdisi, *Ahsenü't-takâsim*, 410; a.mlf., *İslâm Coğrafyası*, 427; Strange, *Doğu Hilafetinin Memlekeleri*, 300.

35 Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 148.

36 Tudelalı Benjamin - Ratisbonlu Petechia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 79-80.

37 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 194; a.mlf., *İslâm Coğrafyası*, 179; İstahrî, *el-Memâlik ve'l-mesâlik*, 73; a.mlf., *Ülkelerin Yolları*, 80; Ebü'l-Fida, *Takvîmü'l-büldân*, nşr. M. Reinaud, William McGuckin de Slane, (Paris: A L'imprimerie Royale, 1860), 283; a.mlf., *Ebü'l Fida Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 238; Hamdullah el-Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulüb*, ed. Guy Le Strange - Fuat Sezgin (Frankfurt am Main: 1993), 10; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 2/662.

38 *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib* (müellifi meçhul), thk. Yusuf el-Hâdî (Kahire: Dâru'l-Sekafiyetu'l-Neşr, 1999/1419), 134; a.mlf., *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*, çev. Abdullah Duman - Murat Ağarı (İstanbul: Kitapevi, 2008), 114.

39 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 2/981.

40 Mesûdî, *Kitâbü't-tenbih ve'l-işraf*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2008), 43.

2.2.2. Örümcek Zehirleri

Bugün Sri Lanka (Seylan) adasının kuzeyine düşen Maabar'da⁴¹ insanların evlerine kertenkele gibi duvara tırmanan zehirli tarantulalardan bahsedilir. Bu tarantulalar tarafından ısırılan insanların zehirlenmenin etkisiyle ciddi manada rahatsızlandıkları söylenmektedir. Ayrıca çıkardığı "cız" sesinin geliş yönüne göre bakılan fal iyiye veya kötüye yorumlanabilmektedir.⁴²

2.2.3. Balık Zehirleri

Türklerin yaşadığı Kimek (Kimakiye) topraklarından denize dökülen nehirlerin birisinde kuyruğunda zehir taşıyan *sance* [صنجة=zil balığı?] adında bir balığın yaşadığını, zehirlerinin bir saat içinde insanları öldürdüğünü, zehrin yapısını ve aktifliğini kırk yıl boyunca bozmadan devam ettirdiğini, bundan daha etkili ve aktif bir zehir olmadığını aktaran İdrîsî, Çinli ve Hintli hekimlerin bu balıktan zehir ürettiklerini bildirmiştir.⁴³

2.3. Kimyasal Zehirler

Kimyasal bir zehir sınıfında ele alınan, Ahlat ve Erciş civarında bulunan Van Gölü dolaylarındaki çukurlardan kırmızı ve sarı zırnık (arsenik) çıkarıldığı ve dünyanın her yerine gönderildiği anlaşılmaktadır.⁴⁴ İdrîsî, Batı Afrika ve İspanya topraklarını anlatırken muhtemelen okyanusta bulunan el-Gur Adası'nda (الغور) insan ve diğer canlılara zarar veren bir ejderhanın İskender tarafından zehirlenmek suretiyle öldürüldüğü bir hikâye aktarmıştır. Anlatıya göre burada yaşayan insanlar ejderhanın saldırılarından korunmak için ejderhaya yemek olarak her gün iki tane boğa sunmuştur. Nihayetinde durum idareci olan İskender'e bildirilince ejderhanın bertaraf edilmesi için bir plan kurarak birkaç gün boyunca ejderhaya boğa vermiştir. Sonra bir gün mağarasının girişine sadece iki buzağı bırakarak ejderhanın aç kalmasını sağlamıştır. Nihayetinde asıl yiyeceği olan boğaların derilerine *zift*, *kükürt* (kibrit), *kireç* (kils) ve *zırnık* (arsenik)⁴⁵ karışımını sürerek derilerine demir kancalar ilişirmiştir. Ejderha bu hayvanları yiyince bu bileşik zehirler midesini tutuşurmuş, kancalar boğazına takılmış ve böylece hareket edemez hale gelerek ölmüştür. Nihayetinde halk İskender'e teşekkür mahiyetinde kendilerine has hediyeler sunmuştur. Burada bahsi geçen İskender'in Büyük İskender olup olmadığı belli değildir. Nitekim onun seferlerinin bu bölgeye kadar ulaşmadığı bilinmektedir.⁴⁶

Ebü'l-Fida, Hırvatistan dolaylarındaki Sebkülü/Sebekliva (سبقلوا) şehrinde bulunan bir dağda zehirli demir madeni bulunduğunu ve meşhur Alman kılıçlarının bu demirden yapıldığını ve kralların başka birinin bu kılıçlardan ve hançerlerden edinmesini istemediklerini ifade etmektedir.⁴⁷ İdrîsî de Ermeniye bölgesindeki Garğuri (غرغوري) dağında zehirli maden bulunduğunu ve bu madenden üretilen bıçak ve silahların hayvanlara ciddi bir şekilde zarar verdiğini söylemektedir.⁴⁸

3. Zehir Tespitinde Kullanılan Yöntemler

Zehrin yaygın bir cinayet aracı olması, bu tür suikastlara maruz kalma potansiyeli olan kişileri her an için tedbirli ve temkinli olmaya itmiştir. Yaygın olarak uygulanan yöntem sarayın gözde memurlarından olan çaşnigir aracılığıyla yemeğin zehirli olup olmadığının kontrol edilmesidir. Aynı zamanda yemeğin zehirli olup olmadığı bazı denek hayvanları kullanılarak da tespit edilmekteydi. Bunun yanı sıra sultanlar ve devlet adamları zehirle suikasta karşı tedbir olarak üzerlerinde anti-zehirsiz materyaller taşımıştır.⁴⁹

41 Hindistan'ın güneydoğu kısmında kalan Koromandel sahili.

42 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 358.

43 İdrîsî, *Nüzhëtü'l-müşâtak*, 2/721.

44 İdrîsî, *Nüzhëtü'l-müşâtak*, 2/827.

45 Kireç taşı zırnık ile kullanıldığında öldürücü bir zehre dönüşür. Gürsel Aksoy, *Aristoteles'in Taşlar Kitabı: Kitâbu'l-Ahcar li-Aristâtâlîs (İnceleme-Arapça Metin-Çeviri-Yorum)*, (İstanbul: Büyüyen Ay, 2021), 2. Basım, 134.

46 İdrîsî, *Nüzhëtü'l-müşâtak*, 1/218-219.

47 Ebü'l Fida, *Takvimü'l-büldan*, 219; Ebü'l Fida, *Ebü'l Fida Coğrafyası*, 194.

48 İdrîsî, *Nüzhëtü'l-müşâtak*, 2/819.

49 Kütük, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar", 187.

İbn Fadlan, Bulgar ülkesi dolaylarındaki Cavşiz Nehri'nde⁵⁰ boynuzlu gergedanların yaşadığı ve avcılarının bunları zehirli oklarla öldürdüğünü aktararak bu boynuzların krala ait üç büyük tepsiye, Yemen cez'a taşı⁵¹ misali işleme gibi, işlenmiş olduğunu ifade etmiştir.⁵² Ortaçağın sonlarında birçok bölgeyi gezen Venedikli seyyah Niccolò de' Conti de Hindistan'da başı domuza, kuyruğu öküze, alındaki tek boynuzu ile tek boynuzlu ata, renk ve büyüklük olarak da file benzeyen hayvanın (gergedan) boynuzunun panzehir taşıdığı ve bundan dolayı kıymetli olduğunu belirtmiştir.⁵³ Bu durum boynuzun panzehir özelliğinden ziyade muhtemelen boynuzun zehirle teması esnasında başkalaşmasıyla ilgilidir. Ceyhani'nin aktarımına dayanan İdrîsî, bu konuyu detaylı bir şekilde anlatmıştır. Buna göre Hint kralları yemeğe atılan zehirleri tespit etmek için yemeklerde kullandıkları bıçakların saplarını *gergedan boynuzundan* yaparlardı. Yemek esnasında bıçağın sapının buğulanması yemeğin zehirli olduğuna işaret ederdi ki bu yemeği yemezlerdi.⁵⁴ Hayvan menşeli bu maddenin yanı sıra doğrudan hayvanlar kullanılarak da zehir tespiti yapılmıştır. Söz gelimi, Doğu Karadeniz kıyılarına yakın bölgelerde yaşamış Mecusi Kaşak halkının bu coğrafyada yaşayan maymunlar aracılığıyla yemeklerdeki zehirleri tespit ettikleri ve bu özelliklerinden dolayı krallar tarafından eğitilerek çasnigir olarak kullanıldıkları anlatılmıştır. Anlatıya göre kral, yemeği tatmadan önce maymuna koklatmakta ve yemekten bir parçayı maymuna vermekteydi. Maymun, kendisine verilen bu yemeği yerse kral da yemeği güvenli kabul ederek yer, maymunun yemeği reddetmesi durumunda ise yemeğin zehirli olduğuna kanaat getirilir ve kral bunu yemekten vazgeçerdi.⁵⁵ Zehir tespitinde maymun kullanan bir diğer topluluk da Arabistan coğrafyasında yaşamış olan Yemame halkıdır. Maymun yerine *kunduz* kullanan Sicistan (İran – Afganistan arasında bölge) halkı da bu yöntemle yılan, akrep ve diğer zehirli hayvanları tespit etmiş ve doğrudan zehirlenmeye karşı önlemler almışlardır.⁵⁶

Zehir tespitinde kullanılan yöntemlerden biri de minerallerdir. Hindistan'da bulunan *değerli elmasın* yakınına zehir yaklaştırıldığında elmasta ıslanma ve terleme görüldüğü söylenmektedir.⁵⁷ Benzer şekilde cez'a (oniks) taşına benzetilen *zehir taşı* (Hacerü'l-summ: حجر السم) ortaçağda hükümdarların hazinelerinde bulundurduğu ve nadir olarak nitelendirdiği mineral panzehirlerdendir. Bu taşın karakteristik özelliği zehirle temas ettiğinde veya zehrin bulunduğu bir mekânda titreşime geçmesidir. el-Ömeri, Nizamülmülk'ün *Siyeru'l-mülük* (Siyasetname) adlı eserine atıfta bulunarak bu taşla ilgili olarak Emevi devrine ait bir hikâye aktarmıştır. Anlatıma göre yedinci Emevi halifesi Süleyman b. Abdülmelik (ö. 717) vezir yapmak için sarayına davet ettiği Cafer b. Bermek'i azarlamış ve huzurundan kovarak bu tepkisinin nedenini Cafer b. Bermek'in yanında zehir taşımaya bağlamış ve huzuruna ilk defa çıkan birinin yanı başında zehirle dolaşmasından rahatsız olmuştur. Görevlilerden biri gerçekten zehir taşıyıp taşımadığını öğrenmek için Cafer b. Bermek'i sorgulamış ve Cafer de atalarından miras kalan yüzüğün⁵⁸ taşının altında zehir bulunduğunu dile getirmiştir. Atalarının varlıklı olmalarından dolayı bazen çeşitli sıkıntılarla karşılaştıkları ve işkencelere maruz kaldığını söyleyerek halifenin kendisini neden çağırdığını da bilmediğinden kendisine uygulanacak olası bir işkenceye karşı acı çekmek yerine zehri içerek hayatına son vermeyi düşündüğünü ifade etmiştir. Bu açıklaması, halifenin hoşuna gitmiş ve zekiliğine hayran kalmıştır. Daha sonra Cafer, halifeye binlerce kişi arasında üzerindeki zehri nasıl tespit ettiğini sorunca halife kolunda taşıdığı iki boncuğu işaret ederek bu taşların ortamda, yemekte ve içeceklerde zehir olması halinde titreşime geçerek çarpıştığını söylemiştir. Cafer, halifenin huzuruna yaklaştığında titreşimlerin artması, kovulup dışarı çıkarıldığında azalması, saraydan çıkınca da titreşimlerin bitmesi halifeyi bu şüpheye sevk etmiştir. Burada anlatılan hikâyede Emevilere hizmet eden Bermekî ferдинin Cafer b. Bermek değil Hâlid b. Bermek olduğunu da ekleyen müellif, Bermekîler ailesinde Müslüman olan ilk kişinin Hâlid b. Bermek olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

50 Cavşiz Nehri (نهر جاوشيز) günümüzde Tataristan topraklarında bulunan ve Volga Nehri'nin sol yakasında bir kol olan Aktay Nehri (Актай, Aqtay) olarak bilinir. İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, thk. Sâmî Dehân, (Dimaşk: İlmîyyu'l-Arabi, 1959/1379), 110: dpnt. 6.

51 Göz veya oniks taşı olarak da bilinir.

52 İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, 142; İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 35.

53 Niccolò de' Conti, *Le Voyage Aux Indes*, çev. Diane Ménard (Paris: Chandeigne, 2004), 99.

54 İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâtâk*, 1/76.

55 Mesudî, *Murûc ez-Zeheb*, 87, 89, 90.

56 Mesudî, *Murûc ez-Zeheb*, 92.

57 Sir John Mandeville, *Travels*, 107.

58 Zehrin yüzük altında saklanması hem suikast hem de gerektiğinde intihar aracı olarak kullanılmıştır. Kütük, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar", 185.

59 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr fi memâlikü'l-ımsâr* (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfi, 1423), 22/208-209; Ayrıca Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si için bkz. Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Nurettin Bayburtlugil (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 12. Basım, 189-190.

4. Zehirle Suikast: Çeşitli Enstrümanlar Vasıtasıyla Zehirleme

Tarih boyunca çok çeşitli yöntemler kullanılarak suikastlar yapılmıştır. Ortaçağda ön plana çıkan suikast araçlarından birisi de zehirdir. Zehir, hedef kişiyi hızlı öldürmede etkili bir madde olup arkasında çözümlenmesi güç kanıtlar bırakmakla birlikte yaygın belirtiler suikastın zehirle yapıldığına dair şüpheleri kuvvetlendirse bile suikastçıya dair kesin bir hüküm vermek neredeyse olanaksızdı. Ayrıca çok çeşitli zehirleme yöntemleri bulunduğundan her zehrin bilgi ve tedavisine hâkim olmak güçtü. Bundan dolayı suikastçı akla gelmeyecek yöntemler ve detaylar kullanarak zehirleme işini yapardı. Zehirleme yöntemlerinden en bilineni yemeğe ve içeceğe katılan zehir olup bunun yanı sıra ok, bıçak, yüzük, mendil ve hasır gibi enstrümanlara zehir bulaştırılıp suikast tertip edilebilmekteydi. Ayrıca sıkça istifade edilen hayvanları zehirlenmek ve rakibi zor durumda bırakmak maksadıyla onların beslenme kaynakları olan mera ve kuyulara zehir atılması da ön plana çıkan bir diğer yöntemdir.

4.1. Yemek ve İçeceklere Katılan Zehir

Aktarımlara yansıyan ve yemeğine veya içeceğine farkında olarak veya olmayarak zehir konulan çok sayıda meşhur şahsiyet vardır. Bunların en eskilerinden biri de Sokrates olup el-Ömerî onun zehirle öldürülmesi olayına değinerek Sokrates'in felsefi tartışmalarından ötürü hapse atılıp daha sonra da zehirlendiğini nakletmektedir.⁶⁰ Ayrıca Sokrates'in zehri içip ölmesinden sonra destekçilerinin ağladığı bildirilmiştir.⁶¹ Strabon, Hindistan'da yerleşik Kathiyalılar arasındaki geleneğe göre eşi ölen bir kadının ölen eşiyle birlikte yakılmak suretiyle son yolculuğuna uğurlandığını söylemiştir. Bu hazin sonla karşılaşmak istemeyen kadınların da ya genç genç erkeklerle evlendiğini, ya yaşlı eşlerini terk ettiklerini ya da yaşlı biriyle evlendirilmeye zorlandıklarında onlarla evlenmek yerine onları zehirdediklerini aktarmıştır. Bu tip zehirleme vakalarının önüne geçmek için de kanunlar yazdıkları anlaşılmaktadır.⁶²

Henüz 7 yaşında iken Doğu Roma (Bizans) tahtına geçen ve Süryanî / Yakubî Mezhebi'ne bağlı bulunan II. Leo (ö. 474) tahttayken zehirlenmiş ve tahtta bir yıl bile geçirmeden ölmüştür.⁶³ Hz. Muhammed'e 628 yılındaki Hayber Kalesi'nin fethi sonrasında bir kadın tarafından zehir sürülmüş kuzu etiyle zehirlenmeye çalışması birçok tarih kaynağında yerini almıştır.⁶⁴ Mesûdî'nin anlatımına göre Hz. Muhammed, Hayber'in fethinden sonra Selam b. Mişkem'in eşi Zeyneb binti el-Hârise'nin hediye ettiği zehirli koyun bacağından yediği için zehirlenmiştir. Kadın öncesinden Hz. Muhammed'e koyunun hangi kısmını daha çok sevdiğini sormuş ve aldığı cevaba göre de koyunun bacak kısmına daha çok zehir koymuştu. Hz. Muhammed önüne getirilen pişirilmiş eti ısırp çiğnemiş fakat henüz yutmamıştı. Yanında bulunan Bişr b. el-Berâ b. Ma'rur el-Ensârî ise hayvanın bacak kısmından bir parça yemiş ve eti yutmamıştı. Peygamberin ise ağzındaki lokmayı attığını ve "bu kemik bana zehirli olduğunu söylüyor" dediğini aktaran Mesûdî, daha sonra zehri koyan Zeyneb'in çağrıldığını ve suçunu itiraf ederek etin zehirli olduğunu söylediğini dile getirmiştir. Bunu neden yaptığı sorulduğunda cevaben kadın: "Kavmim sana [sende] gizli bir şey olmadığını söylediler. Eğer peygamberse haber alır. Hükümdarsa ben ve kavmim ondan kurtuluruz" demesi üzerine Hz. Muhammed onu affetmiştir. Bişr ise yediği etteki zehrin tesiriyle can vermişti. Bişr'in annesi vefatından hemen önce hasta yatağında bulunan peygamberi ziyaret etmişti. Bunun üzerine Hz. Muhammed ona: "Ey Ümmü Bişr! Hayber'de oğlun ile yediğim etten şimdi boyun damarımın kesildiğini hissediyorum" demesi zehrin uzun süreli tahribatına ve etkilerinin kalıcılığına işaret eder. Hatta vefat sebebi olarak gösterilen ve yüksek ateşle seyreden (dört günde bir gelen) humma nöbetinin daha önce almış olduğu bu zehirden kaynaklandığı söylenir.⁶⁵ Makdisi, Hicaz bölgesinde, Vadi'l-Kura olarak da bilinen Kurh nahiyesinde bulunan caminin mihrabında Hz. Peygamber'i zehirleme olayında "beni yeme, ben zehirliyorum" diye seslenen kemik bulunduğunu rivayet eder.⁶⁶ Zehirleme yabancı birinden gelebildiği gibi en yakınındaki kişiden hatta eşten de gelebilmekteydi. Nitekim kaynaklara yansıyan üç vaka bu duruma örnektir. Hz. Hasan henüz 46 yaşındayken eşlerinden Ca'de bint Eş'as b. Kays⁶⁷ tarafından Nisan 669 yılında Medine'de zehirlenmek suretiyle suikasta uğramıştır.⁶⁸ Tahta geçmek için rakibini zehirle öldürme, bu süreçte en kesin çözüm yollarından

60 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 9/24.

61 Kazvinî, *Âsârü'l-bilâd*, 382; Ağarî, *Kazvinî ve Âsârü'l-Bilâd*, 281.

62 Strabo, *The Geography of Strabo*, çev. Horace Leonard Jones (London: William Heinemann Ltd. / New York: G.P. Putnam's Sons, 1930), 7/53.

63 Mesûdî, *Kitâbü't-tenbih ve'l-işraf*, 114.

64 Kütük, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar", 176.

65 Mesûdî, *Kitâbü't-tenbih ve'l-işraf*, 185.

66 Makdisi, *Ahsenü't-takâsim*, 74; a.mlf., *İslâm Coğrafyası*, 102.

67 Ca'de, Yezid b. Muâviye ile evlendirilmek vaadiyle kandırılmış olup Hz. Hasan'ı zehirlenmek suretiyle zehirli bir tülbent ya da şerbetle zehirlenmiştir. Kütük, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar", 176.

68 Mesûdî, *Kitâbü't-tenbih ve'l-işraf*, 185.

biri olarak görülmüş olup bu metot yaygın olarak kullanılmıştır.⁶⁹ Mesela Hürmüz emiri Kutbeddîn Tehemten, Tûranşah'ın kardeşi Nizameddîn'i hanımlarından biriyle gizlice haberleşerek zehirlettiği ve zehrin etkisiyle kardeşinin orada öldüğü ve onun yerine tahta geçtiği söylenir.⁷⁰ Bir de baba oğul arasında geçen ve oğlunun zehirlenmesiyle son bulan zehirlenme hadisesi vardır. Mısır Memlûk Devleti'nin yedinci sultanı ve Kahire Hastanesi'nin banisi Sultan Kalavun (ö. 1290) olarak da bilinen Melik Nasır, sâkisi Emir Bektemür'ü ve halk arasında Nasır'ın oğlu olarak bilinen fakat Bektemür tarafından büyütülen Emir Ahmed'i zehirmek suretiyle öldürür.⁷¹ Aslında bunun trajik bir hikayesi de anlatılmaktadır. Anlatıma göre Melik Nâsır, Bektemür'e bir cariye bahşeder. Fakat kadın Melik Nâsır'dan hamile olduğunu söyler ve Emir Ahmed adında bir erkek dünyaya getirir. Halk arasında da Melik Nâsır'ın çocuğu olarak tanınır. Emir Ahmed de babasını devirip yerine geçmek için Bektemür ile gizli bir anlaşma yapar. Bu plandan haberdar olan Nâsır, Emir Ahmed'i yanına çağırır. Meşrubat dolu kaselerden zehirsiz olanı kendi içip içinde zehir olan tası Emir Ahmed'e sunar ve zehrin etkisiyle ölür. Bektemür üzüntüden kendini harap ederken yanına gelen Melik Nâsır onu teselli ettikten sonra ona içinde zehir bulunan dolu bir kadeh uzatarak "Hayatım için, ne olursun iç de yüreğinin ateşi sönsün" diyerek bundan içmesini sağlar ve bu şekilde Bektemür de zehirlenerek ölür.⁷²

Siyaseten zehirle suikast ortak hedefe yönelik ve genellikle istenmeyen kişiyi ortadan kaldırmanın en kısa yolu olarak görünmektedir. Hatta amaç aynı olduğu gibi bazen zehirlenme aracı olarak seçtikleri zehir hammaddesi de aynı olabilmekteydi. Üst düzey yöneticileri zehirmek için kullanılan başlıca zehirlerden biri de *bukeyl* (بكيل) ve *belesân* (البلسان) zehridir. Yemen'in bir idari bölgesinde (mihlâf) yetişen bukeyl ağacı ile Mısır'daki belesân yani pelesenk ağacından elde edilen zehirle yöneticilere suikast düzenlenir ve öldürülürlerdi. Bundan dolayı bunların herhangi bir şekilde başka kimselerin eline geçmesine izin verilmezdi. Yemen'de kurulan Necâhiler'in melik ve vezirlerinin çoğunun bukeyl ağacından elde edilen zehirle öldürüldüğü söylenmektedir.⁷³ Bu zehirlenme olayının ise Necâhileri, Yemen'deki İsmâilî davetinin önünde büyük bir engel olarak gören ve Necâh'la dostluk kurduktan sonra cariyesi vasıtasıyla onu zehirleyen Ali b. Muhammed es-Suleyhî'nin tertibi olduğu söylenmektedir.⁷⁴ Benzer şekilde Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz de 5 Şubat 720 (20 Receb 101) tarihinde henüz 39 yaşındayken eşi tarafından zehirlenmişti.⁷⁵ Ayrıca çok sayıda meşhur siyasi ve dini lider veya yönetici de zehirlenerek öldürülmüştü. Emevi halifesi Muaviye, Halid b. Muammer Sedûsî'ye hem Horasan valiliği hem de daha önceden bu bölgenin valiliğini yapan Ziyad b. Ebi Süfyan'ı yakalatma görevi verince Ziyad b. Ebi Süfyan erken davranarak onu zehirler ve böylece rakibi Horasan'a ulaşmadan zehirlenme kaynaklı ölür.⁷⁶ Şia'nın sekizinci imamı İmam Ali er-Rızâ'nın zehirlenmeden kaynaklı vefat ettiği söylenmektedir.⁷⁷ Abbasi halifesi Müntasır-Billâh 7 Haziran 862 (4 Rebiülahir 248) tarihinde Samarra'da zehirlenmek suretiyle suikasta uğramıştı.⁷⁸ el-Ömerî'nin aktarımına göre Büyük Selçuklular devrinde yetişen meşhur şair Ebîverdi düşmanları⁷⁹ tarafından zehirlenir. Zehirlendikten sonra ayakları tutmamaya başlar ve bir müddet sonra da 4 Eylül 1113 (20 Rebiülevvel 507) günü vefat eder.⁸⁰

Yakubî, teslim olmak yerine zehir alarak topluca ölümü seçen bir savaşçı grubuna eserinde yer ayırır. Buna göre Abbâsî halifesi Mehdi devrinde Horasan bölgesinde ayaklanan Mukkanâ'nın üzerine ordu gönderilir. Mukannâ da mağlup olunca Bikişse Kalesi'ne sığınır. Fakat uzun süren kuşatmanın şiddetine dayanamayan Mukannâ ve beraberindekiler topluca zehir içmek suretiyle intihar ederler.⁸¹

Moğolların ülkesini ziyaret eden seyyahlar burada karşılaştıkları durumları ve işittikleri hikayeleri kaleme alırken zehir ve zehirlenme konusuna da değinerek bu konuya dair ilginç aktarımlarda bulunmuşlardır. Örneğin Moğollar, kendilerine elçi olarak gelen kişilere veya saraya çağrılan yabancı devlet adamlarının bazılarını hürmet gösterip emniyet içinde ülkelerine geri dönmelerini sağlarken bir kısmını da zehirli içecek ve yiyecek vermek suretiyle öldürdük-

69 Kütük, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar", 174.

70 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 1/388, 390.

71 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 1/54.

72 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 1/116.

73 Kazvinî, *Âsârü'l-bilâd*, 11; Ağarı, *Kazvinî ve Âsârü'l-Bilâd*, 105-106, 492.

74 Eymen Fuâd Seyyid, "Necâhiler", *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/474.

75 Mesûdî, *Kitâbü'l-tenbih ve'l-işraf*, 226; Kütük, "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar", 176.

76 Yakubî, *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2002), 77.

77 Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, 271.

78 Mesûdî, *Kitâbü'l-tenbih ve'l-işraf*, 254.

79 Anlatıma göre Ebîverdi, Selçuklu sultanı Muhammed Tapar tarafından *müşrifü'l-memâlik* olarak tayin olunduktan sonra sultanın huzurunda iken düşüp ölür. Onun zehirleyen kişi de dönemin nüfuzlu şahsiyetlerinden Hatîr olduğu söylenir. Cevat İzgi, "Ebîverdi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/77.

80 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, 15/639.

81 Yakubî, *Ülkeler Kitabı*, 85.

leri söylenmektedir.⁸² Carpini, Batu'yu ve Moğol hanlarını ziyaret etmek isteyenlerin onun huzuruna çıkmadan önce bir mekâna götürülüp hana karşı olası bir zehirle suikast girişimi ihtimaline karşı beraberinde getirdikleri hediyeler de dahil olmak üzere iki ateş arasından geçirildiğini ve ancak bu şekilde yanlarında zehir taşıyıp taşımadıklarını tespit edebildiklerini anlatmıştır. Üzerlerinde zehir olsa dahi bu ateşin bütün kötülükleri yok edeceğine dolayısıyla da zehri de yok ettiğine inanmaktaydılar.⁸³ Zehirlenmeye karşı tedbirler alınsa da birkaç tane Moğol hanı zehirlenmek suretiyle suikasta uğramıştır. Anlatıma göre Göyük'ten önceki Moğol hanı Ögeday zehirlenerek öldürülmüştür.⁸⁴ Hakanın annesine yakın olan bir kadın Ögeday'ı zehirlemek suçlamasıyla hapse atılmıştı. Ögeday'ın zehirlenmesi üzerine Macar topraklarında bulunan Moğol ordusu geri çekilmek durumunda kalmıştır.⁸⁵ Ögeday'ın büyük oğlu olan Göyük Han'ın (ö. 1248), aralarında derin bir anlaşmazlık bulunan Altın Ordu Devleti kurucusu ve Cengiz Han'ın torunu Batu Han tarafından tesirli bir zehirle öldürülmüş olabileceğinden bahsediyor.⁸⁶ Batu'nun Rusya'nın Susdal bölgesine knez olarak atamış olduğu Yaroslaos'un (Yaraslov) 1246 senesinde bir yemek daveti sonrası rahatsızlandıktan yedi gün sonra ölmesi şüphe uyandırmıştı. Vücudunda oluşan mavi-yeşil renk dolayısıyla da zehirlenmeyle suikasta kurban gittiğine dair şüpheler güçlenmişti.⁸⁷ Bu şüpheler Batu ile arası açık olan Göyük üzerine yoğunlaşmıştı. Öte yandan 6 yıl tahtta kalan Moğol İlhanlı hanı Argun'un hastalıktan ya da içtiği bir içecekten dolayı zehirlendiği de iddia edilir.⁸⁸ Argun'un yerine Moğol tahtına geçen amcası Geyhatu da kendisine sunulan zehirli şerbetle suikasta uğramış ve ölmüştü.⁸⁹

4.2. Zehirli Oklarla Öldürme

Marco Polo, Moğol savaşçılarının oluklu oklarının dört ucuna da zehir sürerek düşmanlarına zayıf verdiğini söyler.⁹⁰ Moğolların savaş meydanından kaçıp düşmanı rehavete sevk ederek ve onlara çok da yaklaşımadan zehirli oklarla onları öldürme taktiklerinin onlara büyük başarılar kazandırdığını aktarır.⁹¹ Zehirli oklarla düşmana saldıran sadece Moğollar değildi. İdrîsî, Kerdenç Denizi dolaylarında Sabuma (مسومه)⁹² Adası civarındaki adalarda *kancit* (القنجات) adında, topluluk halinde hareket eden, siyah tenli, kıvrıkcık saçlı, burunlarında demir, bakır ve altından mamul halkalar olan insanlar yaşadığı ve bu insanların yanına aldıkları silah ve zehirli oklarla kayıklarına yaklaşan düşmanlarına saldırdığı ve bu saldırılara maruz kalan çok az kişinin sağ kurtulabildiğini söylemektedir.⁹³ el-Ömerî, Afrika'da Mali Krallığı'nda, bazı kabile üyelerinin yabani bufaloları (camış) zehirli oklarla avladığını ve sonra da okla vurulan zehirli bölgeyi kesip etin geri kalanını tükettiklerini söyler.⁹⁴

4.3. Bıçağa Sürülen Zehir

Haşhaşiliğin kurucusu Hasan Sabbah'ın (ö. 1124) fedailerini, suikast yapacakları kişileri zehir sürülmüş bıçaklarla öldürür, öldürmede başarısız olduklarında da bıçakladıkları kişiler tarafından öldürülürlerdi.⁹⁵ Çin ülkesinde çıkarılan ve bıçak yapımında kullanılan kara kurşun madeninin zehirle birlikte kullanılmasının çok tehlikeli olduğu bildirilmiştir.⁹⁶

82 Johann de Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik, 2021), 4. Basım, 110.

83 Johann de Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, 135; Sir John Mandeville, *Travels*, 163.

84 Johann de Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, 149.

85 Johann de Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, 152.

86 Wilhelm Von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanı'na Seyahat*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik, 2020), 108.

87 Johann de Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, 152.

88 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 423; a.mlf., *Travels*, 427.

89 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 423; a.mlf., *Travels*, 428.

90 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 253.

91 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 151.

92 Endonezya'da bir ada. Muhtemelen Sumatra adası veya bu civardaki bir ada.

93 İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 1/88; Süleyman el-Tâcir, *Doğunun Kalbine Seyahat: Çin ve Hind Ülkeleri Hatıraları ve İlaveleri*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012), 84.

94 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, 4/113.

95 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/116.

96 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, 22/168.

4.4. Yüzükte Saklanan Zehir

Muhtelif hammaddelerden elde edilen zehir dikkat çekmemesi ve her ortama rahatça sokulabilmesi için genellikle yüzük taşının altına yerleştirilirdi. Böylece zehir hem suikast hem de gerektiğinde intihar aracı olarak kullanılmıştır.⁹⁷ Bu tanıma uyan örneklerden biri de Kara Sunkur'un intiharıdır. Mısır Memlûklü sultanı Muhammed b. Kalavun (ö. 1293), kardeşi Eşref'in ölümünden sorumlu tuttuğu Sunkur'u yakalatmak üzereyken Sunkur, yüzüğünde sakladığı zehri yutmak suretiyle intihar etmişti.⁹⁸

4.5. Mendile Sürülen Zehir

İlhanlı Devleti'nin dokuzuncu ve son hükümdarı Ebû Saîd Bahâdır Han (ö. 1335), eşi Bağdat Hatun tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Anlatıma göre Ebû Saîd Bahâdır Han, Bağdat Hatun'un yeğeni Dilşâd Hatun'a âşık olmuştu. Bu durumu kabullenemeyen Bağdat Hatun terkedilmiş hissine kapılarak geceyi beraber geçirdiği Ebû Saîd Bahâdır Han'ı ağızına zehirli mendil basmak suretiyle öldürmüştür. Bağdat Hatun bu eyleminin cezasını canıyla öde-miş ve hamamda başına topuz vurulmak suretiyle öldürülerek ibret olması için cesedi günlerce burada bekletilmiştir.⁹⁹

4.6. Hasıra Sürülen Zehir

Eyyübîlere karşı düzenlenen ve nihai hedef noktası Mısır olan VII. Haçlı Seferi'ne (1248-1252) Fransa kralı IX. Louis ile katılan Joinville Lordu ve Champagne Seneschal'i *Jean de Joinville* bu sefer boyunca görüp yaşadıklarını gezi ve hatırat türündeki eserine kaleme almıştır.¹⁰⁰ Bu anlatısında Kahire sultanı olarak bahsettiği Eyyübî sultanı Salih Necmeddin Eyyüb'e yapılan zehirli suikast hakkında detaylar vermektedir. Anlatıma göre Necmeddin Eyyüb ve Hıms/Humus (Suriye) sultanı arasında çatışma yaşanmaktadır. Hıms sultanı da şehrini kuşatan Necmeddin Eyyüb'ü ortadan kaldırmak için hizmetinde çalışan biri vasıtasıyla zehirleme yoluyla suikast planlar.¹⁰¹ Çoğu zaman para, mal ya da makam ile aklı çelinmiş suikastçıların hedef kişinin yakın meclisinde ve ihanetinden şüphe duyulmayan içeriden biri olmasına özellikle önem verilmiştir.¹⁰² Bu hizmetkârın da bu özelliklere uyduğu düşünülüp sultanı zehirleme planı devreye sokulur. Plan, sultanın günlük alışkanlıkları üzerinden kurgulanarak her gün akşam yemeğinden sonra yatağının dibindeki hasırın üzerinde satranç oynama rutini doğrultusunda, hasıra zehir sürmekten ibaretti. Hasıra zehir sürülerek sultanın oturması beklenmiştir. Nihayetinde o gün ayağında açık yara bulunan sultan, çıplak ayakla zehir sürülmüş hasıra temas etmiş ve zehir açık yaradan yavaş yavaş bütün vücuduna yayılmış ve nihayetinde kalbine ulaşmıştı. Zehrin etkisiyle bir iki gün boyunca yemek yiyemez, su içemez ve konuşamaz hale gelen Necmeddin Eyyüb, Hıms sultanı ile mücadelesini yarıda keserek Kahire'ye dönmüştü.¹⁰³ Böylece rakibi amacına ulaşmış ve en azından hâkimi bulunduğu Hıms'ı bir süreliğine tehlikeden uzaklaştırmıştır.

4.7. “Sihir Yoluyla Zehirleme”

İbn Hurdazbih, Hintlilerin sihir yoluyla istediklerini elde ettiğini naklederek onların “sihir vâsıtasıyla zehirlemek istedikleri birisini zehirlemekte; aynı şekilde zehirlenen birisinden bu zehri çıkarmaktadırlar” şeklindeki iddialarını aktarmıştır.¹⁰⁴ Bu bilginin akılla izahı mümkün değilse de bu aktarımdan hareketle sihir yapanların zehir bilgisine sahip olabileceği, zehir temin edebileceği veya buna aracılık edebileceği sonucuna varılabilir. Nitekim Moğol yasalarına göre zehir üreten büyücü ve cadılar ölüm cezasına çarptırılırdı.¹⁰⁵ Bu bilgi aynı zamanda zehrin temin edilebildiği bir topluluğun varlığına işaret eder.

97 Kütük, “Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar”, 184-185.

98 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 1/116, 118.

99 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 1/325.

100 Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020), 3. Basım, 19.

101 Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, 101.

102 Kütük, “Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar”, 184.

103 Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, 101.

104 İbn Hurdazbih, *Kitâbü'l-memâlik ve'l-mesâlik*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1889), 71-72; İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Kitapevi, 2008), 66.

105 Wilhelm Von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanı'na Seyahat*, 57.

4.8. Zehirli Rüzgâr: Sam Yeli

Ceravn'ı geçip denizle Türkmenlerin diyarına geldiklerini anlatan İbn Battûta, bu çevrede çöl Araplarının yaşadığı ve burayla ilgili işittiklerine göre haziran-temmuz aylarında zehirli bir rüzgâr estiği ve bu rüzgârın insanların ölümüne neden olduğunu aktarmıştır. Hatta bu rüzgârdan zehirlenen bir adamın gömülmek üzere yıkanması esnasında organlarının birbirinden ayrıldığını yazmıştır. Dolayısıyla bu çölde rüzgâr etkenli ölümden dolayı çok sayıda mezarla karşılaşılabilirdiğini kaydetmektedir.¹⁰⁶ Bu rüzgâra *zehir rüzgârı* (riyahu's-sumûm-ريح السموم) anlamına gelen semûm yeli/sam yeli denilmektedir.¹⁰⁷

Bugün İran sınırlarına dahil Hürmüz şehrinde esen sıcak rüzgarların insanları nefessiz bırakıp öldürdüğünü halkın da cesetlerden çıkan kokunun havayı zehirlenmesini engellemek için cesetleri olduğu yerde gömdüğünü aktarmaktadır.¹⁰⁸ Buna benzer bir rüzgâr etkisi de Mısır'da görülmektedir. Mısır'ın denize yakın Ayzab şehrinin iç taraflarında yaz mevsimi boyunca zehirleyen öldürücü sıcaklar görüldüğü ve kurutucu rüzgarlar estiği bildirilmiştir.¹⁰⁹

4.9. Zehirli Buhar

Günümüzde İran coğrafyasında bulunan Gundîcan kasabasında bulunan mineralli sıcak su kaynağının ortaya çıkardığı zehirli sıcak buharından dolayı bu bölgeye kimsenin yanaşamadığı hatta buharlı bölgenin üzerinden uçan kuşların havasız kalmasından dolayı düştüğü anlatılır.¹¹⁰ Benzer şekilde İran'daki Hindîcân bölgesinde de kuyudan veya çukur gibi bir yerden zehirli buhar çıkması ve yükselmesinden dolayı uçan kuşların ölecek kuyunun içine düştüğü söylenmektedir.¹¹¹

4.10. Mera ve Suların Zehirlenmesi

Niğbolu Savaşı'nda (1396) Yıldırım Bayezid'e esir düştükten bir müddet sonra önce Memlûk sultanına daha sonra da Timur'a esir olarak verilen Bavyalı Johannes Schiltberger, seyahat ve anı kitabında Mısır Memlûk Sultanı Ferec'in (ö. 1412), Timur (ö. 1405) ordusunun geçiş güzergâhındaki mera ve suları zehirlediğini ifade etmiş ve böylece kendisini takip eden Timur askerlerine zayıflattığını ve dolayısıyla Memlûk Devleti başkenti Kahire'ye yönelik hareketinin Şam üzerine olacak şekilde değiştiğini belirtmiştir.¹¹²

5. Zehirle İlgili İlginç Gelenek ve Yöntemler

Marco Polo, Moğol yurdu olan Karacan bölgesinde yaşayan neredeyse herkesin özellikle de kötü bir iş içerisinde olanların üzerlerinde zehir taşıdığını ve planladığı gibi gitmeyen fiilin muhtemel işkence cezasını ve kırbağın acısını çekmemek yani bir an evvel ölmek için zehri yuttuğu, onların bu yöntemlerini bilen yöneticileri de yanlarında hazırda beklettikleri köpek pisliğini kişiye zorla yedirip kusturttukları ve zehri tahliye ettikleri, böylece bu zehirle ölmesinin önüne geçip cezasını çekmesini sağladıklarını aktarmıştır.¹¹³ Yine Karacan'da ilginç bir zehirlenme adeti hakkında bilgi verilmektedir. Değerli, iyi görünümü ve saygın birisi bu yöreden birinin evine misafir olduğunda kişiyi zehirlenmek suretiyle öldürdükleri, bunu da parası veya kendisine duyulan kinden değil bilakis soylu adamın ruhunun o evden ayrılmaması için yaptıkları ve böylece maktulün iyi gölgesi ve talihinin evde kaldığına inanırlar. Büyük Moğol hamı Kubilay, bölgeyi ele geçince bu adeti kaldırmış ve bu fiili işleyenlere karşı şiddetli cezalar vermiştir.¹¹⁴

106 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 1/390.

107 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyatnamesi*, 1/171.

108 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 98.

109 İdrisi, *Nüzhetü'l-müşâk*, 1/134.

110 Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, 327.

111 Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, 340.

112 Johannes Schiltberger, *Reisen des Johannes Schiltberger aus München in Europa, Asia und Afrika von 1394 bis 1427*, ed. Karl Friedrich Neumann (München: Auf Kosten des Herausgebers), 1859, 75; a.mlf., *Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 3. Basım, 70.

113 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 253.

114 Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi*, 253; a.mlf., *Travels*, 248.

6. Panzehir Kullanımı

Büyük Deniz’de (Hint Okyanusu) bulunan Rami Adası’ndan (Sumatra) temin edilen *bakkam ağacı*¹¹⁵ kökünün bütün zehirlere karşı tiryak (panzehir) olduğu söylenmektedir.¹¹⁶ Türklerin yaşadığı Kimek (Kimakiye) topraklarında yetişen *karkahâr* (الكر كهار) ağacının kök damarları hızlı yayılan zehre karşı panzehir olarak kullanılmıştır.¹¹⁷ er-Ramî adasında keçi boynuzuna (harnup) veya zakkum ağacına benzer, odunu kırmızı *bakkam* (البقم)¹¹⁸ ağaçları yetişir ve bunlar aynı zamanda meyvesi ekilmek suretiyle yetiştirilir. Tadı acı olan bu bitkinin köklerinden elde edilen panzehir hızlı tesir eden yılan zehirlerine karşı kullanılmıştır.¹¹⁹ Müellifi bilinmeyen *Hudûdü'l-âlem* seyahatnamesine göre Puşneg¹²⁰ şehrinde yetişen *dikenli ardıç* (‘ar‘ar)¹²¹ yaprağından elde edilen süt (öz) akrep ve yılan zehirlerine karşı tiryak (panzehir) olarak kullanılmaktadır.¹²² Sir John Mandeville’in bölgedeki zehirlere karşı panzehir önerisi ise bu ağacın yapraklarının sıcak suda bekletilerek suyunun içilmesi yönündedir. Zehirlendiği halde bu panzehri içmeyen kişinin öleceği söylenmiş ve bu durumda zehirlere karşı kullanılan şeker pekmezi ya da herhangi ilacın fayda vermeyeceği kaydedilmiştir.¹²³ Odoric’in Cava Adası civarında bulunan Talamsin’de dünyanın en ölümcül zehrine karşı önerdiği panzehir oldukça ilginçtir. Bu panzehir daha önceden zehri emmiş bir kişinin gaitasının (*Stercus humanum*) suyla seyreltilip hastaya içirilmesinden ibarettir. Bu iksirden içecek kişinin kesinlikle iyileşeceğini söylemiştir.¹²⁴

1000’li yıllarda vefat ettiği bilinen Ebû Dülef, İran’da bir şehir olan Tarum (Zencan Eyaleti) panzehir olarak kullanılan *beyaz bir taş* gördüğünü söylemektedir.¹²⁵ El-Ömerî, zehrin vücutta yayılmasını engelleyen ve çokça faydası olan *nuni taşının* (نوني) panzehir olarak kullanılmasını işlemiştir. Fakat bu taşın kanın özelliğini ve kalitesini bozduğunu da ekleyerek dikkatli kullanılması hususunu vurgulamıştır.¹²⁶ Ölümcül zehirlere, özellikle de yılan ve haşerat zehirlerine karşı panzehir olarak kullanılan *mühürlü kil* (طين مختوم) veya *Ermeni kili* önerilmiş olup bu kilin sulandırılıp içilmesi halinde kalbi kuvvetlendirip zehirlere karşı koruduğu söylenmiştir. Ayrıca zehirlenmekten endişe duyanlara bir panzehir olarak bu kilin zehirden önce tedricen verilerek bedende zehirlere karşı bir bağışıklık oluşturulduğu anlaşılmaktadır.¹²⁷ Benzer şekilde bezoar taşı da zehirlenmeden önce tedbiren alınan panzehirlere dendir. Zehirlere karşı bezoar taşı önceden doğru metot ve ölçülerle suda eritilip alındığında öldürücü zehirlere karşı bir savunma mekanizması oluşturur.¹²⁸ El-Ömerî, *bezoar* (البازهر)¹²⁹ mineralinin önemli bir panzehir olduğunu belirtip hem mineral hem de hayvansal bezoarlara dikkat çekerek en kaliteli bezoarın küçük ve tozlu olanı olduğunu söyler. Dipnotta ise bu kelimenin Pehlevicede *patyahr* kelimesinden türediği ve bunun Farsça’daki karşılığının panzehir

115 Kızılağaç. Parniyân Ağacı. *Caesalpinia echinata*.

116 *Hudûdü'l-âlem*, 19.

117 İdrîsî, *Nüzhetü'l-müştâk*, 2/721.

118 *Haematoxylum campechianum*.

119 İdrîsî, *Nüzhetü'l-müştâk*, c. 1, 76; Makdisî, *Ahsenü't-takâsim*, 14; a.mlf., *İslâm Coğrafyası*, 33.

120 Bugün Afganistan sınırları dahilinde olan Herat şehrinin batısında yer alan Püşneg (پوشنگ) aynı zamanda Büşnec ve Füsnaç olarak da bilinir ve tarihte Zindecân’ın başkenti olmuştur.

121 Şeceretü ‘Ar‘ar (العرعر). *Juniperus communis*. Bu ağacın meyvesinden (kozalağından) fazla miktarda alınmasının zehir açısından tehlikeli olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda bu ağaç bazı kutsal metinlerde de geçmektedir.

122 *Hudûdü'l-âlem*, 73; *Hudûdü'l-âlem* (çeviri), 58-59.

123 Sir John Mandeville, *Travels*, 126.

124 Odoric of Pardenone, *The Travels of Priar Odoric*, 1/91.

125 Serdar Gündoğdu, *Ebu Dülef’in İran Seyahatnamesinin Tercümesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 32-33.

126 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 22/346-347.

127 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 22/271, 273.

128 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, 22/180.

129 Kelime anlamı olarak Arapçada “bazahr” yani “zehire karşı panzehir” anlamında kullanılmış olup Farsçadaki karşılığı “badzehr” (panzehir)’dir. Aristoteles’e atfedilen taşlar kitabına göre bu isim “zehire zıt olan” manasında olup Yunancadır. Tıp tarihinde panzehir veya zehrin etkisini önleyen maddelere verilen genel addir. Keçi türünden bazı hayvanların midesinde oluşan cinsi hayvansal bezoar taşına örnektir. Birbirini çevreleyen, ortasında küçük bir boşluk bulunan, içinde biraz yün, saman, saç vb. maddeler bulunan eş merkezli katmanlardan oluşur. İran ve Doğu Hint taraflarından elde edilen bezoarlar bu maddenin en kaliteli türleri olduğu, parlak, koyu yeşil ve zeytin rengine çaldığı ve düz bir yapısının bulunduğu anlatılmaktadır. Dış yüzeyi atıldığında kalan iç tarafı da pürüzsüzdür. Hint adalarından elde edilenler ise pürüzlü ve diğerine göre daha az yeşildir. Bu cinsi daha ağır, kırılabilir ve gevşek olup bir cevizden daha küçüktür. el-Birûnî’ye göre ise yaygın görülenin içi beyaz ve yeşil renkte dışı ise sarıdır. Ona göre bilinen diğer renkleri beyaz, sarı, yeşil, boz ve beneklidir. Aristoteles’e göre bu taş yarannın üzerine konulmak suretiyle öldürücü zehirleri kendisine çeker ve her türlü zehre karşı fayda sağlar. C. H. Kauffman, *The Dictionary of Merchandize and Nomenclature in All Languages* (London: 1803), 42; el-Birûnî, *Kıymetli Taşlar ve Metaller: el-Cemâhir fi Ma’rifeti'l-Cevâhir*, çev. Emine Sonnur Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017), 257; Aksoy, *Aristoteles’in Taşlar Kitabı*, 110, 120, 122.

olduğu açıklanmıştır. Bu madenin ortaya çıkarma maliyetinden dolayı az bulunabildiğini söyler.¹³⁰ *Hudûdü'l-âlem* adlı eserin bilinmeyen müellifi ise Türkistan'ın kapısı olarak tanımlanan Fergana şehrinin dağlarında tiryak olarak istifade edilen ve muhtemelen yüzeyde bulunan bezoar taşından bahseder.¹³¹ El-Ömerî'nin, Aristoteles'e atfedilen mineraller kitabından¹³² aktarımına göre bezoar taşının sarı, toz rengi, alkali ve yeşilimsi olmak üzere farklı renklerde çeşitleri vardır. Müellife göre bunlar arasında en etkili si sarı renkte olandır. Bu taşın daha ziyade Çin, Hint ve doğu ülkelerinde bulunabildiğini söyler. Razi'den aktardığına göre de sarı bezoar tatsız ve yumuşak bir taştır. Tek veya bileşik panzehir olarak da kullanılmaktadır. Güneşte bekletildiğinde terleme yapan ve eriyen bu bezoar zehirlenme dışında şiddetli hummalarda ve göz rahatsızlıklarında kullanılmaktadır. Altın bir yüzüğe yerleştirilip üzerine akrep resmi oyulduğunda akrep zehrine karşı fayda sağladığı söylenir.¹³³

El-Ömerî, Acem (İran) coğrafyasında geyiklerden hayvansal bezoarın elde edildiğini söyleyerek bundan daha etkili panzehir bulunmadığını iddia eder. Bunun hayvansal ve bitkisel zehirlenmelere, ısırıklara ve sokmalara karşı faydalı olduğunu söyleyerek zehirlenen kişiyi ölümden kurtardığını da ilave eder.¹³⁴ Kendisinden birkaç asır önce yaşamış Makdisi de onun bu bilgisini destekler niteliktedir. Makdisi, bugün Afganistan coğrafyasında bulunan Bedaşan şehrinde *tiryak taşı* (bazehr) çıkarıldığını söyleyerek mineral bezoara; Güneybatı İran'da bulunan Fars bölgesindeki koyunlardan da *panzehir taşı* (bezoar) alındığı söyleyerek hayvansal bezoara dikkat çekmektedir.¹³⁵ Ayrıca geyiklerin kalplerinde bulunan hayvansal bezoarların panzehir olarak diğer bütün bezoarlardan etkili olduğu söylenmiştir.¹³⁶ Ebû Dülef, Çiğiller'in bulunduğu bölgede bir çeşit öküzün alını olan *hutû*¹³⁷ adında hayvansal panzehir (badzehr) bulunduğunu söyler.¹³⁸

Bezoar taşının kullanım şekli ve dozu genelde ezildikten sonra ondan on iki arpa miktarı kadar alınıp¹³⁹ suyla birlikte içilmesi şeklindedir. Hayvansal ve bitkisel zehirlere karşı öğütülmüş on iki arpa tanesi kadar bezoar taşının bir sıvıyla içilmesi halinde fayda verdiği söylenir. Zehir alındıktan hemen sonra emilerek kullanılabilirliği gibi zehirli hayvan sokmalarında yara bölgesine yani zehrin vücuda girişi noktasına sürülerek de kullanılabilir. El-Ömerî, bu yöntemle taşın, zehri kendisine çektiğini ve vücuttaki zehir yayılımını önlediğini ifade etmeye çalışmaktadır. İçilerek kullanıldığında sıcak ve soğuk zehirlere karşı fayda sağladığını ilave etmektedir.¹⁴⁰

Hindistan, Yukarı Mısır ve Çin dolaylarından temin edilen, haşarat ve öldürücü zehirlere karşı etkili olan *zümrüt taşı*¹⁴¹ da panzehir özelliğine değinilmiştir. Tarife göre sekiz arpa veya duruma göre iki üç pirinç tanesi ölçüsünde/ağırlığında öğütülen zümrüt taşının içilmesinin zehrin vücuttaki yayılımını durdurduğunu ve kişiyi ölümden kurtardığı söylenmiştir.¹⁴² Zümrüde benzer bir taş olan *dehne/dehne* (دهنج) ise genelde Bahr el-Na'am dağları, Tur dağının yüksek yerlerinde, Çin ve Türklerin yaşadığı coğrafyalardan temin edilir. Akrep zehirlerine karşı sürüldüğünde veya zehirlenmiş biri tarafından öğütülerek içildiğinde fayda verirken vücutta zehir taşımadığı halde bundan içenleri zehirlenmesiyle bilinir.¹⁴³ Kitayların ülkesinde mumlu yeşil damarlı panzehir taşı olduğunu bildirilmiştir.¹⁴⁴ Zehirli bir

130 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*, (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfi, 1423), 3/211.

131 *Hudûdü'l-âlem*, 87; *Hudûdü'l-âlem* (çeviri), 72.

132 *Kitâbu'l-Ahcar li-Aristâtâlis*. Bu kitapta çok sayıda mineral zehir ve panzehir hakkında bilgi verilmektedir. Aristoteles'e göre *yakut taşı*, *altın*, *bakır taşı*, *mknatis taşı*, *kerk taşı* ve *siyah taş* yapısına göre toz haline getirilip veya eritilip içildiğinde zehre karşı etkili olur. Siyah taşın kolye olarak kullanılmasının akrep ve zehirli böceklerden koruduğuna inanılır. Zehirli böcekleri uzaklaştıran bir diğer taş da *mânğâ-tıdır*. Bir de zehir etkisi yapan *bakır* ve *bakır pasından* bahsedilir. Tuzlanmış taze balığın bakır kapta pişirilmesinin zehirli maddeyi ortaya çıkardığını söyler. Aksoy, *Aristoteles'in Taşlar Kitabı*, 112/dpnt:6, 119, 120-122, 127/dpnt:8, 132, 135, 151, 152-153, 158, 163-164.

133 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 22/178-180.

134 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 3/211.

135 Makdisi, *Ahsenü't-takâsim*, 303, 420; a.mlf., *İslâm Coğrafyası*, 313, 437; Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, 528.

136 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 22/180.

137 Mors ve deniz gergedanı boynuzu/dişleri olarak da bilinen *hutû* / *hutûv* (ختر) Çince'de *guduo* olarak bilinir. Anya King, "Early Islamic Sources on the Kitan Liao: The Role of Trade", *Journal of Song-Yuan Studies*, 43 (2013), 263.

138 İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, 64.

139 el-Bîrûnî, 12 arpa tanesi ağırlığındaki bu tarifi boz renkli bezoar taşı için vermektedir. Ayrıca bilinen zehirler dışında arı sokmasına karşı da bu taşın faydalı olduğunu aktarır. el-Bîrûnî, *Kıymetli Taşlar ve Metaller*, 257, 259.

140 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 2/178-179; 3/211.

141 Zehir vücutta yayılmadan önce zehircet olarak da bilinen zümrüt taşından sekiz arpa ağırlığı kadar öğütülerek kullanılmasının öldürücü hayvansal zehirlenmelere karşı faydalı olduğu söylenmiştir. Aksoy, *Aristoteles'in Taşlar Kitabı*, 110.

142 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 22/246-247.

143 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 22/231-232.

144 İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, 69.

içkiye demir tozu atılması halinde bu parçacıkların zehri emerek içeceği zehirden arındığı söylenir.¹⁴⁵

Yılan zehirlerine karşı kullanılan Yılan taşı (Hacerü'l-hayat: حجر الحية; Mihrmar: مهرمار) panzehiri ise yılanların kafasında bulunur. Küçük bir ceviz büyüklüğünde olan bu panzehirden ya sıcak süt veya suda eritilip içilerek ya da zehrin giriş noktasına doğrudan tatbik edilerek istifade edilir.¹⁴⁶ Yılan zehirlerine karşı etkili olduğu söylenen bir diğer panzehir de *nevrüz otu* (Muhallese: مخلصه) olup bundan elde edilen bir dirhem kadar yağın yılan zehirlenmelerine karşı bir yıl boyunca koruma sağladığı söylenmiştir.¹⁴⁷ İdrîsî de Batı Afrika ve İspanya topraklarını anlatırken Raka Adası'nda iri incir büyüklüğünde ve ona benzeyen ve panzehir olarak kullanılan bir meyve yettiğinden bahseder. Bu meyvenin aynı zamanda kan ve karaciğere iyi geldiğini bildirmektedir. Hatta Fransa (Efrenc) kralının bu meyveleri elde etmek için adaya gemi gönderdiği fakat geminin denizde kaybolup dönemediğini kaydetmektedir.¹⁴⁸

Sonuç

Ortaçağ seyyah ve coğrafyacıların anlatılarından hareketle hayvansal, bitkisel ve kimyasal olmak üzere üç tür zehirden bahsedilmektedir. Bunlar doğrudan ya da bileşik halde kullanılmıştır. Bakkam ağacından üretilen zehir işlenmiş zehirlere; yılan, akrep zehirleri ve bazı mineral taşlar doğrudan zehirlere örnektir. Zehir dışında panzehirlere de çokça değinilmiştir. Bezoar taşı, dehnec, yılan taşı, zehir taşı, zümrüt, mühürlü kil, nuni taşı, şehgîr bitkisi, bakkam ve karkahâr yaygın panzehir droglar arasında yer almaktadır. Fakat buradaki temel sorun zehir ve panzehirlerden bahsedilmesine rağmen bu konuda detaylı bilgi verilmemiş olmasıdır. Bundan dolayı gerek zehir gerekse de panzehirlerin temel özellikleri, işlenişi, saklama koşulları, kullanım dozu, tatbiki, kalitesi, tesiri, fiyatı, temini, dağıtımı ve çeşitleri hakkında detaylı bilgiye erişmek güçtür. Bahsi geçen zehirler tür açısından tasnif edildiğinde her bir grupta dört-beş zehir türü olduğu anlaşılmıştır. Bu da her üç zehir türü de kullanılarak suretiyle zehir üretilebildiğini göstermektedir. Bazı zehir türleri panzehir olarak da kullanılabildiği gibi bazı panzehir droglar da zehir tedavisi dışındaki hastalıkların tedavisinde de kullanılmıştır.

Ortaçağda bir kişinin üzerinde zehir taşıması sıkça karşılaşılan bir davranıştı. Özellikle casuslar ve kritik görevlerde bulunan bazı yöneticiler yanlarında zehir bulundururdu. Casuslar, düşmanı tarafından yakalandığında işkence ile konuşturulmak yerine zehirle intihar etmeyi tercih ederken, önemli devlet adamları da benzer gerekçelerle yaptığı yanlışın cezasını çekmek yerine kendilerini zehirlenmeyi tercih etmişlerdir. Bu durum olası bir acılı ve işkenceli ölüm yerine kendini zehirlenmek suretiyle kolay ve hızlı bir ölümü tercih etme psikolojisinden kaynaklanmaktadır. Zehir tespitinde kullanılan araçlar ortaçağda zehirle suikastlardan duyulan endişelere karşı bir önlem niteliğindedir. Neredeyse bütün çağlarda zehir tespitinde farklı yöntem ve araçlar kullanılmış olup bunlar arasında en çok göze çarpanı hayvanların denek olarak kullanılmasıdır. Burada çokça istifade edilen birkaç denek hayvanından bahsedilmiştir. Hayvanların yanı sıra bazı kıymetli taşların da zehir tespitinde kullanıldığı görülmektedir.

Ortaçağda zehir temini özel araçlar gerektiren bir konudur. Burada zehir üreten veya temin edenlere karşı çeşitli cezai yaptırımlar uygulanmıştır. Zehir üreticileri, satıcıları ve suikastçılarına karşı ölüm cezasına varan cezalar verilmesi veya kısas uygulanması bu toplumlarda hem zehirlenme vakalarına sıkça rastlandığına hem de bu konudaki yasal zeminin içiriğine dair ayrıntılara işaret etmektedir. Tüm müelliflerin aktardığı bilgiler incelendiğinde zehir drogları ve panzehirlerin coğrafyası ortaya çıkmaktadır. Bu coğrafya Çin, Endonezya, Hindistan, İran, Anadolu, Arap yarımadası ve Kuzey Afrika'da bulunan belli başlı şehirleri kapsamaktadır.

145 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, 22/166.

146 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, 22/202.

147 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ıbsâr*, 22/56.

148 İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, c. 1, 220.

Kaynakça

- Ağarı, Murat. *Kazvîni ve Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd'ı*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2019.
- Aksoy, Gürsel. *Aristoteles'in Taşlar Kitabı: Kitâbu'l-Ahcar li-Aristâtâlîs (İnceleme-Arapça Metin-Çeviri-Yorum)*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2. Basım, 2021.
- Caraka. *The Caraka Samhita*. ed. Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. Jamnagar: 1949.
- Collard, Frank. *Ortaçağda Zehir ve Cinayet (Le Crime de Paison au Moyen Age)*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005.
- Ebü'l-Fida. *Ebü'l Fida Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- Ebü'l-Fida. *Takvîmü'l-büldân*. nşr. M. Reinaud - William McGuckin de Slane. Paris: A L'imprimerie Royale, 1860.
- El-Bîrûnî. *Kıymetli Taşlar ve Metaller: el-Cemâhir fî Ma'rîfeti'l-Cevâhir*. çev. Emine Sonnur Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.
- Gündoğdu, Serdar. *Ebu Düle' in İran Seyahatnamesinin Tercümesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Hamdullah el-Müstevfî. *Nüzhetu'l-Kulûb*. ed. Guy Le Strange - Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: 1993.
- Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib* (müellifi meçhul), thk. Yusuf el-Hâdî. Kahire: Dâru'l-Sekafiyetu'l-Neşr, 1999/1419.
- Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*. çev. Abdullah Duman - Murat Ağarı. İstanbul: Kitapevi, 2008.
- İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Fadlan. *İbn Fadlan Seyahatnamesi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- İbn Fadlân. *Risâletü İbn Fadlân*. thk. Sâmî Dehhân. Dimaşk: İlmiyyu'l-Arabi, 1959/1379.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ibsâr fî memâlikü'l-emsâr*. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfi, 1423.
- İbn Havkal. *10. Yüzyılda İslâm Coğrafyası (Sûret el-Arz)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- İbn Havkal. *Kitâbu sûretü'l-arz*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1992.
- İbn Hurdazbih. *Kitâbü'l-memâlik ve'l-mesâlik*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1889.
- İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Kitapevi, 2008.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran: Marvi Ofset, 1971.
- İdrîsî. *Nüzhetu'l-müşâk fî'htirâkı'l-âfâk*. Kahire: Mektebetü's-Sakafe ve'd-Diniyye, 1422/2002.
- İstahrî. *el-Memâlik ve'l-mesâlik*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1967.
- İstahrî. *Ülkelerin Yolları*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2015.
- Jean de Joinville. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 3. Basım, 2020.
- Johann de Plano Carpini. *Moğolistan Seyahatnamesi*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik, 4. Basım, 2021.
- Johannes Schiltberger. *Reisen des Johannes Schiltberger aus München in Europa, Asia und Afrika von 1394 bis 1427*, ed. Karl Friedrich Neumann. München: Auf Kosten des Herausgebers, 1859.
- Johannes Schiltberger. *Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Kauffman, C. H. *The Dictionary of Merchandize and Nomenclature in All Languages*. London: 1803.
- Kavak, Mehmet. "Hint Tıbbının İslam Tıbbına Etkileri: Tercümeleler, Alıntılar, Sağlık Hizmeti ve Ticaret". *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Güz 2022), 760-808. <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.1151796>
- Kavak, Mehmet. *Antik Dönem Hint Tıp Anlayışı (Suşruta – Caraka – Vāgbhata Dönemi)*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019, 114.
- Kazvîni. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. nşr. Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen: Dieterich, 1848.
- King, Anya. "Early Islamic Sources on the Kitan Liao: The Role of Trade". *Journal of Song-Yuan Studies*. 43 (2013), 253-271.
- Kütük, Ahmet. "Selçuklu Çağında Zehirle Suikast Üzerine Notlar". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/XXXVII (Aralık 2018). 174-195. <http://dx.doi.org/10.14225/Joh1444>
- Makdisi. *Ahsenü't-takâsim fî ma'rîfeti'l-ekâlim*. ed. M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1906.
- Marco Polo. *Dünyanın Hikaye Edilişi*. çev. Işık Ergüden - Z.Zühre İlgelen. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Mesûdî. *Kitâbü't-tenbih ve'l-işraf*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat, 2008.
- Mukaddesî [Makdisi]. *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsim)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Niccolò de' Conti. *Le Voyage Aux Indes*. çev. Diane Ménard. Paris: Chandeigne, 2004.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 12. Basım, 2016.

- Odoric of Pardenone. "The Travels of Priar Odoric", *Cathay and the Way Thither*. ed. Sir Henry Yule (London: Hakluyt Society, 1866.
- Sâid el-Endelüsî. *et-Ta'rif bi-tabakâtü'l-ümem*. nşr. Gulâmırza Cemşidnejad Avval. Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Hicret, c.1376/m.1997.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Necâhiler", *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*. 32/474. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sir John Mandeville. *The Travels of Sir John Mandeville*. London: Macmillan and Co. Limited, 1915.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. çev. Horace Leonard Jones. London: William Heinemann Ltd. / New York: G.P. Putnam's Sons, 1923.
- Strabo. *The Geography of Strabo*. çev. Horace Leonard Jones. London: William Heinemann Ltd. / New York: G.P. Putnam's Sons. 1930.
- Strange, Guy Le. *Doğu Hilafetinın Memleketleri*. çev. Adnan Eskikurt - Cengiz Tomar. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.
- Sushruta. *Sushruta Samhita*. ed. Kaviraj Kunja Lal Bhishagratna. Calcutta: 1911.
- Süleyman el-Tâcir. *Doğunun Kalbine Seyahat: Çin ve Hind Ülkeleri Hatıraları ve İlaveleri*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012.
- Tudelalı Benjamin - Ratisbonlu Petechia. *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri*. çev. Nuh Arslantaş. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- Vāgbhāta. *Aṣṭāṅga Hr̥dayam*. ed. Srikantha Murthy. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 50. Basım, 2005.
- Wilhelm Von Rubruk. *Moğolların Büyük Hanı'na Seyahat*. çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik, 2020.
- Yakubî. *Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2002.

EXTENDED ABSTRACT

Based on the narratives of medieval travelers and geographers, it has been understood that poisons can be used directly or in combination in three types: animal, herbal and chemical. For example, producing poison from the baqqam tree (brazilwood) is an example of processed poison. Snake and scorpion venoms and poisonous mineral stones are examples of direct poisons. It is understood that antidotes, especially in mineral/stone form, are ground and drunk with water, and some of them are used by direct application depending on the case of poisoning. Antidote drugs are given as bezoar stone, dahnaj (malachite), snake-stone, poison stone, emerald, sealed clay, nuni stone, shahgir plant, baqqam tree and karkahar. However, although the authors mentioned poisons and antidotes, they did not give any detail on this subject. Therefore, it is difficult to access to any detailed information about the basic properties, processing, storage conditions, dosage, application, quality, effect, price, supply, distribution and types of poisons and antidotes. When the mentioned poisons are classified according to their types, there are at least four or five examples for each type of animal, herbal and chemical poisons. When the mentioned poisons are classified according to their types, there are several examples for each type of animal, herbal and chemical poisons. It shows that all three types of poison are used in poisoning or producing poison. Some poisons have also been used as antidotes depending on the case. It has also been understood that snake and scorpion venom is used in the treatment of diseases.

Poisoning or antidote methods vary from region to region. While Marco Polo talked about poisonous plants, poisonous arrows and the poison caused by the smell of the dead, Ibn Battuta mentioned poisons that were added to food and drinks and were applied to knives and handkerchiefs, and that were stored in rings, as well as poisonous winds, herbs and poisonous animal bites. In his narrative, Ya'qubi included two types of poisoning cases: poisoning in fights against his opponents and mass suicide. While Ibn Hawqal gives information about cities with poisonous scorpions and snakes, Abu-Dulaf mentions a white stone used as an antidote, a stone with green veins and a rhinoceros horn known as khutū.

In the Middle Ages, it was a common behavior for a person to carry poison with him/her. Especially spies and some administrators who held critical positions kept poison with them. While spies preferred to commit suicide with poison instead of being tortured when caught by their enemies, important statesmen preferred to poison themselves instead of being punished for their mistakes for similar reasons. This situation arises from the psychology of preferring an easy and quick death by poisoning oneself rather than a possible painful and torturous death. For example, while Iberians carried poison with them as a precaution against a possible enemy, some Indian women used poison to kill the candidate they would be forced to marry. It is also stated that poison was obtained from the shahkir plant, which is similar to the castor oil plant, to be used in assassinations; doctors produce poison from poisonous fish; It is known that an antidote was produced from the bakkam tree and a fig-like nut, and arsenic, a poisonous chemical obtained from the vicinity of Lake Van, was used. al-Omari gave detailed information about sealed clay, bezoar, dahnaj, nuni and snake-stone used as antidotes and their medicinal uses. While Niccolò de' Conti describes the animal carrying antidote in its horn in India; In his work, Sir John Mandeville gave important information about detecting poison with diamonds, determining whether a person carries poison, the antidote produced from trees on the island of Java and its use in assassinations. While William of Rubruck talks about the punishment to be given to poison producers and the assassination of the Mongolian khan Güyük by poison; Marco Polo gave information about poisonous herbs, the use of snake venom in various diseases, poison applied to arrows against the enemy, making a poisoned person vomit with dog feces, and poisoning noble guests.

The methods used to detect poison were a precaution against concerns about assassinations with poison in the Middle Ages. Different methods and tools have been used in detecting poison in almost all ages, and the most prominent among these is the use of animals as test subjects. A few widely used experimental animals are mentioned here. In addition to animals, some precious stones are also used to detect poison. The main animals and methods used in poison detection are monkey, beaver, rhino horn and poison stone. al-Idrisi says that Indian kings used knife handles made from rhino horn to detect poison in food.

Supply of poison in the Middle Ages was a matter that required special intermediaries. Various criminal sanctions have been imposed against those who produce or supply poison here. Imposing penalties up to the death penalty or retaliation against poison producers, sellers and assassins indicates that poisoning cases are frequently encountered in these societies and details about the legal basis on this issue. When the information provided by all authors is examined, the geography of poison drugs and antidotes becomes apparent. This geography covers major cities in China, Indonesia, India, Iran, Anatolia, the Arabian peninsula and North Africa.

KUR'AN'DAN HAREKETLE BİLGİ İMAN KAVRAMLARININ İLİŞKİSEL BAĞLAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa ÖZDEN

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
BARTIN/TÜRKİYE,

mozden@bartin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7031-5663>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 10/07/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 26/11/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1325485>

Kur'an'dan Hareketle Bilgi İman Kavramlarının İlişkisel Bağlamı Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Bilgi-iman kavramları İslam kültür ve medeniyetinde üzerinde en çok durulan kavramların başında gelmektedir. Dinin inanç ilkelerinin belirlenmesinde kesinlik ifade etmeyen zannî bilgiye güvenilmeyip, kanıtlarla doğrulanmış kesin bilgiye ulaşma zorunluluğunun bulunması, bilgi üzerinde ehemmiyetle durulması sonucunu doğurmuştur. Kelam biliminde imanın tasdike bağlı oluşu, onun bilgi ile olan ilişkisini göstermektedir. Zira bilgi sahibi olmak ve temelde zihinsel süreçleri çalıştırarak iman etmek insanın en temel özelliğidir. Zihinsel süreçlerden geçerek gerçekleştiği için iman, psikolojik bir bağlılığın ötesinde bilgi temelli bir akletme sürecinin sonunda ortaya çıkar. İnsana kalemle yazmayı, isimleri, kelimeleri, hikmeti, kitabı öğreten Allah, insanın kendisine bağlılığının bilgi temelinde gerçekleşmesini arzu etmektedir. Bu çalışmada insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli değer ölçütlerinden olan bilgi-iman kavramlarının ilişkisel bağlamı: İman etmede bilginin işlevsel önemi nedir? Bilgi ile iman arasında bir zıtlık, uçurum var mıdır? Bu kavramlardan birine öncelik vermek gerekir mi? vb. sorulardan hareketle Kur'an merkeze alınarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kur'an, İman, Bilgi, Allah, İnsan.

An Evaluation on The Relational Context of The Conceptions of Knowledge Belief from The Qur'an

Abstract

The concepts of knowledge and faith are among the most emphasized concepts in Islamic culture and civilization. The fact that the presumptive knowledge, which does not express certainty, is not trusted in the determination of the belief principles of the religion, and the necessity to reach the definitive information confirmed by the evidence, has resulted in an emphasis on knowledge. In fact, the fact that belief depends on approval in theology shows its relationship with knowledge. Because having knowledge and believing by running mental processes are the most basic characteristics of human beings. Since it is realized through mental processes, faith emerges at the end of a knowledge-based reasoning process beyond a psychological commitment. Allah, who teaches man to write with a pen, names, words, wisdom and the book, desires that man's devotion to himself be realized on the basis of knowledge. In this study, what is the relational context of the concepts of knowledge-belief, which is one of the most important value criteria that distinguish human beings from other beings, and what is the functional importance of knowledge in believing? Is there a contrast or gap between knowledge and faith? Should one of these concepts be given priority? etc. Based on these questions, the relational context of these concepts will be evaluated by centered on the Qur'an.

Keywords: Theology, Qur'an, Faith, Knowledge, Allah, Human.

Giriş

Bilgi-iman ilişkisi epistemolojisinin üzerinde durduğu en önemli konulardan biri olma özelliğini sürekli olarak muhafaza etmiştir. İnsanın düşünce tarihi tecrübesinde bilgi-iman ayrımını savunan ve bu iddiasını ispat etmeye, imanı bilgidan arındırmaya çalışanlar olduğu gibi, iman-bilgi ilişkisinin birlikteliğini iddia eden, hatta bilginin insanı imana yönlendirdiğini, başka bir deyimle imanın bilgiye dayandığını savunanlar da vardır.¹ Ayrıca her dinî inanışta imanın bilgiyle uzak veya yakın bir ilişki içinde olduğu herkesçe bilinen bir husustur. İnsan düşünce tarihinde, Allah'ın varlığına, birliğine iman etmenin makul nedenlere dayandığını ileri süren, onun aklî bir doğrulama olduğunu ifade eden oldukça farklı düşünce ekolleri mevcuttur. Bu fikrî birikim ve teemmül karşımıza hem bir bilgi zenginliği çıkarmakta hem de aynı zamanda iman etme olgusunun anlaşılmasını belli ölçüde güçleştirmektedir. Bu anlamda Allah'ın, Kur'an'da Hz. Âdemle melekleri ilimle denemesi,² Hz. Peygambere ilk hitabının oku emri olması,³ Rabbinin bilmesini emretmesi,⁴ âlimleri vahdaniyetine şahit göstermesi,⁵ Allah'tan ancak âlimlerin çekindiğini bildirmesi,⁶ bilenleri bilmeyenlere üstün tutması,⁷ bilgi sahibi olunmadan bir şeyin peşine düşülmemesini istemesi,⁸ bilgisizliğin sapkınlığa neden olduğunu beyan etmesi⁹ gibi buyrukların bilgiyle iman arasında çok sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Her ne kadar mahiyetleri farklı iki kavram olsa da ortak özellikleri olan insanî olgulardır. Tabiatıyla iman ve bilgi arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulması, her şeyden önce bu iki insanî olgunun doğru anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü bilgi ve iman insanın insan olmasını sağlayan en önemli değerlerden birisi olduğu söylenebilir. Zira iman, inançla başlayan ve bilgiyle devam eden sürecin “tasdik” ile karar verme noktasına ulaşmasıdır. Bu manasıyla iman, bir çeşit bilgi ve bir anlamda tecrübi bir olgu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda birer insan eylemi olan bu iki kavram, birbirini destekleyen, etkileyen, besleyen iki değer konumundadır. Zaten İmam Ebû Hanîfe (öl.150/767) ve Mâtürîdî (öl.333/944) geleneği “iman” ile “marifet” (bilgi) arasında organik bir bağ olduğunu kabul etmekle birlikte, imanın salt bilgi olmadığını söyleyerek bilgi-iman ayrımına dikkat çekmişlerdir. Fakat bu ayrım bilgiyi imandan tamamen soyutlamak manasına da gelmemektedir. Çünkü bu geleneğe göre bilgi ile iman arasındaki bağıntı, ilişki, yüzeysel, sıg, kaba bir ilişki değildir. Bu geleneğinin iman tanımında bilgi kavramı ile ilgili içerik zaten mevcuttur. Yani bu geleneğe göre “iman, kalp ile tasdiktir”¹⁰ demek, imanın tarifinde bilgiye yer vermek manasına gelmektedir. Çünkü “tasdik” epistemolojik bir kavram olup; “bir şeyin doğru ve gerçek olduğunu kesin olarak belirtmeyi”¹¹ ifade eder. Bizzat iman bilgi değildir. Fakat tasdik bilgiye dayanır. İmanın tanımında temel unsur olarak yer alan «tasdik» imanın zihni yönünü, yani inanca ve bilgiye dayanan yönünü ifade ettiği gibi, onları aşan ve hakikatin samimi olarak benimsenip özümsemesini, gereğinin yapılmasını, teslimiyeti ve kabullenışı ifade eder.¹² Bu anlamda tasdik, ancak belli derecede bir bilgi ile gerçekleşebilir ve bilinmeyen bir şey tasdik edilemez. Yani hakkında hiçbir bilgi ve malumata sahip olmadığımız bir şeyi tasdik etmemiz söz konusu değildir. Tasdikin bilgiye dayanmaması, bir şeyin bilinmeden, cahilce kabullenilmesi manasına gelir ki, bu durum imanın mahiyetiyle çelişir. Çünkü imanın temel yapı taşı olan tasdik, bir çeşit bilgidir. Yani öncelikle tanıma ve bilmeyi, içselleştirmeyi, doğrulamayı ve ispat etmeyi gerçekleştirme kararlılığı manasına gelmektedir.¹³ Yine tasdik teriminin bilinen anlamları yanında, özellikle anlama ve idrak yeteneğine ilişkin muhtevasına yapılan vurgu, iman- bilgi ilişkisini belirleme ve temel iman önermelerinin bilişselliğini tayin etme açısından da önemlidir. Bu durum imanın daha başlangıçta bilgiye dayalı bir süreç olduğunu gösterir. Bu ilave anlamıyla birlikte artık iman, Allah'ın varlığını, ulûhiyetini ve

1 Bk. Hanefî Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV. Yay., 1993), 141, vd.

2 Bk.el- Bakara 2 /32-33.

3 Bk. el- Alak 96/1.

4 Bk. Muhammed 47 /19.

5 Bk. Âl-i İmrân 3/18 ; ez-Zûhruf 43/86.

6 Bk.Fâtr 35/18.

7 Bk.ez-Zümer 39/9.

8 Bk.el- İsrâ 17 /36.

9 Bk. el-Enam 6/74.

10 Bk. Numân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebu Hanîfe, Alim ve'l- Mûteallim, İmam'ı Azam'in Beş Eseri içinde orijinal Arapça metin, haz. ve çev. Mustafâ Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 18; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: Çağrı Yay., ts.),373; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), I/ 29; Ebû'l- Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*.thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), II/ 406; Ebu'l-Yusr, Muhammed b. Muhammed el- Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1994), 44.

11 Özcan, Maturidide Bilgi Problemi, s.141; Hanifî Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2016), 85.

12 Bk. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 86.

13 Bk. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 85.

niteliklerini bilmek, güveni, teslimiyeti, sevgiyi, samimiyeti, kesinliği de kapsayan bir tasdiktir. Bu sebeple imanı bilgi ile özdeşleştiren düşünürler, bilginin tasdiki öncelediği kanaati taşırlar.¹⁴ Bu manada Kur'ân'da anlatılan imanın kognitif bir yanı olsa da imanın bilgi ile özdeşleştirebileceği anlamına gelmemelidir. İmanın duygusal bir kabul, onay yönünün, içeriğinin bulunduğu da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Zira imanın temellendirilmesi aşamasında kendisinden söz edilen bilgi, nesnesine gidilebilen, doğrulanmış bir bilgide değildir. Eğer iman doğrulanmış bir bilgi olsa, iman olmaktan çıkar bilgi olurdu.¹⁵ Ayrıca Kelâm ilminde de imanın tasdike bağlı oluşu, onun bilgiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tasdikın geçerli olabilmesi için elimizde sahih bilgi ve kesin delillerin bulunması gerekmektedir. Zihinsel süreçleri çalıştırarak iman etmek insanın en temel özelliğidir. Zihinsel süreçlerden geçerek gerçekleştiği için iman, psikolojik bir bağlılığın ötesinde bilgi temelli bir akletme sürecinin sonunda ortaya çıkan bir değerdir. İnsana kalemlerle yazmayı,¹⁶ isimleri¹⁷ ve kelimeleri¹⁸ öğreten Allah, insanın kendisine bağlılığının bilgi temelinde gerçekleşmesini istemektedir. Zira Kur'ân'a göre: "Ancak bilgi sahipleri akledebilir."¹⁹ Bu manada Kur'ân, insana çevresinde neler olup bittiğini kavramaya, anlamaya, bilmeye yönelik sorular sorar. İnsandan da bu suallere makul cevap vermesini talep eder. Bu bağlamda gökyüzüne, denizlere, dağlara, ovalara, bulutlara, yağmura, canlılara, kısaca varoluşa dikkat çekerek onlar üzerinde taakkul, tedebbür ve akletmesini ister. İnsanı enfüsî ve afakî dünyasında tanık olduğu her çeşit âyet, üzerinde düşünmeye ve iman etme konusunda kararını öyle vermeye çağırda bulunur. Bu konuda Kur'ân'ın birçok âyetinin "düşünesiniz",²⁰ "akledesiniz"²¹ şekilde bittiği hepimizin malumudur. Fakat Kur'ân'a rağmen, dinî değerler konusunda akli, bilgiyi devre dışı bırakan anlayışlar maalesef İslam kültür ve düşüncesini de esir alacak boyutlardadır. Kur'ân, psikolojik bağınazlıkla Allah'ı inkâr edenleri, Allah'ı bilmeye, O'nu tanımaya çağırırken, bilgiyi, bilgi elde etme vasıtaları olan duygu ve düşünme aktlarının hiçbirini atıl hale getirmeden Allah'ın varlığı, fiilleri, sıfatları üzerinde düşünmeye, fitrata uygun, doğru eylemde bulunmaya ve bilinçli bir teslimiyete davet eder. Dolayısıyla bilgisel dayanaktan yoksun bir iman anlayışını Kur'ân: "... evlerin en zayıfı olan örümcek evine..."²² benzetmektedir. Bu teşbihten hareketle imanı tamamen duygusal bir bağlılık olarak görmek veya dogmatik bir bağlanma hali olduğunu iddia etmek kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir. Bu çalışmamızda takip ettiğimiz yöntem öncelikle bilgi-iman kavramlarının asıl (kök) manalarından ve sözlük anlamlarının tahlilinden hareketle bu kavramlar arasındaki bağıntıyı anlamaya, çözmeye ve tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken başta klasik Kur'ân tefsirlerine, kelâm kitaplarına, sözlüklere ve konuya ilişkin yazılmış güncel makale, kitap vb. yayınlara başvuruda bulunmakla birlikte spesifik anlamda Kur'ân merkeze alınarak bilgi-iman ilişkisi hakkında bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Bu konuyla ilgili daha önce yapılan araştırmalarda konu ya genel olarak ele alınmış ya da kişi örneğinden hareketle araştırma ve değerlendirmeler yapılmıştır. Dolayısıyla bizim çalışmamızı diğer araştırmalardan ayıran özellik veya orijinalliyi Kur'ân özelinde bilgi- iman ilişkisinin ele alınmıyor olması ve Kur'ân'ın bu konuya ilişkin amacının ve hedefinin tespit edilmeye çalışılmış olmasıdır. Bu kısa mülahazadan sonra çalışmamızın temel mihreri ve dayanağını teşkil eden Kur'ân'ın, bilgi ve iman ilişkisel bağlamına yönelik yaklaşımıyla asıl konumuza girmek istiyoruz.

1. Kur'ân'da Bilgi-İman İlişkisi

Kur'ân'a göre sahih imanın en temel unsuru Allah'ın varlığı ve birliğine iman etme hususudur. Yani Kur'ân'ın üzerinde önemle durduğu konuların en başında Allah'ın varlığı ve birliği konusu gelmektedir. Ancak bununla birlikte peygamberlik, ahiret, cennet, cehennem gibi gaybi konular anlam kazanmaktadır. Bu konularda Kur'ân'ın hedeflediği, oluşturmak istediği iman anlayışında bilginin katkısı, fonksiyonu nedir? Kur'ân'ın inşa etmek istediği imanla bilgi arasında bir ilişki mevcut mudur? Eğer mevcutsa bu ilişki ne tür bir ilişkidir? Veya bu iki kavram mahiyet itibarıyla tamamen birbirinden farklı, birbirini nefyeden kavramlar mıdır? Ya da mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olmasına rağmen birbirine katkı veren, destekleyen, teyit eden olgular mıdır? Bu bağlamda Kur'ân'ın bilgiye yüklediği değer nedir? Bu sorular eşliğinde Kur'ân'ın bilgi-iman bağlamını âyetler temelinde ele alıp değerlendirmeye

14 Temel Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı" *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 295.

15 Bk. İlhami Güler, *Sabit Şeriat Dinamik Din* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999), 40.

16 el-Alak 94/4.

17 el-Bakara 2/31.

18 el-Bakara 2/124.

19 el-Ankebut 29/43.

20 Bk. el-Bakara 2/73, 219; el-Hadîd 57/17.

21 Bk. el-Bakara 2/44,73,75,164, 242; Âl-i İmrân 3/65,118; el-Mâide5/100; el-En'âm 6/32,126; el-A'râf 7/169; el-Mü'minûn 23/80; el-Kasas 28/60; es-Sâffât 37/138.

22 el-Ankebût 29/41.

çalışacağız. Bilgi-iman ilişkisi konusunda Muhammed sûresinde Allah şöyle buyurmaktadır: “*Şimdi şunu bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur...*”²³ Bu âyet bilgiyi emredip bütün dinlerde hakikate muhalifliği bırakmayı talep etmektedir.²⁴ Yine imanın en temel esası olan vahdaniyet ilkesinin bilinmesinin emredilmiş olması, tevhidin bilinmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bir şeyin bilinmesi, onun idrak edilmesi anlamına gelir. Bu emir Hz. Peygamber'in şahsında bütün insanlara, bilgiye ulaştıran her çeşit metodolojiyi kullanarak varlık ve var oluş üzerinde nazar ederek, gücü ölçüsünde tam manasıyla Allah'ı bilme, tanıma ve tevhidi bilince erişme sorumluluğunu yüklemektedir.²⁵ Aynı zamanda bu âyet, bireyin Müslüman olmasının temel esaslarından biri olan tevhidin kabul edilmesinde ilk prensibin bilgi olduğu mesajını vermektedir. Dolayısıyla insan fiili olan iman, bilgiden sonra gelmektedir. Çünkü iman kalp ile tasdiktir. Eğer iman bilgiden önce gelmiş olsa kişi bilmeden bir şeyin doğruluğunu nasıl tasdik edecektir. Zikri geçen âyette görüldüğü gibi Allah'ın varlığına, birliğine kesin bir şekilde inanmak için onun varlığını bilmek gerekmektedir. Zaten bilgi ile desteklenmeyen iman makbul bir iman olmayıp taklidi bir iman olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda Süfyan b. Uyeyne'ye, ilmin önemi hakkında soru sorulunca: “Siz Allah'ın şu sözünü duymadınız mı?” dedi ve “*Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur...*”²⁶ âyetini okudu. Bu sözü edilen âyette Kur'an, Allah'ın varlığını, birliğini bilmeye çağırırken, bilgiyi, bilgi elde etme vasıtaları olan duygu ve düşünme aktlarının hiçbirini ihmal etmeden, içinde yaşanılan toplumun kontrolüne vermeden, Allah'ın varlığı, fiilleri, sıfatları üzerinde düşünmeye, fitrata uygun doğru eylemde bulunmaya ısrarla davet etmektedir. Dolayısıyla insanın yeryüzünde yaşamasının Allah'la ilişkili olarak bir deneme süreci olduğu düşüncesinden hareketle bu imtihan serüveninin başarılı olabilmesi için insan, yaşamının her safhasında bilgiye yer vermesi gerekir ki aksi bir durumda taklitten ve sapkınlıktan kendisini kurtarması mümkün olmayabilir. Bu âyette *عرف* değil de *علم* fiilinin kullanılmış olması da dikkate değer önemli bir husus olsa gerektir. Çünkü “ilim” küllileri ve bileşikleri “marifet” ise cüzileri ve basit şeyleri bilmektir.²⁷ Başka bir deyişle, “ilim” bir şeyin hakikatini bilmeyi ifade ettiği halde, “marifet” bir şeyin niteliğini bilmeyi anlatır.²⁸ Yani ilim, marifet kavramından daha kapsamlı bir kavramdır. İnsan bazen bir şeyi az veya çok tanıyabilir. Ancak onun gerçek bilgisine sahip olma imkânına erişemeyebilir. Oysa bilgi bir şeyi tam anlamıyla ya da hakikatiyle tanımayı gerektirmektedir.²⁹ Hz. Peygamber, Allah'tan başka ilah olmadığı hakikatini bildiği halde, âyette Allah'ın Hz. Peygamber'e Allah'ın vahdaniyetini bilmesini emir formatıyla söylemesi; Onun bu bilgisini sürdürmesi ve ümmetine de bunu aktarması gerektiğini hatırlattığı gibi, bilginin önemine de vurgu yapmaktadır.³⁰ Bu bağlamda meşhur Muhaddis Buhârî 'de (öl. 256/869), *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eserinde “Söz ve Amelden Önce Bilgi” başlığı altında bir bölüm açarak zikrettiğimiz Muhammed Sûresi'nin 19. âyeti başta olmak üzere bilgi sahibi kişilerle ilgili birçok âyeti ve hadis rivayetini yazmış, buradan hareketle tevhide, Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin gerçeklerin bilinmesi gerektiğini açıklamıştır.³¹ Kur'an'da bilgi-iman ilişkisini gösteren işaretlerden birisi de şu âyettir: “*Allah, kendisinden başka hiçbir ilah olmadığına şahittir. Bütün melekler ve adaletten ayrılmayan ilim sahipleri de ... şahittirler.*”³² Burada Allah, âlimleri İslam'ın en önemli prensiplerinden biri olan “Allah'ın vahdaniyetine” tanık göstererek, ilim ehlinin şahitliğini, kendisi ve meleklerin şahadetiyle birlikte ifade etmesi, bu âlimlerin Allah nezdindeki itibar ve şereflerine, adaleti gözetmelerine ve bu konunun ilimle ilişkili olduğuna atıfta bulunmaktadır.³³ Zemaşerî' de (öl.538/1144) bu hususta şöyle demektedir: “Allah'ın bu kadar yüceltiği, tazim ettiği vahdaniyet ve adaletine şahitlik etme konusunda kendisi ve meleklerle birlikte zikrettiği ehli ilimden maksat nedir? Dersen: Onlar Allah'ın vahdaniyetini ve adaletini burhânla kanıtlayan, “adalet ve tevhid âlimleridir derim.”³⁴ Bu âyette açıkça belirtildiği gibi Allah, bilinçli, şuurlu ve sahih bir iman ile bilgi arasında kopmaz bir bağ kurarak ilim ve ilim ehlinin Allah nezdindeki itibarına, üstünlüğüne özellikle işaret etmektedir.³⁵ Şirke bulaşmamış sahih bir imanın oluşmasında, gelişmesinde bilginin ehemmiyetine işaret eden, imanın bilgisel temeline vurgu yapan âyetlerden birisi de Zuhrûf sûresinin 86. âyetidir. Allah bu âyet-

23 Muhammed 47/19.

24 Ebu'l Muzaffer İmâdüddîn el-İsferâyînî, *et-Tebşıra fi'd dîn*, thk. Ebu'l- Kemal Yusuf el-Hûti (Beyrut:1983),13.

25 Bk.Sa'düddîn Mes'ûd b.Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdullah et-Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, thk. Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998),5/187 vd.; Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbü't- te'vil fi meani't- tenzil*, *Mecmuu't Tefasir* ile birlikte basım (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984),5/507.

26 Muhammed 47/19.

27 Mustafa, İbrahim, vd., *Mu'cemü'l- vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/624.

28 Hüseyin Atay, “Müslümanlarda Şüphencilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Ankara 1986), 4.

29 Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es- Sülemî, *Tefsîru's-sülemî*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: 2001), 2/247.

30 Fahreddîn er- Râzî, *Mefâtihu'l-Gâyb* (Beyrut: 1990), 28/58.

31 Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el- Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), “İlim”10.

32 Âl-i İmrân 3/18.

33 Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *Besâi'ru zevi't- temyîz fi letâ'ifi'l- kitâbi'l- azîz* (Beyrut: ts.), 4/91.

34 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b.Muhammed ez-Zemaşerî; *Tefsîru'l- keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 2005),164.

35 Bk. Ebü'l- Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrül'l Kur'an-i'l- Azîm* (Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1983), 1/353.

te:”Onların, Allah'ın dışında çağırdıkları şeylerin, şefaahat hakları yoktur. Ancak bilerek hakka şehadet edenler müstesna...” buyurmaktadır. Bu âyette şahitliğe konu olan “hak” tan maksat vahdaniyettir. İnsanın tevhidi bir bilinçle, yakinî bir bilgi ve samimiyetle şahitlik yapması gerekmektedir.³⁶ Vahdaniyeti hakiki mahiyetiyle bilmeden, varlığı, varoluşu, insanın kendi yaratılış gayesini anlamlı kılması, sorumluluk ve yükümlülüklerini yerine getirmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Allah'tan mal, mülk, makam istememiş, “...Ya Rabbi ilmimi arttır”³⁷ demiştir. Kur'an ise:”...Bilmiyorsanız, ilim ehlinden sorun”³⁸ ; “...İnsanlar arasında Allah'a ancak âlimler saygı duyar...”³⁹ mesajlarıyla bilgi-iman arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Yine Kur'an, tevhide şahitlik etmesinin yanında insandan iman ettiği Allah'ı bütün sıfatları ile bilmesini, tanınmasını da talep etmektedir. Bu manada körü körtüne, bilgisel temel ve dayanaktan yoksun kabulü doğru bulmadığını şöyle ifade eder: “...Sen, Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?”⁴⁰; “Yine bilmez misin ki göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır...”⁴¹; “...Biliniz ki Allah her şeyi işitir, bilir.”⁴² Örnek olarak verdiğimiz benzeri onlarca âyette⁴³ Allah bizatihi kendisi ve sıfatları hakkında insanı bilgilendirerek bu bilgiler ışığında bilerek, farkında olarak iman etmesini arzu etmektedir. Dikkat edilecek olursa, Kur'an'ın birçok âyetinde insandan nazar etmesi, düşünmesi, anlaması ve bu faaliyetlerin sonunda da ders ve ibret alması, Allah'a güvenmesi, dayanması, şükretmesi istenmektedir. Yani çevresinde olup biten kevnî olgu ve beşerî olaylara bakmasını ve onlar üzerinde düşünüp birtakım sonuçlara ulaşmasını, hayatının her alanında ilmi imkân ve kabiliyetlerini kullanması tavsiye edilmektedir. Bu manada Kur'an, Allah'ın varlığı, birliği konusunda akla hitap ederek kâinattaki düzene, intizama, yaslara dikkat çeker.⁴⁴ Böylece Allah, evrendeki tesânüdü gözler önüne sererek bunların düşünenler için ibret vesikaları olduğunu beyan eder. Evrendeki bu nizamdan hareketle Fârâbî (öl.339/950), İbn Sînâ (öl.428/1037), İbn Rüşd (öl.595/1198), Agüino'lu Aziz Thomas (öl.1274), William Paley (öl.1805) gibi filozoflar kâinattaki bu uyuma, ahenge dikkat çekerek Allah'ın varlığı ve sıfatlarına delil getirirler.⁴⁵ Gazzâlî' de (öl.505/1111) eserlerinde, evrendeki bu düzene dikkat çekerek insanın azaları nasıl bir tertip, intizam ve tenasüp içinde birbiriyle uyumlu, birbirine bağlıysa âlem de öyledir. O tek bir şahıs gibidir. Her şeyi yerli yerindedir yorumunda bulunmaktadır.⁴⁶

Yine Kur'an'da çokça kullanılan anahtar kavramlardan birisi de “âyet” tir. Âyet:”apaçık alamet” demektir.⁴⁷ Bu anlamdan hareketle bütün kâinat Allah'ı gösteren âyetler topluluğudur. Kur'an'da, yeryüzünün canlanması, insanın faydalandığı meyve ve sebzelerin Allah'ın lütfuyla yetişmesi, gece ve gündüzün peş peşe gelmesi, güneş ve ayın kendi yörüngelerinde hareket etmesi,⁴⁸ insanın ektiğine- biçtiğine vurgu yapılması,⁴⁹ zevcelerın yaratılmış olması, eşler arasında bir sevgi, muhabbet ve merhametin oluşması,⁵⁰ dillerin, renklerin farklılığı,⁵¹ rüzgarların gönderilmesi,⁵² gemilerin denizde gitmesi,⁵³ semanın ve arzın yaratılması⁵⁴ Allah'ın âyetleri olarak zikredilir. Kur'an'ın cümlelerine de âyet denilmesi dikkate değer bir husustur. Böylece Allah hem kevnî hem de sözlü vahyi olan âyetlerini bilenlere,⁵⁵ akledenlere,⁵⁶ tefekkür, tezekkür, tedebbür, taakkul, tafakkuh edenlere göstererek, onların varoluşlarındaki şifreleri,

36 Bk. Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Nesefî, *Medârikü'l-tenzil ve hakaiku't-te'vil, Mecmuu'l-Tefasir* ile birlikte basım (İstanbul: Çağrı Yayınları 1984) 5/445; Zemahşerî, *Tefsiru'l-keşşâf*, 997; Ebü Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü'l-tenzil ve esrârü'l-te'vil, Mecmuut Tefasir* ile birlikte basım (İstanbul: Çağrı Yayınları 1983), 5/445.

37 Tâhâ 20/114.

38 En-Nahl 16/43.

39 Fâtır 35/28.

40 el-Bakara 2/106.

41 el-Bakara 2/107.

42 el-Bakara 2/244.

43 Bk. el-Mâide 5/98; el-Enfâl 8/24.

44 Bk. el-Mülk 67/ 1-4; er- Ra'd 13/ 1-3.

45 Mehmet Aydın, *Din Felsefi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası Yay.,1990), 54-57.

46 Aydın, *Din Felsefesi*,55.

47 Râgıb el- İsfehânî, *Müfredâtü el-fazî'l- Kur'an*, thk. Saffân Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dârü's-Şâmiyye 1997), 101-102.

48 Bk. Yâsin 36/ 33-40.

49 Bk. el- Vâkıa 56 /63.

50 er-Rûm 30/21.

51 er-Rûm 30/22.

52 er-Rûm 30/46.

53 Lokmân 31/31.

54 er-Rûm 30/22,25; El-Şura, 43/29.

55 el-En'am 6/97; El-Arâf 7/32.

56 er-Ra'd 13/4;en-Nahl 16/12; er-Rum 30/21.

sembolleri doğru çözümlemesini istemektedir.⁵⁷ Bu anlamda Kur'an'ın en önemli özelliklerinden birisi de insanların varlığa bakmalarını isteyerek tefekküre davet etmesidir. Bu konu Gâşiye sûresinde şöyle ifade edilir: “*Onlar bakmazlar mı o devenin nasıl yaratıldığına? Gökyüzünün nasıl yükseltildiğine? Dağların nasıl dikildiğine? Yeryüzünün nasıl yayılıp döşendiğine*”⁵⁸ âyetlerde “bakmıyorlar mı?” fiili kullanılmıştır. Bu bakış alelade, sıradan bir bakış değildir. Varlığa bakış onun perde arkasını etraflıca düşünmektir.⁵⁹ Dolayısıyla Kur'an sadece varlığı ve varoluşu düşünmeye davet etmez. O, aynı zamanda varlığa, varoluşa nazar etmeyi, görmeyi, duymayı, hissetmeyi, değerlendirmeyi yani bilgi vasıtalarını kullanmayı tavsiye eder. Bu ameliyeyi de kendisine hikmet lütfedilen, akıl-ı selim ve vicdanı temiz kalanların idrak edebileceği uyarısında bulunur.⁶⁰ Allah kendi varlığına inanmayı, sadece bilgisel bir temele dayanmamış, evren, insan, tarih ve çevre bilgisiyle akli kullanmayı kendisine iman etmenin yolu olarak belirtmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın iman anlayışı sadece duygusal bir kabul, bağlantı değil, bilgisel temel ve içeriği de bulunan bir doğrulamadır. Allah yine kendi birliğini ifade ederken konuyu tartışmaya açarak, kendi vahdaniyetine⁶¹ inanmanın bilgisel temelini şöyle ortaya koyar: «*Eğer yer ve gökte, Allah'tan başka ilahlar olsaydı, onların ikisi de fesada uğramış gitmişti...*”⁶² Bu âyette Allah, insanları akletmeye, düşünmeye sevk ederek kendi vahdaniyetine inanmayı bilgisel ve makul bir temele oturtmaktadır. İmanın bilgiyle desteklenmesi, aklen izah edilebilir olması o imanın sağlamlığının bir göstergesidir. Allah'ın varlığı ve birliğinden sonraki en önemli inanç esaslarından birisi de peygamberlere imandır. Peygamberlerin peygamberliğini ispat etmesi için de kuvvetli bir delile ihtiyacı vardır. Bu delil insanları aciz bırakacak bir mucizedir. Hz. Hz. Muhammed'in en önemli mucizesi Kur'an'dır. Kur'an ve Hz. Muhammed birbirinin delilleri olmaktadır. Allah bu konudaki imanı da bilgisel bir temele, delile dayandırmaktadır. Kur'an, şiirin, belîğ söz söylemenin zirvede olduğu bir toplumda okuma, yazma bilmeyen ümmî bir peygambere nazil olmuştur. Allah, Hz. Peygamber'in ümmî oluşuna işaretle: “*Sen bundan evvel hiçbir kitap okumuyordun, elinle de yazmıyordun. Eğer öyle olsaydı, o zaman batıl söyleyenler elbette şüphelenirlerdi*”⁶³ beyanında bulunmaktadır. Sözü edilen âyette okuma-yazma bilmeyen birinin, şairlerin şiirlerinin çok üstünde ne şiire ne nesre benzeyen özellikte bir eser ortaya koyması imkânsız olan bir şeydir. Âyetlerde açıklandığı üzere Hz. Peygamber, eğer okuma-yazma bilmiş olsaydı, bu durum batıla uyanları kuşkuya düşürürdü. Hz. Peygamber'in bu vasfı Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğinin en büyük delillerinden birisi olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesinin yanında, Kur'an'ın kendisinin ilahiliği söz konusu edildiğinde bütün karşıtlarına meydan okuması, üzerinde dikkatlice düşünmeyi gerektirecek niteliktedir. Bu hususta Allah birçok âyette insanlardan eğer şüphede iseler, Kur'an'da kine benzer bir sûre veya on sûre veyahut da Kur'an-ın benzerini getirmelerini ister. Bunu hiçbir zaman asla yapamayacaklarını da açıkça belirtir.⁶⁴ Bu meydan okumaya on dört asırdır, karşılık verebilen çıkmış değildir. Söz konusu âyetlerden de anlaşılacağı üzere ümmî bir peygamberin, böyle bir kitapla gelmiş olması, kişiyi iman etmeye sevk edecek en kat'i delillerdendir. İman esaslarından birisi de gayba imandır. Bu hususu Allah, Bakara Sûresinin 3 ve 4. âyetlerinde muttakilerin gayba, ahirete iman ettiklerini açıklamaktadır. Gayba inanmanın zorluğu, onun bizim bilgi alanımızın dışında olmasından kaynaklanmaktadır. Zaten gayb kelimesinin sözlük anlamı da “İnsan hislerinden uzak, insan bilgisinin ötesinde olandır.”⁶⁵ İman açısından gayb denilince akla gelen, ahiret âlemi, öldükten sonra dirilmek, cennet-cehennem gibi konulardır. İnsanı en çok düşündüren, meşgul eden hususlardan birisi de hiç şüphesiz öldükten sonra dirilme hadisesidir. Bu durumu Allah, Hz. İbrahim örneği üzerinden hareketle şöyle anlatmaktadır: “*Bir zamanlar İbrahim, 'Ey Rabbim! Ölülerini nasıl dirilteceğini bana göster demişti' Allah'ta o'na, 'yoksa inanmadın mı?' deyince, 'O'da hayır inandım, fakat kalbimin iyice yatışmasını görmek istedim dedi'. Bunun üzerine Allah, öyleyse dört kuş yakala. Onları kendine alıştır, sonra her dağ başına onlardan birer parça dağıt, sonra da onları çağır, sana koşsa koşsa gelecekler. Bil ki Allah gerçekten çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.*”⁶⁶ Aslında Hz. İbrahim, öldükten sonra dirilmeye iman etmekteydi. Fakat O'nun bu imanını ilme'l-yakîn derecesindeydi. Hz. İbrahim, Gaybın mutlak sahibi olan Allah'tan bizzat sorarak bu konudaki bilgisini hakka'l-yakîn derecesine yükselterek iman ile bilgiyi bütünleştirmiştir. Böylece duygusal bağlılığını hem kalbini hem aklını mutmain edecek noktaya getirmiştir. Yine bu bağlamda Allah, öldükten sonra dirilişin olabilirliğine ilişkin örnekleri içinde yaşadığımız evrenden vererek insanın düşünmesini, mutmain olmasını istemektedir: “*Yeryüzünü boynu büyük husu halinde görmek de O'nun âyetlerinden-*

57 Âl-i İmrân 30/19; el-Enâm, 6/98;en-Nahl 16/67;ez-Zâriyât 51/49.

58 el-Gâşiye 88/17-20.

59 İsfehâni, *Müfredât*,812.

60 Bk. el-Bakara 2/269; er-Ra'd 13/19; eş-Şuarâ 26/89; es-Sâffât 37/84 vb.

61 Bk. el-İhlâs 112/2-4.

62 el-Enbiyâ 21/22. Ayrıca bk. el-İsrâ 17/42.

63 el-Ankebût 29/48.

64 Bk.el-Bakara 2/23;Yûnus, 10/38;Hüd 11/13;el-İsrâ 17/88.

65 İsfehâni, *Müfredât*, 612.

66 el-Bakara 2/260.

dir. Üzerine suyu indirdiğimiz zaman harekete geçer ve kabarı: Şüphesiz ki ona hayat veren Allah elbette ölüleri de dirilticidir. Doğrusu Allah, her şeye güç yetirir.”⁶⁷ Bu âyette kıyaslı bir akıl yürütme söz konusu edilmektedir. Allah kâinatın ölü gibi bir haldeyken su ile onun canlanışını misal vermektedir. Bu diriliş ile insanın dirilişi arasında paralellik kurularak böylece birinciye kadir olan elbette ikinciye de kadirdir hükmünün makullüğü kendiliğinden anlaşıl-
mış olmaktadır. Yine aynı anlamda Allah: “Biz ilk yaratmada acizlik mi gösterdik ki (yeniden yaratamayalım) ...? “68; “Yaratılışını unutarak bize bir misal getirdi. Bu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş? dedi. De ki, onları ilk defa yaratan diriltecek...”⁶⁹ Kur'an'da cennet, ceennem, dünyevi varlıkların sembolleri ile tasvir edilir. Cennet nehirlerin aktığı bir yerdir.⁷⁰ Ceennem ise ateştir.⁷¹ Âyetlerden de anlaşılacağı üzere Kur'an'ın hedeflediği, idealize ettiği iman, körü körüne, bilgisel içerikten yoksun bir iman değildir. Aksine bilerek, düşünerek, tefekkür ederek oluşan, bilgi ve delile dayanan imandır. Yani bir başka deyişle, inanma aktını anlama aktına bağlayan bir inanıştır.⁷² Kur'an'ın bu makul iman anlayışından dolayı hiçbir Müslüman, Hristiyanlıkta olduğu gibi akklı, ilmi fideizme kurban eden, imanı dogmatikleştiren, Kant'ın söylemiyle: «İnanca yer bulmak için bilgiyi (aklı) inkâr ettim.»⁷³; veya “Saçma olduğu için iman ediyorum.”⁷⁴ Ya da diğer bir ifadeyle “İman, şartsız bağımlılığın hissedilmesidir.”⁷⁵ Şeklinde bir söz söyleme gereğini hissetmez. Dolayısıyla Hristiyan anlayışına göre iman etmek, insanın aklına yatmaya yatmaya kendisini bir uçurumun karanlığına bırakmasıdır.⁷⁶ Hâlbuki Kur'an, iman etmeyi, bir beyyineye, hüccete, basirete, akla, marifete, irade ve muhabbete dayandırmakta ve bu eylemin makul bir faaliyet olduğunu açıklamaktadır.⁷⁷ Kur'an bu yüzden imanı sürekli bir biçimde hüccet⁷⁸ ve beyyine⁷⁹ üzerine oturtmaya çalışır. Bu hususta Allah: “... Ölen açık bir beyyine ile helak olsun, yaşayan da açık bir beyyine ile yaşasın...”⁸⁰ buyurmaktadır. Kur'an, düşünme aktını ön plana çıkararak burhana, hüccete, kesin kanıtı dayalı olarak tartışma ve konuşma metodu geliştirerek iman konusunda her türlü dogmatik yaklaşımı, kabul ve teslimiyeti reddeder. Hüccete, beyyineye, kat'i delile dayalı olarak yaşamak, hayata anlam katmak, Kur'an'ın en temel prensiplerinden biridir. Kur'an'ın inşa etmek istediği iman anlayışı konusunda öne çıkardığı diğer bir kavram da “basiret”⁸¹ kavramıdır. Bunu Kur'an: “De ki işte benim yolum budur. Ben ve bana uyanlar basiret üzere Allah'a davet ediyoruz...”⁸² şeklinde ifade etmektedir. Bu âyette geçen “Benim yolum budur” cümlesini bazı müfessirler: “İmana ve tevhide davet yolu olan bu yol benim yolumdur. Bende, bana uyanlarda basiret üzere Allah'a davet ediyoruz” biçiminde anlam vermişler.⁸³ Kur'an, imanı gayb alanı olarak belirtmekle birlikte, insanın evren ve varoluş üzerine analitik ve doğru çıkarımlar yaparak, Allah ve ahiret günü olmak üzere bütün iman edilecek konulara inanmanın doğru, küfrün yanlış olduğu düşüncesine ulaşabileceğini kabul eden bir yöntemi benimser. Kur'an-ın takip ettiği bu üslubu benimsemeyen insanlar ya heva ve heveslerini ilah edindirler ya da geçmişe, atalarına cahilce bağlanırlar veyahut da kendi menfaat ve çıkarlarının esiri haline gelirler. Bu yüzden de akıllarını kullanmazlar, anlama, akletme kabiliyetlerini körelterek psikolojik bir bağımlılıkla dogmatik bir tutum içine girerler. Bundan daha da kötüsü öyle bir hale gelirler ki rasyonel tutum ve davranışların irrasyonel olduğuna hükmederler.⁸⁴ Bu manada Kur'an, bilgi kaynaklarının, duyguların kontrolüne girmesini “hevaya uyma”⁸⁵ ola-

67 Fussilet 41/39.

68 Kâf 50/15.

69 Yâsin 36/78,79.

70 el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân, 3/15,136,195,198.

71 en-Nisâ 4/55; et-Tevbe, 9/81,109.

72 Bk. el-Enfâl8/42;Yûnus 10/100;Yûsuf 12/108;el-İsrâ 17/36;ez-Zümer39/9,41.

73 Mehmet S. Aydın, İslam'ın Evrenselliği (İstanbul: Ufuk kitapları, 2000), 105; Aydın, *Din Felsefi*, 16.

74 Aydın, *Din Felsefi*,18.

75 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ı Anlamaya Doğru* (İstanbul: Yeni Boyut Yay.,1995),81.

76 Mehmet Aydın, *İçeride Kritik Bakış* (İstanbul: İyi Adam Yay. 2000), 131-132.

77 Bk.el-İsrâ17/36; ez-Zümer,39/9; Yûnus10/100; el-Bakara 2/171; el-Enfâl 8/22; en-Nisâ 4/82; el-Ankebût 29/43 vb.

78 Hüccet: tartışılan veya amaçlanan şeyi apaçık ortaya koyan tanık, kanıt ve gösterge demektir. Bk. İsfahânî, *Müfredât*, 219.

79 Beyyine: Aklı ve elde edilen açık akli delil, kanıt, şahit, tanık, burhan manasına gelmektedir. Bk. İsfahânî, *Müfredât*, 157; Ayrıca bk. Hüd 11/18; el-Enfâl 8/42; er-Rûm 30/9.

80 el-Enfâl, 9/42.

81 Basiret: Açık, kesin delil, ilmi yakın, yakini bir marifetle, sezişle, hak ve batılın kendisi ile bilinen şey, ilahi nurla aydınlanmış bir kalple, akli nazarla eşyanın zahir ve batınını bilme, sezme, kalple görme, bilme ve idrak etme anlamlarına gelen bir kavramdır. Seyyid Şerif el-Cür-cânî. *Kitâbü't-Ta'rifât* (Tahran:1308), 30; İsfahânî, *Müfredât*, 128; Zemahşerî, *Tefsîrü'l-keşşâf*, 532.

82 Yûsuf, 12/108.

83 Bk. Zemahşerî, *Tefsîrü'l-keşşâf*, 532; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/461; Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*,18:229.

84 Aydın, İslam'ın Evrenselliği, 110.

85 Heva:”Bedenin kendisine zevk, haz ve lezzet veren şeye yönelmesi, arzu etmesidir.” Bk. İsfahânî, *Müfredât*, 849; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdir 1990),15/372.

rak nitelendirir ve bu durumu şöyle açıklamaktadır: «*Kendi arzusunu ilâh edinene gördün mü?*»⁸⁶ Dolayısıyla Kur'ân, hevaya uymayı, akıl ve vahiyle elde edilen doğru bilginin karşıtı anlamında kullanarak bu konuda Hz. Peygamberi şöyle uarmaktadır: «...*Sana gelen ilim 'den sonra, eğer onların arzu ve heveslerine uyacak olursan, bilmiş ol ki Allah'tan sana ne bir dost bulunur, ne de bir yardımcı.*»⁸⁷ Yine Kur'ân, heva ve arzuların başıboş, kendi haline bırakılmayıp akılla kontrol altına alınmasını tavsiye etmektedir: «*Her kim (benliğini) aşırı heva ve arzulardan arındırırsa kurtuluşa ermiştir. Onu (karanlığa) gömen (onların kontrolüne giren) ise hüsrandır.*»⁸⁸ Kur'ân'ın üzerinde durduğu insanın diğer bir zaafı da ezbere, bilgisizce geçmişin peşine takılma hususudur. Kur'ân, inzali sırasında hitap ettiği toplumsal çevrede böylesi yoğun bir önyargı, psikolojik bir kuruntu olarak değerlendirebileceğimiz atalara körü körüne bağlı sosyokültürel bir yapıyla karşılaşmıştır. Kur'ân, karşısına dikilen bu kemikleşmiş toplumsal şartlanmışlığı «cahiliye zannı»⁸⁹ olarak nitelendirmektedir. Zannın kaynağı kulaktan duyma ve içinde yaşanılan toplumun çoğunluğu tarafından benimsenmiş malumatlar oluşmaktadır. Zannın güvenilmezliği herhangi bir kanıtı dayanmamış olmasından dolayıdır. Çoğunluğun kabulü, değer biçmesi anlamında zan, Kur'ân'da şöyle ifade edilmektedir: «*Yeryüzündekilerin çoğunluğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Çünkü onlar sadece zanna uyarlar ve sadece tahminde bulunurlar.*»⁹⁰ Kur'ân'ın akılları kendi lehine ikna edecek âyetleri karşısında, müşriklerin kurtuluşu atalarının dinine sığınmakta bulmaları,⁹¹ düşünmekten kaçınmaları, dinlememeleri⁹² ve zanna uymaları⁹³ hakikaten düşündürücüdür. İnkârcıların Kur'ân'da vurgulanan en bariz özellikleri, Allah'ın insana lütfettiği yetileri atıl hale getirerek kevnî ve sözlü âyetleri tefekkür etmekten kaçınmalarıdır. Bu özelliklerinden dolayı kurtuluşu atalarına sığınmakta bulmaktadırlar. Kur'ân, müşriklerin takip ettikleri atalar dininin bir kuruntu olduğunu: «*De ki, şu Allah'tan başka yalvardıklarınızın, taptıklarınızın ne olduklarını gördünüz mü? Onlar yeryüzünde ne yaratmışlar bana gösterin. Yoksa göklerin yaratılışında onların bir ortaklığı mı var? Eğer gerçekten doğru iseniz, haydin bana bundan önce bir kitap yahut ilimden bir eser getirin!*»⁹⁴ şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca Allah, müşriklerin iman etmemelerinin sebebini bilgisizliğe,⁹⁵ putlara tapmalarını da zan ve hevaya uymalarına⁹⁶ dayandırmaktadır. Müşriklerin zan ve hevalarının peşinden gitmeleri nedeniyle onların bilgi edinme aktlarının ve duygularının merkezi olan kalbin fonksiyonlarının nasıl işlevsiz hale geldiği veya getirdikleri, Kur'ân'da kalbin «mühürlenmesi»,⁹⁷ «perdelenmesi»,⁹⁸ «körelmesi»,⁹⁹ «taşlaşması», «hatta taştan daha katı» olarak tavsif edilmektedir.¹⁰⁰ İşte bu durumda olanlar, kendilerine sunulan her türlü akli ve ahlaki çağırışı reddederler.¹⁰¹ Kur'ân, böyle muannit olanları «yere dikilmiş kütüklere»¹⁰² benzeterek onları sağır, dilsiz ve kör olarak nitelendirir.¹⁰³ İnsanın iman ve ahlaki gerçekliği anlama kabiliyetini kaybetmesi yani kalbinin mühürlenmesi, perdelenmesi, körelmesi ve katılaşması Kur'ân'da bazen Allah'a izafe edilir. Fakat Kur'ân'da geçen bu tür kullanımların içinde geçtiği âyetlerin bağlamı dikkate alınarak değerlendirildiğinde, bahse konu olan ahlaki ve epistemolojik tavrın, işleyiş mekanizmasının, kanununun Allah tarafından konulduğu anlamına geldiği görülür. Böyle bir izafetin geçtiği hemen her yerde, her durumda eylemlerin sorumluluğu insanın akli ve ahlaki tutumuna, kastına yüklenir. Allah'ın hiçbir ahlaki gerekçe göstermeden keyfi olarak insanların kalplerini mühürlediğini, duygularını işlevsiz hale getirdiğini söylemek,¹⁰⁴ Kur'ân'ın açıkladığı dünya görüşü ve insan tasavvuru-

86 el-Furkan, 25/43.

87 Bk. el-Bakara 2/120,145; el-Mâide 5/48,49;el- Enâm 6/119;el-Mü'minûn 23/71; er-Rûm 30/29;Muhammed 47/16.

88 eş-Şems 91/9-10.

89 Zan: Güvenilmeyen, delil ve kanıttan yoksun temelsiz bilgi demektir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l- arab*, 13/272; İsfehânî, *Müfredât*, 539; el-Âl-i İmran 3/ 154; el- Fetih 48/ 26 vb.

90 el-Enâm 6/116.

91 Bk. el-Mâide 5/104; Lokmân 31/21; ez-Zuhrûf 43/23; el- Câsiye 45/ 25.

92 el- Bakara 2/ 170-171.

93 en- Necm 53/27-28.

94 el-Ahkaf, 46/4.

95 en- Necm 53 / 27-28

96 en- Necm 53 /23

97 el-Bakara 2/7; el-Câsiye 45/23; el-Enâm 6/46;en-Nahl 16/108;en-Nisâ 4/155,156;et-Tevbe 9/87,93.

98 el-Enâm 6/25;el-Fussilet 41/5; es-Saf 61/5.

99 el-Hac 22/46.

100 Bk. el-Bakara2/74; el-Enâm6/43; el-Hadîd 57/16.

101 İlhami Güler, İman Ahlak İlişkisi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2014), 62.

102 el-Münâfikun 63/4.

103 Bk. el-Bakara 2/18, 171; el-Arâf 7/179; en-Neml 27/80.

104 Güler, İman Ahlak İlişkisi, 62,63.

ruyla uzlaştırmaya imkân yoktur. Yani Allah'ın insana kitap¹⁰⁵ ve peygamber göndermesini,¹⁰⁶ teklifte bulunmasını,¹⁰⁷ sorumlu tutmasını,¹⁰⁸ emretmesini,¹⁰⁹ yasaklamasını¹¹⁰ ve sözleşme yapmasını¹¹¹ reddetmek manasına gelir. Örnek olarak verdiğimiz âyetlerden de anlaşılacağı üzere, müşriklerin tasavvurları ve imanın mahiyetine ilişkin kabullerinin kendi heva ve kuruntularından ibaret olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân, insanların iman ettikleri, ibadet yaptıkları, dua ve niyazda buldukları ma'budu tanımalarını, hakkında bilgi sahibi olmalarını talep etmektedir. Yani imana konu olan şeyler hakkındaki söylem ve kabullerin bilgiye dayanması, makul olması gerektiği hususunu ısrarla vurgulamaktadır. Kur'ân, atadan, babadan görme imanı, sahih bilgiler olmadan, kulaktan duyma ve geçmişten miras kalan soyut imanî kabulleri makbul görmez, onaylamaz. Bu düşünceden hareketle kelam âlimleri taklidi imanın olabirliği meselesini ve sıhhatini tartışmışlardır.¹¹² Tekraren vurgulamak açısından, Kur'ân-ın ön gördüğü, arzu ettiği idealize ettiği iman, tahkiki imandır. Yani Kur'ân'da söz konusu edilen imanın, bilgiye, düşünceye, duyguya dayanan bir yönünün olduğu gibi bunları da aşan hakikatin içselleştirilmesini sağlayan, insan hayatına nüfuz eden, onu dönüştüren, yönlendiren işlevsel bir tarafının da olduğu vurgulu bir dille ifade edilmektedir. İman-bilgi kavramlarının ilişkisel bağlamından hareketle akla şöyle bir soru gelebilir: Acaba bilgi iman mıdır ya da iman bilgi midir?

2. İman Bilgi midir Bilgi İman mıdır?

Kur'ân'da anlatılan İmanın, bilgiye dayalı bir tasdik olup bilmeye ve kavramayla ilgili (kognitif) bir muhtevaya sahip olduğu, yani imanın bilgi ve fikirle ilgili bir yanın olduğu anlaşılmaktadır.¹¹³ Buradaki bilginin nasıl bilgi olduğunun ve ne gibi özellikler taşıdığına vuzuha kavuşturulması gerekir. Genel olarak ifade edecek olursak, iman ile bilgi arasında nasıl bir bağlantı veya ilişkinin bulunduğu açıkça ortaya konulması gerekir.¹¹⁴ Dilde iman, mutlak tasdik iken, dinde özel muhtevalı önermelerin tasdik edilmesidir. Aslında iman kavramı ya da inanma mutlak manada kullanıldığında da özel anlamda kullanımına benzerlik arz eder. Şöyle ki; kendisine güvendiğimiz bir kişinin verdiği habere katıldığımızı ifade etmek için “Sana inanıyorum” deriz. “Sana inanıyorum” ile kastettiğimiz, o kişinin verdiği habere güvendiğimizi bildirmektir. Bir objeyi duyularımızla algıladığımızda kullandığımız terim ise bilmektir. Söz gelişi, yerin çekim kuvveti olduğunu duyularımızın verilerinden oluşan tecrübeyle kesin olarak bilmekteyiz. “Yerin çekim kuvveti biliyorum” ile “Yerin çekim kuvveti olduğuna inanıyorum” cümleleri birbirinden anlam itibarıyla farklılık arz eder. İkinci cümleden, onu söyleyen kişinin ifade ettiği konu hakkında tecrübe gibi kesin bir bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı olacak ki Gazzâlî, “tasdik” in sadece habere, bilakis haber veren şeye yöneldiğini, dini hakikatin ise resulün haber verdiği şeyin varlığını itiraf etmek olduğunu belirtir.¹¹⁵ Kelam ilminde tasdik in hükümden bir şey içermesi buradaki tasdik edilen önermelerin normatif yanının olmasıdır. Yani Allah'ın varlığı, birliği, filan kişinin peygamber olduğu, ya da Allah'ın insanlardan şöyle yapmalarını istemesi, emretmesi, şunlardan kaçınılmasını talep etmesi, kapının açık olduğu türünden önermeler değildir. Bundan dolayı Gazzâlî tasdik in dini anlamda kullanırken “teslim” kavramıyla açıklar.¹¹⁶ Teftâzânî de dini manada tasdik'in, inad, inkâr ve büyüklenmeyi terk ederek ihtiyar ve kesb ile idrak ve izan ile kabul etmek olduğunu belirterek, imanın bilgi değil iradi tasdik, izan ve idrak ile tasdik, tekebbür ve istiğnayı yenerek tasdik olduğunu teyit etmek için Bakara 144., 146. ve Neml sûresi 14. âyetleri delil getirmektedir.¹¹⁷ Bu sözü edilen âyetlerde işaret edildiği gibi bazen imanla ilgili olarak bilgi olduğu halde inanmanın, tasdik'in gerçekleşmediğini görüyoruz. Bilgiyi: “Bir şeyin suretinin zihinde hâsıl olması.” olarak aldığımızda, inanılan şeylerinde aslında bir bilgi objesi olduğunu görmekteyiz. Fakat bilginin değeri, bir başka deyişle nesnelliği, bilgi kaynaklarının verileriyle doğru orantılıdır. Bilgide en üst seviyeyi aklın ve duyuların oluşturduğu bilgi çeşidi oluşturur. Yukarıda zikrettiğimiz yer çekimi kanunu bu türdendir. Kelamcılar

105 Bk. el-Ahkâf 46/12; el-İsrâ 17/55; el-Mâide 5/46; el-Nisâ 4/105.

106 Bk. el-Enâm 6/124; el-Nisâ 4/164.

107 Bk. el-Bakara 2/286; el-Arâf 7/42; en-Nisâ 4/84; el-Ahzâb 33/72.

108 Bk. el-Bakara 2/29,30; el-Haşr 59/21; Hûd 11/7; el-İnsan 76/2-3.

109 el-Bakara 2/169; el-Mâide 5/88; el-Enâm 6/152; en-Nahl 16/91.

110 Bk. en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/21; el-İsrâ 17/32; ez-Zümer 39/60; el-Hucurât 49/12.

111 Bk. el-Araf, 7/172-173.

112 Bk. Mâtürîdî *Kitâbü'l-Tevhîd*, 3; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/218.

113 Aydın, *İçe Kritik bakış*, 131.

114 Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 99.

115 Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü'l-tefrika beyne'l-İslâm ve 'z-zendeka* (Kahire: 1989), 5.

116 Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 5/185.

117 Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd* 5/187-189; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 44.

bilgi kaynaklarından bahsederken sezgiden de söz etmişlerdir.¹¹⁸ Fakat sezgi ile duyular arasında öznellik açısından yakın bir irtibat bulunmaktadır. Sezgi ile duyuların verilerinde nesnellikten ziyade öznellik vardır. Söz konusu veriler akli ve duyusal verilerle desteklendikçe kuvvetlenecek, nesnellığe daha yaklaşacaktır.¹¹⁹ İmanda esas unsurun duygu olmasına rağmen o'nun bilgisel (kognitif) bir yanının olduğunu daha önce ifade etmiştik. İmanın duygusal yönü Kur'an'da kalp fiilleri ile ifade edilmektedir. Bu itibarla iman ya da inanmada öznellik hâkimdir. Bu yüzdendir ki, en önemli iman konusu Allah'a inanmada insanlar farklı görüşlere sahiptirler. Bu iman konuları yukarıda işaret ettiğimiz gibi akli ve hissi verilerle desteklendikçe kuvvetlenecek nesnellığe yaklaşacaktır. Bu bağlamda Kur'an, imanın oluşmasında akla, bilgiye ve duygulara büyük bir önem atfetmektedir. Şöyle ki Kur'an, insanı enfüsî ve afakî deliller üzerinde düşünmeye, gözlem yapmaya, akıl yürütmeye, bilgisel aktarımı işletmeye sık sık atıfta bulunarak imanı, akli ve bilgisel bir temele oturtmaya, güçlendirmeye çalışır.¹²⁰ Yani iman etmede, iman edilecek konularda ve gereklerini yerine getirmede fonksiyonel akla göndermede bulunarak, imanî hususlarda makul olmayı önermektedir. Mahiyeti gereği öznel olan iman böylece daha nesnel bir hale dönüşmüş olur. Dolayısıyla Kur'an'ın bu üslubu, bilgi ile iman arasında çok sıkı bir bağlamın bulunduğunu ve imanın bilgiyle anlaşılabilir bir temelinin olduğunu ortaya koymaktadır. Zira iman ve bilgi, ilk dönemlerden itibaren birbiriyle ilişkilendirilen iki önemli anahtar kavram olmuştur. Nitekim bilgiye ilişkin yapılan ilk tanımlarda özellikle Mu'tezile ekolüne mensubiyeti olan kelimciler, bilgiyi: "Bir şeye olduğu gibi itikat etmek."; "Kalben mutmain olarak bir şeye olduğu gibi itikat etmek"¹²¹; "Kalbin, iç duyuların duyumu sebebiyle harekete geçmesidir"¹²² biçiminde tanımlamışlardır. Yine Sünnî kelimcilerden Cürcânî (öl. 816/1413)'de bilgiyi "Gerçeğe uygun kesin itikat"¹²³ olarak tanımlamıştır. Zikredilen bilgi tariflerinde, kelimciler bilgiyi tanımlarken, bilgi, marifet, kalp, vicdan, itikat, iman kavramları arasında bağlantı kurdukları görülmektedir. Böylece kelimciler imanın bilgisel bir temelinin olduğu hususuna da dikkat çekmişlerdir. Zira ontolojik ve epistemolojik anlamda her iki kavramında temelini inanç oluşturmaktadır. Ancak objesi gereği, bilgide insan tasdik zorlanır, imanda ise işin içerisine irade girmektedir. İşte bu noktada imanla bilgi birbirini nefyetmeden birbirinden ayrılmaktadır.¹²⁴ Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre bilgi, her ne kadar mecazen iman olarak adlandırılmış olsa da gerçekte iman bilgi değildir. Fakat bilgi tasdik sevk eden bir nedendir. Her ne kadar, her bilgi tasdiki ve her bilgisizlikte inkârı gerektirmemekle birlikte, genellikle bilgi tasdik etmeye, bilgisizlik ise yalanlamaya, inkâra götüren en önemli bir faktördür.¹²⁵ O halde imana bilgi isminin verilmesi, sebep yönündendir, yoksa mahiyet yönünden değildir. Başka bir deyişle bilgi tasdik sebep olduğu için imana bilgi denilmiştir. Yoksa imanın mahiyeti bilgi olduğu için değil.¹²⁶ İmam Mâtürîdî'ye göre imanın bilgi diye adlandırılmasının nedeni, o anda bilginin tasdik sevk etmiş olması sebebiyledir. Bu da tıpkı şunun gibi, İmanın "Allah'ın hibesi"; "Allah'ın rahmeti" olarak vasıflandırılmasına benzemektedir.¹²⁷ Tabiatıyla iman ne hibedir ne nimettir ne rahmettir ve ne de bilgidir. Fakat iman bilgiyle temellendirilen, bilgiye dayanan bir tasdiktir. Dolayısıyla metafizik, ontolojik, etik ve olgusal olana ait her çeşit bilgisel verinin, dini karakterde, nitelikte olan başka, farklı fikir ve kanaatlere tesir ettiği, onları güçlendirdiği ya da zayıflatmaya yol açtığı inkâr edilemez. Yukarıda ifade edilen görüşleri batı dünyasındaki ihtida olayları da destekler mahiyette olduğunu müşahade etmekteyiz. Örneğin: Rene Guenon (öl. 1951), Martin Lings (öl. 2005), Roger Garaudy (öl. 2012), Cat Stevens gibi birçok düşünürün, araştırmacının, sanatçının, din olarak İslam'ı seçmesi bu yolla olsa gerektir. Bilgiyle imanın birbirleriyle ilişkisel bağlamı konusunda akla gelen bir başka soru da: "Bu iki kavramdan birine öncelik vermek gerekir mi? Gerekmez mi?" konusudur. Şimdide bu konuyu değerlendirmeye çalışacağız.

118 Gazzâlî, Kiyâlhisari, Razî, Amidî ve Abdulkâhir el-bağdâdî gibi kelimciler nazar ve istidlâl olmaksızın ilhamla "yakimî ve kat'î" bilginin elde edilebileceğini kabul ederler. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdullah et-Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid), haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 103; Ethem Ruhi Fırlı "Abdulkâhir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/245.

119 Öznellik nesnellik konusunda geniş bilgi için bk. Alpaslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 122.

120 Bk. el-Fussilet 41/53; el-Bakara 2/171, 260; el-Enfâl 8/22, 42; el-Enâm 6/97; el-Arâf 7/32; en-Nisâ 4/82; Yûnus, 10/100; Yûsuf 12/108; Hüdâ 11/18; er-Ra'd 36/1-3; el-İsrâ 17/36; el-Ankebût 29/43; er-Rûm 30/9 vb.

121 Ebü'l-Hasen, Kâdî, Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 46; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/9; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 1/192-193; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 33.

122 Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/12.

123 Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, 67; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 32; Farklı tanımlar için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/164-170.

124 Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, 100.

125 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 380.

126 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 381.

127 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 350, 380.

2.1. Bilgi ve İman Kavramları Arasında Öncelik Hangisine Verilmelidir

Günlük yaşam ve pratik kullanımda, farklı toplumsal yapılarda bu iki kavramdan birinin diğerinin önüne geçtiğini görürüz. Şöyle ki Müslüman bir toplumda doğan, büyüyen bir kişi tabiatıyla kendisi de Müslüman olacak veya muhtemelen din olarak İslam'ı benimseyecektir. Onun Müslümanlığı terk etmesi ancak sonradan kendi seçim ve arzusuyla gerçekleşecektir. Buna mukabil gayr-i Müslim bir toplumda doğan, yaşayan bir kişinin de kendi anne-babasının, içinde yaşadığı toplumun dini ile dinlenmesi, atalarının yolundan gitmesi her zaman görülen bir durumdur. Ancak farklı toplum ve dinsel yapılarda yaşayan kişi veya kişilerin araştırarak kendi içinde yaşadığı toplumun dinini terk edip Müslüman olması da söz konusudur. İstisnai ve çok az olsa da Müslüman bir toplumda yaşayan kişilerin farklı nedenlerden ötürü değişik dinsel düşüncelere yöneldiğini de görmekteyiz. Burada söz konusu ettiğimiz birinci durumda kendi toplumlarında yaşayan bireylerin din seçiminde, imanı bilginin önüne geçirdiği görülmektedir. İkinci durumda ise bilginin imanının önüne geçtiği anlaşılmaktadır. Birinci tip din anlayışında, seçiminde iman, bilgi ile desteklenmediğinden taklidi iman düzeyinde kalmaktadır. Yani atadan, babadan görme bir iman anlayışı söz konusu olacaktır. Bu tür iman anlayışının Kur'an'ı olmadığını çalışmamızda göstermeye çalıştık. Çünkü bu tür imanda yalan yanlış şeylere inanmak da söz konusudur. Nitekim Kur'an, müşriklerin fayda ya da zarar vermeyeceğini bildikleri halde, sırf atalarından gördükleri için putlara taptıklarını belirterek, onları ısrarla düşünmeye davet etmektedir.¹²⁸ Çünkü bilgisiz iman, müşrikler örneğinde olduğu gibi insanı saçma sapan şeyleri kabul etme durumuna sokacaktır. Bilgisel temelden yoksun bir iman olabildiğince öznel olacak, insan içinde yaşadığı toplumda hazır bulduğu o imandan ayrılma korkusuyla akletmekten, bilgidен ve bilgisel aktlarını kullanmaktan imtina edecektir. Tam da bu sebeptendir ki müşriklerin iman anlayışlarını destekler mahiyette, bir Hristiyan azizi: "Kimse kendi kendini aldatmasın. Eğer bir kimse aranızda bu dünyada kendisini hikmetli sayarsa, hikmetli olmak için akılsız olsun. Çünkü bu dünyanın hikmeti Allah'ın yanında akılsızlıktır"¹²⁹ demektedir. Bir Hristiyan veya bir rahibin böyle düşünmesi gayet doğaldır. Çünkü onlara göre iman, akıl dışı, mantık dışı, ilim dışı saçma sapan, anlamsız boş şeylerdir. "İnanıyorum çünkü saçmadır" veya "İnanca yer bulmak için bilgiyi, akılı inkâr ettim." anlayışına Hristiyanlığın dini geleneği, kültürü aşınadır. Dolayısıyla onlara göre imanın başladığı yerde ilim biter, ilmin başladığı yerde iman biter.¹³⁰ Hâlbuki Kur'an, Bu anlayışın tam aksini savunur ve bu konuda müminlere şöyle hitap eder: "*Onlar ki, sözü dinlerler, sonra da O'nun en güzeline uyarlar. İşte onlar, Allah'ın kendilerine hidayet verdiği kimselerdir. İşte temiz akıllılar da olanlardır.*"¹³¹ Bu âyeti nazarı dikkate aldığımızda, âyet müminlere önce dinlemeyi, bilmeyi, sonra inanmayı öğütlediği anlaşılmaktadır. Çünkü mahiyeti gereği ilim objektif, iman ise sübjektiftir. Eğer iman öne alınırsa, dinsel hurafe ve yanlışlar ilim sahasının dışına çıkarılmış olur ki söz konusu olan yanlışları düzeltme şansı da ortadan kalkmış olur. İşte Kur'an, bu yanlış anlayış ve davranışların önünü almak, önüne geçmek için ilmi ve objektifliği imanının önüne almıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın erken sayılabilecek bir dönemde insanlığı, insanlar arasında ortak olan aklın ilkelerine ve ilim verilerine uymaya çağırması, bunlara vurgu yapması dikkate değer bir husus olsa gerekir.¹³² Bu ilkelerden hareket eden Kur'an, imanının mantık açısından yanlış ve saçma sapan olabilecek durumundan daha ileri giderek,¹³³ imanının yalan olabileceğini ortaya atar ve imanı yalan olmaktan kurtarmak için sınamanın gereğine işaret etmektedir.¹³⁴ Çünkü imanının mahiyeti sübjektif ve bir iç yargıdır. Onu Allah'tan başka kimse bilemez. Yani imanı test edecek elimizde bir ölçüt yoktur. İnsanların birbirlerini yalan imanla aldatabileceğini hesaba katan Kur'an, dille ifade edilen, sözlü bir onaydan ibaret olan imana güvenmez.¹³⁵ Zira bir insan mümin olmadığı halde inandığını söyleyebilir. İmanının, Kur'an tarafından bilgiye dayalı kurulmasının şart koşulması insanı ilme, akla, mantığa aykırı olan bir önermeyi, makul olmayan bir şeyi onaylamaktan uzak tutmaktır. Yine Kur'an'ın, imanı ilim ve akıl üzerine inşa etmesinin ikinci amacı ise kendisinden önceki dinsel anlayışların yanlış ve saçma inançlarını düzeltmeğe yönelik olmasıdır.¹³⁶ Fakat Hristiyan geleneği, Kur'an'ın ortaya koyduğu bu prensiplerden kaçınmak, kurtulmak için olsa gerek, imanlarını akıl, ilim ve mantık sahasının dışına çıkararak, imanlarının tartışılmasına mâni olduğu gibi akidelerindeki yanlışları düzeltme imkânını da imkânsız hale getirmiştir. Hâlbuki Kur'an, her şeyin tartışılabilirliğini ilan etmiş ve hatta ortaya koyduğu

128 Bk. el-Bakara 2/170, 171; el-Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/104; Lokmân 31/21; ez-Zuhrûf 43/23.

129 Jean Chevalier, "Din Fenomeni", çev. Mehmet Aydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Ankara 1986), 92.

130 Bk. Aydın, *Din Felsefesi*, 16,67; Hüseyin Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar V* (Ankara: Semih Ofset 1995),72-73.

131 ez-Zümer 39/18.

132 Bk. Hüseyin Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar IV* (Ankara: Semih Ofset,1995), 99.

133 Bk. el-Bakara 2/170; el-Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/116; Yûnus 10/18; en-Nahl 16/73; Meryem 19/42; el-Enbiyâ 21/66-67; el-Hac 22/12; es-Sebe 34/43; ez-Zümer 39/3; el-Necm 53/27-28.

134 Bk. el-Bakara 2/204-205; el-Âl-i İmrân 3/167; en-Nisâ 4/61,62,142; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/77,94-97; el-Ankebût 29/2,10; Muhammed 47/30-31.

135 Bk. el-Bakara 2/8; et-Tevbe 9/100,107; el-Hucurât 49/14; el-Mâide 5/41.

136 Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar V*,72.

en temel ilke olan Allah'ın vahdaniyetini bile tartışmaya açmaktan çekinmemiştir.¹³⁷ Kur'ân, bunlarla yetinmeyip aynı zamanda imanı yermiş, kötölemiş¹³⁸ ve yalan saymış¹³⁹ olduğundan dolayı düzeltilmesi gerektiğini de vurgulamıştır.¹⁴⁰ Böylece Kur'ân, ilim, akıl ve iman konusundaki tavrını açık bir şekilde ortaya koymuştur. İlk üç asır Müslümanlar böyle bildiler ve böyle inandılar. Sonraki dönemdeki Müslümanlar ise Hristiyanlar gibi önce inandılar sonra ilim yapmaya çalıştılar. İlk Müslümanlar ilmi öne aldıkları ve imanı ona tabi kıldıkları için ilim yaptılar; sonrakiler ise ilmi imandan sonraya aldılar ve ilmi imana feda ettiler hem ilmi hem de imanı kaybettiler.¹⁴¹ Bu hususta başka bir bilim insanının tespiti de şöyledir: “Müslüman zihin cehaletten kaynaklanan önyargılar ile kuşatılmıştır. Özellikle “mihne”den sonra bilgi sahibi olmadan iman sahibi olmanın yüceltilmesi, Müslüman aklı işlevsiz bırakmıştır. Hâlbuki ilmi öncelemek Kur'ân'ın önerisidir”.¹⁴² Kur'ân'nın bu önerisi dikkate alınmazsa, yani bilgi imandan önce ve onun temeli olmazsa, iman sağlam ve doğru bir iman olmaz. Bunun için iman ilme dayanması şarttır. Kur'ân imanı ilme dayandırdığı içindir ki bu imanla herkese hitap etmektedir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayıdır ki işe Kur'ân'dan başlamak gerekmektedir. Mademki İslam'ın temeli Kur'ân'dır, o'nu tekrar ele alıp okumak, anlamak ve o'na göre akidemizi yeniden inşa etmek en isabetli yol olsa gerektir.¹⁴³ Dolayısıyla Kur'ân ne imanı bilgiye ne de bilgiyi imana feda etmez. Bilgi ve imanı birbirinden soyutlamaz. Bilgi ve imanı birbirinin alternatifi olarak da görmez. Fakat Kur'ân, ilmi ve objektifliği öne alarak, insan aklı, mantalitesi üzerinden yürüyerek insana ait konuları temellendirir. Bu mantıktan hareketle bir şey önce bilinecek sonra inanılacaktır. Yani bir şey bilinmeden doğruluğu onaylanamaz. Zaten ilk emri “oku”¹⁴⁴ olan, “Hiç bilenlere bilmeyenler bir olur mu?”¹⁴⁵ diyen, “Bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme!”¹⁴⁶ uyarısında bulunan bir kitabın bilgiyi öne alması daha makul olsa gerektir. Her halde böyle bir kitabın bilgisel temelden yoksun bir imanı savunmuş olma ihtimali düşünülemez. Ya da bilgiyi değersizleştirip, bilgisiz bir imanın yüceltilmesini tasvip ettiği söylenemez. Zira bilgisel bir zemine oturmayan bir iman sağlıklı olma ihtimali yoktur veya tesadüfe bağlıdır. Dolayısıyla iman, rastlantıya, tesadüfe bırakılacak kadar da önemsiz, değersiz değildir.

137 Bk. el-Enbiyâ 21/22; el-İsrâ 17/42.

138 Deki “Eğer mümin kimseler iseniz imanınız size ne kötü şey emrediyor. “el- Bakara 2/93.

139 Bk. el-Âl-i İmrân 3/78-79; en-Nisâ 4/46,153; el-Mâide 5/17,18,116; Yûnus 10/69; et-Tevbe 9/30,31,34; el-Mücâdele 58/14,18,53.

140 Bk. el-Bakara 2/111, 116, 135, 140; el-Âl-i İmrân 3/67,7,80; en-Nisa 4/51,60,63; el-Mâide 5/69,72,73.

141 Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar V*,73.

142 Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma süreci* (Ankara: OTTO Yayını 2017),10

143 Atay, *Kuran'a Göre Araştırmalar V*,74.

144 el-Alak 96/1.

145 ez-Zümer 39/9.

146 el-İsrâ 17/36.

Sonuç

Bilgi ve iman konusunu ele alırken, mahiyetleri itibariyle birbirinden farklı olan fakat aralarında canlı ve girift ilişkiler ağı bulunan, insanı psikolojik ve fizyolojik yönlerden farklı boyut ve şekilde etkileyen iki önemli kavramı değerlendirdiğimiz farkında olmalıyız. Zira bilgi ve iman kavramları arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulması, her şeyden önce bu iki insani olgunun doğru anlaşılmasına bağlıdır. Bilgi ve iman insanı insan yapan, diğer varlıklardan ayıran en önemli değer ölçütlerindedir. Bu öneminden dolayıdır ki ilk sahabe döneminden itibaren birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Bazen biri diğerinin yerine kullanılmıştır. Hatta bazı kelamcılar imanı bilgi olarak tanımlamışlardır. Bu manada Kelâm ilminde imanın tasdike bağlı oluşu, o'nun bilgi ile olan münasebetini açıkça ortaya koymaktadır. Tasdikın sahih olması için elimizde kesin delillerin bulunması gerekir. Bu da bize İslam düşüncesinde imanın bir bilgi meselesi olduğunu göstermektedir. Kur'ân'a göre, her ne kadar ontolojik anlamda bilgi iman olmasa da imanın özünü oluşturmaya da veyahut iman için mutlak yeter sebep olmasa da imanın gerçekleşmesinde, kuvvetlenmesinde (yakın) etkin olan en önemli faktörlerin başında gelmektedir. Bilgisizlik ve cehaletin ise küfrün, inkarın ve yalanlamanın nedenlerinden biri olduğu ve inkâr etmeyi kolaylaştırdığı görülmektedir. Bu bağlamda bilgi imanı destekleyen, besleyen önemli bir görev icra eden en temel unsurlardan birisidir. İnsana kalemle yazmayı, isimleri ve kelimeleri öğreten Allah, insanın kendisine bağlılığının bilgi temelinde gerçekleşmesini arzu etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân, bu konuda her çeşit bilgisel engelin aşıldığı bir teslimiyete zorlamaktan daha ziyade hakikate dayanarak aklı "ikna" etme metodunu benimser. Yani iman, insanın aklına sunulan bir şeydir. Aynı zamanda bir bilgi konusudur. Bu bağlamda İslam'ın inanç ilkeleri olarak belirlediği her şey, bilgiye dayalı aklî süreçlerden geçmekte ve ondan sonra akîde olarak kabul edilmektedir. Bilgisel temelden yoksun bir bağlılığı Kur'an, zayıf ve güvensiz örümcek evine benzetmektedir. Buradan hareketle imanı, salt duygusal bir bağlılık olarak görmek, iman etmenin irrasyonel bir bağlanma hali olduğu iddiasında bulunan Hristiyanlığın ve pozitivizmin tuzağına düşmek olsa gerektir. Kur'ân, iman ile bilgi arasında kopmaz bir bağ kurarak, iman etmeyi akla, beyyineye, hüccete, basirete, bilgiye, marifete, irade ve muhabbete dayandırarak bunun makul bir faaliyet olduğunu açıklar. Zira Kur'ân'a göre sorun iman etmek değil, doğruya doğru şekilde iman etmektir. Doğru bir imana ise ancak ilimle ulaşılabilir.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alpaslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma süreci*. Ankara: OTTO Yayını, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Kur'ana Göre Araştırmalar V*. Ankara: Semih ofset,1995.
- Atay, Hüseyin. "Müslümanlarda Şüphecilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Ankara 1986),1-22.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları,1999.
- Aydın, Mehmet. *İçerik Kritik Bakış*. İstanbul: İyi Adam Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet S. *İslam'ın Evrenselliği*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullâh b.Ömer b. Muhammed. *Envârü't- tenzil ve esrârü't- te'vil*. 6 cilt. *Mecmûu't-Tefâsir* ile Birlikte Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları (ofset),1984.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*.8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları,ts.
- Chevalier, Jean. "Din Fenomeni". çev. Mehmet Aydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Ankara 1986),79-125.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b.Muhammed. *Kitâbü't- Ta'rîfât*. Tahran:1308.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu'l- *Mevâkıf*. çev. Ömer Türker.3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Kitâbü'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2012.
- Ebû Hânîfe, Numân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. Alim ve'l- Müteallim, İmam'ı Azam'in Beş Eseri içinde orijinal Arapça metin, haz. ve çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Hâzin, Ali b.Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübübü't- te'vil fi meani't-tenzil*.6.Cilt. *Mecmûu't-Tefâsir* ile Birlikte Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't- tefrika beyne'l-İslam ve 'z- Zendeka*. Kahire:1989.
- Güler, İlhamî. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,1999.
- Güler, İlhamî. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdulkâhir el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/ 245-247.İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b.Ya'kub. *Besâi'ru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l- kitâbi'l- Azîz*.6 Cilt. Beyrut: ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ . *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*.4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1983.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l- arab*. 15.Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İsfehânî, er-Ragîb. *Müfredâtü el-Fazi'l- Kur'ân*. thk. Saffan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru Şamiyye,1997.
- İsferâyînî, Ebu'l Muzaffer İmâdüddîn. *et-Tefsîra fi'd-dîn*, thk. Ebu'l-Kemal Yusuf el-Hûti. Beyrut:1983.
- Kâdî, Abdülcebbar, Şerhu *usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman.2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/ 1988.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l- Kur'ân*. 19. Cilt.İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mustafa, İbrahim vd.. *Mu'cemü'l-Vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları,1989.
- Nesefî, Ebu'l- Muin. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd- din*.2.Cilt. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Medârikü't-tenzil ve hakaiku't- te'vil*.6.Cilt. *Mecmûu't-Tefâsir* ile Birlikte Basım. İstanbul: Çağrı Yayınları,1984.
- Özcan, Hanîfî. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: İFAV., Yay., 2016.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ı Anlamaya Doğru*. İstanbul:1995.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr, Muhammed b. Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Gâyb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir,1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin b. Musa b.el-Ezdi. *Tefsîru's-sülemî*. thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut:2001.
- Teftâzânî, Ömer b. Abdullah Sa'duddin. Şerhu'l-makâsîd. thk. Abdurrahman Umeyr.5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b.Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdullah. Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid). haz. Süleyman Ulu- dağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Yeşilyurt, Temel. "Bilgi Kuramı". *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. 294-302. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım,2013.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l- keşşâf*.1Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

EXTENDED ABSTRACT

Knowledge and faith are among the most important concepts that enable people to be human. The establishment of a healthy relationship between faith and knowledge depends, first of all, on the correct understanding of these two human facts. The fact that faith is dependent on confirmation in Akaid science shows that it is related to knowledge. In order for the attestation to be valid, we must have solid and conclusive evidence. Because having knowledge and basically believing by running mental processes are the most basic qualities of human beings. Because faith emerges at the end of a knowledge-based reasoning process beyond a psychological commitment. In this context, the Qur'an asks people questions to comprehend, understand and know what is going on around them. He also asks people to give reasonable answers to these questions, and asks them to act on the existence of obedience, thought and reasoning. It calls people to think about all kinds of evidences and verses that they have witnessed in their inner and outer world and to make their decision about believing accordingly.

Therefore, the Qur'an bases belief on an evidence, proof, foresight, ingenuity, reason, will and love, and explains that this action is a reasonable activity. In this regard, the Qur'an addresses humanity as follows: "...let the deceased die with clear evidence, and let the living live with a clear evidence..."; "Only those with knowledge can reason"; "Do not pursue what you have no certain knowledge about. Ear, eye and heart are all responsible for it".

With this attitude, the Qur'an rejects all kinds of dogmatic approaches, acceptance and submission to faith by developing a method of argument based on evidence, by emphasizing the act of thinking, knowledge and reason. Because we all know that many verses on this subject end in a way that you can "think" or "understand". In fact, the Qur'an condemns those who do not use their ability to contemplate, meditate, think the good deeds, those who do not think even though they have a heart, those who cannot see even though they have eyes, and those who cannot hear even though they have ears. The past of such people blindly declares that they are imitating their ancestors. That is why they do not use their minds, lose their ability to understand and reason, and engage in an irrational attitude with a psychological bigotry. While the Qur'an calls these people who are psychologically bigoted to know Allah and to know Him, the existence of Allah, his actions, his actions, without neglecting any of the acts of feeling and thinking, which are the means of obtaining knowledge, and without placing them under the control of the society they live in. It invites you to reflect on their attributes, to act in accordance with their nature, to act correctly, and to a conscious surrender. In other words, the Qur'an likens a devotion without a knowledge base to a weak and insecure spider web. Therefore, when we look at the subject of knowledge-belief from the perspective of the Qur'an, it is seen that knowledge has a great functional function in the construction of real faith. Although, according to the Qur'an, knowledge is not faith, does not constitute the essence of faith, or is not an absolute sufficient reason for faith, it is one of the most effective and important factors in the realization of faith. It is seen that ignorance is one of the causes of blasphemy, or at least facilitates denial. In this sense, knowledge is an important element that nourishes and supports faith. It is not possible for us to believe in something that we do not already know about. The authenticity of faith without knowledge depends on coincidence. Faith, on the other hand, cannot be left to chance or is not so trivial as to be left to chance.

As a result, the first commandment is "read", "Only scholars fear Allah."; "Are those who know and those who do not know one?"; "Only the wise take counsel." Does a book that warns devalue knowledge? Does it defend a faith without an informational basis? Or is it conceivable that he prefers one of knowledge and faith and excludes the other? Is it possible to devalue knowledge and glorify ignorant faith, to reconcile the spirit of the Qur'an with the idealized understanding of faith? Based on these and similar questions, we will try to examine the relationship between knowledge and faith by centering the Qur'an. In fact, the issue of knowledge-belief is among the most ancient subjects of Philosophy and Theology, and its contents are very broad. However, since we evaluated the issue in terms of the Qur'an, we limited it to the Qur'an. However, while studying the subject, we paid maximum attention to apply to classical Qur'an commentaries, Kalam books, contemporary and current studies related to our subject.

XVI. YÜZYILDAN XIX. YÜZYILA SIRAVOLOS KAZASININ NÜFUS VE İSKANI

Murat ALANDAĞLI

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
malandagli@agri.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5136-4910>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 07/08/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 05/10/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1338762>

XVI. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla Siravolos Kazasının Nüfus ve İskanı

Öz

Siravolos, Bodrum ve çevresinin Osmanlı dönemindeki adıdır. Bu bölge, Toroslar ile Akdeniz kıyı şeridi arasında yerleşime oldukça müsait bir sahada yer alır ve günümüzde ülkemizin en önemli turizm merkezlerinden biridir. Osmanlı idaresine geçişiyle birlikte Menteşe livasına bağlı bir kaza statüsünü kazanmıştır. Literatürde XVI. ve XIX. yüzyılları hakkında azımsanmayacak kadar çalışma bulunan kazanın, bu iki dönem arası tarihi adeta karanlıktır. Çalışmanın öncül maksatlarından biri bölgenin bu karanlık dönemine dair bir perde aralamaktır. İkincisi ise XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla seyreden zaman sürecinde Siravolos kazasındaki iskân kararlılığı ve demografik değişimi mümkün olduğunda ortaya koyabilmektedir. Bunun yanı sıra bölgenin Osmanlı İmparatorluğu'nun XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla giden süreçte yaşamış olduğu Celâli İsyânları, kuraklık, iklim değişikliği, uzun sefer, savaş ekonomisi, iskân faaliyetleri ve ticaret politikaları vb. olaylardan etkilenip etkilenmediği sorusunun da cevabı aranmıştır. Bu nedenle çalışma ne salt bir tahrir, avarız ne de nüfus ve temettuat kayıtlarına dayanmaktadır. Daha ziyade bu kaynak türlerinin tetkiki ile Siravolos kazasının iskân birimleri, oluşum ve değişimleri ile nüfus yapılarına dair elde edilen bulgulara bağlı uzun erimli, dönemli bir çalışma özelliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siravolos, Bodrum, Tahrir, Avarız kayıtları, Nüfus ve Temettuat defterleri

Population and Settlement of Siravolos District From XVIth Century to XIXth Century

Abstract

Siravolos was the Ottoman name for Bodrum and its surroundings. This region is located between the Taurus Mountains and the Mediterranean coastline and is one of the most important tourism centers of our country today. With its transition to Ottoman rule, it gained the status of an accident under the Menteşe liva. While there is a considerable amount of literature on the sixteenth and nineteenth centuries, the world of the kaza between these two periods is almost dark. One of the primary aims of this study is to open a curtain on this dark period of the region. The second is to reveal, to the extent possible, the settlement stability and demographic change in the kaza of Siravolos during the period from the 16th to the 19th century. In addition, the study also seeks to answer the question of whether the region was affected by the events such as the Celâli Rebellions, drought, climate change, long campaigns, war economy, settlement activities and trade policies of the Ottoman Empire from the 16th to the 19th century. For this reason, the study is not based solely on tahrir, avarız, population and dividend records. Rather, it is a long-term, periodic study based on the findings on the settlement units, their formation and changes, and the population structure of Siravolos kaza through the analysis of these sources.

Keywords: Siravolos, Bodrum, Cadastral record books, Avarız records, Registers of Households and population, Income and property registers.

Giriş

Bodrum ve Muğla çevresi, Antik Çağ'da Karia adıyla bilinen bir bölgeydi. Burada Misler, Lelegler ve Karlar gibi farklı kavimler yaşadı. Lelegler, Herodot'un övdüğü savaşçı ve mimarî maharetlerini ön plana çıkardığı bir halktı. Leleglerin Batı Anadolu'daki önemli savaşlardan biri olan Troya Savaşı'ndan sonra MÖ. 1100'lerde Edremit Körfezi dolaylarından Bodrum'a yerleşmiş oldukları düşünülmektedir.¹ Myndos, Syngela, Termera, Side, Madnasa, Pedasa, Uranium ve Telmissos isimli kentler kurmuşlardır.² Lelegler, genellikle gezici, yüksek, sarp bölgelerde inşa ettikleri taş duvarlı yapıları ve savaşçı özellikleriyle dikkati çekmektedirler. Bugün hala ayakta olan sur duvarları Bodrum'daki yerleşik tarihi MÖ. II. Binyıla kadar geriye gittiğinin işaretidir. Sualtı Arkeoloji Müzesi'nde yer alan envanter Borum'un tarihsel derinlik ve zenginliğini ortaya koyan oldukça açık ipuçlarından biridir. Öyle ki burada Roma, Bizans, Yunan, Miken uygarlıklarına ait eserler yer almaktadır.³

Ege Adalarının fethine dönük uğraşı ile bilinen Çaka Bey'in Malazgirt Savaşı'ndan (1071) hemen sonra Bodrum havalisini de kapsayan bölgede etkin olduğu bilinmektedir. Onun bölgenin fethine yönelik akınları XIII. yüzyıldaki Moğol İstilasası sonrası Batı'ya yönelen Türkmenlerin adeta önünü açmıştır. Bölge Menteşe Beyliği idaresinde iken 1424 yılında II. Murad (1421-44, 1446-51) döneminde Osmanlı idaresine geçmiştir.⁴ İdarî olarak Menteşe livası dahilinde bir kaza hüviyetini kazanmıştır. XIX. yüzyıla ise yer yer Aydın livası sancakları arasında yer almıştır.

Bodrum, 1990-2023 yılları arasında 211 yüksek lisans ve doktora tezine konu olmuştur. Ulusal Tez Merkezi ve rilerine göre, bu tezlerin büyük bir kısmı turizm üzerine odaklanmıştır. Diğer tezler ise Bodrum'un iklim ve beşerî özellikleri, arazi yapısı, sosyal, siyasî, kültürel ve tarihî yönleri gibi farklı kategorilerde incelenmiştir. Ancak Bodrum'un tarihine dair yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu çalışmaların çoğu da Antik Çağ'da veya düzenli kaynakların bol olduğu XIX. yüzyıla yönelmiştir⁵.

Bodrum ile ilgili akademik araştırmaların başlangıcı ise XIX. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Bu araştırmaların birçoğu seyyahların yazdıkları eserlerdir. Bu eserlerde bahsedilen bazı yerler ve yapılar günümüzde Bodrum'da bulunmamaktadır. Bodrum tarihi hakkında derli toplu ilk bilgileri Niğde Milletvekili Avram Galanti Bodrumlu'nun çalışması sunmaktadır. Bu çalışmada Bodrum'un idarî birimleri, idarecileri, sosyo-ekonomik hayatı ve önemli olay ve kişileri anlatılmaktadır⁶.

Bodrum havalisinin tarihî coğrafyası konusunda ise Erdoğan-Özgiray'ın ortak çalışması dikkat çekicidir. Bu çalışmada bölgeye ait ilk tahrir kaydının 1517 yılında yapıldığı belirtilmiş ve bu kayıtlar büyük bir titizlikle analiz edilmiştir. Ayrıca geniş bir literatür ve kaynak taraması da yapılmıştır. Eser 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu defterinin (H.937/1530) Sıravolos Kazasını kapsayan bölümlerinin transkript edilmiş eklerinden oluşmaktadır.⁷

Bodrum Belediyesi arşiv/kütüphanesi, bölgeye ait önemli bir literatürün bulunduğu merkez konumundadır. Yöre-ye ait 40'ı aşan çalışmanın yer aldığı bu arşiv, Bodrum'un Antik Çağ'dan günümüze uzanan tarihi, siyasî, kültürel ve beşerî yapısına dair kaleme alınmış çokça eserden oluşmaktadır. Arşivde Gümüşlük (Karakaya)⁸ örneğinde olduğu gibi sadece belirli bir bölgeye odaklanan çalışmalar olduğu gibi yöreye ait bütüncül bir bakışa vesile olan büyük bir külliyatı havi Borum temalı sempozyum bildirimleri de bulunmaktadır.⁹ Aynı şekilde Osmanlı denizciliğinin önemli simalarından olan Turgut Reis'e atfen düzenlenmiş iki sempozyum sayesinde yörenin tarihi¹⁰ başta olmak üzere farklı

1 *Pedasa Antik Kenti*, (2017). Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 7.

2 https://www.academia.edu/14771229/Lelegler_Lülahi_İnsanları_ve_Luviler_Leleges_Lülahi_People_and_Luwians, (Erişim Tarihi: 02.10.2023)

3 Şahin, M. (2006). "Myndos 2004 Yılı Yüzey Araştırması", 23. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 177,178.

4 Baykara, T. (1992). "Bodrum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6, 248; Turan, O. (2004) *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 53-60; İlgürel, M. (1993). "Çaka Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 8, 186-188; Merçil, E. (2004). "Menteşeoğulları" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 29, 152-153; Emecen, F. (1996). "Beylikten Sancağa: Batı Anadolu'da İlk Osmanlı Sancaklarının Kuruluşuna Dair Bazı Mülâhazalar", *Belleten*, 217, Ankara: TTK, 91.

5 <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>, 22.07.2023

6 Bodrumlu, A. G. (2022). *Bodrum Tarihi*, Sad. A. Rasim Özgürel, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları.

7 Erdoğan, M. A. - Özgiray A. (2017). *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 11.

8 Ülküm, M. (2022). *Gümüşlük (Karakaya) 1950-1960*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları.

9 "XVI. yüzyılda Sıravolos kazası, Sicil-i Ahvâl Defterlerindeki Bodrumlu memurlar, Temettuat kayıtlarında Bodrum'un iktisadi hayatı, Cumhuriyet, Milli Mücadele, Atatürk ve II. Dünya Savaşı Döneminde Bodrum, Seyahatnameler, Sinema ve Anılarda Bodrum, Hapishane ve Kalesi ile Türküleri, Yapı özellikleri, Bacaları ve Mimari yapısı vb.", *1522-2007 Osmanlılardan Günümüze Her Yönüyle Bodrum Sempozyumu (24-26 Ekim 2007) Bildirimleri, I-II*, (2008). Haz. Özgiray, A- Erdoğan M. A, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, https://bodrum.bel.tr/basili_kaynaklar, 22.07.2023.

10 Yiğit, A. (2013). "16. Yüzyılda Turgut Reis'in Memleketi İsravalos veya Eserulus'ta Sosyal-Ekonomik Hayat", *I. Turgut Reis Türk Denizcilik Tarihi Sempozyumu 27-28 Mayıs 2011, Bildirimleri*, Ankara: Turgutreis Belediyesi Yayınları, Ankara, 198-223.

özelliklerine ışık tutulmuştur.¹¹ Bunlar dışında XIX. yüzyılda Bodrum’da kullanılan lakaplar ve hane sahipleri¹² yapı mimarisi ve avlular¹³, kıyı şeridindeki Akdeniz foku¹⁴, asayiş durumu¹⁵ ve arazi ile kayaç türlerine¹⁶ dair yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır.

Buraya kadar kabaca ifade etmeye çalıştığımız Bodrum havalisine ait bu akademik zenginlik XVI. yüzyıl sonrası için maalesef adeta kesintiye uğramışa benzemektedir. Oysa bu dönemde Celâlî İsyanları¹⁷ ve iklim değişikliği¹⁸ gibi Osmanlı imparatorluğunu idarî, malî ve askerî anlamda çok büyük bir çıkmaza sürükleyen kimi olaylar cereyan etmiştir. Bu olayların Anadolu kırsalı ile kimi önemli ve işlek liman kentlerinde yaratmış olduğu yıkım yer yer çalşılmıştır.¹⁹ Ancak belirtilen olayların Sıravolos gibi kendine has özellikleri olan bir Ege kazasına etkilerinin olup olmadığı meselesi aydınlatılmış değildir.

Çalışma, arşivde tesadüf edilen bir mufassal avarız defteri sayesinde bu soruların cevabını bulmaya dönüktür. Celâlî İsyanları sonrası dönemde Bodrum yarımadasındaki iskân birimleri ve bunları XVI. yüzyıla ait tahrirler ile sonrasındaki nüfus ve temettuat kayıtlarında yer alan iskân birimleriyle kıyaslanması vesilesiyle uzun erimli, dönemli bir çalışma örneği sergilenenektir. Bu çerçevede çalışma esasında üç resmi barındırmaktadır. Bu resimlerden ilki XVI. yüzyıl tahrir defterlerinden hareketle oluşturulmuştur. İkincisi ise çalışmanın esasını oluşturan XVII. yüzyıl avâriz hâne defter(ler)inden elde edilmiştir. Nihayet üçüncüsü de XIX. yüzyıl nüfus ve temettuat kayıtları vesilesiyle elde edilmiştir. Ezcümle çalışmanın elde edilen resimlerin genellikle iskân birimleri ve nüfus bakımından yer yer kıyaslanması yoluyla Bodrum kazasının özellikle XVI. yüzyıl sonrası dünyasına ışık tutmak ve XVI-XIX. yüzyıllar arasındaki durumuna bütüncül bir bakışı sağlayabilmek gibi halisane bir amacı bulunmaktadır.

1. Tahrir Çağında Sıravolos Kazası (1517-1583)

Tahrir kayıtlarında Sıravolos²⁰ kazası olarak geçen bölge günümüzdeki Borum yarımadasının Osmanlı idarî ve coğrafi taksimatındaki karşılığıdır. Bölge Güllük ile Gökova körfezleri arasında doğuya doğru yükselen hafif engebeli bir yapıya sahiptir. Volkanik ve kalkerli arazi yapısı koy, burun, yarımada ve körfezlerin sıkça görülmesine neden olmuştur.²¹ Bu arazi yapısı bölgenin iskânını da ciddi derecede etkilemiştir. Nitekim bu saha Ege ile Akdeniz’in en girintili ve çıkıntılı alanını oluşturmaktadır. Bu nedenle bölgedeki ilk iskân merkezlerinin akın ve taarruzların çok daha kolay olabileceği deniz kenarları yerine, dışsal saldırıların tespit edilerek gerekli önlemlerin alınabileceği, hâkim yükseklikteki sahalarda belirdiği anlaşılmaktadır. Ormanlık saha ve dağlık alanlar bir bölgedeki iskân şekillendiren en önemli etkenlerdendir. Dağlar bir bakıma tabii savunma kaleleridir. Kıyıya yakın iskân mahalleri ise inşa edilmiş bir kale vesilesiyle oluşturulmuştur.²² Bodrum yarımadasının geniş düzlüklere sahip bölgesi Karaova’dır. Burasını

11 “Turgut Reis’in kimliği, kişiliği, fetihleri, kuşatmaları, mücadeleleri ve ailesi ile Akdeniz liman kentleri, korsanlar, Garp Ocakları, sefer yolları ve işe temini, vb”. *I. Turgut Reis Türk Denizcilik Tarihi Sempozyumu 27-28 Mayıs 2011, Bildirileri*, Ankara: Turgutreis Belediyesi Yayınları; *2. Turgut Reis ve Türk Denizcilik Tarihi Uluslararası Sempozyumu, 1-4 Kasım 2013, Bildiriler, I-II-III*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları.

12 Menekşe M. (2017). “XIX. Yüzyıl Ortalarında Bodrum Kasabasında Kullanılan Lakaplar (Hane Sahipleri Listesi ile Birlikte)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, X, (54), 307-329.

13 Aysel, N. R. (2003). “Bodrum-Ortakent (Müsgebi)’de Geleneksel Ev Tipleri Üzerine Bir İnceleme”, *Tasarım Kuram*, 13, 16-26.

14 [https://bolge4.tarimorman.gov.tr/Documents/Muğla%20Muğla%20İli%20Milas%20-%20Bodrum%20İlçeleri%20Kıyı%20Şeridi%20Dahilinde%20Akdeniz%20Foku%20\(Monachus%20monachus\)%20Tür%20Koruma%20Eylem%20Planı.pdf](https://bolge4.tarimorman.gov.tr/Documents/Muğla%20Muğla%20İli%20Milas%20-%20Bodrum%20İlçeleri%20Kıyı%20Şeridi%20Dahilinde%20Akdeniz%20Foku%20(Monachus%20monachus)%20Tür%20Koruma%20Eylem%20Planı.pdf), Erişim Tarihi 22.07.2023.

15 Gülmez, N. (2018). “Bodrum, Muğla ve Çevresinde Asayiş Durumu (1918-1920)”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, XVIII, 341-373.

16 Ercan, Tuncay, Günay, Erdoğan, Türkecan, Ahmet, “Bodrum Yarımadasının Jeolojisi”, https://dergi.mta.gov.tr/dosyalar/images/mtadergi/makaleler/tr/20150724102125_534_2275ffe9.pdf, 22.07.2023.

17 Akdağ, M. (1964). “Celâlî İsyanlarından Büyük Kaçgunluk, 1603-1606”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 1-49; Faroqhi, S. (1976). “Anadolu İskânı ve Terkedilmiş Köyler Sorunu”, *Türkiye’de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler Semineri*, Ankara, 289-302; White, S. (2013). *Osmanlı’da İsyân İklimi: Erken Modern Dönemde Celâlî İsyanları*, İstanbul: Alfa Yayınları.

18 Griswold, W.J. (1993). “Climatic Change: A Possible Factor in the Social Unrest of Seventeenth Century Anatolia”, *Humanist and Scholar, Essays in Honor of Andreas Tietze*, İstanbul, 37-57; Orbay, Kahyan. (2007). “Osmanlı Topraklarında Küçük Buzul Çağının Etkileri Hakkında Bazı Notlar”, *Kebikeç*, 23, 85-93.

19 Uluçay, M. Ç. (1955). *XVII. Yüzyılda Saruhan’da Eşkîyalar ve Halk Hareketleri*, İstanbul: Berksoy Basımevi; Selen, H.S. (1948). “16. ve 17. Yüzyıllarda Anadolu’nun Köy ve Küçük Şehir Hayatı”, *III. Türk Tarih Kongresi, 15-20 Kasım 1943, Bildirileri*, Ankara: TTK; Özel, O. (2016). *The Collapse of Rural Order in Ottoman Anatolia, Amasya, 1576-1643*, Leiden, Boston: Brill.

20 Kelimenin farklı okunma olasılıkları ve etimolojik tahlili için Gökçe, T. (2008). “Müstakil Bir İdari Birim Olarak Bodrum İlçesinin Öncüsü: XVI. Yüzyılda Sıravolos Kazâsı”, *1522-2007 Osmanlılardan Günümüze Her Yönüyle Bodrum Uluslararası Sempozyum 24-26 Ekim 2007, Bildirileri*, Haz. Özgiray A. – Erdoğan, M.A., Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 240-146.

21 Darkot, B. – Tuncel, Metin. (1978). *Ege Bölgesi Coğrafyası*, İstanbul, 121-124.

22 Mete, Z. (2002). *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 9, 12-14, 23,27.

sırasıyla Bitez ve Akçaalan ovaları izlemektedir. Gökçe'nin resmettiği XVI. yüzyıl Sıravolos kazası haritasına göre Karaova, Etrim, Belen, Dedeler, Büskebi, Beksimed, Yahşi ve Rumevleri isimli iskân birimleri diğerlerine nispetle kıydan hayli uzak yerleşimlerdir. Diğer taraftan Kuyucak, Türkmeneniği, Varilya, Sandıma, Akçaalan, Karabağ, Akyaka köyleri ile Kargı ve Bağla mezarları ise kıyı şeridinde konumlandırılmışlardır.²³

Sıravolos kazasının XVI. yüzyıl dünyası büyük ölçüde yapılan çalışmalar sayesinde aydınlatılmış durumdadır. Erdoğan-Özgiray²⁴, Gökçe²⁵, Çakmak²⁶ ve Yiğit²⁷ çalışmalarında XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerini tetkik ederek bölgenin iskânı, nüfus ve demografisi ile iktisadî hayatına dair teferruatlı bilgiler ortaya koymuşlardır. Var olan çalışmalar sayesinde XVI. yüzyılda Sıravolos kazasındaki iskân mahalleri ve bunlardaki değişim takip edilebilmektedir. Tablo I'de de görüldüğü üzere 1517, 1530 ve 1563 yılı tahrirlerinde kazanın iskân mahalli sayısı 14'tür. 1583 yılına gelindiğinde ise iskân mahalli sayısında ciddi bir artış olmuş ve 24'e yükselmiştir.

Tablo I: Sıravolos Kazasının XVI. Yüzyıldaki İskân Mahalleri

Köy Adı	Tahrir Yılları			
	1517	1530	1563	1583
Beksimed	+	+	+	+
Büskebi	+	+	+	+
Büskebi-i diğer	+	+	+	+
Karabağ	+	+	+	+
Karabağ-1 diğer	+	+	+	+
Karabağ nam-ı diğer Yumruburun	+	+	+	+
Karaova	+	+	+	+
Burun	+	+	+	+
Erimiye	+	+	+	+
Etim	+	+	+	+
Sandıma	+	+	+	
Sandıma nam-ı diğer Varilya	+	+	+	+
Maymuncuk	+	+	+	+
Sıravolos	+	+		
Akyaka			+	+
Dedeler				+
Belen				+
Dem/Hürrem				+
Kuyucak				+
Rumevleri				+
Akçaalan				+
Kafircik				+
Yahşi				+
Göçer				+
Türkmeneniği				+
Kızılcakuyu				+
Toplam	14	14	14	24

23 Gökçe, a.g.m., 276.

24 Erdoğan, M. A. - Özgiray A. (2017). *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları.

25 Gökçe, a.g.m., 239-276.

26 Çakmak, Ş. "Strobilos'tan Sıravolos'a: Menteşe Beyliği ve Osmanlı Döneminde Stronilos", 2. *Uluslararası Bodrum Sempozyumu*, 9-12 Mayıs 2011, *Bildirileri*, Haz. Özgiray, A. - Erdoğan, M.A., Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 153-156.

27 Yiğit, a.g.m., 198-223.

1517 yılı timar kayıtlarına göre Sıravolos kazasının Büskebi, Diğer Büskebi, Karabağ (Yumruburun), Karaova, Burun, Erimiye, Etrim, Karabağ, Sandıma (Varilya), Karabağ, Sandıma ve Maymuncuk köyleri bulunmaktadır.²⁸ Bunlara ek olarak Kanunî dönemine ait defterde ise Bağla ve Kargu isimli iki mezraa ortaya çıkmıştır.²⁹ Bu mezraalar, 1563 yılı tahririnde yer almamaktadır. Dolayısıyla tahrir öncesinde kimi istila ve taarruza maruz kaldıkları ve bundan dolayı reayasının perâkende olduğu düşünülebilir.³⁰ Nihayet kazanın Beksimed, Büskebi, Büskebi-i diğer, Karabağ, Karabağ-ı diğer, Karabağ nam-ı diğer Yumruburun, Karaova, Burun, Erimiye, Etrim, Sandıma, Sandıma nam-ı diğer Varilya ve Maymuncuk köylerinin 1517 yılından 1583 yılına kadar devam eden ve yaklaşık yetmiş yıllık zaman sürecinde iskân kararlılığı göstermişlerdir. Bu durumdan sadece 1583 yılı tahririnde yer almayan Sandıma köyü istisna tutulabilir. XVI. yüzyılın en kalabalık, nefer sayısı bakımından en büyük köylerden olan Beksimed köyünde Kanunî'nin has gelirleri içerisinde yer alan bir maden ocağı bulunmaktadır.³¹ Aynı şekilde Büskebi, Büskebi-i diğer ve Karaova köyleri de kazanın nefer sayısı oldukça yüksek köyleri arasındadır. Şüphesiz bu durumun bazı nedenleri vardı. Örneğin Karaova, hem arazi yapısı hem de Bodrum-Milas ulaşım yolu üzerinde yer almaktaydı. Karaova'da XVI. yüzyılın ilk yarısında var olan gayrimüslim reayanın yüzyılın sonlarına doğru izlerine rastlanılmamaktadır.³² Diğer taraftan Karabağ nam-ı diğer Yumruburun ise kazanın diğer köylerine göre reaya sayısı hayli az olan köydür. Bazı köylere ait bu kısa açıklamadan sonra Sıravolos kazası köylerinin iskân kararlılıklarına bakıldığında Beksimed, Büskebi, Karabağ, Karaova, Maymuncuk, Erimiye, Sandıma, Sandıma nam-ı diğer Varilya, Kargı ve Etrim (Çınar Belen) köyleri 1517, 1530, 1563 ve 1583 yılı tahrirlerinde isimlerine rastlanılmamıştır. Sıravolos köyü ise 1530 tahririnden sonra görülmemektedir. Belen köyünün ilk olarak 1583 yılı tahririnde yer aldığı görülmektedir. Dağlık, sarp, tepe ve dağ beli anlamlarına gelen Belen sonraları Girilbelen ve Dağbelen şeklinde isimlendirilmiştir. Aynı şekilde Kuyucak, Dem/Hürrem, Kafircik³³, Akyaka/Akkaya³⁴, Yahşi³⁵, Göçer, Mülk³⁶, Türkmeneniği/Türkmenönü, Kızılca ve Rumerleri köyleri de ilk olarak 1583 yılı tahririnde geçmektedir. Bunlardan Rumerleri köyünün ismi daha sonraları Rumevleri ve Rumhaneleri şeklinde değişmiştir. Erdoğan bu köyün Menteşe ve Aydınogulları döneminde donanmada istihdam edilmek üzere bölgeye getirilmiş Rum Gençleri (Azep) tarafından kurulmuş olabileceğini belirtmektedir.³⁷

Tablo II, Sıravolos kazanın XVI. yüzyıl demografisini ortaya koymaktadır. Buna göre 1517 ve 1530 yılları tahrirlerinde kazanın iskân mahallerinin sayısının değişmediği (14), nefer sayısında ise çok az bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Devamındaki 1563 yılı tahririnde de köy sayısı değişmemiş (14) ancak nefer sayısında ciddi bir artış yaşanmıştır. Nefer sayısındaki bu artışın Braudel³⁸, Barkan³⁹ ve Cook'un⁴⁰ işaret ettikleri XVI. yüzyılda Anadolu ve Akdeniz havzasında gözle görülür nüfus artışının Sıravolos kazasına yansımalarının bir sonucu olduğu düşünülebilir. Nitekim yaz ve kış aylarında Güney ve Batı Anadolu'da vadilerini mesken tutmuş 80.000 Türkmen hanesinin olduğu bilinmektedir.⁴¹ Haliyle imparatorluğun bu hareketli nüfusu yerleşik kıllma politikası dahilinde Sıravolos ve havalisinde bazı grupların iskan edildiği ve bu durumun da nüfus artışına yol açtığı düşünülebilir.

Tablo II: Sıravolos Kazasının Demografisi (1517-1583)

Tahrir Yılları	Nefer	Hane	Çift	Nim	Bennak	Kara	Mücerred	Muaf	Tahmini Nüfus
1517	1101		26	242	312	317	87	30	3.797
1530	1110	659				346	89	16	3.810

28 TTD.61, H.923, 220-232; Erdoğan-Özgiray A. *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, 16.

29 TTD.337, 268/a; Erdoğan-Özgiray A. *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, 16-18.

30 "sâbıkâ kâfir vehminden ekilmez imiş şimdi ekilür olmuş", TTD.337, vr.275/b., Gökçe, a.g.m., 254.

31 Erdoğan-Özgiray A. *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, 18.

32 Gökçe, a.g.m., 250.

33 Günümüzde Göktürkbükü.

34 Günümüzde Yakaköy.

35 Günümüzde Yaşlı.

36 Bu köy Gökçe'nin tespit ettiği köyler arasında yer almaz. Erdoğan-Özgiray A. *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, 25.

37 Erdoğan-Özgiray A. *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, 21.

38 Braudel, F. (1993). *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, I*, Ankara: İmge Yayınları.

39 Barkan, Ö.L (1953). "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi". *Türkiyat Mecmuası* X, 1-26.

40 "Osmanlı Mali Anketler Çalışması" (1972). Ed. Cook, M.A., *Studies of the Ekonomik History of the Middle East*, London, 163-170; Cook, M. A. (1972). *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*, London, 11, 26, 64.

41 İnalçık, H. (2017). "İmparatorluğun Nüfusu ve Nüfus Hareketleri", *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi I, 1300-1600*, Çev. Berktaş, H., İstanbul: İş Bankası Yayınları, 70,71.

1563	1590		9	154	688	725	1	13	5.046
1583	1435		8	116	608	676		25	4.461

Özellikle Orta Anadolu'yu merkeze alan çalışmalar bölgede XVI. yüzyıl sonlarına kadar nüfus artışının sürdüğünü ortaya koymaktadır.⁴² Ancak bu durumu Sıravolos kazası için çok açık değildir. Nitekim 1563'ten 1583 yılına devam eden süreçte kazadaki nüfus artışının devam etmediği aksine gözle görülür bir azalmanın ortaya çıktığı görülmektedir. Diğer taraftan yukarıda da belirtildiği üzere 1563 yılı tahririnde köy sayısında bir değişim olmamasına rağmen kayıtlı nüfus/hane sayısında 1517 tahririne göre bir artış meydana geldiği anlaşılmaktadır. 1583 yılı tahririnde ise iskân mahalleri sayısının neredeyse iki katı oranında (24) artmasına rağmen nüfusta gözle görülür bir artışın olmaması oldukça düşündürücüdür. Bir diğer çelişki ise nüfustaki azalmaya rağmen vergi miktarında artışın yaşanmış olmasıdır. 1583 yılı tahririnde sıkça rastlanan “der-karye-i” şeklinde ifade edilmiş ve ana, merkezî ve kadim bir köy(ler)den ayrılmış olması muhtemel yeni iskân birimlerinin tüm bu çıkmazların nedeni olup olmadığı hususunda kesin bir hükme varmak güçtür.⁴³ Benzer bir durum kazadaki piyadegân kayıtlarında ortaya çıkmaktadır. Kazanın piyadegân kayıtlarının yer aldığı Beksimed, Büskebi, Yassıbağ, Karaova ve Sandıma köylerinin çiftlik ve yamak sayıları ile sahip oldukları arazi miktarları esas alındığında 1565 yılında 48 olan çiftlik sayısının 1578 yılında 51'e yükseldiği ancak yaya-yamak sayısının aksine azaldığı görülmektedir. Bu azalışın en önemli nedenlerinden biri, kazanın belirtilen köylerindeki bazı çiftliklerin mevkuf olarak kaydedilmiş olmasıdır. XVI. yüzyılın sonlarına doğru imparatorluk genelinde mevkûf türü arazilerin toplam ekilebilir toprakların %22'ini oluşturduğu bilinmektedir. Bu araziler mevkûf olarak kaydedilir ve reaya çiftliklerinin dışında tutulurdu. Gelirleri ise mevkûf emînleri tarafından merkez hazinesi için toplanırdı.⁴⁴ Dolayısıyla ilkinde reaya, piyadegân çiftlikleri olarak yazılmış ve nüfusa dahil edilmiş bazı çiftliklerin sonradan mevkuf olarak kaydedilmiş olmasının bu düşüşte etkili olduğu düşünülebilir. Nihayet XVI. yüzyılda Sıravolos kazasında Oturakbarza, Germiyan, Göçer, Kızılca Balıgıcı, Karaca Koyunlu gibi cemaat mensuplarına rastlanıldığı ifade edilebilir.⁴⁵

Tahrir defterleri Sıravolos kazasının özellikle deniz kıyısına göre nispeten içeride hafif yükselti eteklerinde kurulmuş köylerinin XVI. yüzyıl boyunca var olduklarını göstermektedir. XVI. yüzyılda tüm Akdeniz havzasında görüldüğü düşünülen nüfus artışına uygun olarak Sıravolos kazasında da oldukça büyük bir nüfus artışının olduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısının başındaki bu nüfus artışına bağlı olarak köy sayısında bir artış yaşanmamıştır. Bu durumda var olan köylerin, bölgede bulunan ve iskân için uygun yer arayan nüfusu besleyecek mahiyette oldukları söylenebilir. Yer yer “diğer” şeklinde tabir olunan köyler bu durumun ortaya çıkardığı bir parçalanmayı işaret etmektedir. XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise kazadaki iskân mahalli sayısı yaklaşık olarak iki misli oranında artmıştır. Doğal olarak kazadaki nüfusunda buna bağlı olarak artması beklenirken aksine azaldığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl tahrirleri Sıravolos kazasına dair bu tezat ve ikileme adeta perdeyi kapatır. Bu durumun nedeni, sonuçları hakkında hiçbir işaret sunmaz. Dolayısıyla araştırmacı sonraki yüzyıl kaynaklarına bakmak durumundadır.

2. Avarız Kayıtlarında Sıravolos (XVII. Yüzyıl)

Osmanlı İmparatorluğu'nda vergi gelirlerinin hesaplanması için nüfus sayımları yapılmıştır. Bu sayımların sonucunda çeşitli defterler tutulmuştur. Bunlardan en eski ve en önemlisi tahrir defterleridir. Tahrir defterleri, bölgedeki vergiye tabi nüfusun ve arazinin durumunu kaydetmiştir. Tahrir defterleri dışında, XVII. yüzyılda avarız defterleri ve XIX. yüzyılda nüfus ve temettuat defterlerinden de bahsedilmektedir. Avarız defterleri, olağanüstü durumlarda alınan avarız vergisini kaydetmiştir. Bu vergi, XVII. yüzyılda artan devlet harcamalarını karşılamak için düzenli olarak alınmaya başlanmıştır. Avarız vergisi, bir köy, mahalle veya mezraadaki hanelerin birleştirilmesiyle oluşturulan avâriz-hâne adlı birimlere dayanmaktadır. Bu birimler, bölgenin ekonomik potansiyeline göre belirlenmiştir. Her birim, köy veya mahalledeki toplam verginin belirli bir payını ödemekle yükümlüdür. 1640 ilâ 1700'lü yıllarda imparatorluk genelinde avâriz tahrirlerinin yapıldığı bilinmektedir.⁴⁶ Bu tahrirler sonucu çalışmada da yer yer zikredilecek olan

42 Özel, O. (2013). *Türkiye 1643 Goşa'nın Gözleri*, İstanbul: İletişim Yayınları; Öz, M. (1999). *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, Ankara: TTK; Demir, A. (2007). XVI. Yüzyılda Samsun-Ayıntab Hattı Boyunca Yerleşme, Nüfus ve Ekonomik Yapı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.

43 Gökçe, a.g.m., 261.

44 Mehmet Öz, “Tahrir Defterlerine Göre Canik Sancağı'nda Nüfus (1455-1643)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6, Samsun 1991, 182, 183.

45 Yiğit, a.g.m., 201, 271.

46 Gökçe, T. (2005). “Osmanlı Nüfus ve İskân Tarihi Kaynaklarından “Mufassal-İcmâl” Avâriz Defterleri ve 1701-1709 Tarihli Gümülcine Kazâsı Örnekleri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XX, (I), 74.

mufassal⁴⁷, icmal⁴⁸ ve mufassal-icmal⁴⁹ türü olarak ifade edilebilecek olan defterler ortaya çıkmıştır. Defterlerinin tarifi ve tanımı ile muhtevasına dair ilk uğraşlar zamanla yerini nüfus ve iskâna dönük çalışmalara bırakmıştır.⁵⁰

Sıravolos kazasının tahrir sonrası dönemine dair bilgi sahibi olabilmek için bölgeye ait yukarıda belirtilen defterlere ihtiyaç vardır. Avarız kayıt, defterleri tahrir kayıtlarının bulunmadığı XVII. yüzyılda nüfus ve iskâna dair önemli bir kaynak mahiyetindedir. Sadece Sıravolos kazası kayıtlarını havi bir avâriz hâne defterine tesadüf edilememiştir. Menteşe livasının icmal, mufassal icmal ve mufassal avâriz hâne defterleri arasında kazaya ait kayıtlar tespit edilmiştir. Bu kapsamda ilk olarak kazanın XVII. yüzyıl ilk yarısında Sıravolos, Karaova ve Bodrum köylerinin her sene Matbah-ı Amireye yüz bin akçe verdikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu köyler bu nedenle sekbandan muaf tutulmuşlardır.⁵¹ Sıravolos kazasına ait arşivde icmal veya mufassal icmal olarak tabir olunan pek çok avâriz hâne kaydı bulunmaktadır.⁵² Bunların bir kısmında Sıravolos kazasının avâriz hâne sayısı müstakil, bir kısmında ise Menteşe livası toplamı içerisinde gösterilmiştir.⁵³

İcmal veya mufassal icmal türü defterleri grubunda ilk olarak H.1030/1620-21 yılı avarız defteri ele alınabilir. Menteşe livası avâriz hâne defteri içerisinde yer alan ve Sıravolos kadısı Halil ile tahrir emini Mehmed Efendi mühürlerinin bulunduğu bu defterde Sıravolos kazası ile Karaova ayrı ayrı kaydedilmiştir.⁵⁴

Tablo 3: 1620-21 Yılı Avâriz hâne Defterine Göre Sıravolos Kazası

Sıra	Köy	Hane	Sıra	Köy	Hane
1	Kürece	6	25	Yaka Belan	8
2	Nurderelü/Karaderelü	2	26	Kalpak	3
3	Helvacılar	5	27	Demirciler	13
4	Müskebi maa Perâkende	14	28	Dermin maa Perâkende	14
5	Kuyucak	3,5	29	Sandıma	8
6	Müskebi Deresi	9	30	Orta	4
7	Beksimad Deresi maa Perâkende	13,5	31	Kıran	3,5
8	Avşacıklar	4	32	Gümüş	13
9	Beksimad	17,5	33	Germiş/Kiriş	13
10	Rumözleri	4	34	Perve/Berde	13
11	Karabağ Beleni	9	35	Belügen	4
12	Hurma/Cerme/Harem	10	36	Faralya/Farılya	20
13	Cemaat-ı Perâkende-i Sülükler der-Akçaalan	1	37	Bük	7
14	Parkende-i Ağcalan sakin-i Karabağ	1	38	Akyaka	9
15	Tuzcular	4,5	39	Sülükler	6
16	Ayuncak	5	40	Deveci Gerisi/Kerni	3,5

47 Kadılar ve tahrir memurları marifetiyle belirli bir bölgedeki vergiye esas hane reisi, baba adı, görevi, yıllık vergi miktarının ale'l-esâmî" kaydedildikleri ve bir avâriz-hânesinin kaç gerçek haneden oluştuğuna dair açıklamaların yer aldığı yerine göre buçuk, rub ve sülüs gibi hanelerin de işaret edildiği malî ve onomastik bakımdan oldukça önemli defterlerdir., Gökçe, "Osmanlı Nüfus ve İskân Tarihi Kaynaklarından "Mufassal-İcmâl", 75.

48 Mevkufat Kalemince Mufassal avarız defterlerinden elde edilen defterlerdir. Belli bir bölge veya imparatorluğun genel malî durumunu okuyabilmek maksadıyla hazırlanmıştır. Defterlerde belli bir liva, eyalete bağlı kazaların toplam avarız-haneleri yazılıdır. Yer yer kazaları oluşturan köy ve mahallelerdeki avarız-hane sayılarını da kapsamaktadır., Gökçe, "Osmanlı Nüfus ve İskân Tarihi Kaynaklarından "Mufassal-İcmâl", 79

49 Bu defterlerde avâriz hânesini oluşturan gerçek hane maliklerinin isimleri yer almaz. Bir köy veya mahalledeki avâriz hâne sayısı ve bunu oluşturan nefer sayılarına yer verilir. Ancak bu neferlerin isimleri defterlerde yer almaz. Gökçe, "Osmanlı Nüfus ve İskân Tarihi Kaynaklarından "Mufassal-İcmâl", 79-81.

50 Bu defterler hakkında genel bir değerlendirme için Bz. Özel, O. (2011). "Avarız ve Cizye Defterleri" *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik* Ed. İnalçık, H. – Pamuk, Ş., Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 33-50; Özel, O. (1999). "17. Yüzyıl Osmanlı Demografi ve İskan Tarihi İçin Önemli Bir Kaynak: Mufassal Avâriz Defterleri", *XII. Türk Tarih Kongresi, 12-16 Eylül 1994, Bildiriler*, III, 735-743.

51 A.DVNS.MHMd.91/112, 37, H.1056/1646-47.

52 KKd.2670, H.1087/1676-77, vr.26/a-b; KKd.2672, KKd.2620, H.1033, 29,30.

53 D.MKfd.27481, "der-livâ-i Menteşe, kazâ-i Sıravolos, hane: 364,5, neferân:36, küsür hane: 4", H.15 Ca.1061.

54 MADd.14699, 22.

17	Karakaya maa Perâkende	8,5	41	Koçan /Koçak	2
18	Mağmûre-i sakin-i Ağcaalan	3,5	42	Gökçeler	2
19	Gökçe Belan	3,5	43	Karabağ	18
20	Akçaalan maa Kızılca	4	44	Cemaat-ı Eğerciyân sakin-i Gezel	8
21	Türkman	4	45	Nefs-i Karaova	6
22	İsa	4	46	Kasak/Basak	4
23	Kızılca	0,5	47	Gökdepe	3
24	Gerci/Köçi	2,5	48	Cemaat-i Bayır	2,5
Yekûn					327

Sıravolos kazasının tahrir sonrası idarî ve nispeten demografik durumuna dair ilk izlerin yer aldığı bu defter ilk olarak Peksimed/Beksimed, Müskebi/Büskebi, Sandıma, Farilya, Rumözleri/evleri, Akyaka, Akçaalan, Karakaya, Karabağ ve Karaova şeklinde XVI. yüzyılda tahrir defterlerinde yer alan köylerin XVII. yüzyılda da kayıtlı olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan Küreci, Nurderelü, Hurma/Cerme/Harem, Tuzcular, Ayuncak, Mağmûre, Gökçe Belen, İsa, Yaka Belen, Orta, Kıran, Gümüş, Germiş/Kiriş, Perve/Berde, Belügen, Bük, Sülükler, Deveci Gerisi/Kerni, Koçan, Gökçeler, Kasak/Basak ve Gökdepe köylerinin ise tahrir sonrası dönemde bölgede ortaya çıktıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca kazada Eğerciyân, Sülükçü ve Bayır cemaatleri de yer almaktadırlar. Bu tarihe ait defterde Sıravolos kazasına ait tespiti yapılmış 48 köydeki toplam avârız hâne sayısı 327'dir. Avârız hâne sayıları esas alındığında Faralya/Farilya, Karabağ, Peksimed/Beksimed, Müskebi, Beksimed Deresi, Dermin, Gümüş, Germiş/Kiriş, Perve/Berde köylerindeki hane sayısının kazadaki diğer köylere nispetle bir hayli fazla olduğu söylenebilir. Ayrıca Müskebi, Beksimid, Akçaalan, Karakaya ve Dermin köylerinde "maa perâkende" ifadeleri de oldukça önemlidir. Bu ifadenin Celali sonrası dönemde terk-i diyar ederek perâkende olmuş ve daha ziyade dönemin koşulları dahilinde daha güvenli olduklarını düşündükleri iskân birimlerine yönelen reayayı nitelediği düşünülebilir. Nitekim bu köylerden bazıları çalışmanın ilerleyen sayfalarında da görüleceği üzere kebîr ve sagîr olarak ikiye ayrılmışlardır.

Defterin tarihi konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Üzerinde herhangi bir tarih yazmamakta ve arşiv fonunda da bu konuda bir açıklama bulunmamaktadır. Bu defterde avârız hâne sayısı, ilk deftere göre daha azdır. Bunun sebebi, piyade/piyadegân sınıfına ait hanelerin de bu deftere dahil edilmiş olması olabilir. Bazı köylerde, özellikle Müskebi, Kuyucak, Sandıma ve Beksimed'de, hane sayılarında ilk deftere göre artış görüyoruz.

Tablo 4: Tarihi Tespit Edilememiş Bir Deftere Göre Sıravolos Kazası

Sıra	Köy	Hane
1	Karye-i Nefs-i Müskebi maa piyade	14,5
2	Cemaat-i Müskebi Deresi maa piyade	7,5
3	Cemaat-i Sandıma maa piyade	14,5
4	Demirci maa piyade	14,5
5	Cemaat-i Dermil maa piyadegân	12
6	Cemaat-i Gökçe Belan maa piyadegân	4
7	Karye-i Dedeler maa piyâde	9
8	Cemaat-i Kıral/Kıran	5
9	Cemaat-i Eğerciyân	8
10	Karye-i Yaka Belen	4
11	Karye-i Kuyucak	3
12	Karye-i Zeytuncuk maa piyade	4,5
13	Karye-i Perâkende-i Kavaklı ... belan?	1
14	Karye-i Kalbak maa piyade	4
15	Karye-i Avşacıklar maa piyade	4,5
16	Karye-i Helvacılar maa Toyca/Tulica Depe?	4
17	Karye-i Ma'mûr- Akçaalan	3
18	Karye-i Orta	5
19	Karye-i Kızılca Akçaalan	2

20	Karye-i Nefs-i Karabağ	8,5
21	Cemaat-i Perâkende-i Akçaalan	1
22	Karye-i Peksimend maa piyade	10
23	Karye-i Kızılca der-Kaya	7
24	Karye-i Tepecikler	2,5
25	Karye-i Varilya maa piyade	20
26	Karye-i Peksimend Deresi maa piyade	13
27	Karye-i Rum Erleri/Evleri	6
28	Karye-i Karakaya maa piyade	10
29	Karye-i Deveci Kerişçi	1
30	Karye-i Göçer	1,5
31	Karye-i Akyaka	6
32	Karye-i Rum Erleri maa piyade	8
33	Cemaat-i Kıran	4
34	Cemaat-i Perâkende-i Etrim ve piyade ve perâkende-i Kazgıncak der- Akyaka	4,5
35	Karye-i Belek der-Karabağ	5
36	Karye-i Türkman maa piyade	1,5
37	Karye-i Germiş maa piyade	14
38	Karye-i Kürece maa piyade	7,5
39	Karye-i Yahşi maa piyade	7
40	Karye-i Burun Deresi maa piyâde	8,5
41	Karye-i Tebegire/Tirgire maa piyade	3
42	Karye-i Çarkan	3,5
43	Karye-i Gökçe der-Akyaka	1,5
44	Cemaat-i Sülükler	1,5
45	Cemaat-i ifraz-ı Sülükler	1
Yekûn		281

Sıravolos kazası avâriz hâne sayılarına dair bilgileri havi bu defterin esasında aynı zamanda Menteşe livası piyadegân sayısının da tespitini amaç edindiği görülmektedir. Defterin sonunda yer alan özet verilere göre Menteşe livasının 5.333 avâriz hâne ve 604 piyadegân olmak üzere toplam 5.997 hanesi bulunmaktadır. 45 iskân birimiyle Sıravolos kazası bu toplamda 277 piyade/piyadegân ve avâriz hâne sayısına sahiptir. Defterdeki “Karye-i Türkman maa piyade, hane 1,5” şeklindeki bir yazım tarzından dolayı köylerindeki piyade veya avâriz hânelerin sayısının tespiti tam olarak mümkün olamamıştır. Buna rağmen defter kazaya ait köy, cemaat, perâkende ve piyade kayıtlarına dair izleri barındırması bakımından zengin ve oldukça da önemlidir. Nitekim Müskebi, Sandıma, Dermil, Gökçe Belen, Kıral/Kıran, Akçaalan ve Etrim gibi sıralanabilecek olan ve önceki kayıtlarda köy olarak yer alan yerleşim yerlerinin bu defterde cemaat olarak ifade edildiği görülmektedir. Bu tabir, bilindik cemaat anlamının dışında bir idarî birim veya üzerindeki reayaya atfen kullanılmış olmalıdır. Bunun dışında Sülükler ve Eğerciler gibi yörede var oldukları bilinen cemaatlar da kayıtlıdır. Nihayet Müskebi, Müskebi Deresi, Sandıma, Demirci, Dirmil, Gökçe Belen, Dedeler, Zeytuncuk, Kalbak, Avşacıklar, Peksimend, Varilya, Peksimend Deresi, Karakaya, Rum Erleri, Etrim, Türkmen, Germiş, Kürece, Yahşi, Burun Deresi ve Tebegire/Tirgire köylerinin “maa piyade” şeklinde kaydedildikleri anlaşılmaktadır. Böylece bu köylerin avâriz hâne ve piyade kayıtlarını içerdikleri görülmektedir. Son olarak defterdeki kayıtlı hane sayısı her ne kadar 277 olarak yer almaktaysa da bu rakamın hesaplamalarda 281 olarak elde edildiği ifadeedilmelidir.⁵⁵

Sıravolos kazasına ait tetkik edilecek olan bir diğer kaynak ise bu defterden yaklaşık 40 yıllık bir zamandan sonra Molla Ahmed Efendi tarafından hazırlanmış olan defterdir. Defter genel olarak esasında H.1033/1623-1075/1664 yılları arasındaki kayıtları kapsamaktadır. Bu defterin 20 ve 30. sayfalarında Sıravolos kazası kayıtları yer almaktadır. Kazanın köy sayısı 43 olarak tespit edilmiştir. Bu defterde Karaova’ya bağlı köy adları yer almamaktadır. Bu nedenle avâriz hâne sayısında da ilk deftere göre bir düşüş ortaya çıkmıştır. Nitekim ilk defterde 327 olan avâriz hâne sayısı

55 “Kaza-i Sıravolos maa piyadegân-ı Menteşe”, D.MKFD.31767, 10,11 ve 31.

1075/1664 yılı defterinde 318 olarak hesaplanmıştır. 1664 yılı defterindeki yer adlarının sıralanışı ve hane sayıları 1620 yılı defterindekiler ile hemen hemen aynıdır. Ancak 1620’de yer almayan Etrim köyü 1664 yılı defterinde kayıtlıdır. Diğer taraftan ilk defterde Karaova kayıtları içerisinde yer alan Bayır cemaati 1664 yılı defterinde bulunmamaktadır.⁵⁶

Menteşe livasına ait özet avâriz hâne kayıtlarının yer aldığı bir diğer defterde Sıravolos kazasının avâriz hâne sayısı 364,5 olarak kaydedilmiştir.⁵⁷

Buraya kadar değinilen defterlerden ziyade Mentеше kazası kayıtlarını oluşturmakla görevlendirilmiş mevkûfat halifesi İbrahim Efendi⁵⁸ ve Kocapaşa-zâde Mustafa Bey tarafından H.1087/1676-77 yılında hazırlanmış olan avâriz hâne defterinin oldukça önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Defterin başında livaya bağlı kazaların yer aldığı fihrist bulunmaktadır.⁵⁹ Özellikle İbrahim Efendi’nin Aydın ve Mentеше havalisinde pek çok mahalle, kaza, köy ve çiftliğin avâriz hâne kaydını hazırladığı görülmektedir.⁶⁰ Bu defter de onun tutmuş olduğu serilerden biri olmalıdır. Defterin 51/b-53/b varakları arasında Sıravolos kazası köylerinin avâriz hâneleri yer almaktadır.

Tablo 5: 1676-77 Yılı Avâriz hâne Defterine Göre Sıravolos Kazası

Sayfa	Köy	Hane	İmam-Hatib	İmam	Hatib	Müezzin	Amelmânde
51/b	Müskebi	36					
	Müskebi Depesi	15	1				
	Giral/Kiral	9					
	Dedelü maa Turbcular	13			1		
	Rum Evleri	3		1			
	Kürece	18			1		
	Göl	16		1			
	Peksimed Depesi/Deresi	22				1	
52/a	Varilya	54		1	2		
	Peksimed	23			2		
	Avşacıklı	8		1			
	Gökçe Belen	7				1	
	Karabağ Beleni	9		1			
	Ortaköy	6					
	Dirvil	20				1	
	Demürcüler	20			1		1
52/b	Ma’mûre-i Akçaalan	14			1		
	Akçaalan	11					1
	Yahşi Köyü/Gölü	15					
	Alpak	10					
	Karakaya	24				1	
	Sandıma	21				2	
	Geriş/Kiriş	24					

56 KKd.2620, 15. Ca. 1075/4 Aralık 1664.

57 D.MKFd.27481, 3, 15. Ca. 1061/6 Mayıs 1651.

58 KKd.2792, H.1110/1698-99, 17.

59 “Defter-i hânehâ-i Avâriz-ı kazâ-i mezkûrîn der livâ-i Mentеше an-tahrîr-i İbrahim Efendi sene 1087 ve an tahrîr-i Mustafa Bey Koca Paşa-zâde sene 1087”, KKd.2672, 1.

60 MADd.3013, H.1110; KKd.2801, H.1111/1699-1700.

53/a	Kızılca	19				
	Göçer	7				
	Karabağ	29		1		
	Kuyucak	5				
	Bitez nâm-ı diğer Akyaka	8			1	
	Eğerciyân	10				1
	Dem/Depe	20				
	Koçan maa Karaman maa Göğeler	13				
53/b	Helvacılar	3				
	Berova	20			1	
	Yakabeleni	9				
Yekûn	541	1	7	14	3	2

Bu defteri diğerlerinden farklı kılan tarafı, kazanın XVII. yüzyılın son çeyreğindeki sakinlerine dair kısmen ayrıntılı bir bilgi sunmasıdır. Bu defterde, köylerdeki avâriz hâne kayıtlarında sadece hane sahibi ve baba adları yer almakta, başka hiçbir bilgi verilmemektedir. Hatta ilgili köy kayıtlarının sonunda yazılması gereken hane ve nefer sayıları bile eksiktir. Defterin Müskebi Depesi köyüne ait kaydı, bu durumu daha net görmek için Tablo 5’te verilmiştir.

Tablo 6: 1676-77 Yılı Avâriz hâne Defterinin Müskebi Depesi Köyüne Ait Kayıtları

Sıra	Hane/Nefer ve -Baba adı	Sıra	Hane/Nefer ve -Baba adı
1	Mehmed Hüseyin Hatib, İmam	9	Süleyman Ahmed
2	Bayezid İbrahim	10	Biraderes Mahmud
3	Mustafa Hasan	11	Receb Ali
4	Maden Mehmed	12	Hüseyin Ebubekir
5	Biraderes Süleyman	13	Osman Derdi Muslu
6	Abdulkadir Muslu	14	Mahmud Ali
7	Hacı Mustafa Mehmed	15	Mustafa Ahmed
8	Hacı Ali Abdullah		

Bu bölgede yaşayan insanlar hakkında avâriz hâne kaydı sayesinde kısıtlı da olsa bazı bilgiler elde edebiliyoruz. Bu kayıtlarda vergi ödeyen reyanın isimlerinin yanında kullandıkları lakaplar ve onomastik özellikler de dikkat çekiyor. Öncelikle Sıravolos kazasına bağlı köylerdeki hane sahiplerinin Hacı, Kara, Seydi, Helvacı, Kurd, Sarı, Derviş, Bali, Köse ve Deli şeklinde bazı ön ek, ünvan ve belirtmeleri kullandıkları şöyle sıralanabilir. Bu belirtmelerin kaza reyasının çoğunluğu tarafından tercih edildiği görülüyor. Ayrıca Küçük, Sağır, Hasırcı, Tavis, Halife, Saltık, Kızıl, Arab, Kocaman, Köle, Kömürcü, Demirci ve Uzun şeklinde belirtmeler ise nispeten çok daha az olarak kullanılmışlardır.⁶¹

İkinci olarak da defterdeki kayıtlar bağlamında XVII. yüzyılda Sıravolos kazası köylerindeki hane sahiplerinin isimleri onomastik bakımdan tetkik edilebilir. Bu kayıtlar sayesinde, köylerde hangi isimlerin sıkça veya nadiren kullanıldığı belirlenmiştir. Sonuçlara göre, reyanın en çok tercih ettiği isimler sırasıyla 138’inin Mehmed, 127’sinin Ali ve 98’inin de Mustafa isimlerini daha çok tercih ettikleri anlaşılmaktadır. olmuştur. Bu isimleri takip eden diğer yaygın isimler ise Hasan 53, Ahmed 52, Hüseyin 34, İbrahim 42 kişi, Yusuf 36 ve Halil 31 şeklinde sıralanabilir. İlyas, Hamza, Muslu, Şaban, Sefer, Hızır, Musa, Ömer, Osman ve Bayram’da her iki guruba nazaran çok daha az rastlanan isimler olarak değerlendirilebilir. Belirtilen isimler dikkate alındığında XVII. yüzyılda Sıravolos kazası köylerindeki avâriz hâne sahiplerinin Hz. Peygamber başta olmak üzere bazı peygamberler ile Ehl-i Beyt mensubu olanların isimlerini kullandıkları anlaşılmaktadır.⁶²

Ancak köylerde varsa imam, hatip, müezzin ve amalmânde kayıtları belirtilmiştir. Özellikle XVII. yüzyılın ilk yarısına ait kayıtların icmal olmasından dolayı Sıravolos kazası köylerindeki imam, hatip ve müezzinler hakkında bilgiye erişilmemektedir. Fakat yüzyılın ikinci yarısına ait olan mufassal defter sayesinde kazanın imam, hatip ve müezzin bulunan köyleri ile sayıları hakkında fikir sahibi olunmaktadır. Nitekim bu sayede Müskebi, Giral/Kiral,

61 KKd.2672, vr.51/b-54/a.

62 KKd.2672, vr.51/b-53/b.

Ortaköy, Yahşiköy/Gölü, Alpak, Geriş/Kiriş, Kızılca, Göçer, Kuyucak, Koçan, Karaman, Göğeler, Helvacılar ve Yakabeleni köylerinde dinî hüviyete malik bir görevlinin bulunmadığı söylenebilir. Tablo 5’te de görüldüğü üzere kazanın bu köyler dışındaki birimlerinde imam, hatib ve müezzin bulunmaktadır. Genelde imamı olmayan köyde bir hatib bulunmaktadır. Kimi zaman da hatibi bulunmayan köylerde bir imam veya müezzinin olduğu görülmektedir. İstisnai olarak Varilya, Peksimed ve Sandıma köylerinde ise iki hatibin bulunduğu anlaşılmaktadır. Neticede kaza genelinde 1 imam-hatip, 7 imam, 14 hatip ve 3 müezzinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında ele alacağımız son defter H.1108/1697 yılına aittir. XVII. yüzyılın sonlarına ait olan defter önkilerden farklı olarak Sıravolos kazası köylerindeki nefer ve bunlardan elde edilmiş avâriz hâne sayılarına dair bilgiler barındırmaktadır. Defterdeki hesaplama göre kaza köylerindeki her üç nefer, gerçek haneden, bir avâriz hâne oluşturulmuştur. Bu şekildeki bir hesaplamada artı kalan 32 neferden 10 avâriz hâne daha elde edilmiş ve kazaya ait toplam avâriz hâne sayısına ilave edilmiştir. Bu nedenle Tablo 7’de yer aldığı üzere kazanın toplam avâriz hâne sayısı 180 ve artan nefer sayısı ise 2’dir.⁶³

Tablo 7: 1697 Avâriz hâne Defterine Göre Sıravolos Kazası

Sıra	Karye	Neferen	Hane	Artan nefer
1	Müskebi	36	12	
2	Müskebi Deresi	15	5	
3	Giral/Kiral	9	3	
4	Dedelü maa Turbcular	13	4	1
5	Rum Evleri	4	1	1
6	Kürece	18	6	
7	Göl	16	5	1
8	Beksimed Deresi	22	7	1
9	Varilya	55	18	1
10	Peksimed	23	7	2
11	Avşacıklar	8	2	2
12	Gökçe Belen	7	2	1
13	Karabağ Beleni	9	3	
14	Ortaköy	3	2	
15	Dirvil	20	6	2
16	Demirciler	20	6	2
17	Ma’mûre-i Akçaalan	14	4	2
18	Akçaalan	11	3	2
19	Yahşiköy	15	5	
20	Kalalık	10	3	1
21	Karakaya	24	8	
22	Sandıma	21	7	
23	Geriş/Kiriş	24	8	
24	Kızılca	19	6	1
25	Göçer	7	2	1
26	Karabağ	29	9	2
27	Kuyucak	5	1	2
28	Bitez nam-ı diğer Akyaka	8	2	2
29	Eğerciyan	10	3	1
30	Dem/Depe	19	6	1
31	Koçan maa Karaman maa Gökçeler	13	4	1
32	Helvacılar	3	1	

63 “Kaza-i Sıravolos der-liva-i Menteşe”, KKd.2670, H.15 Zilkade 1108/5 Haziran 1697, vr.12/a

33	Burun	20	6	2
34	Yaka Belen	9	3	
Yekûn		539	170	32
		542	180	2

XVII. yüzyılın sonlarına ait bu defter Sıravolos kazası avâriz hâne sayısında önceki defterlere nazaran ciddi bir düşüşün olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde önceki örneklerde 40'ın üzerinde olan kazanın köy sayısı bu defterde 34'tür. Yine önceki defterleri süsleyen parakende, cemaat ve piyade şeklindeki belirtmeler de bu defterde yer almamaktadır. Buna rağmen Sıravolos kazası köyleriyle ilgili az da olsa kimi derkenarlara rastlanmaktadır. Bunlardan ilki kazadaki 25 hanenin ferman ile menzilhâne olarak belirlendiği ve bundan dolayı vergiden muaf tutulduğuna dairdir. Ayrıca Peksimend Deresi, Karabağ Beleni, Ma'mûre-i Akçaalan, Akçaalan, Karabağ ve Dem/Depe köylerinde 13 Zilkade 1109/23 Mayıs 1698 tarihinde yani tahrirden bir yıl sonra 1 veya 0,5 (yarım) hanelerinin "bâ-fermân-ı âlî" şeklinde ifadelendirilmiş yedi hane bulunmaktadır. Ancak bu ifadenin söz konusu köylerdeki hanelerin muâf olarak mı görüldükleri veya menzilhane anlamında mı kullanıldığı hususu tam olarak anlaşılamamıştır. Defterdeki verilere göre 1697 yılında Sıravolos kazasının 34 köyünde 542 nefer, 180 avâriz hânesi ve arta kalan 2 neferi bulunmaktadır.⁶⁴ XVII. yüzyıldaki avâriz hânelerin Sıravolos kazası hakkında tam olarak ne söylediğinin anlaşılması için yukarıda ifade edilenleri özetleyen bir tablo hazırlanmıştır.

Tablo 8: 1620-97 Yılları Avâriz hâne Defterlerine Göre Sıravolos Kazası

Sıra	Tahrir Yılı	İskan Birimi Sayısı	Avâriz-Hane Sayısı	Nefer Sayısı
1	1030/1620	48	327	981
2	-	45	281	843
3	1061/1651	-	364,5	1.092
4	1075/1664	43	318	954
5	1087/1675	34	541 (180)	1623 (541)
6	1108/1697	34	180	542

Tablo 8'de Sıravolos kazasının tetkik edilen defterlerindeki genel durumu ortaya çıkmaktadır. Tablo, avâriz tahrir yılları, iskân birimleri (köyler), hane sayıları ve tahmini nefer sayılarını kapsamaktadır. Nefer sayıları için tahmini ifadesinin kullanılmasının nedeni H.1108/1697 yılı tahririnden hareketle elde edilmiş olmasıdır. Nitekim bu tarihte her üç neferden bir avâriz hânesinin teşkil edildiği yukarıda da belirtilmiştir. Bu hesap üzerine diğer tüm tahrir yıllarındaki avâriz hâne sayıları üç ile çarpılmış ve tahmini bir sayıya erişilmiştir. Tablo'daki veriler bağlamında Sıravolos kazasındaki köylerin XVII. yüzyıl başlarından sonlarına doğru ¼ oranında azaldığı anlaşılmaktadır. Avâriz hâne sayılarında 1087/1675 yılında oldukça ciddi bir artışın olduğu görülmektedir. Mufassal avâriz hâne defteri örneği olmasında rağmen 1696 yılı tahririnde köylerin icmalleri yazılmamıştır. Bu nedenle defterlerde belirtilen rakamların hane mi yoksa nefer mi oldukları hususu açıkta kalmıştır. Ancak nefer olarak kabul edilmesi durumunda 180 avâriz hânesi gibi bir sonuca erişilecektir. Bu rakam kazanın sonraki nefer sayısı ve avâriz hâne sayısı ile hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla 1675 yılı tahririnde Sıravolos kazası köylerinde kayıtlı olanların her birinin nefer, gerçek avâriz hânesi, oldukları söylenebilir. Bu izahın akabinde kazadaki avâriz hâne sayısının yüzyılın başından sonuna doğru azaldığını da ifade etmek gerekmektedir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında kazanın avâriz hâne sayısının doruk noktaya eriştiği görülmektedir. Yüzyılın son çeyreğinde ise yaklaşık olarak yarısı oranında azalmıştır. Bu durumun elbette bazı nedenleri olmalıydı. Bazı belgelerde Sıravolos kazasının içerisinde olduğu Menteşe livasının bazı kaza ve köylerinde reayanın artan vergi yükleri nedeniyle "perişan" düşüp "perâkende" olduklarına dair bilgilere rastlanmaktadır. Belge tarihinin Sıravolos kazasının XVII. yüzyıla ait tespit edilen tahrirden bir yıl sonrasında ait olduğunun altını çizmek gerekmektedir.⁶⁵ Söz konusu belgeler XVII. yüzyıl sonlarına doğru artan vergilerin tetiklediği bir darlığın bölgede var olduğunu ortaya koymaktadır. Sıravolos kazası mufassal avâriz defterini hazırladıkları bilinen Kocapaşa-zade Mustafa ve İbrahim Beylerin isimlerinin geçtiği bir belge, dönem dünyasının durumunu tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki söz konusu dönemde Menteşe havalisinde veba illetinin reayayı bir hayli muzdarip ettiği ve telefe yol açabilecek etkinliğe eriştiği yönündedir. Belgenin kaleme alındığı yıldan birkaç yıl evvel bölgede görülmeye başlayan veba salgınının reayayı adeta yok olmanın eşiğine getirdiğinin altı çizilmektedir. Veba illetine

⁶⁴ KKd.2670, vr.26/b-27/a.

⁶⁵ İE.MİT.1/45, 16 Şevval 1109/27 Nisan 1698.

ilave olarak ağır vergi yükünün de Menteşe sancağının Mandaca kazasından da yaklaşık otuz köyün hâlî harâbe durumuna düştüğü anlaşılmaktadır. Sıravolos kadısı Veli, bölgedeki reyanın durumundan dolayı özellikle vergi miktarı ve ödenmesi noktasında reayaya kolaylık sağlanması noktasında arzını imparatorluk merkezine iletmiştir. Kadıya göre bunun yapılmaması halinde zaten reayasının büyük bir kısmı perişan ve perâkende olmuş ve “dikili eser binası” kalmamış kazanın durumu çok daha kötü bir noktaya gelecektir. Kadının izahından hareketle ayrıca kazanın kebîr, büyük, olarak nitelendirilebilecek olan köylerinin zaten uzun zamandır diğer sagîr, küçük köylerin vergi yükünü taşıdıkları anlaşılmaktadır. Fakat bu köylerin de artık daha fazla bu durumu idare etmeye ve sürdürmeye takatleri kalmamıştır.⁶⁶

XVII. yüzyıl kayıtları Sıravolos kazası ile tıpkı tahrir benzer bir gizemi sürdürür. Kazadaki iskân mahallerinde ciddi bir değişiklik olmamasına rağmen nüfusunda yer yer azalma ve yükselmeler meydana gelmiştir. Celali isyanlarının yaratmış olduğu bunalım ve artan vergi miktarları bölgede hâlî harâb köyler ile perâkende reyanın görünür-lüğünü arttırmıştır. Ancak Sıravolos kazası özellikle nispeten içeride, denizden uzak, bölgelerdeki Dirmili Búskebi, Akçaalan ve Karaova şeklinde sıralanabilecek olan köylerinin büyük ölçüde yükü sırtlamasıyla XVII. ve XVIII. yüzyıl bunalımlarını geride bırakabilmiştir. Başta bu köyler olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu’nda havanın nispeten durulduğu pek çok idarî, malî ve askerî düzenlemenin sonucu olarak kurulmuş, gelişmiş veya kaybolmuş köylerinin olup olmadığı sorusunun cevabı ise sonraki başlık altında irdelenmiştir.

3- Sıravolos’tan Bodrum’a (XVIII.-XIX. Yüzyıllar)

XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan zamanda Sıravolos kazasının başta kimi idarî düzenlemeler olmak üzere sık arşiv belgelerinde konu edildiği görülmektedir. Kazaya ait bazı malikane ve mukataa hisseleri nispeten karanlık dönem olarak değerlendirilebilecek olan XVIII. yüzyıla ışık tutmaktadır.⁶⁷ Bu döneme ait timar ruznamçe ve derdest defterleri de oldukça önemli bir kaynak grubunu oluşturmaktadır. Bu defterler sayesinde kaza ve bazı köylerinin bir iskân ve malî birim olarak takibi mümkün olabilmektedir.⁶⁸ XIX. yüzyıla gelindiğinde ise adeta bir belge havuzunun ortaya çıktığı söylenebilir. Bu dönemde XVI. yüzyıldan itibaren kaza ismi olarak bilinen Sıravolos’un yerini Bodrum’a bıraktığı anlaşılmaktadır. Bunda Bodrum Kalesi ve bulunduğu bölgenin kara ve denize olan konumunun vermiş olduğu avantajlar şüphesiz bu değişiklikte büyük bir rol oynamıştır.⁶⁹ H.1299-1304/1881-1886 yıllarını havi bir sicilden de anlaşıldığı üzere 9 mahallesi bulunan Bodrum kazasının Karaabad ve Sıralova isimli iki nahiyesi oluşturulmuştur.⁷⁰ Ayrıca yine pek çoğu XVI. yüzyıldan itibaren takip edilebilen köylerden olan kimi köylerin kebîr ve sagîr şeklinde idarî olarak ikiye ayrıldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum söz konusu köylerin XIX. yüzyıl dünyasının ticaret, göç vb. bazı gerekleri dahilinde bölgede artan nüfus için çekim merkezi olduğunu ortaya koymaktadır. Haliyle Müskebi, Akçaalan, Dirmil ve Sandıma ile Gökçebelan köylerinde nüfus kümelenmesi ortaya çıkmıştır. Nüfus artışına bağlı olarak ortaya çıkan bu durum, idarî ve malî iş/işlemlerin yürütülmesinde aksaklık, gecikme ve çelişkilere yol açmıştır. Bu nedenle özellikle kebîr ve sagîr şeklinde ayrılmış köyler ile Sandıma ve Gökçebelan köyleri gibi birbirine oldukça yakın köylerin birleştirilerek iskân ve idarî birimlerin yeniden tesis edilmesi istenmiştir.⁷¹

Tablo 9: XIX. ve XX. Yüzyılda Bodrum Kazası Nüfusu⁷²

Sıra	Köy Adı	I. Dünya Savaşı Öncesi	24.09.1915	3.09.1921
1	Bodrum	4375	4375	3933
2	Çiftlik	780	780	583
3	Çirkan (Konacık)	197	197	177
4	Bitez (Ağaçlı)	267	267	116

66 İE.SH.2/103, 22 Şevval 1110/23 Nisan 1699.

67 “İsravolos nahiyesinin Karaova nam karyesinde ... taraf-ı aherden müdahale icab itmez iken Abdülaziz Ağa nam kimesne bilâ-sened karye-i mezkûru zabta ... bende el-Hacı Mustafa Bey, mutasarrıf-ı malikâne-i mezkûr”, AE.SABH.I.240/16044, 20 Şaban 1196/31 Temmuz 1782.

68 Bu hususta hazırlanmış bir çalışma için Bz. Alandağlı, M. (2023), “Sıravolos Kazasının XVII. ve XVIII. Yüzyıl Dünyasından Bir Kesit”, Bu çalışma, Bidge Yayınlarının 2023 yılının Aralık ayında basılmasını planladığı Yeni Çağ Tarihi isimli kitapta bölüm olarak yer alacaktır.

69 C.DH.128/6382, 17.Ra.1256/16 Ağustos 1840.

70 Kırca, Y. (2000). Bodrum’a Ait 167 Numaralı Şer’iye Sicili Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 14-16.

71 “Bodrum kazası köylerinden Müskebi-i Kebîr ve Müskebi-i Sagîr ve Akçaalan-ı Kebîr ile Akçaalan-ı Sagîr ve Dirmil-i Kebîr ile Dirmil-i Sagîr ve Sandıma ile Gökçebelan”, DH.İD.144/17, 29 Teşrin-i Evvel 1328/11 Kasım 1912.

72 Bu tablo için Bk. Kırça, a.g.t., 14-16.

5	Müskebi-i Kebir (Ortakent)	587	587	538
6	Müskebi-i Sağır	430	430	342
7	Yahşi	162	162	143
8	Gürece/Kürece	222	222	194
9	Yaka	216	216	170
10	Akçaalan-ı Kebir	515	515	547
11	Akçaalan-ı Sağır	406	406	321
12	İslamhaneleri	171	171	151
13	Karabağ	462	462	259
14	Dere	276	276	271
15	Peksimed	145	145	98
16	Karakaya	627	627	453
17	Geriş	254	254	201
18	Sandıma (Yalıkavak)	476	476	367
19	Gökçebelen	117	117	93
20	Dirmil-i Kebir	273	273	232
21	Dirmil-i Sağır	187	187	107
22	Giralbelen (Dağbelen)	298	298	-
23	Farilya (Gündoğan)	458	458	384
24	Türkbükü	266	266	-
25	Göl	127	127	125
26	Bağla ve Kefaluka	270	-	-
27	Mumcular (Karaabad Nahiyesi Merkezi)	343	343	314
28	Cedid	273	273	273
29	Bayır	130	130	-
30	Hatibler	103	103	119
31	Mazı	438	438	263
32	Armutçuk	96	96	68
33	Çömlekci	275	275	243
34	Donbul	124	124	-
35	Tepecik	134	134	122
36	Sağırağıl	72	72	83
37	Gökyer	50	50	63
38	Kemer	152	152	167
39	Saz	351	351	-
40	Pınarbelen	610	610	-
41	Kum Tahtacı	276	276	-
42	Müslîm Kıbtî	36	36	
Toplam		16027	15757	11520

Tablo 9 kazanın I. Dünya Savaşı öncesi ve sırası ile Cumhuriyetin ilk yıllarındaki köyleri, köylerinin nüfusu hakkında bilgileri barındırmaktadır.⁷³ Ayrıca her ne kadar tespiti mümkün olmamışsa da bu köylerin paftası 2 ve 52'den başlayarak 108'e kadar yükselen numaralar dahilinde konumlandırıldığı bir haritanın varlığı anlaşılmaktadır.⁷⁴ Bu harita paftasının 2 olması ve sıra numaralarının ise 52'den başlaması haritanın Menteşe veya Aydın livalarını kapsayan çok daha büyük bir bölge için hazırlanmış olabileceğini akıllara getirmektedir.

⁷³ Soyluer, S. (2006). "XX. Yüzyılın Başlarında Menteşe Sancağı'nın İdari ve Nüfus Yapısı", *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi (ÇTAD)*, V, (13), 126-129.

⁷⁴ DH.EUM.KLU.16/88, vr.4/b-8/a.

Tablo 10: Bodrum Kazası Köyleri ve Nüfusu (DH.EUM.KLU.16/88)

Sıra	Karye İsmi	Harita üzerin- deki numrosu	Pafta numrosu	Nahiyesi	Kazası	Müslim	G. Müslim
1	Karabağ	52	2	Bodrum	Bodrum	259	
2	Peksimad	53	2	Bodrum	Bodrum	98	
3	Kayacık	54	2	Bodrum	Bodrum	-	
4	Dere	55	2			271	
5	Akçaalan-ı Sağır	56	2			321	
6	Akçaalan-ı Kebîr	57	2			547	
7	Sandıma	58	2			367	
8	Sülüklü	59	2			-	
9	Bağçe	60	2			166	
10	Gökçebelen	61	2			93	
11	Dirmil-i Sağır	62	2			107	
12	Dirmil-i Kebîr	63	2			232	
13	Yaka	64	2			170	
14	Yahşi	65	2			143	
15	Görüce	66	2			194	
16	İslam Haneleri	67	2			151	
17	Belen	68	2			256	
18	Müskibi-i Sağır	69	2			324	
19	Farilya	70	2			384	
20	Müskibi-i Kebir	71	2			538	
21	Göl/Gül	72	2			125	
22	Bitez	73	2			116	
23	Göl/Gül Bahçeleri	74	2			-	
24	Girecik	75	2			-	
25	Türk Bükü	76	2			-	
26	Çarkan/Çırfan?	77	2			177	
27	Gökburun	78	2			300	
28	Bodrum	79	2			3933	2893
29	Orak Adası	80	2			135	
30	Kızıl Ağaç	81	2			-	
31	Salih Adası	82	2			-	
32	Kapucuk/Tapucuk?	83	2	Güllük	Milas	194	
33	Pınarlı Belen	84	2	Karaabad	Bodrum	-	
34	Gögercinlik	85	2	Güllük	Milas	-	
35	Çiftlik	86	2	Karaabad	Bodrum	583	
36	Meşelik	87	2	Güllük	Milas	-	
37	Karada	88	2	Karaabad	Bodrum	-	
38	Kemer	89	2			167	
39	Üçpınar	90	2	Güllük	Milas	-	
40	Sığirtmaç	91	2	Güllük	Milas	-	

41	Eğerciler	92	2	Güllük	Milas		
42	Tepecik	93	2	Karaabad	Bodrum	122	
43	Sağırağılı	94	2	Karaabad	Bodrum	83	
44	Gökyer	95	2	Karaabad	Bodrum	63	
45	Kemikler	96	2	Güllük	Milas	-	
46	Mumcular	97	2	Karaabad	Bodrum	312	
47	Konak Dere	98	2	Güllük	Milas	253	
48	Cedid	99	2	Karaabad	Bodrum	273	
49	Çömlekcı	100	2	Milas	Milas	243	
50	Hatibler	101	2	Karaabad	Bodrum	119	
51	Eğerdepe	102	2	Milas	Milas	-	
52	Kozyaka	103	2	Milas	Milas	570	
53	Kısırlar	104	2	Milas	Milas	-	
54	İzmircik	105	2	Karaabad	Bodrum	68	
55	Mazı	106	2	Karaabad	Bodrum	263	
56	Demirciler	107	2	Milas	Milas	-	
57	Yukarı Sakı?	108	2	Karaabad	Bodrum	-	
Toplam						12720	2893

Bodrum kazası köylerinin haritadaki pafta ve numaralarını gösteren bu defterin tarihi tam olarak tespit edilememiştir. Ancak arşiv fon bilgilerinde 1339/1923 yılına ait olduğu belirtilmektedir. Kazaya ait bazı köylerin idarî olarak Milas'a, Milas'a bağlı bazı köylerin ise Bodrum'a bağlı oldukları görülmektedir. Aynı dönemlerde hazırlanmış ancak Bodrum merkez ve Karaabad nahiyelerinin ayrıldığı ve bunlara bağlı köylerin oluşturulduğu bir başka defter bulunmaktadır. Bu defterde Karaabad nahiyesinin merkez köyü Mumcular olarak yer almaktadır. Devamında Çiftlik, Pınar Belan, Saz, Cedid, Bayır, Çifteler, Çömlekcı, Tepecik, Sağırağılı, Gökyer, Kemer, Armutcuk, Müslim Kıbtı, Tahtacı ve Tmbul köyleri Karaabad nahiyesine bağlı olarak görülmektedir. Çırfan, Bitez, Müskibi-i Sagır ve Kebır, Yahşi, Kürece, Yaka, Akçaalan-ı Sagır ve Kebır, Rum Haneleri, Karabağ, Dere, Peksimed, Karakaya, Geriş, Hadım, Gökçe Belan, Dirmil-i Sagır, Kiral Yalak, Farilya, Rum Kömü ve Göl isimler köyler ise Bodrum nahiyesine bağlıdır.⁷⁵

Kazanın idarî durumu hakkındaki bu tür belgenin yanı sıra Bodrum mahpushanesi, kimi adlî ve suç vakaları, asayiş ve malî yapıya dair çokça belgeye de rastlanmaktadır. Bunlar arasında ele alınan konu ile bağlantılı olan cemaatleri havi bazı örnekler de vardır. Bu husustaki bir belge esasında Bodrum Kalesi köprü ve topların kundaklarının tamiri ile temizliği başta olmak üzere diğer kimi işlerinin yürütülmesi için görevlendirilen reayaya dair bilgiler barındırmaktadır. Belgeden anlaşıldığı üzere bu işler için yirmi nefer görevlendirilmiştir. Ancak bir zaman sonra bu görevlilerden sekizi ölmüştür. Haliyle yerlerine yenilerinin atanması gerekmektedir. Yeni atamaların bölgede var olan Eğerciyan ve Kışla Dağlı Cemaatleri mensuplarından seçilerek yapıldığı görülmektedir. Eğerciyân cemaatinin XVII. yüzyıldan beri bölgedeki varlığı bilinmektedir. Bu durumda bu cemaatin yaklaşık iki asırlık bir dönemde havalide bulunduğu söylenebilir. Ayrıca XVII. yüzyıl kayıtlarında bulunmayan Kışla Dağlı Cemaati⁷⁶ ile Saz karyesindeki Tahtacı Aşireti büyük olasılıkla avarız kayıtlarından sonra XVIII. yüzyılda yöreye gelmiş olmalıdır.⁷⁷ Bu aşiretler Toros Dağlarında konar göçer yaşamakta olan Yanyaturlı, Şekipli, Cıvcıvli, Çaylak, Enseli ve Sülüklü Türkmenlerine mensup olmalıdırlar.⁷⁸ Ayrıca XVIII. ve XIX. yüzyıllarda kaza genelinde yaygınlaşmaya başlayan bazı vakıf eserleri vesilesiyle kaynak çeşitliliğinin de oluştuğunun altını çizmek gerekmektedir. Bu vesileyle kazanın Tepecik, Debacık, Yeniköy, Eskiçeşme, Türkkuyusu, Çömlekcı, Bitez ve Çirkan şeklinde sıralanabilecek olan ve vakıf cami ya da mes-

75 DH.EUM.KLU.16/97, 8-9.

76 "emr-i şerif lede-usul Ekerciyân Cemaatinden Mehmed veler-i Hacı Mustafa ve Hacı Mustafa veled-i Süleyman ve Fatih veled-i Hasan ve İsmail veled-i Ahmed ve Hüseyin veled-i İsmail ve Halil veled-i Halil ve İsmail veled-i Halil ve Osman veled-i Mehmed ve Mehmed veler-i Mustafa ve Mahmud veled-i Ali ve Ali veled-i Hacı Ahmed ve Kışla Dağlı Cemaatinden Mehmed veled-i Hacı Yusuf ve Mustafa veled-i Mehmed ve Mehmed veled-i Halil ve Hüseyin veled-i Halil ve Mustafa veled-i Süleyman ve Süleyman veled-i Hüseyin ve Mehmed veled-i İbrahim nam kimesneler el-yevm kale-i mezkure hıdmetında istihdam olunmakta oldukları neferat-ı mezkurenin isimleri kalemine kayd olunarak isimleri bir kıta berat-ı şerif ita niyazında oldukları kale-i mezkur dizdarı Mustafa Ağa kulları arzında ve kadısı ilamından..", C.AS.610/25721, 23 C. 1224/14 Ağustos 1809.

77 Kırcı, a.g.t., 402

78 Baykara, A. (2010). *XIX. Yüzyılda Bodrum Kazası'nın Sosyal ve İktisadi Hayatı*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 148.

cidini bulanan köy, mahallelerin takibi de bu nedenle çok daha kolay bir hal almaktadır.⁷⁹

Menteşe Sancağının Milas, Sıravus, Bodrum, Karaabad, Datya, Taraca, Mekri ve Köyceğiz kazalarının Rodos adasına yakın olmasının malî, idarî ve sosyo-kültürel bazı sorunlara yol açtığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, Cezayir-i Bahr-i Sefid vilayetine bağlı Mis ve Kaşut adalarındaki ahalinin Anadolu yakasına özellikle de Bodrum havalisine geçerek burada miriye, devlete, ait ormanları kesmeleridir. Belgeden bu kesiminin adeta bir ağaç kıyımı mahiyetinde olduğu ve bu şekilde taşınan kereste ile sayısı yüzü geçen geminin inşa edilerek satıldığı belirtilmektedir.⁸⁰ Bu tür sorunları ortadan kaldırılması için Bodrum'un Cezayir-i Bahr-i Sefid vilayetine bağlanması gibi bazı idarî değişikliklerin yapılması düşünülmüştür. Ancak bu tür bir değişikliğin Aydın vilayetindeki idarî yapıyı derinden etkileyeceği, güvenlik problemleri ortaya çıkaracağı ve özellikle bazı birimlerin mutasarrıflık mahiyetine dönüşeceği yönündeki ikazlar nedeniyle bu düşünceden vazgeçilmiştir.⁸¹

Son olarak kazanın demografik ve malî yapısına dair nüfus ve temettuat defterlerine bakılabilir. Çalışmanın başından beri rakamsal verilere dayalı nüfus ve iktisadî vaziyeti öncülleyen bir yaklaşımdan uzak durulmuştur. Bunun yerine kazadaki iskân mahallerinin nispeten takibi amaç edinilmiştir. Daha ziyade gerektiğinde nüfus ve iktisadî yapıya ait bilgiler tablolar vesilesiyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tetkik edilen nüfus defterleri⁸² esas alındığında Bodrum kazasının XVI. yüzyılda var olduğu bilinen Akçaalan, Müskebi, Sandıma, Karakaya, Rum Evleri, Beksimed, Karabağ, Farilya, Belen ve Yahşi şeklindeki köylerinin XIX. yüzyılda da aynı isimle imparatorluk kayıtlarında yer aldıkları söylenebilir. Bu köylerin birçoğu bölgede bulunan Çalpaz ve Kara Dağ yükseltilerinin denize doğru azalan hafif engebeli arazide kurulmuşlardır. Yarımada'nın güneyindeki Akçaalan ve Müskebi ile kuzeyindeki Sandıma örneklerinde olduğu gibi bazen bir düzlüğün iki yüzünü görecektir şekilde kebîr ve sagir olarak ikiye ayrılmıştır. Bu iki yerleşmedeki değişimin en önemli nedeni denize göre konumları olmalıdır. Nitekim ikisine göre nispeten içerde olan Farilya, Yaka ve Beksimed köylerinde aynı durum görülmemiştir. O halde XVI. yüzyıl ve belki de çok öncesinde bölgenin iskân olunabilir özelliklere sahip köyleri, Celâli İsyancıları sonrası dönemde de etrafta dolaşan perâkende, göçer nüfusun yerleşim için öncelikli tercih mekanları olmuşlardır. XIX. yüzyılda gelişen iktisadî dinamiklerin de ilavesiyle bu köyler çanak olarak tabir olunur yükselti eteklerine taşarak ikiye bölünmüşlerdir. Diğer taraftan XVI. yüzyıl kayıtlarında olmayıp XVII. yüzyılda kurulmuş olabileceği düşünülen Dirmil için de aynı durum geçerlidir.⁸³

Tablo 11: Nüfus Defterlerinde Bodrum Mahalle ve Köyleri

Sıra	Defter	Sayfa	Mahalle	Köy	Nefer
1	NFSd.3126	1-16	Çarşu		113
2		17	Türkkuyusu		125
3		33	Kelarık		67
4		43	Eskiçeşme		156
5		61	Tepeçik		121
6		77	Yeniköy		79
7		89	Çırfan		67
8		99	Ahurca/Amurca		176
9		119	Kiliselik		65
10		127	Kal'a-i Bodrum		154
11		147	Reâya der-mütemekkin-i Bodrum		259

79 Baykara, *a.g.t.*, 119-130.

80 İ.MVL.423/18559, 21 Rebiyyül-Evvel 1236/27 Aralık 1820.

81 A.MKT.MHM.407/46, 16 Nisan 1284/28 Nisan 1868.

82 Bu defterler serisini merkeze alan çalışmalar her geçen gün artmaktadır. Akbal, F. (1951). "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdari Taksimat ve Nüfus", *Belleten*, XV, (60), Ankara: TTK, 617-628; Güneş, M. (2014). "Osmanlı Dönemi Nüfus Sayımları ve Bu Sayımları İçeren Kayıtların Tahlili", *Akademik Bakış*, 8, (15), 221-240; Karal, E. Z. *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.

83 HRTh.2333/2.

12	NFSd.3167	2-15	Akçaalan-ı Kebir	161	
13		21	Akçaalan-ı Sagir	98	
14		35	Rum Evleri	16	
15		39	Müskebi	150	
16		57	Dere Müskebi	71	
17		67	Bitaz	6	
18		69	Yahşi	22	
19		73	Sandıma	121	
20		87	Karakaya	142	
21		105	Gökçebelen	24	
22		109	Dere	63	
23		117	Beksimand	25	
24		121	Küreçe	32	
25		125	Dirmil-i Sagir	31	
26		131	Dirmil-i Kebir	42	
27		137	Beylan	121	
28		153	Karbağ	81	
29		165	Yaka	42	
30		171	Farilya	95	
31		175	Kariş	59	
32		NFSd.3142	1-11	Saz	107
33			15	Mumcular	71
34			25	Gökyer	20
35			29	Cedid	69
36			37	Bayır	53
37			45	Tepecik	24
38			49	Kemer	42
39			55	Sağırağıl	35
40			61	Çömlekçi	50
41			67	Mazı	183
42			89	Taife-i Kıbtıyân	65
43	NFSd.3143	2	nefs-i Karaabad nâm-ı diğer Gökyer	21	
44	NFSd.3168	2	nefs-i Kasaba-i kaza-i Sıravolos nâm-ı diğer Belan	73	

Nüfus defterleri bölgedeki idari birimlerin isimleri ve değişimleri hakkında bazı bilgiler barındırmaktadır. Tablo 11’de görüldüğü üzere Karaabad “nefs-i Karaabad nâm-ı diğer Gökyer” ve Sıravolos ise “nefs-i Kasaba-i kaza-i Sıravolos nâm-ı diğer Belan” şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumda XVI. yüzyılda kaza ve köy adı olarak beliren Sıravolos’un, köy adı olma vasfını XIX. yüzyılda tekrar kazandığı günümüz Belen kasabasının bulunduğu yer olabileceği belirtilebilir.

Temettuat kayıtlarında⁸⁴ Bodrum kazasının 9 mahalle ve 29 köyü bulunmaktadır. Bu köylerin Bodrum ve Karaabad nahiyelerine bağlı oldukları görülmektedir. Bu kayıtlardan elde edilen kazanın iktisadî resmi büyük ölçüde nüfus kayıtlarında elde edilmiş olan ile uyumaktadır.⁸⁵ Nitekim Tablo 12’de de görüleceği üzere kazanın vergiye esas hane

84 Kütükoğlu, M. S. (1995). “Osmanlı Sosyal ve İktisadî Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri”. *Belleten*, 59, (225), Ankara: TTK, 395-412; Efe, A. (2016). “II. Mahmut’un Mal-Mülk Sayımı: Evreşe Örneği”, *Belleten*, 80 (288), Ankara: TTK, 483-506; Efe, A. (2016). “1845 Temettuat Sayım Sonuçları Ne Oldu?”, *History Studies*, 8, (1), 19-35.

85 Baykara, a.g.t., 146-148. Tablo’daki köy adları ile hane sayıları bu tezdekiler ile yer yer uyumamaktadır. Defterde yazılı olan köy ve mahalle adları değiştirilmeden yazılmış ve hane sayıları olarak da en son hanenin üzerindeki hane veya sıra numarası altında yer alan ve varsa devamındaki haneler de ilave edilerek hesaplanmıştır.

sayısı fazla olan köyleri tarımsal ve zirai üretim ile hayvan yetiştiriciliği ve başta deniz ticaretine dayalı alışverişin akışkan olduğu köyle köklü olarak tabir olunabilecek olan köyledir.

Tablo 12: Temettuat Defterlerinde Bodrum mahalle ve köyleri

Sıra	Defter	Sayfa	Mahalle	Köy	Hane
1	ML.VRD.TMTd.1631	2-27	Umurca		79
2	ML.VRD.TMTd.1633	2- 13	Kilerlik		39
3	ML.VRD.TMTd.1633	1-22	Rum		150
4	ML.VRD.TMTd.1632	2-19	Çarşı		67
5	ML.VRD.TMTd.2804	2-17	Tepecik		54
6	ML.VRD.TMTd.2805	2-14	Yeniköy		52
7	ML.VRD.TMTd.2806	2-17	Türkkuyu		55
8	ML.VRD.TMTd.2807	2-17	Eskiçeşme		56
9	ML.VRD.TMTd.2803	2-12	Kilise		31
10	ML.VRD.TMTd.2472	2-21		Bitez	119
11	ML.VRD.TMTd.2475	2-17		Karakaya	73
12	ML.VRD.TMTd.2482	2-13		Akçaalan-ı Sagir	50
13	ML.VRD.TMTd.2477	2-9		Kiriş	27
14	ML.VRD.TMTd.2478	2-7		Peksimet	27
15	ML.VRD.TMTd.2479	2-14		Belan	49
16	ML.VRD.TMTd.2480	2-6		Gökçebelen	13
17	ML.VRD.TMTd.2481	2-5		Yahşi	10
18	ML.VRD.TMTd.2483	2-9		Rum Evleri	23
19	ML.VRD.TMTd.2484	2-10		Küreçe	30
20	ML.VRD.TMTd.2485	2-8		Yaka	26
21	ML.VRD.TMTd.2486	2-9		Gökburun	32
22	ML.VRD.TMTd.2487	2-10		Dere	38
23	ML.VRD.TMTd.2488	2-6		Sandıma	13
24	ML.VRD.TMTd.2489	2-15		Karabağ	45
25	ML.VRD.TMTd.2490	2-6		Göl	18
26	ML.VRD.TMTd.2491	2-33		Müskebi	118
27	ML.VRD.TMTd.2492	2-14		Dirmil	53
28	ML.VRD.TMTd.16201	2-10		Farilya	48
29	ML.VRD.TMTd.2109	2-7		Hatibler	12
30	ML.VRD.TMTd.2110	2-10		Çömlekçi	24
31	ML.VRD.TMTd.2111	2-11		Mumcular	30
32	ML.VRD.TMTd.2112	2-7		Kemer	17
33	ML.VRD.TMTd.2113	2-7		Bayır	11
34	ML.VRD.TMTd.2114	2-19		Saz	59
35	ML.VRD.TMTd.2115	2-15		Mazı	50
36	ML.VRD.TMTd.2118	2-7		Mazı	49
37	ML.VRD.TMTd.2116	2-10		Tepecik	17
38	ML.VRD.TMTd.2117	2-6		Gökyer	8
39	ML.VRD.TMTd.2476	2-19		Akçaalan-ı Kebir	83

Kazanın Rum mahallesi ile Bitez köyündeki vergiye esas hane sayısının diğer mahalle ve köylere nispetle oldukça

yüksek oldukları görülmektedir. Her iki birimdeki yoğunluk nispeten XIX. yüzyılda artan ticarî faaliyetler ve sonuçlarıyla açıklanabilir. Nitekim Rum mahallesi reayasının çok azının tarla, bahçe ve arazi ile hayvanı bulunmaktadır. Kayıtlı reyanın genellikle “bir senede tahminî temettuatı” şeklinde vergi miktarının belirtildiği görülmektedir. Mahalle reyası daha ziyade değirmenci, fırıncı, balıkçı, terzi, marangoz, debbağ, demirci, kaynakçı ve bahçevan olarak belirtilmiştir. Dolayısıyla mahalledeki gayrimüslimlerin tarımsal ve hayvansal uğraşlardan çok para döngüsüne dayalı yardımcı ve tamamlayıcı hizmetler olarak görülebilecek işlerle uğraştıkları görülmektedir. Bu durum mahallenin bir çekim merkezi olmasına ve gayrimüslim reyanın kümelenmesine yol açmış olabilir. Ayrıca artan üretim faaliyetleri ile arz-talep dengesinin ortaya çıkardığı ticarî faaliyetler Karaova nahiyesinin Kuşma Dağı etkelerinde Cedid, Gavur dağının kuzeyinde denize doğru azalan yükseltilerinde Gökyer, Sağırağıl ve Tepecik ve Kemer gibi köylerin değişimi ile gelişimine kapı aralamıştır.⁸⁶

Bitez köyü ise temettuat kayıtlarında Rum mahallesinin aksine mezru tarla, bağ, bahçe ve büyük, küçükbaş hayvan çeşitleri ile özellikle incir bahçelerinin yoğun olduğu bir görünüm sergilemektedir. Çırkan/Çırfan ile Müskebi köyü arasındaki hafif yükseltiye konumlanmış Bitez köyü iki önemli koya hakimdir.⁸⁷ Bu durum köyün tarımsal ve hayvansal üretime uygun yapısı ile denize yakın ve hâkim arazi yapısı nedeniyle iskâna açık ve uygun olduğu söylenebilir. Bu şartların köydeki vergiye esas hane sayısını arttırdığı öngörülebilir.

Bodrum kazasının özellikle XIX. yüzyıl dünyasına ait yukarıdaki izahı temellendiren kaynaklar nüfus ve temettuat defterleridir. Çıkarımların tamamına yakını büyük ölçüde bu defterlere dayalıdır. Ancak bu defterlerinde kendi içlerinde kimi çelişkiler barındırdıkları aşikardır. Bu nedenle bir nüfus hanesi ile temettuat hanesinin ne olduğu tam olarak çözümlenmiş değildir.⁸⁸ İmparatorluğun askerî ve malî öncelikli politikalarının sonucu olarak oluşturulmuş bu defterler asla sahip oldukları bölgelerin dönem gerçeklerini tam olarak yansıtamazlar. Bu nedenle elden geldiğince sağlıklı veriler ortaya çıkarmak gerekmektedir. Ancak yukarıda yapmaya çalışıldığı üzere bir fikir edinilmesi, yaklaşım sergilenmesine vesile olur.

Sonuç

Bu çalışma, Sıravolos kazasının tarihsel demografik gelişimini XVI-XIX. yüzyıllar arasında kaynaklardan elde edilen verilerle incelemeyi amaçlamaktadır. Bu veriler, kazanın tahrir, avâız, nüfus ve temettuat defterlerinden alınmıştır. Bu defterlerin Sıravolos kazasına ait bölümleri kronolojik olarak tarihlendirilmiş ve karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Bu analiz sonucunda, kazanın yerleşim düzeni, nüfus yapısı ve sosyo-ekonomik durumu hakkında çeşitli sonuçlar, benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sıravolos kazasının XVI. yüzyıl tahrir defterleri, yarımada'nın kıyı şeridi ile iç kesimlerinde farklı bir yerleşim düzeninin var olduğunu göstermektedir. Müskebi, Akçaalan, Beksimed, Sandıma ve Varilya gibi köklü iskân birimleri yüzyıl boyunca kayıtlarda yer almıştır. Kazada sadece iki mezra kaydedilmiştir. Bu durum, bölgede nüfus baskısının pek olmadığı şeklinde de yorumlanabilir. Ancak yüzyılın ikinci yarısında kazadaki nüfusun gözle görülür şekilde arttığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen iskân birimlerinin sayısı değişmemiştir. Bu da kadim iskân birimlerinin artan nüfusun ihtiyaçlarını karşılayabilecek kapasitede olduğunu göstermektedir. Yüzyılın son çeyreğinde ise ilginç bir durum ortaya çıkmıştır. Kazadaki iskân birimlerinin sayısı ciddi oranda artmış, ancak nüfusu tersine azalmıştır. Bu tezatın sebebi, Akdeniz havzasında XVI. yüzyılda yaşanan nüfus artışının etkisi olabilir. Bu nüfus artışı, yeni iskân birimlerinin kurulmasına yol açmış olabilir. Ancak bu yeni iskân birimlerinde yaşanan olumsuzluklar nedeniyle nüfus azalmış olabilir. Nitekim yeni kurulan köylerdeki nüfusun kadim köylere göre daha az olduğu görülmektedir.

XVII. yüzyılın başından sonuna kadar tespit edilen birkaç avâız hâne kayıt ve defterleri, tahrir sonrası dönemde Sıravolos kazasının iskân ve nüfusuna dair merak edilen bilgileri barındırmaktadır. Avâız hâne sayıları esas alındığında kazanın XVI. yüzyılda nefer sayısı bakımından oldukça canlı olan iskân birimlerinin XVII. yüzyıl boyunca da bu özelliklerini devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bu durum Celâli hışmının yarımada da keskin bir etki yaratmadığı veya yaratmışsa da kısa sürede toparlandığı şeklinde yorumlanabilir. XVI. yüzyıla göre nispeten iç kesimlerdeki yükseltilere serpiştirilmiş birçok yeni iskân birimi avâız hâne kayıtlarına yansımıştır. Bu yeni birimler her ne kadar büyük ölçüde günümüz Bodrum'unun yerleşim düzeninin ilk yapısını teşkil etseler de kadim iskân birimlerinin etkinliğini kıramamış, önlerine geçememişlerdir. Nitekim bu kadim köylerin bir kısmı “kebîr” ve “sagîr” olarak ikiye ayrılmıştır. Ayrıca tahrir sonrası dönemde yarımada'nın kuzey yükseltilerinde beliren Dirmil için de aynı durum görülmektedir. Kadim köylerinin büyük ve küçük olarak ikiye ayrılması ve iskân birimlerinin genellikle yüksek, engebeli

86 HRTh.2333/2.

87 HRTh.2333/2.

88 Göyünç, N. (1979). “Hane Deyimi Hakkında”, *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32, 331-348.

arazilere serpilmiş olması bölgedeki bir Celâli tedirginliğinin işareti olabilir. Bu hususta perâkende olarak ifade edilen terk-i diyar etmiş göçer nüfus da delil olarak görülebilir. Zira yarımada veya havalisinde yaşanan olumsuzluklardan etkilenip kaçan ve nispeten güvenli köylerde kümelenen potansiyel bir nüfus ortaya çıkmıştır. Toros Dağları eteklerinde konargöçer hayatı yaşayan ve Celâli İsyancıları sonrası dönemde imparatorluğun iskân politikasının bağlamında bölgeye gelmiş cemaatler de bu nüfusa ilave edilebilir. O halde avarız kayıtları sayesinde XVII. yüzyıl Sıravolos kazasında kadim iskân birimlerindeki yerleşikler, nispeten dağlık, ormanlık sahalarda sonradan kurulmuş köylerdeki seyrek nüfus ile terk-i diyar etmiş perâkendeler ve etrafta doluşan konargöçerlerin oluşturduğu oldukça dinamik ve karmaşık bir nüfusun bulunduğu belirtilebilir. XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait mufassal avâriz hâne defteri her ne kadar kazanın askerî ve malî durumu hakkındaki muhtevayı barındırmasa da köyleri, hane sayılarını ve hane reisleri ile babalarının isimlerine dair bilgileri içermektedir. Bu sayede kaza köylerindeki kayıtlı hane sahiplerinin kullandıkları Öksüz, Kara, Hacı, Çulha, Sarı ve Kaba gibi lakaplar ile isimlerine dair çıkarımlar yapılabilmiştir. Ayrıca imam, hatib ve müezzin kayıtları bağlamında XVII. yüzyılın ikinci yarısında kazadaki köylerin büyük kısmında Sünni inanç esaslarının kabulü ve uygulanması noktasında adımların atıldığı anlaşılmaktadır.

XIX. yüzyıla gelindiğinde bir dizi idarî değişikliğin ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikli olarak Sıravolos ismi yerini Bodrum'a bırakmıştır İlk dönemlerde Sıravolos her ne kadar Karaabad ile birlikte nahiye merkezi ismi olarak kullanılmışsa da zamanla yerini Belen'e bırakmış ve idarî literatürde kaybolmuştur. Bitez örneği dahilinde XIX. yüzyılda önceki dönemlerin aksine deniz kıyısı veya kıyıya açık art bölgesi olan iskân birimlerinin nispeten canlandığı görülmektedir. Bu değişimin temel nedeni artan ticari faaliyetler ve bunun tetiklediği üretim ve tüketim ekonomisi olarak görülebilir. Oluşan döngü merkez ve ona bağlı idarî bir düzeni şart kılmıştır. Haliyle XIX. yüzyılda Bodrum, XVI. -XVII. yüzyıllardan tanıdık iskân birimlerine ilave olarak mahalleleri ve nahiyeleriyle yeni bir idarî yapıya kavuşmuştur. Merkezin ihtiyaçlarına cevap verecek meslek erbablığı ve kırsaldaki tarımsal ve hayvansal iştigale denize kıyı yerleşim birimlerindeki ticarî faaliyetleri öncüleyen uğraşlar eklenmiştir. Yarımada'nın üretim, ihtiyaç ve nakliye döngüsüne bağlı bu durumu işlek ana ve bağlı yan yollar ile buralardaki iskân birimlerinin de kaderini belirlemiştir.

KAYNAKÇA

BOA: T.C. Devlet Arşivleri Başkanlık Osmanlı Arşivi

A.DVNS.MHMd. (*Divan-ı Hümayun Sicilatı Mühimme Defteri*), 91/112.

A.MKT.MHM. (*Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı*), 407/46.

AE.SABH.I. (*Ali Emiri Sultan I. Abdülhamid*), 240/16044.

C.AS. (*Cevdet Askeriye*), 610/25721.

C.DH. (*Cevdet Dahiliye*), 128/6382.

D.MKFD. (*Mevkûfat Kalemi Defteri*), 27481; 31767.

DH.EUM.KLU. (*Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Kalemi Umumi*), 16/88; 16/97.

DH.İD. (*Dahiliye Nezareti İdare Evrakı*), 144/17.

HRT. (*Haritalar*), 2333/2.

İ.MVL. (*İrade Meclis-i Vala*), 423/18559.

İE.MİT. (*İbnülemin Tasnifi Muafiyet ve İmtiyazât Belgeleri*), 1/45.

İE.SH. (*İbnülemin Sıhhiye*), 2/103.

KKd. (*Kâmil Kepeci Tasnifi Defterleri*), 2620; 2670; 2672; 2792.

MADd. (*Maliyeden Müdevver Defterler*), 3013; 14699.

ML.VRD.TMTd. (*Maliye Nezareti, Varidat Muhasebesi, Temettuât Kalemi Defterleri*), 1631; 1632; 1633; 2804; 2805; 2806; 2807; 2803; 2472; 2475; 2477; 2478; 2479; 2480; 2481; 2482; 2483; 2484; 2485; 2486; 2487; 2488; 2489; 2490; 2491; 2492; 16201; 2109; 2110; 2111; 2112; 2113; 2114; 2115; 2118; 2116; 2117; 2476.

NFSd. (*Nüfus Defterleri*), 3126; 3142; 3143; 3167; 3168

TTd. (*Tapu Tahrir Defterleri*), 61; 337.

Araştırma İnceleme Eserleri

Akbal, Fazıla, “1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdari Taksimat ve Nüfus”, *Belleten*, Cilt XV, Sayı 60, 1951, 617-628.

Akdağ, Mustafa, “Celâli İsyancılarından Büyük Kaçgunluk, 1603-1606”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 1964, 1-49.

Alandağlı, Murat, “Sıravolos Kazasının XVII. ve XVIII. Yüzyıl Dünyasından Bir Kesit”, *Yeni Çağ Tarihi*, Bidge Yayınları, Aralık, 2023.

Aysel, Nezihe R., “Bodrum-Ortakent (Müsgebi)’de Geleneksel Ev Tipleri Üzerine Bir İnceleme”, *Tasarım Kuram*, Sayı 13, 2003, 16-26.

Barkan, Ömer Lütfi, “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”. *Türkiyat Mecmuası Sayı X, 1953*, 1-26.

Baykara, Arzu, *XIX. Yüzyılda Bodrum Kazası'nın Sosyal ve İktisadi Hayatı*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Baykara, Tuncer, “Bodrum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.6, Ankara: TDV Yayınları, 1992, 247-249.

Bodrumlu, Avram Galanti, *Bodrum Tarihi*, Sadeleştiren: A. Rasim Özgürel, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 2022.

Braudel, Fernand, *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, C.I, Ankara: İmge Yayınları, 1993.

Cook, Michael Allan, *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*, London: Oxford University Press., 1972.

Çakmak, Şakir, “Strobilos’tan Sıravolos’a: Menteşe Beyliği ve Osmanlı Döneminde Stronilos”, *2. Uluslararası Bodrum Sempozyumu, 9-12 Mayıs 2011, Bildirileri*, (Haz. Özgiray, A. – Erdoğan, M.A.), Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 2011, 153-156.

Darkot, Besim – Tuncel, Metin, *Ege Bölgesi Coğrafyası*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1978.

Demir, Alpaslan, *XVI. Yüzyılda Samsun-Ayıntab Hattı Boyunca Yerleşme, Nüfus ve Ekonomik Yapı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Efe, Ayla, “1845 Temettuât Sayım Sonuçları Ne Oldu?”, *History Studies*, Cilt 8, Sayı 1, 2016, 19-35.

Efe, Ayla, (2016). “II. Mahmut’un Mal-Mülk Sayımı: Evreşe Örneği”, *Belleten*, Cilt 80, Sayı 288, 2026, 483-506.

Emecen, Feridun M., “Beylikten Sancağa: Batı Anadolu’da İlk Osmanlı Sancaklarının Kuruluşuna Dair Bazı Mülahazalar”, *Belleten*, Cilt LX, Sayı 217, 1996, 81-91.

Erdoğan, Mehmet Akif- Özgiray Ahmet, *Bodrum Yarımadasının Tarihi Coğrafyası*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 2017.

Faroqhi, Suraiya, “Anadolu İskanı ve Terkedilmiş Köyler Sorunu”, *Türkiye’de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler Semineri*, Ankara, 1976, 289-302.

Gökçe, Turan, “Osmanlı Nüfus ve İskân Tarihi Kaynaklarından “Mufassal-İcmâl” Avrız Defterleri ve 1701-1709 Tarihli Gümülcine Kazası Örnekleri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt XX, Sayı I, 2005, 72-134.

- Gökçe, Turan, “Müstakil Bir İdari Birim Olarak Bodrum İlçesinin Öncüsü: XVI. Yüzyılda Sıralı Kazası”, *1522-2007 Osmanlılardan Günümüze Her Yönüyle Bodrum Uluslararası Sempozyum 24-26 Ekim 2007, Bildirileri*, (Haz. Özgiray A. – Erdoğan, M.A.), Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 2008, 239-276.
- Göyünç, Nejat, “Hane Deyimi Hakkında”, *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Cilt 32, 1979, 331-348.
- Griswold, W.J., “Climatic Change: A Possible Factor in the Social Unrest of Seventeenth Century Anatolia”, *Humanist and Scholar, Essays in Honor of Andreas Tietze*, İstanbul, 1993, 37-57.
- Gülmez, Nurettin, “Bodrum, Muğla ve Çevresinde Asayiş Durumu (1918-1920)”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt XVIII, 2018, 341-373.
- Güneş, Mehmet, “Osmanlı Dönemi Nüfus Sayımları ve Bu Sayımları İçeren Kayıtların Tahlili”, *Akademik Bakış*, Cilt 8, Sayı 15, 2014, 221-240.
- I. Turgut Reis Türk Denizcilik Tarihi Sempozyumu 27-28 Mayıs 2011, *Bildirileri*, Ankara: Turgutreis Belediyesi Yayınları.
- İlgürel, Mücteba, “Çaka Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 186-188.
- İnalçık, Halil, “İmparatorluğun Nüfusu ve Nüfus Hareketleri”, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi I, 1300-1600*, Çeviran Berktaş, H., İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 1997.
- Kırca, Yüksel, *Bodrum 'a Ait 167 Numaralı Şer 'iye Sicili Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Kütükoğlu, Mübahat S., “Osmanlı Sosyal ve İktisâdî Tarihi Kaynaklarından Temettü Defterleri”. *Belleten*, Cilt59, Sayı 225, 1995, 395-412.
- Menekşe Metin, “XIX. Yüzyıl Ortalarında Bodrum Kasabasında Kullanılan Lakaplar (Hane Sahipleri Listesi ile Birlikte)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt X, Sayı 54, 2017, 307-329.
- Mercil, Erdoğan, “Menteşeoğulları” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 29, Ankara: TDV Yayınları, 2004, 152-153;
- Mete, Zekai, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2002.
- Orbay, Kahyan, “Osmanlı Topraklarında Küçük Buzul Çağının Etkileri Hakkında Bazı Notlar”, *Kebikeç*, Cilt 23, 2007, 85-93.
- “Osmanlı Mali Anketler Çalışması” (1972). Editör Cook, M.A., *Studies of the Ekonomik History of the Middle East*, London, 163-170.
- 1522-2007 Osmanlılardan Günümüze Her Yönüyle Bodrum Sempozyumu (24-26 Ekim 2007) Bildirileri, I-II*, (2008). (Haz. Özgiray, A- Erdoğan M. A.), Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları.
- Öz, Mehmet, *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Öz, Mehmet, “Tahrir Defterlerine Göre Canik Sancağı'nda Nüfus (1455-1643)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6, 1991, 173-205.
- Özel, Oktay, “17. Yüzyıl Osmanlı Demografi ve İskan Tarihi İçin Önemli Bir Kaynak: Mufassal Avâız Defterleri”, *XII. Türk Tarih Kongresi, 12-16 Eylül 1994, Bildiriler*, III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, 735-743.
- Özel, Oktay, “Avâız ve Cizye Defterleri” *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik* Ed. İnalçık, H. – Pamuk, Ş., Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 2011, 33-50.
- Özel, Oktay, *Türkiye 1643 Goşa 'nın Gözleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Özel, Oktay, *The Collapse of Rural Order in Ottoman Anatolia, Amasya, 1576-1643*, Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Pedasa Antik Kenti*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 2017.
- Selen, H. Sadi, “16. ve 17. Yüzyıllarda Anadolu'nun Köy ve Küçük Şehir Hayatı”, *III. Türk Tarih Kongresi, 15-20 Kasım 1943, Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1948, 590-598.
- Soyluer, Serdal, “XX. Yüzyılın Başlarında Mentеше Sancağı'nın İdari ve Nüfus Yapısı”, *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi (ÇTAD)*, Cilt V, Sayı 13, 2006, 126-129.
- Şahin, Mustafa, “Myndos 2004 Yılı Yüzey Araştırması”, *23. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, 171-184.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Uluçay, Mustafa Çağatay, *XVII. Yüzyılda Saruhan'da Eşkiyalar ve Halk Hareketleri*, İstanbul: Berksoy Basımevi, 1955.
- Ülküm, Mehmet, *Gümüslük (Karakaya) 1950-1960*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları, 2022.
- White, Sam, *Osmanlı'da İsyân İklimi: Erken Modern Dönemde Celâli İsyânları*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.
- Yiğit, Ahmet, “16. Yüzyılda Turgut Reis'in Memleketi İsravalos veya Eserulus'ta Sosyal-Ekonomik Hayat”, *I. Turgut Reis Türk Denizcilik Tarihi Sempozyumu 27-28 Mayıs 2011, Bildirileri*, Ankara: Turgutreis Belediyesi Yayınları, Ankara, 2013, 198-223.
2. Turgut Reis ve Türk Denizcilik Tarihi Uluslararası Sempozyumu, 1-4 Kasım 2013, *Bildiriler, I-II-III*, Bodrum: Bodrum Belediyesi Yayınları.

İnternet

https://bodrum.bel.tr/basili_kaynaklar.

[https://bolge4.tarimorman.gov.tr/Documents/Muğla%20Muğla%20İli%20Milas%20%20Bodrum%20İlçeleri%20Kıyı%20Şeridi%20Dahilinde%20Akdeniz%20Foku%20\(Monachus%20monachus\)%20Tür%20Koruma%20Eylem%20Planı.pdf](https://bolge4.tarimorman.gov.tr/Documents/Muğla%20Muğla%20İli%20Milas%20%20Bodrum%20İlçeleri%20Kıyı%20Şeridi%20Dahilinde%20Akdeniz%20Foku%20(Monachus%20monachus)%20Tür%20Koruma%20Eylem%20Planı.pdf)

https://dergi.mta.gov.tr/dosyalar/images/mtadergi/makaleler/tr/20150724102125_534_2275ffe9.pdf.

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

[https://www.academia.edu/\(14771229/Lelegler_Lūlaḫi_İnsanları_ve_Luviler_Leleges_Lūlaḫi_People_and_Luwians\)](https://www.academia.edu/(14771229/Lelegler_Lūlaḫi_İnsanları_ve_Luviler_Leleges_Lūlaḫi_People_and_Luwians))

Ekler

EK I: Aydın Livası Haritasının Bodrum Havalisine ait Kısmı (BOA.2333/2)



EXTENDED ABSTRACT

In the historical literature of our country, studies on the population and settlement of a region generally focus on either the XVIth century or the XIXth century periods. This, of course, is not the result of a coincidence. The important and regular source series tahrir books of the XVIth century and the population and dividend books of the XIXth century constitute the most important reason for this situation. Therefore, a period of two centuries between the XVIth century and the XIXth century has been glossed over with a few paragraphs of explanation. However, these periods also have their own unique aspects and very important resources. For example, in terms of shedding light on the post-tahrir situation of a region, the avâriz notebooks are one of the most important source types of this period. These notebooks fill a large gap in terms of settlement and population and contain clues about the events that took place in a region after the XVIth century.

The situation briefly explained above regarding the population and settlement history of the Ottoman Empire is also similar for the Sıravolos district. The area, which covers a large part of the Bodrum peninsula today, was called Sıravolos by the Ottoman imperial order between the XVIth and XIXth centuries. There are different approaches to the etymological meaning of the word. With its transition to the Ottoman administration, it gained the status of a district/kaza connected to the Menteşe brigade/liva. It is not yet known exactly where the center of the district was in the XVIth century. It has a very old settlement history due to the fact that it has the identity of a peninsula and the land structure is suitable for settlement.

The settlement units of the Sıravolos district such as Müskebi, Beksimed, Varilya, Akçaalan and Sandıma are frequently mentioned in the tahrir records of the XVIth century. The settlement units of the XVIth century, especially these villages, are generally located between the sea and the elevation in the direction of the sea coast. The number of settlement units of the district did not change in the first half of the XVIth century. Although the number of settlement units, villages, has not changed, it is understood that the population on it has increased noticeably. This situation can be seen as a result of the population increase seen in the entire Mediterranean region in the XVIth century in Sıravolos and its territory. By the last quarter of the XVIth century, in contrast to the previous one, the number of settlement units in the region increased by almost half. It is understood that despite this increase, there were not a serious increase in the number of persons/taxpayers. Some villages, which were divided into two by hamlets found in places, reveal that the district had a population density in some areas. Although the reasons for the population density in the mentioned villages are not known exactly, it can be thought that it is the result of some financial and socio-cultural reasons caused by the Jalali revolts, banditry, sukhte/unemployed graduates incidents and endless war expenditures that intensified towards the end of the century.

The records of the XVIIth century Sıravolos district are generally included in the icmal/brief, detailed brief/mufassal-icmal and detailed/mufassal avariz books belonging to the Menteşe brigade/liva. No notebooks belonging to the district itself were accessed. Rather, in the summary, summary avâriz and detailed/mufassal notebooks of the Menteşe brigade/liva, information and sections of the Sıravolos district were found. By examining the documents and information in this manner, the inferences about the XVIIth century world of Sıravolos district can be evaluated under several headings. The first and perhaps important one of these is that it is understood the villages existed in the XVIth century were also administrative units in the following century. This is a sign of the determination to settle in these villages. Some of the villages, such as Müskebi, Sandıma and Akcaalan, are divided into large and small due to their increasing population. The second is the information about the location of the newly established villages in the XVIIth century. As a matter of fact, these villages are largely clustered away from the coast, in areas dominated by high mountain foots/slopes. In contrast to the first period, this change in village positions can be seen as a result of the Jalali rebellions in the region. The third one is the information of small groups of individuals and religious communities in the district. Avariz records reveal the existence of small groups of raias, who are thought to have lived in Sıravolos in the 17th century, fleeing from the turmoil in the late 16th century, and living around as nomads. The small groups of population are usually located in the basin of the ancient villages of the district or villages relatively close to them. In a sense, these three events indicate that after the XVIth century, although not in the center of the Sıravolos district, there were some administrative and financial negativities in the countryside. In a way, this negativity is thought to be a very important factor that determines the settlement and population structure of the Sıravolos district in the XIXth century. Finally, some information about the number of households, the nicknames and names of the household heads, and their religious beliefs were obtained in the detailed/mufassal avariz records of Sıravolos district. It is understood on this occasion that the villages of Sıravolos, where names such as Mehmed, Hüseyin and Ali are frequently seen, adopted Sunni ideology to a large extent in the XVIIth century.

Population and dividend books were arranged with military and financial priorities and are two indispensable source types for the work covering the XIXth century. When both notebook groups are taken as a basis, it is seen that in the XIXth century, Sıravolos left its place to Bodrum as an administrative unit name. Although it continued to exist as a district name for a short time in the first period of the century, it was later completely lost. The trade, money cycle and administrative arrangements that affected the world and imperial administration of the XIXth century naturally shaped the Bodrum territory. In contrast to the XVIIth century, villages with easy access to the sea with settlement units parallel to the coast came to the fore in this period. The sea triggered an effective commercial activity locally with both transportation and products. In addition, the center and sub-districts of Bodrum became increasingly prominent precisely in this period. The habit of capital accumulation and consumption in accordance with the nature of the center is complemented by the structure of the countryside based on production and labor. For this reason, professionals who are generally non-Muslims in the neighborhoods, and fig orchards in the countryside, farmers with a small amount of land and numbered animals took their places in the temettuat registers.

NİMÊJNAMEYEKE KURMANCÎ YA NIVÎSKAREKÎ MECHÛL Ê SERDEMA MÎREKTÎYAN

Hayrullah Acar

Zanîngeha Mardin Artukluyê, Fakulteya Edebiyatê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî, Mêrdîn, Turkiye.
hayrullahacar@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5263-7765>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 14/06/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 17/07/2023

<https://doi.org/sarkiat.1314706>

Nimêjnameyeke Kurmancî ya Nivîskarekî Mechûl ê Serdema Mîrektîyan

Puxte:

Di edebiyatên klasik ên rojhilatê de cureyên edebî yên dînî, bi gelek berhemên ku hatine nivîsîn xwedî muktesebateke berfireh e. Di nav van berhemên de yên bi zanistên Îslamî re têkildar in cîyekî muhîm digirin. Di edebiyatên rojhilatê de, di cûreyên bi zanistên Îslamî re têkildar de gelek berhemên menzûm jî hatine nivîsîn. Di nav van berhemên de yên derheqê zanista eqaid (eqaid-name) û zanista fiqhê (fiqhname) de hatine nivîsîn bi hecm û naveroka xwe diguherin. Ev berhemana li gora pêwîstîyan, di mijarên bingehîn de bi naverokeke xulasekirî, ji bo ku bi hêsanî bîn jiberkirin bi awayekî menzûm, bi zimanekî sade û bi uslubeke herikbar hatine nivîsîn. Ev cure berhem bi gelemperî di bin sernavê ilmêhalê de kom dibin. Di zimanên erebî, farisî û tirkî de ev cure berhem têra xwe hene. Bi zimanê kurdî jî ji salên 1950 û vir de komek berhemên menzûm hatine nivîsîn. Ji van menzûmeyan yên derheqê eqaidê de heta niha hindik jî be bala lêkolîneran kişandine, lêbelê di warê fiqhnameyên kurdî de gelek kêma xebat hatine kirin. Ev menzûmeya nimêjê ku texmînî di sedsala 18an de hatiye nivîsîn, li gor agahiyên berdest, kevintirîn fiqhnameya Kurdî dikare bê qebûl kirin. Menzûmeya bê sernav û nivîskarê wê ne dîyar, ji alîye me ve wek “Nimêjname”yê hatiye binavkirin, di nav destxetên Zanîngeha Marburgê ya Berlînê de di nav mecmueyekê de parastî maye. Di vê xebatê de metnê menzûmeya ku bi teşeya mesnewîyê hatiye nivîsîn û ji 63 beytan pêk hatiye bi vekolîneke kurt hatiye pêşkêşkirin.

Peyvên Sereke: Edebîyata kurdî ya dînî, fiqhname, nimêjname, şurutu's-salat, menzûmeya nimêjê, destxetên Pirtukxaneyê Berlînê

A Kurmanji Salatname of unknown authorship written in the Principalities Period

Abstract

Religious-literary genres in classical eastern literatures have a wide range of written works. Among these works, those related to Islamic sciences have an important place. Many verse works on Islamic sciences were written in Eastern literature. Among these works, those written on al-aka'id (al-aka'idname) and the science of fiqh (fiqhname) differ in terms of volume and content. These works were written in verse according to need, on basic subjects, in summary form, in a simple language and fluent style for easy memorization. Such works are generally gathered under the title of ilmihal. These works are sufficiently available in Arabic, Persian and Turkish. Since 1950, a number of literary works in this field have also been written in Kurdish. Although the Kurdish-language al-qa'id works have attracted the academic attention of some researchers, very few studies have been conducted in the academy on the fiqhnames written in Kurdish.

This prayer verse, which is estimated to have been written in the XVIII century, can be considered as the oldest Kurdish fiqhname in the light of the available data. This untitled and unauthenticated verse, which is preserved in a poetry collection in the Manuscript Library of Marburg University in Berlin, has been named “Şürütü's-Salat” by us.

In this study, the text of the verse, which is written in masnavi style and consists of 63 couplets, is presented with a brief analysis.

Keywords: Religious Kurdish literature, fiqhname, şurutu's-salat, prayer verse, Berlin library of manuscripts

Beylikler Döneminde Yazılmış Yazarı Belli Olmayan Kürtçe Bir Namaz Manzumesi

Öz

Klasik doğu edebiyatlarında dinî-edebî türler geniş bir yazılı eser yelpazesine sahiptir. Bu eserler arasında İslami ilimlerle ilgili olanlar önemli bir yer tutmaktadır. Doğu edebiyatında İslami ilimlerle ilgili pek çok manzum eser yazılmıştır. Bu eserlerden akaid (akaidname) ile fıkıh ilmi (fıkıhname) hakkında yazılanlar hacim ve muhteva bakımından farklılık göstermektedir. Bu eserler, ihtiyaca göre, temel konularda, özet bir şekilde, kolay ezberlenebilmesi için manzum olarak sade bir dil ve akıcı bir üslup ile kaleme alınmışlardır. Bu tür eserler genellikle ilmihal başlığı altında toplanmışlardır. Bu eserler Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde yeterince mevcuttur. Bu alanda 1950'den bu yana Kürtçe ile de bir dizi edebî eser yazılmıştır. Kürtçe akaid eserleri akademik olarak bazı araştırmacıların ilgisini çekebilmişse de, Kürtçe yazılmış fıkıhnameler ile ilgili akademide çok az çalışma yapılmıştır.

XVIII yüzyılda yazıldığı tahmin edilen bu namaz manzumesi, eldeki veriler ışığında en eski Kürtçe fıkıhname olarak kabul edilebilir. Bu isimsiz ve yazarı belli olmayan ve Berlin'de Marburg Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesinde bir şiir mecmuası içinde muhafaza altında olan manzume tarafımızdan “Namaz Manzumesi” olarak adlandırıldı.

Bu çalışmada, mesnevi tarzında yazılan ve 63 beyitten oluşan manzume metni kısa bir inceleme ile birlikte sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dînî kürt edebiyatı, fıkıhname, şurutu's-salat, namaz manzumesi, Berlin yazma eserler kütüphanesi

1. Destpêk

Edebîyata Kurdî ya Klasîk a ku şaxezanistên çanda Îslamê çavkanîyeke wê ya girîng e, ji aliyê muhtewaya xwe ve zêdetir bi unsurên dînî derdikeve pêş. Di vê qadê de referansa bingehîn dînê Îslamê ye. Du çavkanîyên bingehîn yê vî dînî Quran û hadîs in ku di pêvajoya sedsalan de gelek berhemên têkildarî van çavkanîyên pîroz hatine nivîsîn. Ev her du çavkanî jêderên eslî yên dînê Îslamê teşkîl dikin. Ji belavbûna dînê Îslamê li coxrafyaya rojhilata navîn, qismê mezin ji berhemên dînî li dora van her du çavkanîyan hatine nivîsîn. Bi qebûlkirina dînê Îslamê di qadeke nû de hin berhemên dînî û tesewwîfî hatine nivîsîn ku vê rewşê ji bo derketina edebiyateke nû derfetek derxistîye meydanê. Şairên vê qadê çî bi rêya telifan çî jî bi ya wergêranan bi sedan berhemên têkildarî qadên eqaîd, dîrok, kelam, hadîs, ilmîhal û ferhengan anîne meydanê. Herwiha ji rabirdûyê heta bi roja me digel berhemên têkildarî esas û rêzikên dînê Îslamê, gelek berhemên têkildarî fiqhê ku rêzikên jîyana dînî ya misilmanan di xwe de dihewînin jî hatine nivîsîn.

Tu guman tune ku berhemên vê qadê ji aliyê dîroka edebiyatê ve pir girîng in. Çawa ku Söylemez jî dibêje ev berhem ji ber ku agahiyên muhim ên têkildarî ziman, jiyana civakî û siyasî ya serdema xwe ihtîwa dikin ji aliyê dîroka edebiyatê ve girîngîyeke wan heye.¹ Xebatên menzûm yên ku di qada fiqhê de hatine nivîsîn bêtir berhemên ku mijarên wan ilmîhal, an jî monografîyên hec û feraîzê ne. Berhemên ku bi zimanên erebî, tirkî, farisî û kurdî yên derbarê edebiyata ilmîhalê de hatine nivîsîn, digel ku hejmareke zêde teşkîl dike jî, ji vana qismekî hindik manzûm in. Ji ber ku me di gotara xwe ya bi navê “Fîqhnameyeke Menzûm di Edebîyata Kurdî de: Rîsaletu Sefînetu’l-Ekrad Îla Sebîli’r-Reşad/Sefîna Kurdan ji bo Ehlê Bajâr û Gundan a Mela Ebdulcelîlê Botî” de behsa dîrokçeya nivîsîna fîqhnameyên menzûm di zimanên tirkî, erebî, farsî û herî dawî kurdî kiribû, em naxwazin li vê derê bikevin dubareyê.²

Bi awayekî siruştî fîqhnameyên menzûm mijareke hevpar a edebîyatên Îslamî ye. Eger em wek nimûne li fîqhnameyên edebîyata Tirkî ya klasîk binêrin dê bê dîtin ku di qada Anatolyayê da ji sedsala XIIIan û bi vir ve di qada fiqhê de gelek berhem hatine nivîsîn. Di serî de ji nav van cure berheman fetwenameyên ku rênîşanerîya civakê dikirin hatine nivîsîn.³

Taybetmendîya hevpar a cureyên edebî yên girêdayî şaxên zanista çanda Îslamê pedagojîkbûna wan e. Ev taybetmendîya perwerdeyê ya van cureyan ji aliye edebîbûna wan zêdetir li pêş e. Ji ber ku di van cure berheman de aliye fêrkirîne wek armanca sereke derketiye pêş, ev yek bûye sebebê têkilîya edebiyatê û zanistên eqaîd û fiqhê. Vê têkilîyê, nivîsandina cureyên wek eqaîdname, fîqhname, şurûtu’s-salat, menasîku’l-hac, fezailu’s-siyam, remezanname, feraizname, fetwename, mahşername û şefaetnameyan encam daye.⁴

Di van berhemên ku çî ji bo bilêvkirina hissîyatan, çî jî ji bo fêrkirina mijarên curbicur hatine nivîsîn de, ji bo bandoreke baş û mayendebûnê, ji pexşanê zêdetir zimanê nezmê û helbestê hatiye tercîhkirin. Têkildarîya edebiyatê bi şaxezanistên çanda Îslamê kiriye ku dîsîplîneke bi navê edebiyata dînî derkeve holê. Ji vê dîsîplîne jî cureyên curbicur û dewlemend derketine meydanê. Yek ji van şaxezanistên ku derketiye pêş eqaîd û yek din jî fiqh e. Lewra rêbaz û qaideyên dînê Îslamê di ronahîya agahiyên van şaxezanistan de dikare bê cih.

Motivasyona herî mezin di nivîsandina van cure berheman da hêsankirina perwerdeya fiqhê ye. Ev hêsaniya ku tê armanckirin ji menzûmbûna berhemê pêk tê. Lewra di perwerdeya zanista fiqhê de kevneşopîya jiberkirina metnekî bingehîn çiyekî girîng teşkîl dike. Dema neguncawbûna jiberkirina hin berhemên fiqhê hatiye dîtin, heman berhem ji aliyê muellîfê wê ve wek xulase ji nû ve hatiye nivîsîn. Di kevneşopîya nezmkirina berhemeke fiqhî an jî rasterast di nivîsîna hin meseleyên fiqhî yên menzûm de armanca sereke alîkariya fealiyeta vê jiberkirîne ye. Di metnên ku ji bo nezmkirîne hatine hilbijartin de xala herî muhîm ya ku li ber çavan hatiye girtin, kurtbûna metnê û ji aliyê ziman ve herikbarî û sadebûna metnê bûye.⁵

1 İdris Söylemez, “Mucellî’nin Manzûm Şurûtu’s-Salat’ı”, Artuklu Akademi, 2019/6 (1), r. 117.

2 Ji bo agahiyên zêdetir bnr. Hayrullah Acar, “Fîqhnameyeke Menzûm di Edebîyata Kurdî de: Rîsaletu Sefînetu’l-Ekrad Îla Sebîli’r-Reşad/Sefîna Kurdan ji bo Ehlê Bajâr û Gundan a Mela Ebdulcelîlê Botî”, *e-Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2016, cilt: 8, sayı 1(15), r. 376-435.

3 İdris Söylemez, “Mucellî’nin Manzûm Şurûtu’s-Salat’ı”, Artuklu Akademi, 2019/6 (1), r. 116-117., .

4 Di vê mijarê de ji bo agahiyên berfirehtir bnr., Âgâh Sırrı Levend, “Dînî Edebîyatımızın Başlıca Ürünleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, TDK Yayınları, Ankara 1972, s. 76-80; Harun Kırkıl, “Türk Edebîyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları İle Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal: Manastırlı Mehmed Rıfat Bey ve Manzum İlmihali”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* S. 7, 2006, s. 433-476; Ahmet Aydın, “Manzum Fıkıh Metinleri-I” *Usûl İslam Araştırmaları* S. 26, 2016, s. 137-150; Alim Yıldız, “Müellifi Meçhul Bir Şurûtu’s-Salat Mesnevisi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/2 - 2009*, 175-187.

5 Ahmet Aydın, *g.n.b.* r. 138.

Ji ber ku qada fiqihnameya berfireh e, di edebîyatên Îslamî de berhemên ku di wan de bi taybetî behsa adabên nimêjê tê kirin wek “şurûtu’s-selat” (şertên nimêjê) yan jî “selatname” (nimêjname) hatine binavkirin.⁶ Ji ber ku edebiyata Kurdî û edebîyatên dî yên Îslamî wek gelek mijaran di vê mijarê da jî hevpar in bikaranîna van têgehên di edebiyata Kurdî de jî guncaw e. Digel vê jî ji ber ku “nimêjname” bi Kurdî ye bi temamî di forma navên cureyan de ye (wek mi’racname, geşname..) em bikaranîna wê tercîh dikin. Di van cure berheman de mijarên mîna şertên berîya destmêjê; tehareta ji necaset û hedesê, ji rêzikên amadehiya nimêjê yên wek setrê ewret (veşartina ewretê), îstîqbalê qible (zîvirandina bere xwe ber bi qibleyê ve), ji rêzikên di esnaya nimêjê yên wek tekbîra iffîtahê, qiyam, qiraet cî digirin.⁷

2. Danasîna Nusxeyê

Tekane nusxeya menzûmeya “Şurûtu’s-Selat”ê ya ku mijara vê gotarê ye, li Pirtûkxaneyaya Dewletî ya Marburga Berlînê, di bin jimareya *Ms.or.fol.4218 SB Marburg/Berlînê* de di nav mecmû’eyeke şî’ran de parastî ye.⁸ Menzûme di vê destxetê de di nav wereqên 62b-63byê de cî digire. Kemal Fuad, danasîn û katalogkirina van destxetan di pirtûka xwe ya bi navê *Kurdische Handschriften* de kiriye. Berhem cara ewil jî aliyê Seîd Dêreşî ve bi tîpên erebî di bin sernavê “Mela” angû Melayê Cizîrî de hatiye weşandin.⁹ Lê tu rastîyeke vê yekê îspat bike tune. Li gor vê berhemê danasîn û tewsîfa mecmueya ku menzûmeya me tê de ye wiha ye:

“1928. 235. Wereqên 1, 2, 79-92 kaxizên spî û bi filigran in. Wereqên 3-78 kaxizeke stûr û zer e. Destpêk û dawîya destxetê tune ye. Nivîsên wereqên pêş û ya dawîyê bi avê heşîfî bin jî tesîreke neyênî li xwendina wan nekiriye. Wereqa 81 ji nêvî ve çiriya ye. Ji w. 62b heta 91a yê digel hin wereqên jî destpêkê û nava destxetê berovajî yên din jî jêr ber bi jor ve hatine nivîsîn. Pîvana wereqan ne wek hev in. Pîvana hinan 22x31.5, ya hinan jî 19x29 cm e. Menzûme bi tevahî 3 wereq in û her wereq li ser 5 stûna bi xetê te’lîq û neste’lîqê hatiye nivîsîn. Di her stûnê de 5 an 6 malik hene. Rengê nivîsa hibra reş e. Sernav qîsmen sor in. Di tevahiya wereqan de di navbera beytan de xalên sor hatine danîn. Di nusxeyê de navê mustensix, tarîx û cîyê istinsaxê tune ye. Di wr. 71b yê de hin bûyerên ku li Kurdistanê qewimîne (wek şer, erdhej û nexweşî û hwd.) bi farisî hatine nivîsîn. Bo nimûne: “...di sala 1196an de erdhejek qewimî.” Li gor vê tarîxa erdhejê, tarîxa istinsaxa vê destxetê divê 1196/1781-82 an jî piştî vê bûyerê be. Di naveroka destxetê de keşkûlek ku tê de navên hin şairên curbicur ên wek Hafîz, Camî, Se’dî, Xeyyam ... û şaire Kurd Melayê Cizîrî derbas dibe heye. Di “Keşkul”ê de wr. 1a-Xezelek Kurmancî ya Melayê Cizîrî, wr. 52a-53ayê de muşareya Mela û Mîr, wr. 63b-67a yê de 38 qit’e, wr. 62b-63byê de menzûmeyeke li ser esasen nimêjê bi terzê mesnewîyê ku nivîskarê wê ne dîyar e heye.

Malika destpêkê:

“Bismillahirreḥmanirreḥîm
Da bibêjim bo te ey teb’et-ḥelîm”

Malika Dawîyê:

“Her çî tekbîra ji paşî nîyyet e
Cumle hey’at in temam bû xilmet e”

Menzûmeya nimêjê bi temamî jî 63 beytan pêk tê. Di wr. 63b yê de 2 beyt heşîfîne û nayêne xwendin.¹⁰ Di wr. 63b yê de piştî ku menzûme xelas dibe, di heman wereqê de bi sernavên “ruba’î” û “ferd”ê çend helbestên farisî hene. Her çiqas rasterast têkildarî mijara me nebe jî, ji ber ku di kêleka metnê xebata me cî digirin me xwest em danasîna wan jî bikin. Ruba’îya ewil ya Xaqanîyê şaire mezin ê Îranî ye. Ruba’îya duyem jî her du beytên ewil yên xezeleke şaire navdar ê Îranî ‘Ettarê Nişabûrî ye. Beyta ku di bin sernavê “ferd”ê de derbas dibe, beyta 39em jî *Îlahînameya* heman ‘Ettarî ye. Piştî vana bi sernavê “Ruba’îyyatê Burcî” 8 çarînên şairekî bi navê “Burcî” derbas dibin. Ev “Burcî” yê ku cara ewil em rastî navê wî tên; kurd e, faris e nayê zanîn. Herwiha derheqê wî de agahî jî nînin. Feqet di edebiyata Îranê de heta niha em rastî mexleseke “Burcî” nehatine. Ji ber vê qenaeta me ee e ku Burcî şairekî Kurd ê nenas e.

6 İdris Söylemez, “Said Efendi’nin Şurûtu’s-Salat’ı”, Külliyyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi, j, 14, Ağustos, 2021, r. 113-120.

7 Adak, Abdurrahman, “Di Edebiyata Kurdiya Klasik de Cureyeke Edebî: Zanistên Îslamî”, Nûbihar, j. 132, Havîn 2015, r. 5-9.

8 Ji bo agahdarkirina ji vê manzûmeyê û herwiha di rastxwendina cîyên aloz yên destxetê da spasdarê Dr. Perwîz Cîhanî me.

9 Seîd Dêreşî, *Kelhên Ava Komeka Vekolîn û Tekstên Klasîkî*, Spîrêz, Duhok, 2005, r. 287.

10 Kamal Fuad, *Kurdische Handschriften*, Franz Stainer Verlag gmbh-Wiesbaden, Frankfurt, 1970, r. 120-121.

Ruba'îyên di vir de derbas dibin ev in:

Ruba'î 1:

Der meslexê¹¹ eşq coz nîkû ra ne kuşend
Rûbeh-sifatanê zîşt-xû ra ne kuşend
Ger 'aşiqê sadiq î zi kuşten megurîz
Mordar buved her an çi û ra nekuşend¹²

Ruba'î 2

Her an neqşî kê der 'alem nihadîm
To zîba î kê ma zîba nihadîm
Zi zolfê xod serê mûyî nimûdîm
Cihan der peyê gewga nihadîm¹³

Ferd

Îlahî! Reḫmetet deryayê 'am est
Ez an ca qetreî m ara tamam est¹⁴

“Ruba'îyyatê Burcî”

Ruba'î 1.

Burcî, be Xodaî kê coz Û nîst Xoda
Qaîm be vucûdê Û bûved 'erz û sema
Bî mihrê 'Elî be kes welayet nedehend
Zîra kê buved mohal bî mihrê wela

Ruba'î 2.

“welehû”

Her şeb zi xemet çu şem' der suxtenem
We'z ateşe hirmenê to be gudaxtenem
Ez rûzê siyahê xod çi guyem ba to
Kafer be çûnîn derd mebada kî men em

“welehû”

Ruba'î 3.

Ta çend zi derde naleha zar konem
Feryad-konan derde dil izhar konem
Bî derde me ra nîst zi canem xeberî
Her dem be çi hîleeş xeberdar konem

Ruba'î 4.

Şeb nîst ki ta be rûz bîdar nîyem
Ba nalezar û çeşme xunbar nîyem
Ez xod xeberem nîst, nedarem gem ez û
Îyn est gemem, ke'z to xeberdar nîyem

Ruba'î 5.

“welehû”

Ta meykedeyê 'eşqê to şod menzile ma
Por şod qedehê dîde zi xûnê dile ma
Haşa kê be her terf meye 'eşq şevêd
Ger kase we ger kûze konend menzilê ma

11 Bi şaşî “metbexê eşq” hatiye nivîsîn.

12 Xaqanî, *Dîvanê Eş'ar*, <https://ganjoor.net/khaghani/divankh/robaeekh/sh109> (Tarixa gihiştinê: 26.06.2023)

13 'Ettar, *Dîvanê Eş'ar*, <https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh602> (Tarixa gihiştinê: 26.06.2023)

14 'Ettar, *Îlahiname*, <https://ganjoor.net/attar/elahiname/ebkhsh24/sh1> (Tarixa gihiştinê: 26.06.2023) Di metna eslî de ji bedêla Îlahî “Xodaya” derbas dibe.

Ruba'î 6.

“welehû”

Cana zi xemê to zar bûden ta key
Der deste firaq bîqerar bûden ta key
‘Omrîst kê behre dîdenet montezirem
Der mihnete intizar bûden ta key

Ruba'î 7

“welehû”

Goftem kê be eşq aşinayî nekonem
Dil ra be sûyê eşq rehnumayî nekonem
Eknûn kê be eşq aşina geşt dilem
Xahem ez û demî cudayî nekonem

Ruba'î 8.

“welehû”

Şûxî kê be eşq cihan kerde helak
Can dad, revan reft sûyê alemê pak
Golha heme ez xak berayed Burcî
Efsûs ez an gol kê firû rîxt be xak

3. Tertîb û Naveroka Berhemê

Menzûmeya nimêjê ya bînav û muellifê wê ne diyar ku li gor istinsaxa mecmu'eya destxetan ya Berlînê, texmînen di sedsala 18.an de hatiye nivîsîn, berhemeke kurmancî ya musteqîl e di mijara nimêjê de. Di mijarên berhemê da ji aliyê zanyariyên fiqhî ve mezhebê Şafî'î esas hatiye girtin. Di naveroka berhemê de ku li jêrê amaje pê hatiye kirin, bêyî ku hurgilî bînav dayîn, şert û bîngêhên nimêjê li ber çavan hatine raxistin.

Menzûme ji aliyê tertîbê ve bi giştî ji du beşan pêk tê: Destpêk û mijara eslî. “fesl”. Di berhemê da beşa xatîmeyê tune.

I. Destpêk (Beyt: 1-11)

Çawa ku hat gotin estpêka menzûmeyê bê sernav e. Tê de bi şeklekî giştî ferqê bîna ibadetên hec, zekatekat, rojî, fitre û rojê penc weqt nimêj ku mijarên aîdê fiqh/ilmîhalê ne hatiye xulasekirin. Ev qismê destpêkê ji malikên 1-11 an pêk tê. Menzûme,

II. Mijara Eslî

Mijara eslî ya menzûmeyê bi sernavên “fesl”an ji hev vediqetin. Di vê beşê da çar fesl, anku çar jêrbeş hene.

1. Feslun fî Beyanî Şeraîti's-Şelatî (Beyt: 12-27)

Di vê feslê de behsa şertên nimêjê hatiye kirin. Li gor vê ji bo ku nimêjek bê edakirin de ne şert anku neh dustûr hene. Ji van sê di nav ferzê de ne, şeş derveyî wê ne.

Şeş şertên derveyî nimêjê ev in:

1. Ji necasetê teheret
2. Destmêj
3. Îstîqbalê qible (Di nimêjê de divê berê xwe bidin qibleyê)
4. Her nimêj divê di weqtê xwe de bê kirin. (Nimêj ne berî weqtê xwe, ne jî piştî weqtê xwe tê kirin.)
5. Bawerkirina bi van ferzan.
6. Setrê ‘ewret. (Ji bo mêran nixumandina ji kabokên çokan heta navikê ferz e. Ji bo jinan her derê wan divê nixumandî bin.)

Şertên nava nimêjê jî ev in:

1. Piştî niyetê terka axaftinê di nimêjê de
2. Terka liv û hereketkirinê di nimêjê de
3. Terka xwarin û vexwarinê di nimêjê de

2. Feslun fî Beyanî Erkani's-Şelatî (Beyt: 28-48)

Di vê feslê de behsa 13 rûknên nimêjê hatiye kirin. Evane bi vî şeklî rêz dibin:

1. Niyet: Bi dev tê goin û bi dil bawerî tê kirin.
2. Tekbîr
3. Qiyam
4. Xwendina Sûreta Fatihê
5. Rukû'
6. Î'tidal/te'dîlê erkan
7. Secde
8. Culûs: Rûniştina piştî du rek'etan
9. Xwendina tehîyyatê ya piştî du rek'etan
10. Xwendina tehîyyatê ya piştî çar rek'etan
11. Selewatanîna li ser Cenabê Pêxember
12. Silavdayîna rast û çepê
13. Ev tev divê bi tertîb bêne kirin

3. Feşlun fî Beyanî Eb'adî's-Şelatî (Beyt: 49-55)

Ev jî mîna rûknên nimêjê di nav ferzan da ne. Hejmara wan şeş in:

1. Qunût
2. Qiyam
3. Tehîyyata ewil
4. Tehîyyata dawî
5. Piştî niyeta nimêjê berî Fatiheyê xwendina "Weccehtu"yê
6. Berî besmeleyê îstî'azeya ji şeytên, yanî gotina "E'ûzûbillahî mîne'ş-şeytani'r-recîm"

4. Feşlun fî Beyanî Hey'atî's-Şelatî (Beyt: 56-63)

Muellif ji bo kêma û kasî di nimêje de çênebin hey'atên nimêjê ku di mezhebê Îmamê Şafî'î de ji "qewlê esseh"-hatine hesabandin vedibêje. Li gor vê hey'atên nimêjê ev in:

1. Xwendina ayeta "Weccehtû wechiyye'l-lezî" ye.
2. Îstî'aze ji şeytan yanî berî besmeleyê gotina "E'ûzû billahî mine'ş-şeytani'r-recîm"
3. Piştî ruku'an gotina "Semî'ellah û lî men hemîdeh"
4. Piştî gotina ibareya li jorê piştî rukû'e û berî secdeyê , li piyan gotina "Rebbena leke'l-hemd"
5. Gotina "Subhane Rebbîye'l-e'la"
6. Gotina "Subhane Rebbîye'l-'ezîm"
7. Tekbîranîna piştî niyetê

4. Cihê Berhemê di Tarîxa Edebiyata Kurdî de

Ev menzûmeya nimêjê ya bênav û muellifê wê ne diyar jêrcureyeke fiqhnameyê ye ku tê de behsa şertên nimêjê hatiye kirin. Di serdema mîrektîyan de eqîdename hatine nivîsîn, lê em bi peydakirina vê berhemê ji hebûna fiqhnameyekê agahdar dibin. Di çarçoveya agahiyên li ber destan *ev berhem* di tarîxa edebiyata kurmancî da û bi giştî di tarîxa edebiyata kurdî de dibe fiqhnameya yekem. Ji van aliyan ve ev “Şurûtu’s-şelat” a bi kurmancî girîngiyeke xwe ya taybetî heye.

5. Ruxsar

Berhem ji aliyê yekeyên nezmê ve li ser esasê beytan hatiye nezmîkirin. Di berhemê de bi tevahî 63 beyt cih digirin. Berhem ji vî aliyê ve dikeve kategoriya berhemên biçûk. Berhem ji aliyê teşeyên nezmê û sistema qafiyeyê ve bi teşeya mesnewiyê hatiye nivîsîn. Hemû beytên wê di nav xwe de hemqafiyê ne. Şemaya qafiyeya wê bi şêweya aa, bb, cc... ye. Menzûme bi mebesta ku bi hêsanî bê xwendin û jiberkirin bi kêşa erûzê ji behra remelêli ser qalibê “fa’ilatun fa’ilatun fa’ilatun” hatiye nivîsîn.

6. Taybetmendiya Zimanî

Nivîskar di menzûmeya xwe de gelemperî kurmanciyeyeke standard û tekuz bi kar anîye. Wek ku tê zanîn diyalakta Kurmancî di nav xwe de dibe du beş: Kurmancîya Jorê û Kurmancîya Jêrê. Kurmancîya Jorê devokên wekî Bayezîdî, Hekkarî, Botanî, Aştî û Badînanî di nav xwe de dihevine. Kurmancîya Jêrê jî di nav xwe de devokên wekî Soranî, Mukrîyanî, Erdelanî, Silêmanî û Germîyanî dihevine.¹⁵ Dema em ji vî aliyê ve li metnê dinêrin, em dibînin ku nivîskar di nav metnê de gelek bêjeyên karakterîstîk yê devoka Hekkarîyê bi kar anîne. Hin kelîmeyên ku me ji metnê bijartine bi vî şêklî dikare bê rêzkirin:

Tibêy	Dibêy, dibêjî	Çu	hîç, tu, ti
Tipil	Tilî, pêçî	Tikî	dikî
Vi cî	Bi cî	Tibînî	Dibînî
Nivêj	Nimêj	Tibêy	Dibêyî, dibêjî
Sal vi sal	Sal bi sal	Tizanî	Dizanî
Xo	xwe	Tevav	Temam, hemû
Tixwin	Dixwin	Bikey	Bike
		Têkhel	Têkel, tevlihev

Ji aliyê uslûba zimanî ve di vegotina mijaran de şewazeke sade hatiye bikaranîn. Di hin ciyan de nivîskar ji bo vegotîneke rehet pêk bîne uslûba sohbetê tercîh kiriye. Ji ber ku berhem di mijara nimêjê de hatiye nivîsîn, zimanekî spesîfîk yê dînî hatiye bikaranîn. Lê digel vê yekê jî berhem bi zimanekî sade û herikbar ya devoka Hekkarîyê hatiye nivîsîn. Ji vî aliyê ve ev berhem ji bo zimanê kurdî çavkaniyek dewlemend e.

7. Metnê Menzûmeya Nimêjnameyê

I. [Destpêk (1-11)]

1. Bismillahi’r-Rehmani’r-Rehîm
Da bibêjim bo te ey teb’et-herîm
2. Ger tu dê ferda vi cî îni tamam
Da nebî bê qedre wê roja qiyam

¹⁵ Abdurrahman Adak, Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk, Nûbihar, İstanbul, 2015, r. 115.

3. Ger vi cih dê îni tu ferde tixo
Da nebî şermendeê Baxoyê xo
4. Da bibêjim kî ne ferde wacib e
Lew ku qelbê te ji bo wan rağib e
5. Hecc û fitre hem zekata malî ye
Pênc nivêj ferde in li te sî rojî ye
6. Hatîye fermanê wî Şahê Muṭa‘
Hûn bikin heccê bi wechê istîṭa‘
7. Hûn bidin fitra serê xo sal vi sal
Ji her çi qûtê jê tixwin emma helal
8. Hûn li dana xo l’ zekatê kin şîṭab
Paş ku çû hewlek tamam bû li nisab
9. Qenc bizan ferde in li te ey nîk(i)nam
Kulle yewmin xemse ferde in wesselam
10. Pênc nivêj ferde in li te her ro bikî
Qet çu şertan [û] çu ruknan terk nekî
11. Her nivêja şert û erkan tê nebin
Her wekî destê tipil pê ve nebin

II. Feşlun Fî Beyani Şeraîti’s-Şelatî (12-27)

12. Da bibêjim bo te ey şîrîn kalam
Şertê erkanêt şelatan bi’t-temam
13. Tu bizan her ferdekî neh şert hene
Sê ti nav ferde ne, şeş jê derve ne
14. Da şeşet ewwel ji bo te kem beyan
Paşê dê bîni niyyeta ferde bizan
15. İbtida şertê ji rê ve taret e
Tahirî dê bît ji hingê necset e
16. Ya duyê şertek wudu’ e ey nîkûy
Sûret û dest û piyan hemyan bişûy
17. Ya sêyê şert e wekî ferde tîkî
Bo nivêjê tu berî v’ qiblê bikî
18. Şertê çarê da bibêjim ku bikey
Şert ew e tu ferde weqtê da bikey
19. Çi tibîni weqtê ferda xo bi çav
Çi nişana weqtî tu t’zanî tevav

20. Nabitin ferdek ti pêş weqtî bitin
Yan hemû rik'et ti paş weqtî bitin
21. Şertê pêncê da bibêjim her tu bêj
Şert ew e bawer bikey ferd in nivêj
22. Hem bizanî ferd e ew ferda tikey
Qenc bizanî kî nivêj e dê tu key
23. Da bibêm şertê şeşê ey nîk(i)nam
Setrê 'ewret şerteke şeş bûn tamam
24. Paşî van şertan tu dê bêy niyyetê
Bo nivêja ferde Şahê Qudretê
25. Paşî wê sê şertê dî pê key 'emel
Da nivêja te nebîtin tê xelet
26. Yek ew e terka kelaman tu bikey
Tu bi ferda xo mijûl bî deng nekey
27. Ya duyê terka hemû fê'lan e şert
Ya siyê şert e nexwî esla çu qet

III. Feşlun Fî Beyanî Erkani's-Şelatî (28-48)

28. Paşî şertan qenc bizan ey mu'teber
Lazim in ruknan vi cî bînî tu her
29. Da bibêjim bo te eşşe her we ne
Tu bizan ruknê şelatan sêzde ne
30. Da bibêm her sêzde ruknan ey cewan
Bo te hemyan yek bi yek kifş û beyan
31. Ruknê ewwel niyyet e eşşe we ye
Tu pi dev bêjî pi dil bawer ke ye
32. Hem bizan Ellahu ekber ruknek e
Munkir e ew yê pi dil bawer neke
33. Da bibêjim bo te ey teb'et-selîm
Hem bizan rukn e qiyama musteqîm
34. Dê tu rawestî ji bo ferda Xuday
P' her çî rengî hewl û quwwet bo te day
35. Yek dî da ez bibêjim waziş e
Ruknê çarê xwendin e ew Fatişe
36. Da bibêjim bo te ey sahib-xuşû'
Ew xo ruknê pêncê ye nav lê rukû'
37. Da bibêjim bo te ey sahib-kemal
Qenc bizan ruknê şeşê ye i'tidal

38. Dê bikin hemdê ji bo Şahê Wedûd
Tû ku ruknê heftê bo me kir sicûd
39. Sa'eta ser te ji secdê rakir e
Rûnê xwarê tu durist xo bigire
40. Lew ku wê rûniştinê ferqek tê ye
Wê culûsê nav(i): ruknê heştê ye
41. Lazim in j' yek bin cuda her dû sicûd
Da ti mabeynê culûs bête wicûd
42. Her çi tehiyyat a l' dû têtin selam
Rukneke rûnenê j' bo neh bûn tamam
43. Da bibêm ruknê dehê tu gûş(i) kon
Xwendina tehi'yata paşê bû rukun
44. Ruknê yanzdê ye ji bo kullê şelat
Tû bibêjî bo Muḥemmed şelewat
45. Da bibêm ruknê diwanzdê ba edeb
Rukneke tu bidey selamê rast û çep
46. Navê ruknê dî bibêjim bo te ye
Nav lê ye, tertîb tamam bûn sêzde ye
47. Ger sualê tu tikey tertîb kî ye
Tu binêr ruknê li dû ruknekî ye
48. Her ew e tertîb wekî gotî we bin
Yêk li dû yêkî bitin têkhel nebin

IV. Feşlun fi Beyanî Eb'adî's-Şelatî (49-55)

49. Tû bizan eb'ad û hey'at hem hene
Her wekî ruknan ti nav ferda te ne
50. Da bibêjim bo te ew kî ne binas
Da nivêja te nebin tê kê m û kas
51. Her çi eb'ad in şeş in ey nîkûxo
Yêk qunûte e yêk tu rawestî ji bo
52. Hem xo tehi'yata berê yêk e ji wan
Hem ji bo rûniye xwar yêk e bizan
53. Ew şela[wa]ta ji bo Pêgemberî
Em tibêjîn paşî tehi'yata berî
54. Hem ji bo alêt Hebibê bênezîr
Em tibêjîn paşî tehi'yata exîr

55. Her du eb'ad in bizan ey Heqperest
Şeş tamam bûn bo te min gotin durust

V. Feşlun fî Beyanî Hey'atî's-Şelatî (56-63)

[w.3]

56. Da ji bo te cumle hey'atan bibêm
Da nebin ew ji nivêja te ti kê m
57. Eşşehu hey'atu ûla ellezî:
Ayetu *weccehtu wechîye'l-lezî*
58. Hem ji hey'ata ne ger bawer bikey
Ew te'ewwuz ya ji şeytanî bikey
59. Hem *Semî'ellahu lî men hemîde*
Hem bizan hey'at e ew pir faîde
60. Hem xo *Rebbena leke'l-hemdê* ti bêy
Tu bizan hey'at e lewra pê tişêy
61. Hem ti bêy *Subhane rebbîye'l-e'la*
Tu bizan hey'at e we t'bêjîn mela
62. Hem xo hey'at e bizane ey nedîm
Tu tibêy *Subhane rebbîye'l-'ezîm*
63. Her çi tekbîra ji paşî niyyet e
Cumle hey'at in tamam bû xilmet e

Tem.

Encam

Qismek ji berhemên Edebiyata Kurdîya Klasîk ku bi qebûlkirina dînê Îslamê pêş ketine û kemilîne, bi mebest û xema hunerê hatine nivîsandin. Yê mayî jî ji bo ragihandina muktesebatên dînê îslamê ji nifşên dema xwe re bi meqseda fêrkirin û teblîxê hatine nivîsandin. Zana û helbestvanan hin mijarên dînê îslamê yê girêdayî bi muamele û baweriyê bi zimanê helbestê nivîsîne da ku ji aliyê xwendekaran ve bi hêsanî bêne jiberkirin. Herweha divê bê gotin ku van berhemên ji bilî xwendekaran xîtabî qismek ji civatê jî dike ku asta wan a ilmî nizme e. Ji bo ku bikaribin bi hêsanî ezber bikin jî rêbaza manzûm hatiye tercîhkirin.

Ev berhema bînav û muellifê wê ne diyar a Kurmancî bi giştî di kategorîya ilmihalên manzûm de ye û bi taybetî jî jêrcureya wê ya bi navê nimêjname/Şurûtu's-Salatê ye. Berhem bi vî şeklî weke rêbernameyeke nimêjê ye. Berhem, ji bo kesên ku nû dest bi nimêjê dikin, li gel nimêjê, mijarên wek destmêj, “şert, erkan û hey'atên nimêjê” digel hin agahdarîyên li ser Îslam û îmanê jî di xwe de dihewîne.

Manzûmeya ku ji 63 malikan pêk hatiye û texmînen di sedsala 18.an de hatiye nivîsîn ji aliyê muhtewaya xwe ve berhemêke resen û orijînal a edebiyata Kurdî ya Klasîk e. Em di vê baweriyê de ne ku ev lêkolîn dê di warê edebiyatê de alîkarî û rênişandariyê li lêkolînên nû bike.

Çavkanî

- Acar, Hayrullah, “Fîqhnameyeke Menzûm di Edebiyata Kurdî de: Rîsaletu Sefînetu’l-Ekrad Îla Sebîlî’r-Reşad/Sefîna Kurdan ji bo Ehlê Bajar û Gundan a Mela Ebdulcelîlê Botî”, *e-Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2016, cilt: 8, sayı 1(15), r. 376-435.
- Adak, Abdurrahman, *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, Nûbihar, İstanbul, 2015, r. 115.
- Adak, Abdurrahman, “Di Edebiyata Kurdiya Klasîk de Cureyeke Edebî: Zanistên İslamî”, Nûbihar, j. 132, Havîn 2015, r. 5-9.
- Aydın Ahmet, “Manzum Fıkıh Metinleri-1”, *Usul İslam Araştırmaları*, hej. 26, Temmuz-Aralık 2016.
- Dêreşî, Said, *Kelhên Ava Komela Vekolîn û Tekstên Klasîk*, Spîrêz, Duhok, 2005.
- Fuad, Kamal, *Kurdische Handschriften*, Franz Stainer Verlag gmbh-Wiesbaden, Frankfurt, 1970.
- Levend, Agah Sırrı, “Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, TDK Yayınları, Ankara 1972.
- Söylemez, İdris, “Mucellî’nin Manzûm Şurûtu’s-Salat’ı”, *Artuklu Akademi*, 2019/6 (1).
- Söylemez, İdris, “Said Efendi’nin Şurûtu’s-Salat’ı”, *Kulliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, j. 14, Ağustos, 2021, r. 113-120.
- Xaqanî, *Dîvanê Eş’ar*, <https://ganjoor.net/khaghani/divankh/robacekh/sh109> (Tarixa gihiştinê: 26.06.2023)
- ‘Ettar, *Dîvanê Eş’ar*, <https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh602> (Tarixa gihiştinê: 26.06.2023)
- ‘Ettar, *Îlahîname*, <https://ganjoor.net/attar/elahiname/ebkhsh24/sh1>
- Yıldız, Alim, Müellifî Meçhul Bir Şurûtu’s-Salât Mesnevisi, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/2 - 2009*, 175-187.

EXTENDED ABSTRACT

In Classical Eastern literatures, religious-literary genres have a wide range of written works. Among these works, those related to Islamic sciences have an important place. Many verse works have been written about Islamic sciences in Eastern literature. Of these works, those written about aqaid (aqaidnama) and the science of fiqh (fiqhnama) differ in terms of volume and content. These works have been written in a simple language and fluent style in verse so that they can be easily memorized, in summary form, on basic topics and according to the need. Such works are generally collected under the title of catechism. These works are sufficiently available in Arabic, Persian and Turkish. It was known that a number of literary works had been written in Kurdish since 1950 in this field. However, from the text of the fiqh we have, the origins of this tradition are traced back to the 18th century. For this reason, this work is considered to be the oldest work written in the field of fiqhnamas in verse, provided that no older work has been published. Although the works of aqaid in Kurdish have been of interest to some researchers academically, very few studies have been done in academia on fiqhnamas written in Kurdish.

This prayer verse, which is estimated to have been written in the XVIII century, can be considered as the oldest Kurdish fiqhnama in the light of the available data. This anonymous and unknown poem, which is preserved in a poetry journal in the Manuscript Library of the University of Marburg in Berlin, has been called as “Nimêjname/Prayer book” by us. In this study, the verse text written in masnavi style and consisting of 63 couplets is presented with a brief analysis.

Classical Kurdish literature, which is an important source of Islamic culture, is more likely to develop religious elements. In this field, the main reference is the religion of Islam. The two main sources of this religion are the Qur’an and hadiths and many works related to these sacred sources have been written over the centuries. These two sources represent the original sources of The Religion of Islam. From the spread of Islam in the geography of the Middle East, a large part of religious products have been written around these two sources. With the acceptance of Islam in a new field, some religious works have been written and this situation has created an opportunity for a new literature to emerge. The poets of this area have brought hundreds of works related to the areas of aqaid, history, kalam, hadiths, catechism, and dictionaries, whether through the translations or copyrights.

From the past to the present, many works related to the principles and rules of Islam have been written, including the rules of Muslim religious life. There is no doubt that the works of this field are very important in terms of the history of literature. The works written in the field of fiqh are more works whose subjects are catechism, or monographs of pilgrimage and Islamic inheritance. The works written in Arabic, Turkish, Persian and Kurdish about catechism, although they represent a large number, are a small part of them. Naturally, the concepts of the system are a common theme of Islamic literature. The common characteristic of literary types related to the branches of Islamic culture science is their pedagogy. This educational feature of these types is more advanced by their literature. Since teaching has emerged as the main goal in these types of products, this has led to the relationship between literature and religious and intellectual sciences.

Since the area of fiqhnama is widespread, in Islamic literature, works in which prayer rituals are specifically referred to are referred to as “Shurutu’s-Salat” (prayer conditions) or “salatname” (prayer book). Since Kurdish literature other Islamic literature, like many other issues, are common in this regard, it is also appropriate to use these concepts in Kurdish literature. However, since “nimêjname” (prayer book) is in Kurdish and it is entirely in the form of names such names as “mi’racname, geştname” we prefer to use it.

The only copy of the “Shurutu’s-Salat”, which is the subject of this article, is preserved at the Marburg State Library in Berlin, under the number Ms. or. fol. 4218 SB Marburg/Berlin. This unnamed prayer poem which is also not known by whom it was written is a subset of the fiqhnama in which the conditions of prayer are mentioned. During the reign of the *Mirs* (Kurdish Princes) the aqidnamas were written, but we are informed of the existence of fiqhnamas by meeting this work. As part of the information available, this work becomes the first fiqhnama in the history of Kurmanji literature and generally in the history of Kurdish literature. In these respects, “Shurutu’s-Salat” in Kurmanji has its own importance.

اباشی سلطان قیام نوزان
دایم بیدم بونه صبح ههرو
تو نوزان نیش صلاک سینه
دایم هه سینه زهنگان یه جوان
بونه هیجان کس کس قهنگان
رکته اول نیشه کج و یه
تو بید فی بیدی بدل باور کیه
هه نوزان الله البی رکنه
سکله اووی بدل باور نکه
دایم بیدم بونه ای طبعه کیم
هه نوزان رکنه قیامه تقیم
دی نوزان سینه نوزان ضاخدای
بهر هر سینه قول قوت بونه دای

ساعت ستره زنجیر واکه
دایم بیدم بونه صبح ههرو
تو نوزان نیش صلاک سینه
دایم هه سینه زهنگان یه جوان
بونه هیجان کس کس قهنگان
رکته اول نیشه کج و یه
تو بید فی بیدی بدل باور کیه
هه نوزان الله البی رکنه
سکله اووی بدل باور نکه
دایم بیدم بونه ای طبعه کیم
هه نوزان رکنه قیامه تقیم
دی نوزان سینه نوزان ضاخدای
بهر هر سینه قول قوت بونه دای

دایم بیدم بونه صبح ههرو
تو نوزان نیش صلاک سینه
دایم هه سینه زهنگان یه جوان
بونه هیجان کس کس قهنگان
رکته اول نیشه کج و یه
تو بید فی بیدی بدل باور کیه
هه نوزان الله البی رکنه
سکله اووی بدل باور نکه
دایم بیدم بونه ای طبعه کیم
هه نوزان رکنه قیامه تقیم
دی نوزان سینه نوزان ضاخدای
بهر هر سینه قول قوت بونه دای

دایم بیدم بونه صبح ههرو
تو نوزان نیش صلاک سینه
دایم هه سینه زهنگان یه جوان
بونه هیجان کس کس قهنگان
رکته اول نیشه کج و یه
تو بید فی بیدی بدل باور کیه
هه نوزان الله البی رکنه
سکله اووی بدل باور نکه
دایم بیدم بونه ای طبعه کیم
هه نوزان رکنه قیامه تقیم
دی نوزان سینه نوزان ضاخدای
بهر هر سینه قول قوت بونه دای

İMÂMİYYE ŞÎASI'NDA MÜRSEL HADİS VE HÜCCİYET DEĞERİ

Mehmet TURAN

Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Batman, Türkiye,
mehmet.turan@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8611-5308>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/07/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 02/11/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1327002>

İmâmiyye Şîası'nda Mürsel Hadis ve Hücciyet Değeri

Öz

Şîa'nın mürsel hadisi tanımlarken iki farklı tanım yaptığı görülmektedir. Bunlardan ilki geniş kapsamlı bir tanımlama olup senedinde inkıta bulunan bütün hadisleri içine almaktadır. Hatta "an raculin" gibi senedde ismi açıkça zikredilmeyen ve hadis usulünde mübhem olarak isimlendirilen hadislerin de Şîa'da mürsel kavramı altında değerlendirildiği söylenebilir. Diğer tanımlama ise dar kapsamlı olup tabiînin kendisiyle Hz. Peygamber arasında yer alan vasıtaları atlayıp hadisi doğrudan Hz. Peygamber'e nispet etmesi şeklindedir. Şîa nezdinde mürsel hadisin hücciyet değerine bakıldığında bu konuda farklı yaklaşımlar olduğu göze çarpmaktadır. Mürsel hadisin hüccet olarak kullanılıp kullanılmayacağı daha çok usûl âlimlerini ilgilendiren bir konudur. Bu nedenle de çalışmamızda daha çok usûl âlimlerinin mürsel hadisin hücciyeti noktasında öne sürmüş oldukları argümanlar ele alınmıştır. Kimi âlimler mürsel hadisin mutlak anlamda delil olarak kullanılabileceğini söylerken kimilerinin ise sahabe mürseli de dâhil mürsel hadislerin mutlak anlamda reddedilmesi gerektiğini beyan ettikleri görülmektedir. Ayrıca sadece sika kimselerden irsalde bulunmakla şöhret kazanan kimselerin, mürsel rivayetlerinin kabul edilebileceğini dile getirenler de bulunmaktadır. Mürsel hadisin hücciyet değeriyle ilgili farklı bir takım görüşlerin de olduğu ayrıca belirtilmelidir. Çalışmamızda Şîa'nın mürsel hadis yaklaşımı ele alınmakta mürsel hadisin kabulü veya reddi hususunda Şîî âlimlerin öne sürmüş oldukları argümanlar sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şîa, Sünnet, Hadis, İrsal, Mürsel Hadis.

Mursal Hadīth and Its Value As Evidence in Shīa of Imamiyya

Abstract

It is seen that Shia makes two different definitions when describing the mursal hadīth. The first of these is a wide-ranging definition and includes all hadīths in which there is an interruption (inqitā') found in its narration chain. In addition, it can be said that the hadīths, such as "an raculin", whose names are not mentioned explicitly in the hadīth and which are called mubhem in the hadīth method, are considered under the concept of mursal in Shīa. According to another narrow definition, tabiib (first Muslim generations) attributed the hadīth directly to the Prophet, bypassing the intermediaries between him and the Prophet. Considering the value of mursal hadīth in the eyes of Shīa, it is striking that there are different approaches on this issue. Whether or not the mursal hadīth can be used as a evidence is a matter that mostly concerns the scholars of the methodology. For this reason, in our study, the arguments put forward by the scholars of the methodology regarding the evidence of the mursal hadīth are discussed. Some of the scholars think that the mursal hadīth can be used as an absolute evidence. Some of the scholars declare that the mursal hadīths should be rejected absolutely. In addition, there are those who consider it sufficient for the person who is the subject of the mursal incident to be reliable. It should also be noted that there are different opinions about the mursal hadīth as evidence. In our study, the mursal hadīth approach of Shīa is discussed and the arguments put forward by shia scholars regarding the acceptance or rejection of the mursal hadīth are questioned.

Keywords: Shīa, Sunnah, Ḥadīth, İrsāl, Mursal Ḥadīth.

Giriş

Hicri ikinci sırdan itibaren mürsel hadisin hücciyet değeri tartışılmaya başlanmıştır. Muhaddisler senesinde inkıta bulunan hadisleri zayıf kabul ettiklerinden dolayı doğal olarak mürsel hadisi de zayıf kabul etmişlerdir. Fakat mürsel hadis, Mâlikî, Hanefî, Şafîî ve Hanbelî usûl âlimleri başta olmak üzere muhaddislerden hem farklı şekilde tanımlanmış hem de hücciyeti noktasında birtakım şartlar öne sürülmüştür.¹ Aynı durum Şîa için de söz konusudur. Nitekim hem mürsel hadisin tanımı hem de hücciyet değeri noktasında İmâmiyye Şîası'nda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu nedenle de mürselle ilgili söz konusu yaklaşımların ele alınıp incelenmesi önem arz etmektedir. Şîa'nın hadis ve sünnetle ilgili yaklaşımlarına dair ülkemizde bir takım çalışmalar yapılmış olmakla beraber bu çalışmalar henüz istenilen seviyeye ulaşılabilmiş değildir. Bu çalışmalardan biri "*İmamiyye Şîası'nda Sahabe Tasavvuru*" ismiyle kaleme alınmıştır. Çalışmada, İmâmiyye Şîası'na göre sahabenin tanımı, adaleti ile cerh ve ta'dil meselesi bağlamında rivayetlere yaklaşımı sorgulanmıştır.² Bu çalışmalardan bir diğeri "*İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*" başlıklı çalışmadır. Çalışmada, İmamiyye Şîa'sının cerh ve tadil yaklaşımı ele alınmıştır.³ Bir diğer çalışma, "*Şîa'da Sahih Hadis*" başlığını taşımaktadır. Çalışmada genel anlamda Şîa'nın sahih hadis yaklaşımı irdelenmiş olup mürsel hadise de kısaca temas edilmiştir.⁴ Diğer bir çalışma ise "*Şîa Tefsirlerinde Hadis Kullanımı el-Ayyâşî Örneği*" adını taşımaktadır. Bu çalışmada zayıf hadisler sıralanırken mürsel hadis ismi de zikredilmiştir. Söz konusu çalışmada ekstra bir bilgiye ise değinilmemiştir.⁵ "*Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*" isimli çalışma ise *Kütüb-i Erbaa*'nın kaynaklarını ve hadis rivayetinde isnadın nasıl bir rol oynadığını konu edinmektedir.⁶ Bir diğer çalışma olan "*Şîa Hadis Tarihi: Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şii İmamlara Nispeti*" adlı çalışmada Şii kaynaklar esas alınarak ref' problemi ele alınmıştır.⁷ "*Şii Hadis Tarihi*" adlı çalışma ise isminden de anlaşılacağı üzere Şîa'da hadis tarihinin oluşum sürecini ortaya koymaktadır.⁸ "*Şîa'da Hadis Usûlü*" adıyla yapılan çalışma Şîa'nın hadis usûlünü ortaya koymaktadır.⁹ Şîa ile ilgili yapılan bir diğer çalışma ise "*Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*" adını taşımaktadır.¹⁰

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz son iki eserde, mürsel hadis ve hücciyet değerine kısmen değinilmiş olmakla beraber Şîa'nın mürsel hadis yaklaşımıyla ilgili değinilmesi gereken birçok husus zikredilmemiştir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde ülkemizde Şîa'nın mürsel hadis yaklaşımını müstakil olarak ele alıp inceleyen çalışmalara rastlamış değiliz. Şii hadis geleneğinin ülkemizde daha iyi tanınması adına, mürsel hadis konusunun müstakil olarak ele alınıp incelenmesi ve konunun etraflıca ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Bu nedenle de çalışmamızda, mürsel hadis ele alınacak, mürsel hadisin delil olma yönünden değeri irdelenecektir. Ayrıca Şîa nezdinde mürsel hadisin kabulü veya reddi hususunda ne gibi kriterlerin arandığı çalışmada sorgulanacaktır.

1. Şîa'ya Göre Mürsel Hadis Tanımı

Şii kaynaklara bakıldığında mürsel hadisin iki farklı şekilde tanımlandığı görülmektedir. Mürsel hadis için yapılan tanımlardan ilki şu şekildedir:

”وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه.”

1 Bu konular daha önce tarafımızca ele alınıp incelendiği için burada sadece ilgili makalelere atıf yapmakla yetinilecektir. Söz konusu mezheplerin mürsel hadis yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Turan, “Hanefî ve Mâlikî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı”, *Tokat İlmîyat Dergisi*, 10/2 (2022), 431-450; Mehmet Turan, “Şafîî ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı”, *Ar-tuklu Akademi* 9/2 (2022), 305-320. İmam Şafîî'nin mürsel hadis ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz: Fuat İstemi, *Bir Hadis Usûlü Kaynağı Olarak er-Risâle –Hadis İlimleri Açısından Bir İnceleme*, (Ankara: Fecc Yayınları, 2019), 148-153.

2 Konumuz mürsel hadis ve hücciyet değeri olduğu için sahabenin adaleti ve ilgili hususlara değinilmemiştir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulalim Demir, *İmamiyye Şîası'nda Sahabe Tasavvuru*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 10-590.

3 İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012).

4 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hasan Yardak, *Şîa'da Sahih Hadis*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015) 1-137.

5 Recep Emin Gül, *Şîa Tefsirlerinde Hadis Kullanımı el-Ayyâşî Örneği* (Gece Kitaplığı Yayınları, 2016), 53.

6 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Bekir Kuzudışli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

7 Yusuf Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi: Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şii İmamlara Nispeti* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

8 Ömer Özpınar, *Şii Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

9 Abdullah Ünalın, *Şîa'da Hadis Usûlü*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2021).

10 Serdar Demirel, *Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*, (İstanbul: Karınca-Polen Yayınları, 2014).

“Masum’a ulaşmayan birinin ondan rivayette bulunmasıdır.”¹¹ Tarifte geçen “Masum’a ulaşmamış biri” sözünden maksat; ravinin, aktarmış olduğu rivayeti bizzat ondan almamış olmasıdır. Söz konusu tanımdan da anlaşılacağı üzere Masum’dan duymadığı halde ondan hadis rivayetinde bulunanların rivayetleri mürsel kapsamında değerlendirilmiştir. Bu tanımın geniş kapsamlı bir tanım olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu tanımın kapsamına Hz. Peygamber’i gören ve onunla bir araya gelen sahabenin bir vasıta aracılığıyla işittiği ve hadisi eda ederken direkt Hz. Peygamber’e nispet ettiği rivayetler de dâhil olmaktadır. Ayrıca mürsel hadisi bu şekilde tanımlayanlar, hadis irsalinde bulunan ravinin kibar-i tabiînden veya sigar-i tabiînden olması bir yana tabiîn tabakasından olması gerektiğini dahi şart koşturmamaktadırlar. Örneğin tabe-i tabiîn veya daha sonraki bir tabakada yer alan kimselerin “kale Rasulullah” diyerek doğrudan Hz. Peygamber’e nispet ettikleri hadis de mürsel kabul edilmektedir.¹² Hadisin mürsel olarak isimlendirilmesi için senedden düşürülen ravi sayısı da durumu değiştirmemektedir. Zira senedden düşürülen ravi bir kişi olabileceği gibi birkaç kişi birden de olabilmektedir. Bunun yanı sıra ravinin başka bir kişi aracılığıyla Masum’dan rivayet ettiği hadisi doğrudan ona nispet etmesi veya kendisiyle Masum arasında yer alan ravileri unuttuğu için zikretmemesi yahut aradaki ravileri kasten aktarmaması ya da mubhem bırakması durumunda da hadis yine mürsel olarak adlandırılmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz tanım Şiâ’da meşhur olan mürsel hadis tanımıdır.¹³ Nitekim onlar, sahabenin sahabeyi düşürerek Hz. Peygamber’den rivayette bulunması, tabiînin sahabeyi düşürerek Hz. Peygamber’den rivayette bulunması, tebe-i tabiînin sahabe ve tabiîni düşürerek rivayette bulunması ya da bütün bir sened hazfedilerek doğrudan Hz. Peygamber’den rivayette bulunulması arasında herhangi bir fark gözetmemektedirler.¹⁴

Şiâ’nın mürsel tanımına bakıldığında, senedinin herhangi bir yerinde kopukluk bulunan hadisler için mürsel teriminin kullanıldığı görülmektedir. Zira mürsel hadiste senedde yer alan ravilerden bir veya bir kaçının ya da hepsinin birden düşürülmüş olabileceği dile getirilmiştir.¹⁵ Nitekim mürsel için yapılan bu geniş tanımlamadan hareketle mürsel teriminin merfû‘, mevkûf, muallak, maktû‘, münkatî‘ ve mu‘dal hadisleri kapsadığı belirtilmiştir.¹⁶ Kimileri ise senedinden bir kişinin düşürüldüğü mürsel hadisleri münkatî‘ ve maktû‘, birden fazla kişinin düşürüldüğü hadisleri ise mu‘dal diye isimlendirmişlerdir.¹⁷ Ayrıca yukarıda yaptığımız tanımdan hareketle Şiâ’nın yapmış olduğu mürsel tanımının ehl-i sünnet âlimlerince tanımı yapılan mubhem hadisi de kapsadığı söylenebilir.¹⁸ Zira onların, ravinin, “عن رجل” (bir adamdan) veya “عن بعض أصحابنا” (bazı ashabımızdan) gibi lafızlarla rivayet edilen hadislere de mürsel ismini verdikleri görülmektedir.¹⁹ Fakat kaynaklarda “عن رجل” ve “عن بعض أصحابنا” gibi lafızlarla rivayet edilen hadislerin mürsel hükmünde kabul edileceği; aksine “عن بعض أصحابنا” lafızıyla rivayet edilen hadislerin ise mürsel hükmünde görülemeyeceği ifade edilmektedir. Zira “ashabımızdan/arkadaşlarımızdan” ifadesinin, senedden düşürülen ravilerin sahih bir mezhebe ve doğru bir akideye bağlı olduğunu gösterdiği belirtilmiştir. Hatta böyle bir kullanımın sadece fakihler ve mezhep âlimleri için kullanıldığı belirtilerek bunun övgü niteliğinde olduğu zikredilmiştir.²⁰ Nitekim adil olarak nitelendirilmese bile hangi mezhebe bağlı olduğunun haber verilmiş olması, senedden düşürülen kişinin güvenilir kimselerden olduğuna bir nevi şahitlik sayılmıştır.²¹ Yukarıdaki bilgilerden hareketle Şiâ nezdinde geniş kapsamlı bir mürsel tarifinin benimsendiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla hadis usulünde, merfû‘, mevkûf, muallak, maktû‘, münkatî‘ ve mu‘dal olarak isimlendirilen hadisler de Şiâ nezdinde mürsel kapsamına girmektedir.

11 Şehîdu’s-Sânî Zeynuddîn b. Alî b. Ahmed el-Âmilî, *er-Riâye fi İlmi’d-Dirâye*, thk. Abdulhuseyn Muhammed Ali el-Bekkâl (İran/Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer’âşi en-Necefi, 2012), 136.

12 Şehîdu’s-Sânî, *er-Riâye*, 136.

13 Şehîdu’s-Sânî Zeynuddîn b. Alî b. Ahmed el-Âmilî, *ed-Dirâye fi İlmi Mustalahi’l-Hadis* (Necf: Matbaatu’n-Numan, Ty.), 49; Şehîdu’l-Evvel Muhammed b. Cemâlidîn Mekkî el-Cizzîni el-Âmilî, *Zikra’s-Şi’a fi Ahkâmi’s-Şeri’a* (Kum: Muessesetu Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Turâs, 1998), 1/48; Muhyiddin el-Müsevî el-Gurayfî, *Kavâidu’l-Hadis* (Beyrût: Dâru’l-Edva, 1986), 72-73; Abdullah el-Mâmikânî, *Mikbâsu’l-Hidaye fi İlmi’d-Dirâye*, thk. Muhammed Rıdâ el-Mâmikânî (Kum: Muessesetu Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Turâs, 1990), 1/339; Ünalın, *Şiâ’da Hadis Usûlü*, 129; Yardak, *Şiâ’da Sahih Hadis*, 60-61.

14 Mîr Dâmâd Muhammed Bâkır el-Huseynî el-Esterâbâdî, *er-Ravâşihu’s-Semâviyye*, thk. Gulamhuseyn Kayseriyyehâ-Nimetullah el-Celîlî (Kum: Dâru’l-Hadis, 2001), 251.

15 Abdulhadi el-Fadalî, *Usûlu’l-Hadis* (Beyrut: Merkezu’l-Gadîr, 2009), 225.

16 Ca’fer es-Subhânî, *Usûlu’l-Hadis ve Ahkâmihî fi İlmi’d-Dirâye* (Beyrut: Dâru Cevâdi’l-Eimme, 2012), 107-108; Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/338-339.

17 Şehîdu’s-Sânî, *er-Riâye*, 137; Şehîdu’s-Sânî, *ed-Dirâye*, 47-48; Şehîdu’l-Evvel, *Zikra’s-Şi’a*, 1/48.

18 Zira ehl-i sünnet alimlerine göre senedinde “عن رجل” gibi ifadelerle aktarılan yani ismi açıkca zikredilmeyen kişilerin bulunduğu hadis mubhem olarak isimlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu’l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu’n-Nazar fi r fi Tavzihi Nuhbeti’l-Fiker* (Kahire Dâru’l-Âsâr, 2002), 41.

19 Şehîdu’s-Sânî Zeynuddîn b. Alî b. Ahmed el-Âmilî, *Şerhu’l-Bidâye fi İlmi’d-Dirâye* (Kum: Menşûrâtu Diyâi’l-Feyrûzâbâdî, 1970), 50; Şehîdu’s-Sânî, *er-Riâye*, 137; Şehîdu’s-Sânî, *ed-Dirâye*, 47-48; Şehîdu’l-Evvel, *Zikra’s-Şi’a*, 1/48; Ebu’l-Fadl Hâfîzyân el-Bâbulî, *Resâilun fi Dirâyeti’l-Hadis* (Kum: Dâru’l-Hadis, 2003), 1/408.

20 Mîr Dâmâd, *Ravâşih*, 251.

21 İmamiyye mezhebine bağlı olması kastedilmektedir. Bilgi için bakınız: Ebu’l-Kâsım Necmuddîn Ca’fer b. el-Hasan b. Yahyâ b. Ebî Saîd el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî, *Me’aricu’l-Usûl*, thk. Muhammed Huseyn er-Ridavî (Kum: Muessesetu Âli’l-Beyt, 1982), 51.

Hatta senedinde isimi açıkça zikredilmeyen ravilerin yer aldığı hadislerin de bu kapsama dâhil edildiği söylenilebilir.

Mürsel için dile getirilen ikinci tanım ise tabîinin, Hz. Peygamber'den rivayeti şeklindedir.²² Mürsel terimi için yapılan ilk tanımlamaya nazaran bu tanımın dar kapsamlı bir tanım olduğu söylenebilir. Şîa'nın özel anlamda yaptığı bu tanımlama ehl-i sünnet hadis âlimlerinin mürsel hadis tanımıyla paralellik arz etmektedir.²³ Fakat yukarıda da belirtildiği üzere Şîa ashabı nezdinde maruf ve meşhur olan tanım, daha geniş ve kapsayıcı olan ilk tanımlamadır.²⁴ Nitekim genel anlamda yapılan bu tanım, dar anlamda yapılan ikinci tanımlamayı da kapsamaktadır. Ayrıca hadisin mürsel sayılabilmesi için senedde düşürülen ravinin kim olduğunun bilinmemesi gerekmektedir. Çünkü düşürülen ravinin kim olduğunun bilinmesi durumunda hadis musned sayılmaktadır.²⁵

2. İmâmiyye Şîası'nda Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Değeri

Şîî hadis usulüne dair kaleme alınan eserler incelendiğinde mürsel hadisin delil olma yönünden değeriyle ilgili farklı görüşlerin dile getirildiği müşahede edilmektedir. Söz konusu görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. Mürsel hadisin hücciyetini kabul edenler:

Bu görüşü savunanlar mürsel hadisin mutlak anlamda delil olarak kullanılabileceğini söylerler. Onlara göre hadis irsalinde bulunan ravinin sika biri olması halinde mürsel olarak rivayet ettiği hadisin mutlak anlamda kabulü gerekir. Ravi sika olduktan sonra hadisi mürsel olarak rivayet eden kişinin sahabe yahut başka bir tabakadan olması, durumu değiştirmemektedir. Aynı şekilde senedden düşürülen ravilerin bir veya birkaç kişi olması da bu duruma etki etmemektedir. Bunun yanı sıra hadisi mürsel rivayet eden kimsenin meşhur veya önde gelen saygın kişilerden biri olup olmaması da sonucu değiştirmemektedir.²⁶

Bu görüşü benimseyen Şîî fakihlere, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî' (274/887)²⁷ örnek olarak verilebilir. Ayrıca babası Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin de aynı görüşte olduğu belirtilmelidir.²⁸

Yukarıda zikrettiğimiz görüşü savunanlar, sika ravinin, hadisi mürsel olarak rivayet etmesini senedde ismi zikredilmeyen ravi için tadil mesabesinde kabul etmişlerdir. Zira onlara göre sika ravinin, adil olmadığını bildiği halde düşürdüğü kişinin durumunu beyan etmeden hadisi aktarması karşı tarafı aldatmak/kandırmak anlamına gelmektedir. Bu da hadisi aktaran ravinin güvenilirliğine zarar veren yani adalet vasfıyla çelişen bir durum arz etmektedir. Fakat zikrettiğimiz bu gerekçenin zayıf olduğunun dile getirenler de bulunmaktadır.²⁹

2. Mürsel hadisin hücciyetini reddedenler:

Bu görüşü savunanlar mürsel hadisin mutlak anlamda hüccet olmadığını dile getirmişlerdir. Bu görüşte olanlar, hadisi mürsel olarak rivayet eden ravilerin sahabe veya başka bir tabakadan olduğuna bakmaksızın mürsel hadisin hüccet olmadığını söylemektedirler. Onlara göre senedden düşürülen ravi sayısı da bu duruma etki etmemektedir. Bu görüşün mürsel hadisin hücciyetine dair hadis ve usûl âlimlerinden nakledilen en sahih görüş olduğu belirtilmiştir ve büyük bir çoğunluk tarafından benimsendiği aktarılmıştır. Mürsel hadisin hüccet kabul edilmeme sebebi senedden düşürülen kişinin/kişilerin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre düşürülen ravinin kimliği meçhuldür. Dolayısıyla cerh ve tadil yönünden nasıl bir değerlendirmeye tabii tutulduğu bilinmediğinden hadis hüccet sayılmamalıdır. Zira böyle bir durumda ravinin zayıf biri olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu da hadisin delil olarak kullanılmasına engel teşkil etmektedir. Ayrıca senedden düşürülen ravi sayısı arttıkça bu ihtimal daha da güçlenmektedir.

22 Şehîdu's-Sânî, *Şerhu'l-Bidâye*, 50; Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/341; Subhânî, *Usûlu'l-Hadis*, 108.

23 Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Suriye - Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986), 51; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrsâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed İzv İnaye (Dimaşk: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1999), 1/172-173; Muhammed Acâc el-Hatîb, *Usûlu'l-Hadis Ulumuhû ve Mustalahuhu*, (Yy.: Dâru'l-Fikr, 1971), 337, 338.

24 Şehîdu's-Sânî, *ed-Dirâye*, 49; Şehîdu'l-Evvel, *Zikra's-Şî'a*, 1/48; Gurayfî, *Kavâidu'l-Hadis*, 72-73; Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/339.

25 Fadalî, *Usûlu'l-Hadis*, 225.

26 Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/341-342; Gurayfî, *Kavâidu'l-Hadis*, 73.

27 Meşhur şîî fakihlerden biri olup aslen Küfelidir. Ahmed b. Alî en-Necâşî (450/1058), şîî âlimlerin biyografilerine dair kaleme almış olduğu eserinde onun haddizatında sika bir kimse olduğunu, fakat zayıf kimselerden de rivayette bulunup mürsel hadislerle itimad ettiğini belirtmiştir. Hayatı ve ilmi kişiliğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî el-Esedî el-Kûfî, *Ricâlu'n-Necâşî (Fihrisu Esmâ'i Musannifi's-Şî'a)*, thk. Musa el-Beşîrî ez-Zencânî (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1997), 76-77; Abdurrahman Abdülhasan el-Gaffâr, *el-Kuleynî ve'l-Kâfî* (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1995), 485-488.

28 Gurayfî, *Kavâidu'l-Hadis*, 73; Subhânî, *Usûlu'l-Hadis*, 108; Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/342; Mîr Dâmâd, *Ravâşih*, 254; Seyyid Muhammed Ali el-Hulûl, *et-Temhîd fi İlmi'd-Dirâye* (Yy.: Matbaatu'n-Nûr, 2012), 62; Bâbulî, *Resâil*, 1/408.

29 Subhânî, *Usûlu'l-Hadis*, 109; Fadalî, *Usûlu'l-Hadis*, 227.

Hadisi rivayet eden ravinin sika bir kimse olması da durumu değiştirmemektedir. Zira bu durumun senedden düşürülen ravi için tadil anlamına gelmediği dile getirilmiştir.³⁰

Mürsel hadisin hücciyetini kabul etmeyenlere, Allame el-Hillî/İbnu'l-Mutahhar el-Hillî' (726/1325) örnek olarak gösterilebilir.³¹ Ayrıca kaynaklarda, Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1067), Muhakkık el-Hillî (676/1277), Şehîd-i Evvel (786/1384) ve Şehîd-i Sâni'in (966/1559) de bu görüşte olduğu zikredilmiş, bu âlimlerden sonra gelen fakihlerin de bu görüşü benimsediği belirtilmiştir.³² Allame el-Hillî de dâhil olmak üzere yukarıdaki isimlerin bazı durumlarda mürsel hadisle amel edilebileceğini belirttikleri tarafımızca müşahede edilmiştir. Bir sonraki maddede bu hususa değinilecek olmasından ötürü şimdilik bu hatırlatmayla iktifa etmek yeterli olacaktır.

3. Sika kimselerden irsalde bulunmakla şöhret kazanan ravilerin mürselleri hüccet olarak kabul edenler:

Bu görüşü savunanlar sadece sika kimselerden irsal bulunduğu bilinen kişilerin mürsel rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Bu görüş mürsel hadisin hücciyeti noktasında, Allame el-Hillî/İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'nin ileri sürmüş olduğu ikinci bir görüş olarak görülmekte ve Mîrzâ Ebî'l-Kâsım el-Kummî'nin de (1231/1816)³³ bu görüşte olduğu zikredilmektedir.³⁴

Yukarıda mürsel hadisin mutlak anlamda hüccet olmadığını dile getiren bazı isimler, bu durumdan yalnızca sika ravilerden irsalde bulunduğu bilinen kimselerin mürsel rivayetlerini istisna tutmuşlardır. Örneğin Şehîd-i Evvel ravinin yalnızca sika kimselerden irsalde bulunan biri olarak bilinmesi durumunda mürsel rivayetleriyle amel edilebileceğini söylemiştir. Örnek olarak da Safvan b. Yahya (210/826)³⁵, İbn Ebî Umeyr (217/832)³⁶ ve Ahmed b. Ebî Nasr el-Bezantî'yi (221/836)³⁷ zikretmiş ve bu isimlerin yalnızca sika kimselerden irsalde bulunduğunu belirtmiştir.³⁸ Ayrıca Şehîd-i Sâni konuyla ilgili olarak benzer hususları şu sözlerle dile getirmiştir:

”والمرسَل، ليس بحجة مطلق... إلا، أن يُعَلِّمَ تحزُّزَ مرسلِهِ، عن الرواية عن غير الثقة، كابن أبي عمير من أصحابنا“

”Mürsel hadis mutlak anlamda hüccet değildir... Ancak hadisi mürsel olarak rivayet eden ravinin sika olmayan kimselerden rivayette bulunmaktan sakındığı bilirse o takdirde mürselle amel edilebilir. Bu duruma ashabımızdan İbn Ebi Umeyr'in mürselleri örnek gösterilebilir.“³⁹

Bahâuddîn el-Âmilî (1031/1622), İbn Ebî Umeyr gibi yalnızca sika ravilerden irsalde bulunan kimselerin, mürsel rivayetlerinin sahih sayıldığını ifade etmiştir.⁴⁰ Ebû Ca'fer et-Tûsî ise hadisi mürsel olarak rivayet eden ravinin durumuna bakılması gerektiğini ve sadece sika kimselerden irsalde bulunan biri olduğunun bilinmesi durumunda, başkalarının rivayetlerinin onun rivayetlerine tercih edilemeyeceğini söylemiştir. Zira bu durumdaki sika ravilerin mürsel rivayetleriyle başka ravilerin musned rivayetlerinin eşit derecede olduğunu dile getiren Tûsî, bu tür mürsel-

30 Şehîdu's-Sâni, *ed-Dirâye*, 48; Mîr Dâmâd, *Ravâsih*, 254; Şehîdu's-Sâni, *Şerhu'l-Bidâye*, 50-51; Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/343-344; Şehîdu's-Sâni, *er-Riâye*, 137; Mîr Dâmâd, *Ravâsih*, 256.

31 Cemâlüddîn Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *Tehzîbu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Ridavî el-Keşmirî (Londra: Muessesetu'l-İmam Ali, 2001), 240; Fadalî, *Usûlu'l-Hadis*, 227; Subhânî, *Usûlu'l-Hadis*, 108; Muhammed Ali, *et-Temhîd*, 60.

32 Şehîdu'l-Evvel, *Zikra's-Şi'a*, 1/49; Şehîdu's-Sâni, *er-Riâye*, 137; Şehîdu's-Sâni, *ed-Dirâye*, 48; Gurayfî, *Kavâidu'l-Hadis*, 73; Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/344.

33 Mîrzâ Ebî'l-Kâsım el-Kummî, *el-Kavâninu'l-Muhkeme fi Usûlu'l-Mukane*, Şrh. Rîdâ Huseyn Subhi (Beyrut: Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, 2010), 2/536-537. İran'ın Kum kentinde dünya gelmiş önemli Şii fakihlerden biridir. Hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn el-Huseynî el-Âmilî, *A'yânu's-Şi'a*, thk. Hasan el-Emîn, (Beyrut: Dâru't-Ta'âruf lil Matbû'ât, 1983), 2/411-413.

34 Subhânî, *Usûlu'l-Hadis*, 108; Fadalî, *Usûlu'l-Hadis*, 228.

35 Ebû Muhammed el-Becelî, Kûfeli olup sika olduğu yönünde tadil edilmiştir. Kendi döneminin en güvenilir şahsiyetlerinden biri olduğu Tûsî tarafından dile getirilmiştir. Şiâ'nın on iki imamından biri olan ve sekizinci sırada yer alan Ebu'l-Hasan Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım'dan (203/819) rivayette bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 197-198; Ali Ekber Et-Turâbî, *el-Mevsû'atu'r-Ricâliyyeti'l-Muyessere / Mu'cemu Ricâli'l-Vesâil*, 8 Kum: Muessesetu'l-İmami's-Sâdik, 2003), 239.

36 Tam adı Muhammed b. Ebî Umeyr Ziyâd b. İsa Ebû Ahmed el-Ezdi'dir. Aslen Bağdatlı olup Şiâ'nın önde gelen imamlarından bazılarıyla görüşüp onlardan rivayette bulunduğu belirtilmiştir. Hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 326-327; Ebû Gâlib ez-Zerârî, *Risâletun fi âli A'yen (Muhammed Ali el-Musevî el-Muvahhidi'l-Ebtahî el-İsfahânî'nin Şerhiyle beraber)* (İsfahan: Matbaa-yi Rabbânî, 1979), 86-87.

37 Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Amr b. Ebî Nasr el-Bezantî, Kûfeli olup, Şiâ'nın önde gelen imamlarından bazılarıyla karşılaştığı belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 75.

38 Şehîdu'l-Evvel, *Zikra's-Şi'a*, 1/49.

39 Şehîdu's-Sâni, *er-Riâye*, 137; Şehîdu's-Sâni, *ed-Dirâye*, 48; Şehîdu's-Sâni, *Şerhu'l-Bidâye*, 51.

40 Bahâuddîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî, *el-Vecîze fi'd-Dirâye* (Kum: el-Mektebetu'l-İslâmiyyeti'l-Kubrâ, 1975), 5-6.

lerle amel edilebileceğini aktarmıştır.⁴¹ Fakat onun kendisiyle çeliştiği ve İbn Ebî Umeyr'den aktarılan bazı hadisleri mürsel olduğu gerekçesiyle zayıf bularak reddettiği de aktarılmıştır.⁴² Ayrıca bu görüşü dile getiren başka âlimler de bulunmaktadır.⁴³

Yukarıda zikrettiğimiz bu görüşe bazı itirazların yöneltildiği görülmektedir. Nitekim; eğer araştırma sonucunda seneden düşürülen ravilerin sika olduğu tespit edildiyse bunun kabulünde problem olmadığı; şayet araştırma sonucu değil de sadece hadisi mürsel olarak rivayet eden kişiye duyulan hüsnüzandan dolayı böyle bir karar verildiyse bunun şer'an kabul edilemeyeceği belirtilmiştir.⁴⁴

İbn Ebî Umeyr'in mürsel rivayetleri hususunda, Şîa ashâbı arasında genel bir kabul olmakla beraber bu konuda birtakım itirazların da bulunduğunu müşahede etmekteyiz. Zira onun rivayette bulunduğu şahıslar arasında cerh edilmiş zayıf kimselerin de yer alıyor olması mürsel rivayetlerinin hücciyetini şüpheli hale getirmektedir. Fakat bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: "Rivayette bulunduğu kimseler arasında zayıf ravilerin bulunması, yalnızca sika kimselerden irsalde bulunmasıyla bir tezat oluşturmamaktadır. Zaten onun yalnızca sika kimselerden rivayette bulunduğu belirtilmemiş; aksine yalnızca sika kimselerden irsalde bulunduğu vurgulanmıştır."⁴⁵

Buraya kadar zikrettiğimiz görüşler Şîa'da mürsel hadisin hücciyetine dair zikredilen ana görüşlerdir. Bu görüşlerin yanı sıra sadece sahih-musned hadislere muarız olmayan mürsel hadislerin delil olarak kullanılabilirliğini dile getirenler de bulunmaktadır.⁴⁶ Ayrıca mürsel hadisler hususunda tavakkuf edilmesi gerektiğini belirtenler de vardır.⁴⁷

Yukarıda zikretmiş olduğumuz bu görüşler dışında mürsel hadisin kabulü ve hücciyet değeri ile ilgili başka kriterlerin zikredildiği de görülmektedir. Nitekim aşağıda zikredeceğimiz kriterleri barındıran mürsel hadislerin hüccet olarak kullanılabilirliği aktarılmıştır:

1. Kur'an'a muhalif olmamak
2. Mutevatir sünnete muhalif olmamak
3. Akıl deliliyle çatışmamak
4. Başka bir şeyle desteklenmiş olmak. (Örneğin sahih olmasa bile musned bir tarikle desteklenmesi gibi)⁴⁸

5. Âlimlerin fetva verirken dayandığı/kendisiyle amel ettiği yani âlimler nezdinde kabul gören mürsel hadislerin de kabul edileceği belirtilmiştir. Zira böyle bir durumda hadisin zaafiyetinin bir nevi giderilmiş olabileceği ve sahih bir yönünün olduğuna işaret sayıldığı aktarılmıştır.⁴⁹

Yukarıda zikretmiş olduğumuz görüşlerle ehl-i sünnet âlimlerinin zikrettiği görüşler arasında birtakım benzerlikler olduğu ehline malumdur. Fakat Şîa mezhebi, yukarıda aktarmış olduğumuz söz konusu görüşler dışında bazı kimselerin mürsel rivayetlerinin tartışmasız kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim Şîa tarafından masum olduğuna inanılan imamlardan birinin doğrudan Hz. Peygamber'e nispet ederek rivayet etmiş olduğu hadisin mürsel değil muttasıl olduğuna hükmedilmektedir.⁵⁰ Zira mürselin kabul edilmeme sebebi senedinden düşürülen ravinin/ravilerin kim olduğunun bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla seneden düşürülen ravinin zayıf biri olma ihtimali bulunmaktadır. Bu durum Masum imamlar için söz konusu değildir. Çünkü Masum kabul edilen imamların sözleri zaten hüccet olarak alındığı için söz konusu ihtimal, onlar için geçerli görülmemiştir.⁵¹ Nitekim onların, bizzat Hz. Peygamber adına konuştukları ifade edilmiş; ondan ilim aldıkları ve fetva verdikleri hükümleri ondan telakki ettikleri belirtilmiştir. Bu hususiyetlerinden dolayı sened zikretmeseler bile onlardan aktarılan mürsel rivayetlerin

41 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Alî et-Tûsî, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: el-Matbaa Sitare, 1997), 1/254.

42 Malik Mustafa Vehbi el-Âmilî, *Buhûsun fi İlmi'd-Dirâye ve'r-Rivaye* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007), 86-87.

43 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Mâmikânî, *Mikbâs*, 1/349-350; Vehbi el-Âmilî, *Buhûsun*, 86; Mîrzâ Ebî'l-Kâsım, *el-Kavânînu'l-Muhkeme*, 2/536.

44 Şehîdu's-Sânî, *ed-Dirâye*, 48; Şehîdu's-Sânî, *Şerhu'l-Bidâye*, 51; Huseyn b. Abdissamed b. Muhammed el-Âmilî el-Hârisî, *Vusûlu'l-Ahyâr ilâ Usûli'l-Ahbâr*, thk. Cafer el-Mucâhidî-Ataullah er-Rasûlî (Bağdâd: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2015), 153-154; Şehîdu's-Sânî, *er-Riâye*, 138.

45 Bahâeddîn el-Âmilî, *el-Vecîze*, 6; Ebû Muhammed Sadruddîn es-Seyyid Hasan es-Sadr, *Nihâyetu'd-Dirâye*, thk. Mâcîd el-Garbâvî (Yy.: Matbaa İtimad, Ty.), 270.

46 Gurayfî, *Kavâidu'l-Hadis*, 73.

47 Subhânî, *Usûlu'l-Hadis*, 108.

48 Bâbulî, *Resâil*, 1/408.

49 Fadalî, *Usûlu'l-Hadis*, 229.

50 Hârisî, *Vusûlu'l-Ahyâr*, 155.

51 Hasan es-Sadr, *Nihâyetu'd-Dirâye*, 192; Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, 84-85.

vakiada bizzat Hz. Peygamber'den alındığı ve musned oldukları aktarılmıştır.⁵² Zira Şîa, imameti nübüvettin bir devamı olarak görmektedir. Onlara göre masumiyet, tıpkı peygamberlerde olduğu gibi imamlarda da zaruri bir sıfattır. Bu nedenle de onların günah işlemesi mümkün görülmemiştir.⁵³ Yukarıdaki bilgilerden hareketle masum imamlar ile Hz. Peygamber arasında yer alan ravilerin bilinip bilinmemesi, hadisın sıhhatine herhangi bir zarar vermemektedir.

Mürsel rivayetleri sahih kabul edilip hüccet olarak kullanılan bir diğer grup ise ilk defa Ebû Amr el-Keşşî⁵⁴ tarafından ele alınan ve “أصحاب الجماع” (icma ashabı) olarak isimlendirilen kimselerdir. Bunlar altışar kişiden müteşekkil üç gruba taksim edilen on sekiz kişiden⁵⁵ oluşmaktadır. Bu kişiler Şîi isnadların ana omurgasını oluşturmaktadır. Bunların sika sayılması hususunda Şîa'da ihtilaf yoktur.⁵⁶ Nitekim Keşşî, bu gruplarda yer alan isimleri zikretmeden önce bunlardan aktarılanların tasdik edilip sahih kabul edilmesi gerektiğini belirterek bu konuda icma bulunduğunu aktarmaktadır.⁵⁷ Şîa arasında yaygın olarak kullanılan “تصحیح ما یصح عنہم” (onlardan gelen rivayetler kabul edilmelidir) kaydı da kanaatimizce bu durumu ifade etmektedir. Nitekim “تصحیح ما یصح عنہم” sözünün tefsiri olarak fakihlerin ileri gelenlerinden bir grup, icma ashabının herhangi birinden sahih bir şekilde rivayet edilen bütün hadislerin kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre hadis, icma ashabından birilerine ulaştıktan sonra onunla masum arasında yer alan ravilerin durumunu göz önünde bulundurmamak gerekmez. Zira bu durumda göz önünde bulundurulacak tek husus senedin başından icma ashabına kadar olan kısmın sahih olmasıdır. Sened zincirinin icma ashabından sonraki kısmı ise dikkate alınmamış bu nedenle de onlardan aktarılan musned, mürsel, merfû ve maktû bütün rivayetler sahih kabul edilmiştir.⁵⁸

Kimileri ise bu sözden sadece icma ashabının kastedildiğini, “تصحیح ما یصح عنہم” sözünün icma ashabı dışındaki ravileri kapsamadığını söylemiştir. Nitekim bu sözden bu kişilerin sika kimseler olduğunun anlaşılması gerektiği belirtilmiş, senedin geri kalan kısımları için bu durumun geçerli olmadığı ifade edilmiştir. Bazıları ise bu durumun, icma ashabına varıncaya kadarki kısmı için değil de daha sonraki sened zinciri için geçerli olduğunu savunmuştur.⁵⁹

Mîr Dâmâd Muhammed Bâkır el-Esterâbâdî (1041/1631), bu görüşte olan âlimleri de zikrettikten sonra hadisın hangi kısmına girerse girsin (merfû, maktû, musned ve mürsel farketmez) icma ashabından aktarılan rivayetlerin

52 Ali Hudayyir Hacci-Abduzzuhre Lefte, “el-Hadisü'l-Mursel Mefhûmuhu ve Esbâbuhu ve tatbikâtuhu Lede'l-İmâmiyye”, *Mecelletu Merkezi Dirasâti'l-Kûfe*, 1/6 (2007), 90.

İmamların Allah ve Rasûlun'den (s.a.v.) ilim aldıkları, yanılmalarının veya yanlış bilgiye sahip olmalarının mümkün olmadığı da dile getirilmiştir. Zira Şîa'ya göre imamlar yaptığı her işi Allah'ın emri doğrultusunda yapar. Onlara göre yeryüzünde daima masum birinin bulunması gerekmektedir. Hz. Peygamber'den sonra da bu görev imamlara tevdi edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Kuleynî er-Râzî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1/167-175. Şîa'nın, bir hadis ravisi olarak masum imamlara bakışı için bkz. Hikmet Gültekin, *Şîa'da Hadis ve Nehcü'l-Belâğa* (Ankara: Nuhbe Yayınları, 2018), 53-60.

Masum imam inancının rivayetler üzerindeki etkisi için bkz. Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, 73-141.

53 Abdulalim Demir, “İmâmiyye Şiâsi Rivâyet Kaynaklarına Göre İmâmların Mâsumluğu Meselesi”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları –III- -Yahşadığımız Çağ-*, ed. Hasan Harmancı-İbrahim Yıldız (Ankara: Araştırma yayınları, 2021), 169-194.

54 Biyografik eserlerde ölüm tarihiyle ilgili bir bilgi zikredilmemektedir. Bilgi için bakınız: Necâşi, *Ricâlu'n-Necâşi*, 372. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl* adlı kitabını (Bu eser, Keşşî'nin *Ma'rifetu'r-Ricâl* adlı eserinden yapılan seçkilerden oluşmaktadır) tahkik eden Cevvâd Kayyûmî, Keşşî'nin 4. asrın ilk tabakasında yer aldığını söylemiştir. Bilgi için bakınız: Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl/Ricâlu'l-Keşşî*, thk. Cevvâd Kayyûmî el-İsfehânî (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2006), 8-12. Keşşî'nin hayatıyla ilgili ayrıca bakınız: Muhammed Enes Topgöl, “KEŞŞÎ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 2/45-47.

55 - Birinci grup, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır (114/733) ile Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765) ashabı arasında yer alan şu altı kişiden oluşmaktadır: Zurâre, Ma'rûf b. Harbûz, Berîd, Ebu Basîr el-Esedî, el-Fudayl b. Yesâr ve Muhammed b. Muslim et-Tâîfî. (Bunlar arasında en fakih olan kişinin Zurâre olduğu belirtilmiştir. Kimileri ise Ebu Basîr el-Esedî yerine Ebu Basîr el-Murâdî'yi (Leys b. el-Bahterî) zikretmiştir. Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 206.

- İkinci grupta Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık'ın ashabı arasında yer alan şu altı kişi bulunmaktadır: Cemîl b. Derrâc, Abdullah b. Meskân, Abdullah b. Bekr, Hammâd b. İsa, Hammâd b. Osman ve Ebân b. Osman. Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 316.

- Üçüncü grupta ise Ebû İbrahim Musa el-Kâzım (183/799) ile Ebu'l-Hasen Ali er-Rızâ'nın (203/819) ashabı arasında yer alan şu altı kişi vardır: Yunus b. Abdirrahman, Safvân b. Yahya Beyâ' es-Sâbirî, Muhammed b. Ebî Umeyr, Abdullah b. el-Muğîre, el-Hasan b. Mahbûb ve Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr. (Bazıları, el-Hasan b. Mahbûb yerine, el-Hasan b. Ali b. Faddâle ve Faddâle b. Eyyûb'u zikretmiş; kimileri ise İbn Faddâle yerine Osman b. İsa'yı eklemiştir. Ayrıca bu kişiler arasında en fakih olan kişilerin Yunus b. Abdurrahman ve Safvân b. Yahya olduğu söylenmiştir). Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 459-460. Bu kişiler hakkında bilgi için bkz. Demirel, *Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiâsi*, 339-347.

56 Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Kutluay, “Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 29-50.

57 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 206, 316, 459.

58 Gurayfî, *Kavâidu'l-Hadis*, 37.

59 Muhammed Ali, *et-Temhîd*, 73.

kayıtsız bir şekilde Şîa ashâbı tarafından sahih kabul edildiğini bildirmiştir. Mîr Dâmâd'ın kendisi de bu görüşü benimsemekte; fakat icma ashâbından aktarılan ve gerçek anlamda sıhhat şartlarını haiz olan rivayetlerin "sahih" diye isimlendirilmesinin; sahih hükmünde kabul edilen diğer rivayetlerin ise "sihhi" şeklinde ism-i mensup olarak tesmiye edilmesinin daha doğru olacağını ifade etmektedir.⁶⁰ Onun bu tanımından hareketle, söz konusu kişilerin sahih hükmünde kabul edilen mürsel rivayetlerinin ıstılahi anlamda sahih kabul edilen hadislerden daha düşük mertebede yer aldığı söylenebilir. Muhammed b. el-Hasen el-Hurr el-Âmilî (1104/1693) gibi bazı mutaahhir âlimler ise mürsel hadisler bir yana, daha da ileriye giderek icma ashâbının herhangi birinden sahih bir şekilde rivayet edilen bütün hadislerin istisnasız kabul edileceğini, icma ashâbının rivayette bulunduğu raviler arasında fîsk ile yahut hadis uydurmakla bilinen raviler olsa bile bu durumun değişmeyeceğini söylemişlerdir.⁶¹ Dolayısıyla icma sahibi ile masum imam arasındaki sened zincirinde yer alan ravilerin sika olup olmadığı, onlar için önem arz etmemektedir.⁶²

Şîa'yla ilgili zikredilmesi gereken bir diğer husus ise Şîa'nın ana hadis kaynakları arasında sayılan ve *Kutub-i Erbaa*⁶³ olarak şöhret bulan eserlere yaklaşımlarıdır. Zira konuyla ilgili ihtilaf bulunmakla beraber bu dört eserde yer alan bütün hadislerin sahih olduğu dile getirilmiştir.⁶⁴ Örneğin *Men lâ Yahduruhu 'l-Fakîh* adlı eserde 3913 tane musned 2050 tane de mürsel hadis bulunmasına rağmen bu kitaptaki mürsel hadisler hücciyet açısından İbn Ebî Umeyrin mürselleriyle eş değer görülmüştür. Bahâuddîn el-Âmilî, *Men lâ Yahduruhu 'l-Fakîh* adlı esere yazmış olduğu şerhte söz konusu eserde çok sayıda mürsel hadisin bulunduğunu; mürsel hadislerin kitaptaki toplam hadis sayısının üçte birinden daha fazla olduğunu söylemektedir. Bu mürsellere güvenilmesi gerektiğini de belirten Âmilî, bu kitaptaki mürsel rivayetlerin musned rivayetlere tercih edilmesi gerektiğini de dile getirenlerin bulunduğunu vurgulamaktadır. Mîr Dâmâd ve Süleymân el-Bahrânî (1107/1696) gibi diğer bazı Şîi âlimler tarafından da benzer görüşler dile getirilmiştir.⁶⁵ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (1033/1624), bu eserlerde yer alan bütün hadislerin sahih olduğunu ortaya koymaya çalışmakta ve sahih olduklarına dair on iki etken saymaktadır.⁶⁶ Fakat yukarıda görüldüğü üzere *Men lâ Yahduruhu 'l-Fakîh* adlı eserde çok sayıda mürsel rivayet yer almaktadır. Ayrıca diğer eserlerde de benzer bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Örneğin *el-Kâfi* adlı eserde çok sayıda zayıf rivayet yer almaktadır. Zira eserde mürsel olarak rivayet edilen hadislerin yanı sıra senedinde kim olduğu bilinmeyen meçhul kimselerin yer aldığı rivayetler de bulunmaktadır. Ayrıca bu eserde yer alan raviler arasında, hadis uydurmakla ve yalan söylemekle şöhret bulan kimseler de yok değildir.⁶⁷ Mürsel hadis ise Şîi hadis âlimleri tarafından zayıf kabul edilmiştir. Zira hadisin senedinden düşürülen ravilerin kim olduğu, haliyle cerh ve ta'dil durumları bilinmemektedir.⁶⁸ Buna rağmen yukarıda da belirtildiği gibi isimleri zikredilen eserlerde yer alan mürsel hadisler farklı bir muameleye tabi tutulmuştur.

Kanaatimizce sırf bazı eserlerde zikredilmiş, olması hadislerin sıhhati için gerekli görülebilecek bir kriter olamaz. Bu durum hadis ilminin temel ilkeleriyle uyuşmamaktadır. Bu nedenle olsa gerektir ki Şîi âlimlerden bu durumu eleştirenler de olmuştur. Başta icma iddiasının gerçeği yansıtmadığı çeşitli açılardan açıklanmaya çalışılmıştır. Ardından icma ehlinin birinin zayıf bir kimseden hadis rivayet etmesi yahut mürsel olarak hadisi aktarması ve bu nedenle de aradaki vasitanın kim olduğunun bilinmemesi durumuna değinilmiş buna rağmen hadisin masumdan aktarıldığına dair kişide şahsi bir kanaat oluşabileceği söylenmiştir. Bu durumda bu şahsi kanaatin kendisinde olduğu kişinin bu hadisi hüccet olarak kabul edip onunla amel etmesi caiz görülmüştür. Fakat söz konusu şahsi kanaat oluşmadan sırf icma iddiasına dayanarak bu hadislerin kabul edilemeyeceği de belirtilmiştir.⁶⁹ Son olarak bu kitapların diğer hadis kitaplarından hiçbir farkının olmadığı ve hepsinin hadis rivayet kaidelerine uygunluk açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirtenler de olmuştur.⁷⁰

60 Mîr Dâmâd, *Ravâsih*, 78-81.

61 Gurayfî, *Kavâidu 'l-Hadis*, 37; Muhammed Ali, *et-Temhid*, 73.

62 Fadalî, *Usûlu 'l-Hadis*, 258.

63 *Kutub-i Erbaa*: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Kuleynî er-Râzî'nin (329/941) *el-Kâfi*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Huseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummi'nin (381/991) *Men lâ Yahduruhu 'l-Fakîh* ile Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzibu 'l-Ahkâm ve el-İstibsâr* adlı eserlerinden oluşmaktadır.

64 Fadalî, *Usûlu 'l-Hadis*, 267.

65 Subhânî, *Usûlu 'l-Hadis*, 110-111.

66 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, Seyyid Nureddin el-Amilî, *el-Fevâidu 'l-Medeniyye ve 'ş-Şevâhidu 'l-Mekkiyye*, tkh. Rahmetullah er-Rahmetî el-Arâkî (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2003), 371-378.

67 Fadalî, *Usûlu 'l-Hadis*, 270-276. *Kutub-i Erbaa* diye isimlendirilen eserlerin sıhhati ve bu eserler etrafında cereyan eden tartışmalar için bakınız: Kuzudîşli, *Şîa ve Hadis*, 401-531.

68 Gurayfî, *Kavâidu 'l-Hadis*, 73.

69 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Gurayfî, *Kavâidu 'l-Hadis*, 41-55.

70 Fadalî, *Usûlu 'l-Hadis*, 276.

Sonuç

Şîa'nın mürsel hadis tanımına bakıldığında biri özel biri genel olmak üzere iki tanım yapıldığı müşahede edilmiştir. Özel anlamda mürsel, tabînin doğrudan Hz. Peygamber'den rivayeti şeklinde tanımlanmıştır. Bu tarif aynı zamanda Sünnî hadis âlimleri nezdinde şöhret bulan mürsel hadis tarifıyla aynıdır. Genel anlamda mürsel ise senedinde inkıta bulunan hadis şeklinde tanımlanmıştır. Bu tarif de Sünnî usûl âlimlerinin mürsel hadis tanımıyla paralellik arz etmektedir. Ayrıca mürsel hadis ehl-i hadise göre zayıf kabul edilmiş ve hüccet olarak kullanılmaya elverişli olmadığı belirtilmiştir. Aynı durum Şîi hadis âlimleri için de geçerlidir. Fakat mürsel hadisin hücciyeti noktasında fıkıh usûlü âlimleri farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin Hanefî ve Mâlikî usûl âlimlerinin genel kanaati ilk üç asrın mürsel rivayetlerinin kabulünden yanadır. Sonraki nesillerin mürsel rivayetleri ise belirli şartları taşımaları durumunda kabul edilmiştir. Şafîî ve Hanbelî Usûl âlimlerine göre ise belirli kriterleri bünyesinde barındıran mürsel hadis hüccet olarak kabul edilebilir. Ayrıca ismini saydığımız bu mezhepler arasında aykırı düşüncede olup mürsel hadisin hücciyetini kabul etmeyenler de bulunmaktadır.⁷¹

Şîa'nın mürsel hadis yaklaşımı incelendiğin bu konuda farklı birtakım görüşlerin olduğu tespit edilmiştir. Bu görüşlerden ilki mürsel hadisin mutlak anlamda hüccet olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre hangi tabakada bulunursa bulunsun; hadis irsalinde bulunan ravi sika olduktan sonra senedden düşürülen ravilerin kaç kişi olduğuna bakılmaksızın mürsel hadis kabul edilmelidir. Bu görüşte olanlara Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî ile babası Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâlid el-Berkî örnek olarak verilebilir. Diğer görüş, tam aksi yönde olup mürsel hadisin mutlak anlamda hüccet olarak alınamayacağını dile getirenlere aittir. Bu görüşte olanlara örnek olarak Allame el-Hillî/İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, Ebû Ca'fer et-Tûsî Muhakkık el-Hillî, Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sâni verilebilir. Bu görüşün, mürsel hadisin hücciyetine dair hadis ve usûl âlimlerinden nakledilen en sahih görüş olduğu aktarılmıştır. Bunların mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmeme nedeni senedinden düşen ravinin kim olduğunun bilinmemesinden dolayıdır. Bir diğer görüş ise sadece sika kimselerden irsalde bulunmakla meşhur İbn Ebî Umeyr gibi kimselerin mürsel rivayetlerinin kabul edileceği diğerlerinin ise kabul edilmeyeceği yönündedir. Mîrzâ Ebî'l-Kâsım el-Kummî'nin bu görüşte olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu görüş, Allame el-Hillî/İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'ye nispet edilen ikinci bir görüştür. Bu görüşlere ek olarak; Kuran'a, mutevatir sünnete ve akla muhalif olmayan yahut başka bir tarikle desteklenen veya fetva makamında kullanılan mürsel hadislerin hüccet olduğunu belirtenler de bulunmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlerin yanı sıra Şîa'da bazı şahısların mürsel rivayetlerinin tartışmasız kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Nitekim Şîa'nın masum kabul ettiği imamlardan birinin Hz. Peygamber'e nispet ederek rivayet etmiş olduğu hadis mürsel değil muttasıl hükmünde kabul edilmiştir. Rivayetleri hüccet olarak kabul edilen bir diğer gurup ise icma ashâbı olarak isimlendirilen gruptur. Ayrıca *Kutub-i Erbaa*'da yer alan hadislerinde sahih kabul edilmesi gerektiği de Şîa ashâbı tarafından dile getirilmiştir. *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh* adlı eserde 3913 tane musned 2050 tane de mürsel hadis bulunmasına rağmen bu kitaptaki mürsel hadisler hücciyet açısından İbn Ebî Umeyrin mürselleriyle eş değer görülmüştür. Kanaatimizce sırf bazı eserlerde zikredilmiş, olması hadislerin sıhhati için gerekli görülebilecek bir kriter olamaz. Bu durum hadis ilminin temel ilkeleriyle de uyuşmamaktadır. Nitekim bu durum bazı Şîi âlimlerce de eleştirilmiştir. Sonuç olarak mürsel hadislerle ilgili çeşitli tartışmalar var olmakla beraber başta *Kutub-i Erbaa* olmak üzere Şîi kaynaklar incelendiğinde mürsel hadislerle amel edildiği ve delil olarak kullanıldığı görülmektedir.

Tarafımızca, Hanefî, Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî Usûl âlimlerinin mürsel hadis yaklaşımı daha önce çalışılmıştı.⁷² Hem bu çalışmamız hem de daha önceki çalışmalarımızdan ulaştığımız temel sonuç, hiçbir mezhebin mürsel hadise karşı toptancı bir bakış açısı sergilemediğidir. Zira her mezhep mürsel hadisin hücciyeti için birtakım kriterler öne sürmüştür ve bu kriterleri bünyesinde barındıran mürsel hadisleri kabul etmiştir.

71 Ayrıntılı bilgi ve mukayese için bkz. Turan, "Hanefî ve Mâlikî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı", 431-450; Turan, "Şafîî ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı", 305-320.

72 Ayrıntılı bilgi ve mukayese için bkz. Turan, "Hanefî ve Mâlikî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı", 431-450; Turan, "Şafîî ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı", 305-320.

Kaynakça

- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî. *el-Vecîze fi'd-Dirâye*. Kum: el-Mektebetü'l-İslâmiyyeti'l-Kubrâ, 1975.
- Âmilî, Malik Mustafa Vehbi. *Buhûsun fi İlmi'd-Dirâye ve'r-Rivaye*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1. Basım, 2007.
- Bâbulî, Ebu'l-Fadl Hâfizyân el-Bâbulî. *Resâilun fi Dirâyeti'l-Hadis*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadis, 2003.
- Demir, Abdulalim. *İmamiyye Şiasî'nda Sahabe Tasavvuru*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Demir, Abdulalim. "İmâmiyye Şiasî Rivâyet Kaynaklarına Göre İmâmların Mâsumluğu Meselesi". *İslam Düşüncesi Araştırmaları –III– Yaşadığımız Çağ-*. ed. Hasan Harmancı-İbrahim Yıldız. Ankara: Araştırma yayınları, 2021.
- Demirel, Serdar. *Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiasî Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*. İstanbul: Karınca-Polen Yayınları, 2014.
- el-Gaffâr, Abdurrasul Abdulhasan. *el-Kuleynî ve'l-Kâfî*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1. Basım, 1995.
- el-Hatîb, Muhammed Acâc. *Usûlu'l-Hadis Ulumuhû ve Mustalahuhu*. Yy.: Dâru'l-Fikr, 1971.
- el-Hulû, Seyyid Muhammed Ali. *et-Temhîd fi İlmi'd-Dirâye*. Yy.: Matbaatu'n-Nûr, 2012.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, Seyyid Nureddin el-Amilî. *el-Fevâidu'l-Medeniyye ve's-Şevâhidu'l-Mekkiyye*. tkh. Rahmetullah er-Rahmetî el-Arâkî. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2003.
- Fadalî, Abdulhadî el-Fadalî. *Usûlu'l-Hadis*. Beyrut: Merkezi'l-Gadîr, 2. Basım, 2009.
- Gurayfî, Muhyiddin el-Mûsevî el-Gurayfî. *Kavâidu'l-Hadis*. Beyrût: Dâru'l-Edva, 1986.
- Gül, Recep Emin. *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı el-Ayyâşî Örneği*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.
- Gültekin, Hikmet. *Şia'da Hadis ve Nehcü'l-Belâğa*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2018.
- Hârisî, Huseyn b. Abdissamed b. Muhammed el-Âmilî el-Hârisî. *Vusûlu'l-Ahyâr ilâ Usûli'l-Ahbâr*. thk. Cafer el-Mucâhidî-Ataullah er-Rasûlî. Bağdâd: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2015.
- Hasan es-Sadr, Ebû Muhammed Sadruddîn es-Seyyid. *Nihâyetü'd-Dirâye*. thk. Mâcid el-Garbâvî. Yy.: Matbaa İtimad, Ty.
- Hillî, Allame, İbnü'l-Mutahhar Cemâluddîn Ebi Mansûr el-Hasan b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*. thk. Seyyid Muhammed Hüseyin er-Ridavî el-Keşmirî. Londra: Muessesetu'l-İmam Ali, 1. Basım, 2001.
- Hillî, Muhakkık Ebu'l-Kâsım Necmuddîn Ca'fer b. el-Hasan b. Yahyâ b. Ebî Saîd el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Me'âricu'l-Usûl*. thk. Muhammed Huseyn er-Ridavî. Kum: Muessesetu Âli'l-Beyt, 1. Basım, 1982.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Nuzhetu'n-Nazar fi r fi Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker*. Kahire Dâru'l-Âsâr, 1. Basım, 2002,
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadis*. thk. Nureddin İtr. Dâru'l-Fikr. Beyrut: Suriye-Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986.
- İstemi, Fuat. *Bir Hadis Usûlü Kaynağı Olarak er-Risâle –Hadis İlimleri Açısından Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Kuleynî er-Râzî. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Menşürâtu'l-Fecr, 1. Basım, 2007.
- Kummî, Mîrzâ Ebî'l-Kâsım el-Kummî. *el-Kavânînu'l-Muhkeme fi Usûlu'l-Mutkane*. şrh. Rıdâ Huseyn Subhî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, 3. Basım, 2010.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şiasî'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Kutluay, İbrahim. "Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 17 / 1 (Haziran 2017): 29-50.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Lefte, Ali Hudayyir Haccî-Abduzzuhre. "el-Hadisu'l-Mursel Mefhûmuhu ve Esbâbuhu ve tatbikâtuhu Lede'l-İmâmiyye", *Mecelletu Merkezi Dirasâti'l-Kûfe*, 1/6 (2007), 87-104.
- Mâmîkânî, Abdullah el-Mâmîkânî. *Mikbâsu'l-Hidaye fi İlmi'd-Dirâye*, thk. Muhammed Rıdâ el-Mâmîkânî. 7 Cilt. Kum: Muessesetu Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 1. Basım, 1990.
- Mîr Dâmâd, Muhammed Bâkîr el-Huseynî el-Esterâbâdî. *er-Ravâşihu's-Semâviyye*. thk. Gulamhuseyn Kayseriyyehâ-Nimetullah el-Celîlî. Kum: Dâru'l-Hadis, 1 basım, 2001.
- Muhsin el-Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkîr Muhsin b. Abdilkerîm b. Ali el-Emîn el-Huseynî el-Âmilî. *A'yânu's-Şi'a*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-Ta'âruf lil Matbû'ât, 1983.
- Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî el-Esedî el-Kûfî. *Ricâlu'n-Necâşî (Fihrisu Esmâ'i Musannifi's-Şi'a)*. thk. Musa el-Beşîrî ez-Zencânî. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 6. Basım, 1997.
- Özpinar, Ömer. *Şiî Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Subhânî, Ca'fer es-Subhânî. *Usûlu'l-Hadis ve Ahkâmîhi fi İlmi'd-Dirâye*. Beyrut: Dâru Cevâdî'l-Eimme, 1. Basım, 2012.
- Şehîdu'l-Evvel, Muhammed b. Cemâlidîn Mekki el-Cizzîni el-Âmilî. *Zikra's-Şi'a fi Ahkâmî's-Şeri'a*. 4 Cilt. Kum: Muessesetu Âli'l-Beyt li

- İhyâi't-Turâs, 1. Basım, 1998.
- Şehîdu's-Sânî, Zeynuddîn b. Alî b. Ahmed el-Âmilî. *ed-Dirâye fî İlmi Mustalahi'l-Hadis*. Necef: Matbaatu'n-Numan, Ty.
- Şehîdu's-Sânî, Zeynuddîn b. Alî b. Ahmed el-Âmilî. *er-Riâye fî İlmi'd-Dirâye*. thk. Abdhuseyn Muhammed Ali el-Bekkâl. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşî en-Necefi, 3. Basım, 2012.
- Şehîdu's-Sânî, Zeynuddîn b. Alî b. Ahmed el-Âmilî. *Şerhu'l-Bidâye fî İlmi'd-Dirâye*. Kum: Menşûrâtu Diyâi'l-Feyrûzâbâdî, 1. Basım, 1970.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdu'l Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl -*. thk. Ahmed İzv İnaye. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l- Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Topgöl, Muhammed Enes. "KEŞŞÎ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/45-47. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Turan, Mehmet. "Şâfiî ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mursel Hadise Yaklaşımı". *Artuklu Akademi*, 9/2 (Aralık 2022), 305-320.
- Turan, Mehmet. "Hanefî ve Mâlikî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı". *Tokat İlmîyat Dergisi*, 10/2 (Aralık 2022), 431-450.
- Turâbî, Ali Ekber et-Turâbî. *el-Mevsû'atu'r-Ricâliyyeti'l-Muyessere/Mu'cemu Ricâli'l-Vesâil*. Kum: Muessesetu'l-İmami's-Sâdık, 2. Basım, 2003.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Alî et-Tûsî. *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. 2 Cilt. Kum: el-Matbaa Sitare, 1. Basım, 1997.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Alî et-Tûsî. *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl/Ricâlu'l-Keşşî*. thk. Cevvâd Kayyûmî el-İsfahânî. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, 1. Basım, 2006.
- Ünal, Abdullah. *Şia'da Hadîs Usûlü*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2021.
- Yardak, Hasan. *Şia'da Sahih Hadis*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yusuf, Suiçmez. *Şia Hadis Tarihi: Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şii İmamlara Nispeti*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Zerârî, Ebû Gâlib ez-Zerârî. *Risâletun fî âli A'yen (Muhammed Ali el-Musevî el-Muvahhidi'l-Ebtahî el-İsfahânî'nin Şerhiyle beraber)*. İsfahan: Matbaa-yi Rabbânî, 1979.

EXTENDED ABSTRACT

Shia have found two different definitions for mursal ḥadīth. The scope of the first of these definitions is quite broad and covers all ḥadīths with interruptions in their narrations, including mubham ḥadīth. The other one is a special definition and is narrated by the tabi'in from the prophet. The famous definition among Shiites is the generally accepted definition as "narrating from someone who does not reach the innocent person". Therefore, there is no difference between the fact that the companions and other generation of the ravi are not mentioned in the narrations of the ḥadīth (irsal) and the fact that the narration is narrated directly from the Prophet without mentioning the entire chain of ḥadīths. For this reason, it can be said that the concept of mursal also includes marfu, mevkuf, muallak, maktu, munkati and mudal ḥadīths.

When the sources are examined, it is seen that there are a number of different approaches regarding the authenticity of the mursal ḥadīth in Shia. It is possible to evaluate these approaches under three main headings. In addition, the presence of one or more narrators whose names are not mentioned in the ḥadīth narration does not affect the situation. According to scholars who adopt this view, the reason why the mursal ḥadīth is not accepted as evidence is that it is not known who the narrator(s) whose names are not mentioned in its narration chain are. Therefore, the mursal ḥadīth cannot be taken as evidence due to the possibility that the narrator(s) who are not mentioned in its narration chain may be a weak person. The first of these are those who argue that the mursal ḥadīth is not an absolute proof. They say that the mursal ḥadīth is not a proof, regardless of whether the narrators who narrated the ḥadīth as mursal are from the companions or from another class. Therefore, the mursal ḥadīth cannot be taken as evidence due to the possibility that the narrator(s) whose name is not mentioned in its narration chain is a weak person.

The second opinion consists of those who accept the absolute authenticity of the mursal ḥadīth. According to them, it is not a problem if a reliable narrator does not mention the narrator who comes after him. Because if a person is reliable, it does not matter how many narrators appear in the ḥadīth narration or what generation these narrators are in. Those who hold this view are referred to by Ebû Cā'fer Aḥmed b. Muḥammad b. Khālid el-Berqī (274/887) and his father Ebû Abdillāh Muḥammed b. Khalid al-Berqī can be given as an example.

The third view consists of those who accept the narrations of reliable people who are famous for their ḥadīth irsal as evidence. For example, Şehīd-i Sānī states that the mursal ḥadīth is not a proof in the absolute sense. Later, he states that it is necessary to accept the mursal ḥadīth narrations of people like Ibn Umeyr (217/832), who avoided narrating ḥadīths from people who are not reliable. Şehīd-i Evvel, who made similar evaluations, said that only narrators from trustworthy people such as İbn Ebî Umeyr (217/832), Safvān b. Yahyā (210/826) ve Aḥmed b. Ebî Nasr el-Bezantī (221/836) can be reliable regarding mursal. This view is seen as a second view put forward by Allame el-Ḥillī/İbnu'l-Mutaḥḥar el-Ḥillī, and it is reported that Mīrzā Ebî'l-Kāsım el Kummī (1231/1816) also held this view.

In addition to the views we have listed above, there are also those who state that the mursal ḥadīths, which are not contrary to the Quran, the mutawatir sunnah and reason, but are supported by other schools and used by scholars as a basis when issuing fatwas, can be taken as evidence. It is known that the views mentioned above are similar to the views mentioned by Ahl as-Sunnah scholars. However, apart from the above-mentioned views, it is seen that the mursal narrations of some people in Shia are accepted without question. For example, it is ruled that the ḥadīth narrated by one of the imams, who is believed to be innocent by Shia, directly attributing it to the Prophet, is not mursal but muttasil. As a matter of fact, it was stated that the innocent imams spoke on behalf of the Prophet himself; It is stated that the source of his knowledge and fatwas is the prophet himself. Even though they did not mention a narration chain of ḥadīths due to this characteristic, it was stated that the mursal narrations conveyed by them were actually taken from the Prophet himself and were authenticated. Another group whose narrations are considered authentic and proven to be proof consists of people called ashab-ı icmâ'. For example, some scholars, such as Muhammed b. el-Hasen el-Ḥurr el-Âmilī (1104/1693), said that this situation would not change even if among the narrators to whom the ashab-ı icmâ' narrated were those who were known to be sinful or to fabricate ḥadīths. Another point that should be mentioned is Shia's approach to the works called Kutub-i Erbaa, which are considered among the basic ḥadīth sources. Although there are many mursal ḥadīths in these works, it has been stated that all the ḥadīths in these four works are authentic. As a matter of fact, Âmilī even says that the mursal narrations in this book should be preferred to the musnad narrations.

In our opinion, the issues mentioned above are unacceptable. Because if these issues are accepted, the efforts made by ḥadīth scholars in identifying and correcting the narrations will become meaningless. In addition, just because it is mentioned in some works cannot be a criterion that can be considered necessary for the health of ḥadīths. This situation does not comply with the basic principles of ḥadīth science. As a result, although there are different

approaches in Shia regarding the authenticity of the mursal ḥadīth, when Shiite sources are examined, it is seen that they act with the mursal ḥadīths in practice.

NİCEL BİR SİSTEMATİK İNCELEME YÖNTEMİ: META-ANALİZ

Erkan GÖKTAŞ

Selçuk Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü,
Eğitim Yönetimi Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye.
erkan.goktas@selcuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3150-0142>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25/08/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 15/12/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1349791>

Nicel Bir Sistematik İnceleme Yöntemi: Meta-Analiz

Öz

Meta-analiz, belirli bir konuda yapılmış olan çalışmaların bulgularını sistematik bir çerçevede birleştiren ve bu verilerden toplam bir sonuca ulaşmayı amaç edinen nicel bir inceleme yöntemidir. *Etki büyüklüğü olarak adlandırılan bu toplam sonuç, meta-analize özgü istatistiksel teknikler ve hassasiyet analizleri ile hesaplanmakta ve yorumlanmaktadır. Özellikle sağlık bilimlerinde yaygın biçimde kullanılan meta-analiz, son yıllarda araştırmacılar tarafından daha fazla ilgi görmekte ve farklı bilim dallarında da kullanılmaktadır. Sağlık bilimlerinin yanı sıra eğitim bilimlerinde de etkili bir inceleme yöntemi olarak kullanılan meta-analiz, araştırmacılara çok fazla sayıda çalışmanın verilerine bütüncül biçimde bakabilme ve genel sonuçlara ulaşabilme imkânı sunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, sistematik bir nicel inceleme yöntemi olan meta-analiz hakkında temel düzeyde bilgi vermektir. Çalışmada meta-analiz yöntemi ana hatlarıyla açıklanmıştır. Meta-analizin temel kavramları ve modelleri tanıtılmıştır. Bir meta-analiz çalışmasının aşamaları açıklanmıştır. Sosyal bilimler başta olmak üzere diğer alanlarda da meta-analiz yöntemini uygulamak isteyen araştırmacılar için öz bir kılavuz niteliğinde temel bilgiler verilmiştir.*

Anahtar Kelimeler: Meta-analiz, etki büyüklüğü, sistematik inceleme, araştırma yöntemi, sosyal bilimler.

A Quantitative Systematic Review Method: Meta-Analysis

Abstract

Meta-analysis is a quantitative review method that combines the findings of studies conducted on a particular subject within a certain systematic framework and aims to reach an aggregate conclusion from these results. This overall result, called the effect size, is calculated, and interpreted by statistical techniques and sensitivity analyses specific to meta-analysis. Meta-analysis is widely used in health sciences and different disciplines. It has been more popular in recent years. Meta-analysis is used as an effective review method in educational sciences as well as in medical sciences. It provides researchers the opportunity to see the data of many studies in a holistic way and reach general results. In this study, the meta-analysis method was explained in outline. The basic concepts and models of meta-analysis are defined. The stages of performing a meta-analysis study are explained. The basics are described as a concise guide for the researchers helping to conduct a meta-analysis study especially in social sciences and other disciplines.

Keywords: Meta-analysis, effect size, systematic review, research method, social sciences.

Giriş

Günümüzde bilgiye ulaşma yolları ve imkânları çokça arttığından bilgiye ulaşmaktan daha da önemli olan husus, ulaşılan bilginin niteliği ve amaca hizmet edebilme derecesidir. Bu noktada bilginin haberden ayırt edilmesi gerekir. Çünkü, bilgi belirli konularda uzmanlaşma ve derinleşmeyle doğruluk derecesi artan bir olgu iken haber her zaman gerçekleri içermeyebilir. Ayrıca belirli bir konudaki küresel bilgi birikiminin her geçen dakika hızla artıyor olması bu birikimden etkili biçimde faydalanabilmek için çeşitli analiz ve sentezleme yöntemlerini kullanmayı adeta zorunlu hale getirmiştir. Büyük hacimli verileri sistematik biçimde inceleyerek genel sonuçlara ulaşma imkânı sunan meta-analiz bu yöntemlerden biridir. Meta-analiz, tıp alanında yapılan çalışmaların sonuçlarını sistematik biçimde inceleyerek sonraki çalışmalara ışık tutması bakımından son derece kullanışlı bir inceleme yöntemidir. Tıbbi bilimlerdeki başarılı uygulamalar diğer bilimlerde de meta-analiz yönteminin kullanılmasına kapı açmıştır.

Farklı bilim dallarında belirli bir konu veya probleme odaklanmış çok sayıda çalışmanın sonuçlarına bütüncül biçimde bakmak sonraki çalışmaların şekillenmesine rehberlik edebilir. Günümüz bilgi teknolojileri büyük hacimli verilere ulaşmayı kolaylaştırmıştır. Bu verilerin sistemli biçimde analiz edilerek genel sonuçlara ulaşılması istatistiksel tekniklere ihtiyaç doğurmuştur. Bu teknikler kullanılarak büyük veriler içeren çok sayıda çalışmanın tek tek yorumlanması yerine benzer çalışmalardan elde edilen sonuçların topluca yorumlanması mümkündür.

Meta-analizin bireysel çalışmalardan elde edilen sonuçları birleştirerek genel bir sonuca ulaşmaya imkân vermesi büyük hacimli verilerin yorumlanmasını kolaylaştırmaktadır. Bu pratik özellik sosyal bilimlerde ve eğitim bilimlerinde belirli konular üzerinde yapılan çok sayıda araştırmanın sonuçlarını genel olarak değerlendirmek amacıyla da kullanılabilir. Bunun için temel şart bu alanlarda yapılmış çalışmaların meta-analiz için uygun nicel veriler içermesidir. Nicel bir inceleme yöntemi olan meta-analiz sürecindeki istatistiksel analizler için varyans, standart sapma, korelasyon katsayısı ve aritmetik ortalamalar gibi bazı istatistiksel verilerin olması şarttır. Meta-analiz sürecinde bu veriler uygun istatistiksel işlemler sonucunda toplam ortalamalar veya korelasyon katsayılarına dönüştürülür. Elde edilen sonuç, ilgili araştırmaların sonuçlarının toplamını ifade eder. Fakat bulunan toplam, mevcut istatistiklerin doğrudan toplanmasıyla değil meta-analize özgü genel ortalama hesaplamalarıyla bulunur. Bu toplam sonuç, meta-analiz literatüründe etki büyüklüğü olarak adlandırılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, sistematik bir nicel inceleme yöntemi olan meta-analiz ve uygulama biçimi hakkında temel düzeyde bilgi vermektir. Takip eden kısımlarda meta-analiz yönteminin tanımı yapıldıktan sonra temel kavramları açıklanmaktadır. Meta-analize özgü istatistiksel indeksler tanımlanmış ve yanlışlıklarını düzeltme yöntemlerine yer verilmiştir. Meta-analizi gerçekleştirme aşamaları kısaca açıklandıktan sonra da geleneksel araştırma yöntemlerine alternatif bir yöntem olarak sosyal bilimlerde de kullanılmasının gereği üzerinde durulmuştur.

1. Meta-analizin Tanımı ve Temel Kavramları

Büyük hacimli verilerin bütüncül biçimde doğru ve hızlı yorumlanması için önerilen yöntemlerden biri olan meta-analiz kavramı ilk defa 1976'da Glass tarafından kullanılmıştır. Glass'a göre herhangi bir çalışma kapsamındaki nicel verilerin uygun istatistiksel işlemlere tabi tutulması birincil analizdir. Araştırma sorularına daha iyi istatistiksel teknikler kullanarak cevap bulmak, ortaya çıkan yeni problemleri çözmek ve önceki verileri yeniden analiz etmek ise ikincil analizdir. Bu noktada meta-analiz, analizlerin analizi anlamına gelir. Benzer konudaki çalışmalardan elde edilen verilerin istatistiksel yöntemlerle birleştirilmesi amacıyla kullanılır (Glass, 1976, s.3). Meta-analiz, belirli bir konuya odaklanmış çok sayıda bireysel çalışmanın verilerini kendine özgü yöntemlerle birleştirip toplam bir sonuç elde edilmesine ve bu sonucun yorumlanmasına imkân tanıyan nicel bir sistematik inceleme yöntemi olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle meta-analiz, belli bir konuda yapılmış benzer araştırmaların sonuçlarını birleştirerek toplam bir sonuca ulaşmayı sağlamak amacıyla kullanılan istatistiksel bir yöntemdir (Littell, Corcoran ve Pillai, 2008).

Meta-analiz, nicel çalışmaların istatistiksel verilerini sistematik bir biçimde birleştirmeye odaklanır. Bu yönüyle meta-sentez kavramından esaslı biçimde ayrılır. Meta-sentez, nitel çalışmaların verilerini sistematik biçimde birleştirir (Noblit ve Hare, 1988). Meta-sentez bir bakıma nitel bir meta-analiz biçimi olarak da düşünülebilir (Toker, 2022). Fakat, meta-analizin kendine özgü istatistiksel teknikleri kullanırken nicel verilere dayanıyor olması meta-sentez kavramından kolaylıkla ayırt edilmesini sağlar. Deney ve kontrol gruplarına uygulanan ölçümlerden elde edilen aritmetik ortalama, standart sapma, varyans ve korelasyon katsayıları türünden nicel veriler meta-analize özgü hesaplamalarla etki büyüklüklerine dönüştürülür ve yorumlanır.

Meta-analiz yöntemi üzerinde çalışmalar yapan araştırmacılar bu yöntemin doğru ve etkili biçimde uygulanabilmesi için kılavuz niteliğinde yayınlar yapmaktadır. Yöntemin etkililiğini artırmaya yönelik çalışmaların yanı sıra meta-analize özgü çeşitli yazılımlar da geliştirilmiştir. Bu yazılımlar aracılığıyla istatistiksel analizler hızlı ve doğru biçimde yapılp yorumlanabilmektedir. Meta-analiz yöntemini anlamak ve uygulayabilmek için bazı temel kavramların bilinmesi gerekir. Bunların başlıcaları etki büyüklüğü, etki büyüklüğü indeksleri, etki büyüklüğü hesaplama modelleri, etki büyüklüklerinin yorumlanması ve yayın yanlılığıdır.

1.1. Etki Büyüklüğü

Meta-analiz hesaplamalarının temelinde yer alan etki büyüklüğü, bir meta-analitik çalışmanın en önemli bileşenidir. Genel olarak, belirli bir uygulamanın geleneksel bir uygulamaya karşın ne derece değişikliğe sebebiyet verdiğini ifade eder. Örneğin, artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla desteklenen sosyoloji öğretiminin geleneksel öğrenmeye karşın öğrencilerin akademik başarısı üzerindeki etkisini etki büyüklüğü hesaplayarak göstermek mümkündür. Bu durumda artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla öğretim yapılan sınıf deney grubu iken geleneksel öğretim yapılan sınıf ise kontrol grubudur. Bunun için literatürde bu konuda yapılmış deneysel çalışmalara ve bu çalışmalardaki uygun istatistiki verilere ulaşmak gerekir. Bulunan çalışmaların istatistiksel verileri kullanılarak genel bir etki büyüklüğü bulunur. İki gruba uygulanmış benzer başarı testlerinden elde edilen genel etki büyüklüğü yorumlanır. Geleneksel öğretime kıyasla artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla desteklenen öğretimin akademik başarı üzerindeki etkisinin ne yönde ve büyüklükte gerçekleştiği etki büyüklüğü ölçütlerine göre ifade edilir.

En genel haliyle etki büyüklüğü, deney grubuna uygulanan bir ölçme aracından elde edilen verilerin ortalaması ile aynı aracın kontrol grubuna uygulanmasından elde edilen verilerin ortalaması arasındaki farkın standart sapmaya oranı biçiminde ifade edilebilir.

Ortalamalara bağlı etki büyüklüğü formülü, iki grubun verilerinin ortalamalarının standart hale getirilmesi esasına dayanır. Bu eşitlikteki standart sapma, kontrol grubunun veya her iki grubun örnekleminin harmanlandığı havuzun standart sapma değeri olabilir.

Etki büyüklüğü değeri aslında normal dağılımdaki standart z puanına denk olan bir niceliktir. Belirli bir z puanı, ortalamanın kaç standart sapma ötesinde bulunduğunu ifade eder. Örneğin, deney grubundaki bir öğrencinin z puanı 0,6 ise bu öğrenci kontrol grubundaki ortalama bir öğrencinin 0,6 standart sapma kadar ilerisindedir. Diğer bir ifadeyle bu öğrencinin başarı puanı, kontrol grubundaki öğrencilerin %59'undan daha yüksektir. Burada etki büyüklüğü, artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla desteklenen öğretimin akademik başarı üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Etki büyüklüğü hesaplandıktan sonra elde edilen nicel sonuçlar, araştırmacılar tarafından belirlenmiş çeşitli sınır değerlere göre küçük, orta veya büyük etki biçiminde tasnif edilmektedir. Bulunan etki büyüklüğü her zaman pozitif çıkmayabilir, negatif veya sıfır etki düzeyinde de sonuçlar çıkabilir. Böyle bir sonuç, deney grubuna uygulanan yöntemin etkisiz veya başarıyı düşürücü bir etkisinin olduğunu gösterir. Etki büyüklüğü yorumlamaları için araştırmacılar tarafından önerilmiş çeşitli etki büyüklüğü indeksleri ve sınır değerleri kullanılmaktadır.

1.2. Etki Büyüklüğü İndeksleri

Meta-analiz yönteminin kullanıldığı araştırmalarda sıklıkla başvuru edilen etki büyüklüğü indeksleri Glass Δ , Cohen d ve Hedges g değerleridir. İşletme ve yönetim bilimlerinde genellikle tercih edilen etki büyüklüğü indeksleri Pearson korelasyon katsayısı r, Cohen d ve Hedges g indeksleridir (Littel vd., 2008). Temel hesaplama yaklaşımı bakımından benzer olsalar da özellikle standart sapmanın hesaplanmasında farklılaşan bu indeksler, eğitim bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de bir ölçüt olarak kullanılabilir. Bu indeksler hesaplandıktan sonra uygun sınır değerlerine göre yorumlanır.

1.2.1. Glass İndeksi

Glass'ın delta etki büyüklüğü indeksi Glass Δ ile gösterilmekte ve aşağıdaki gibi formüle edilmektedir:

$$\text{Glass } \Delta = \frac{\bar{X}_e - \bar{X}_c}{S_c}$$

Bu eşitlikteki \bar{X}_e deney grubu verilerinin aritmetik ortalamasını, \bar{X}_c kontrol grubu verilerinin aritmetik ortalamasını ve S_c ise kontrol grubu verilerinin standart sapmasını ifade etmektedir.

1.2.2. Cohen İndeksi

Cohen d indeksi, meta-analiz çalışmalarında sıklıkla kullanılmaktadır. Bu indeks, deney ve kontrol gruplarına ait verilerin standartlaştırılmış ortalamalar farkı esasına dayanır. Formülde, bir havuza toplanan verilerin ortak standart sapması kullanılır. Bu ölçüt, Cohen d ile gösterilmekte ve aşağıdaki gibi hesaplanmaktadır:

Bu eşitlikteki \bar{X}_e deney grubu verilerinin aritmetik ortalamasını, \bar{X}_c kontrol grubu verilerinin aritmetik ortalamasını ve S_p ise bir havuzda toplanmış ortak verilerin standart sapmasıdır. Bu değer pratik olarak, deney ve kontrol gruplarının standart sapmalarının ortalamasını gösterir (Coe, 2002).

1.2.3. Hedges İndeksi

Hedges g etki büyüklüğü hesaplama formülü Cohen d formülüne benzemektedir. Aradaki fark, standart sapma hesaplama yönteminden kaynaklanmaktadır. Burada kontrol grubu veya birleştirilmiş grubun standart sapması yerine çalışma içi standart sapma değeri kullanılır. Bu indeks Hedges g ile gösterilmekte ve aşağıdaki gibi hesaplanmaktadır:

$$\text{Hedges } g = \frac{\bar{X}_e - \bar{X}_c}{S_w}$$

Bu eşitlikteki \bar{X}_e deney grubunun aritmetik ortalamasını, \bar{X}_c kontrol grubunun aritmetik ortalamasını ve S_w ise çalışma içi standart sapmayı ifade etmektedir.

Burada ifade edilen etki büyüklüğü indeksleri meta-analize dâhil edilen temel çalışmalardan genel bir ortalama elde etmek için kullanılır. Cohen d ve Hedges g formülleri nispeten farklı değerler üretse de elde edilen sonuçlar birbirine yakındır. Cohen d ve Glass Δ indeksleri küçük örneklem gruplarının ($N < 20$) etki büyüklüklerini bir miktar yanlış hesaplar. Bu değer, olması gerekenden daha büyük çıkar. Söz konusu yanlışlığı düzeltmek amacıyla Hedges, J düzeltme çarpanının kullanılmasını önermiştir (Üstün ve Eryılmaz, 2014). Bu çarpanın hesaplanma biçimi aşağıdaki gibidir:

$$J = 1 - \frac{3}{4df - 1}$$

Bu eşitlikte df , çalışma içi standart sapmayı hesaplarken bulunan serbestlik derecesini ifade eder. Hedges g değeri, Cohen d indeksinin yukarıdaki düzeltme çarpanıyla çarpımından elde edilir ($g = J.d$). J çarpanı 1'den küçük değerler alır. Bundan dolayı g değerleri d değerlerinden daha küçük çıkar (Borenstein, Hedges, Higgins ve Rothstein, 2009).

1.2.4. Korelasyonlar

Sürekli iki değişken arasında bulunan korelasyonun hesaplanması için kullanılan Pearson r değeri aynı zamanda bir etki büyüklüğü indeksi olarak kabul edilmektedir (Borenstein, Hedges, Higgins ve Rothstein, 2013). Pearson r korelasyon katsayıları doğrudan etki büyüklüğü olarak alındığında varyansın güven aralığının daralmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, r değerleri Fisher z değerlerine dönüştürülerek etki büyüklüğü hesaplandıktan sonra genel etki ve güven aralıklarını göstermek üzere yeniden korelasyonlara çevrilir (Borenstein ve Hedges, 2019).

1.3. Etki Büyüklüğü Hesaplama Modelleri

Meta-analize tabi tutulan çalışmalardan elde edilen istatistiksel verilerle etki büyüklüğü hesaplanır. Bu hesaplama yapılırken iki temel model kullanılır. Bu modeller sabit etki ve rastgele etki biçiminde adlandırılmaktadır. Meta-analizi yapılacak çalışmalarda hangi modelin kullanılacağı en başta belirlenir. Çünkü daha sonra yapılacak olan hesaplamaların hepsi seçilen modele göre yapılmakta ve doğru modelin seçilmiş olması yapılan analizlerin geçerliğini de etkilemektedir. Eğer çok farklı örneklem ve uygulamalardan veri toplanmışsa rastgele etkiler modelinin kullanılması daha uygundur.

1.3.1. Sabit Etkiler Modeli

Bu model, meta-analize dahil edilen tüm çalışmalardan hesaplanan etki büyüklüğünü etkileyebilecek bütün fak-

törlerin aynı olduğunu varsayar. Bundan dolayı gerçek etki büyüklüğü bütün çalışmalarda aynı ve sabittir (Borenstein vd., 2009). Bu modele göre analiz edilen çalışmalardaki etki büyüklüğü tektir ve çalışmalar arası heterojenlik düşüktür. Sabit etkiler modeline göre hesaplanan etki büyüklüğü sadece analize dahil edilmiş çalışmaları temsil eder ve genellenemez (Grewal, Puccinelli ve Monroe, 2018).

1.3.2. Rastgele Etkiler Modeli

Bu modele göre, analize tabi tutulan bütün çalışmalardan elde edilen gerçek etki büyüklüğü sabit ve tek değildir. Ölçümler normal dağılım gösterir ve birden fazla değer alır (Borenstein vd., 2009). Analiz edilen çalışmalardaki etki büyüklüğü farklıdır ve çalışmalar arasındaki heterojenlik yüksektir. Etki büyüklükleri arasındaki çeşitlilik her bir çalışmanın örnekleminde ve örneklem hatasından kaynaklanır (Grewal vd., 2018). Daha da önemlisi, rastgele etkiler modeline göre hesaplanan etki büyüklüğü sadece analiz edilen çalışmaları temsil etmekle sınırlı değildir ve genellenebilir. Bu nedenle, işletme ve yönetim bilimlerinde yapılan meta-analiz çalışmalarında çoğunlukla rastgele etkiler modeli kullanılır (Paul ve Barari, 2022).

1.4. Etki Büyüklüklerinin Yorumlanması

Hesaplanan etki büyüklüklerinin düzeyini belirlemek ve uygun biçimde yorumlamak amacıyla araştırmacılar tarafından çeşitli sınır değerleri önerilmiştir. Özellikle davranış bilimlerindeki çalışmaları sağlıklı biçimde yorumlamak için Cohen (1988) tarafından geliştirilen sınır değerler meta-analiz çalışmalarında sıklıkla kullanılmaktadır. Buna göre hesaplanan etki büyüklüğü 0,2 ise küçük, 0,5 ise orta ve 0,8 ise büyük etki düzeyi biçiminde sınıflandırılmaktadır. Cohen d, Hedges g ve Glass Δ değerleri çoğunlukla bu sınıflamaya göre yorumlanırken korelasyon katsayılarından elde edilen etki büyüklükleri için farklı sınır değerleri kullanılmaktadır. Bu sınırlar, çalışmanın yapıldığı bağlam ve bilgiye katkısı dikkate alınarak belirlenir (Ellis, 2010). Tablo 1’de, Cohen (1988) sınıflamasına göre bazı etki büyüklüklerinin sınır değerlerine göre yorumlanışı yer almaktadır. Etki büyüklükleri sadece bu tablodakilerle sınırlı olmayıp farklı istatistiki hesaplamalarla elde edilen indeksler de vardır.

Tablo 1. Etki Büyüklüğü Sınır Değerleri

Etki Büyüklüğü İndeksi	Küçük	Orta	Büyük
Glass Δ	0,20	0,50	0,80
Cohen d	0,20	0,50	0,80
Hedges g	0,20	0,50	0,80
Pearson r	0,10	0,30	0,50

Etki büyüklükleri buldukları bağlama göre yorumlanır. Doğrudan küçük, orta veya büyük etki gibi ifadeleri kullanmanın bir anlamı yoktur. Neye göre ve nasıl sorularını dikkate almak gerekir (Glass, McGaw ve Smith, 1981; Cohen, 1988). Örneğin, toplumun çevre duyarlılığını artırmaya yönelik bir uygulamadan elde edilen 0,1 düzeyindeki bir etki, küçük değildir. Aksine çok büyük bir sosyal bilinçlenme düzeyini temsil eder. Öte yandan, hesaplanan etki büyüklüklerinin analiz edilen çalışmaların kalitesine bağlı olduğu göz ardı edilmemelidir. Eğer bir araştırmadan güvenilir veriler elde edilmemişse buradan hesaplanan etki büyüklüğü ciddi oranda etkilenir (Olejnik ve Algina, 2000). Bundan dolayı, etki büyüklükleri üzerinde hassasiyet ayarlamaları ve düzeltmeler yapılmaktadır. Etki büyüklüğünü yorumlarken bu ayrıntılara da dikkat etmek gerekmektedir.

1.5. Yayın Yanlılığı

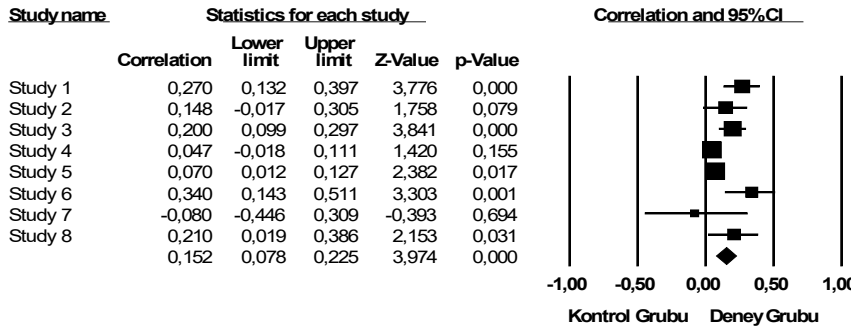
Meta-analiz sürecinde, araştırmaya dahil edilen çalışmalara ulaşmak için kapsamlı bir literatür taraması yapılır. Konuyla ilgili olan tüm çalışmalara ulaşmak için kaynak taraması yapılır. Bu arama ve tarama sürecinde yayınlanmış çalışmalara ulaşmak nispeten kolaydır. Fakat bir de yayınlanmamış çalışmalar vardır ki genellikle dosya çekmelerinde, kütüphane raflarında veya özel erişim iznine bağlı veri tabanlarında saklanır. İşte meta-analizin önemli geçerlik sorunlarından birisi olan yayın yanlılığı, erişilmesi kolay çalışmaların verilerinden elde edilen yanlı hesaplamaları ifade eder. Yanlı hesaplamalar nesnel sonuçlar vermeyebilir. Bu problemi aşmak için araştırmacılar tarafından geliştirilmiş çeşitli çözüm önerileri vardır.

Yayın yanlılığını önlemek veya etkisini en aza indirmek için geliştirilen yöntemlerden sıklıkla kullanılanlar şöyle sıralanabilir: Orman grafiği, huni grafiği, Egger regresyon testi, Duval ve Tweedy çıkar ekle yöntemi ve Rosenthal güvenli N sayısı (Rosenthal, 1979; Egger, Smith, Schneider ve Minder, 1997; Duval ve Tweedie, 2000a; Duval ve Tweedie, 2000b; Lewis ve Clarke, 2001; Sterne ve Egger, 2001; Sterne ve Harbord, 2004; Sterne ve Egger, 2005). Yayın yanlılığı belirleme yöntemlerinden bazıları istatistiksel teknikler bazıları da grafikler yardımıyla olası yanlılıkları belirler ve düzeltme önerileri sunar.

Yayın yanlılığını düzeltmek veya etkisini en aza indirmek amacındaki bu yaklaşımlar meta-analiz araştırmacıları tarafından geliştirilmiştir. Yayın yanlılığını düzeltme amacındaki teknikler üzerinde farklı araştırmalardan elde edilen sonuçlar bağlamında güncellemeler ve daha hassas ayarlamalar yapılmaktadır. Meta-analize özgü yazılımlar bu düzenlemelerin daha etkili sonuçlar vermesini kolaylaştırmaktadır. Söz konusu yazılımlar, yapılan çalışmalar doğrultusunda güncellenmekte ve daha fazla veri çeşidini kullanabilme imkânı sunmaktadır. Meta-analiz çalışmalarındaki yayın yanlılığı probleminin ortaya çıkması bu çözüm önerilerinin geliştirilmesine yol açmıştır.

1.5.1. Orman Grafiği:

Orman grafiği, meta-analiz sürecinde kullanılan önemli betimleme araçlarından biridir. Bu grafikte, analize dahil edilen çalışmaların örneklem büyüklüğü, güven aralığı ve etki büyüklüğü gibi veriler özel sembollerle gösterilir. Orman grafiğinde analiz edilen her bir çalışmanın etki büyüklüğü ve güven aralığının yanı sıra analiz kapsamındaki bütün çalışmalardan elde edilen genel etki büyüklüğü ve yönü ile güven aralıkları da gösterilir (Lewis ve Clarke, 2001).

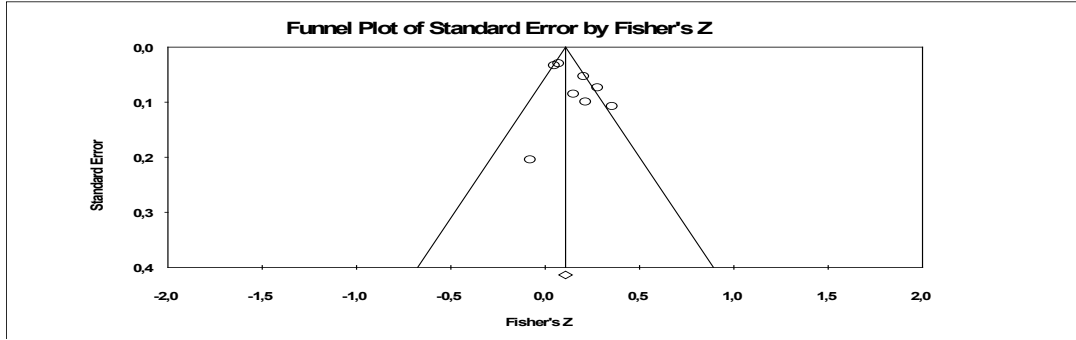


Şekil 1. Örnek Bir Uygulama ve Orman Grafiği.

Orman grafiğindeki kutuların büyüklüğü, bir çalışmanın örneklem boyunun analiz edilen tüm çalışmaların örneklem boyuna bölünmesiyle bulunur. Kutunun büyüklüğü, ilgili çalışmanın genel etkiye olan katkısı oranında değişir. Orman grafiğindeki yatay çizgiler ilgili çalışmanın güven aralığını gösterir. Yatay çizgilerin kısa oluşu, dar fakat yüksek hassasiyetteki güven aralığını temsil eder. Uzun çizgiler ise geniş fakat düşük hassasiyetteki güven aralıklarını gösterir. Orman grafiğinin alt kısmındaki karo veya elmas, analiz edilen çalışmaların genel etki büyüklüğünü gösterir. Sıfır noktasından geçen düşey çizgi etkisizlik çizgisidir. Bu çizgi deney ve kontrol grubuna ait bulguları ayırır. Bir çalışmanın güven aralığı çizgisinin etkisizlik çizgisine kesişmemesi gerekir. Aksi halde bu çalışmanın istatistiksel anlamı olmaz. Deney ve kontrol grubu verileri etkisizlik çizgisinin iki yanında sıralanır. Genel etki büyüklüğünü gösteren karo hangi taraftaysa etki büyüklüğü de o tarafın lehinedir (Perera, Heneghan ve Badenoch, 2008). Şekil 1, örnek bir meta-analiz uygulaması ile 8 çalışmadan elde edilen sonuçların orman grafiğini göstermektedir. Şeklin sağ tarafında, çalışmaların örneklem hacminin ağırlığına göre büyüklükleri belirlenmiş kutular ile güven aralıklarını gösteren çizgiler yer almaktadır. Yedi numaralı çalışmanın güven aralığı çizgisi, etkisizlik çizgisini kesmekte ve manidar olmayan istatistiksel veri içermektedir. Her bir çalışmadan elde edilen etki büyüklüğü korelasyonlar türünden gösterilmiştir. Etki büyüklüklerinin alt ve üst sınırları ile p ve z değerleri de grafikte yer almaktadır. Genel etki büyüklüğünü gösteren karo, deney grubunun lehine ve sağ taraftadır. Örneğin, şekildeki grafik artırılmış gerçeklik destekli sosyoloji öğretiminin akademik başarıya etkisini gösteriyor olsun. Buna göre, deney grubuna uygulanan artırılmış gerçeklik uygulamasının akademik başarı üzerinde pozitif yönlü ve küçük düzeyde bir etkisinin olduğu söylenebilir. Genel etki büyüklüğü, rastgele etkiler modeline göre 0,152 olarak hesaplanmış ve karo şekli de 0,0 ile 0,5 arasında uygun bir konumda gösterilmiştir. Bu grafikteki verilerden hareketle hangi çalışmanın ne kadar katkı sunduğu ve anlamlı veri içerip içermediği belirlenebilir.

1.5.2. Huni Grafiği

Huni grafiği, çalışmaların örneklem büyüklüğü ve yayın yanlılığı hakkında bilgi veren meta-analize özgü bir gösterim şeklidir. Grafik şekli, ters dönmüş bir huniyi andırđıđı için bu adı almıştır. Bu grafiğin yatay ekseninde genellikle etki büyüklüğü değerleri bulunur. Dikey eksen ise örneklem büyüklüğü veya varyans değerleri yer alır. Örneklem boyu büyük olan çalışmaları gösteren çemberler grafiğin üst tarafında ve ortalamaya yakın yerlerde bulunur. Örneklemi küçük olan çalışmaları gösteren çemberler ise varyans hatalarının çokluğundan dolayı grafiğin alt kısmında bulunur. Grafikteki küçük çemberlerin her biri bir çalışmayı sembolize eder. Bazı grafiklerde de küçük hacimli çalışmaların dağılımını daha isabetli göstermek amacıyla dikey eksen üzerinde standart hata değerleri bulunur. Böyle bir grafikte, arpıklık veya asimetrik görünüm daha kolay fark edilir. Grafik simetrik ise yapılan analizde yayın yanlılığının olmadığına işaret eder fakat bu görünüm tek başına yeterli değildir. Bu sonucun farklı yanlılık analizleriyle de desteklenmesi gerekir (Borenstein vd., 2009). Şekil 2, örnek bir çalışmanın huni grafiğini göstermektedir.



Şekil 2. Örnek Bir Uygulama ve Huni Grafiği.

Şekildeki huni grafiğinin yatay ekseninde Fisher z türünden etki büyüklükleri, dikey ekseninde ise standart hata değerleri yer almaktadır. Çalışmaların çoğu ortalamasının sağında toplanmış ve asimetrik bir görüntü arz etmektedir. Bu durumda, deney grubu lehine olan daha fazla yayının çalışmaya dahil edildiği ve yanlı bir analiz yapıldığı söylenebilir. Yine, çalışmaların çoğunun üst tarafta toplanmış olması büyük hacimli örneklem içeren çalışma sayısının daha fazla olduğunu gösterir. Huni grafiği, bu tür çıkarımları yapmaya imkân sağlar. Genel etki büyüklüğü grafiğin alt tarafında karo şeklinde gösterilmiştir.

1.5.3. Regresyon Testi

Meta-analize tabi tutulan bir çalışma havuzunda bulunan i . Çalışmanın normal standart sapması S_i , ve ilgili çalışmanın hassasiyeti $Prec_i$ olmak üzere bu değişkenler arasındaki regresyon eşitliği $E(S_i)$, aşağıdaki gibi modellenenebilir (Egger vd., 1997).

$$E[S_i] = x_0 + x_1 Prec_i$$

Bu regresyon eşitliğindeki x_0 ve x_1 sayıları etkinin büyüklüğünü ve yönünü belirlemede kullanılır. Bu eşitlik, alışma (S_i) ve hassasiyet ($Prec_i$) eksenlerinden çizilen ve eğimi x_1 olan bir regresyon doğrusunu ifade eder. Huni grafiği simetrikse yani analizde yanlılık yok ise doğrunun eğimi x_1 olur, doğru orijinden geçer ve $x_0 = 0$ olur. Analizde yanlılık varsa yani grafik asimetrik ise regresyon doğrusu orijinden geçmez. Bu durumda x_0 , sıfırdan farklı bir değer alır. Bu değer, grafiğin asimetri ölçüsünü gösterir. Asimetri ölçüsü arttıkça bu değer de sıfırdan uzaklaşır. İstatistiki regresyon çıktılarına bakarak $x_0 = 0$ durumu, sıfır hipotezini yani yayın yanlılığı olmadığı varsayımını test etmek için kullanılır. Bu analizde çift taraflı p değerlerine bakılır. Bulunan p değerlerinin istatistiksel olarak manidar çıkması ($p > .05$) yayın yanlılığı olmadığına işaret eder. Bu test, "Egger Regresyon Testi" olarak adlandırılır ve yanlılık grafiğindeki asimetri ölçüsünü ifade etmede kullanılır (Sterne ve Egger, 2005).

Egger's regression intercept

Intercept	1,91788
Standard error	1,05149
95% lower limit (2-tailed)	-0,65501
95% upper limit (2-tailed)	4,49078
t-value	1,82397
df	6,00000
P-value (1-tailed)	0,05898
P-value (2-tailed)	0,11797

Şekil 3. Örnek Bir Uygulama ve Regresyon Testi Sonuçları.

Şekil 3, örnek bir uygulama ve Egger regresyon testi sonuçlarını göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken veri çift taraflı p değerleridir. Bu değer, .05 ten büyük ise yayın yanlılığı olmadığını gösterir.

1.5.4. Güvenli N Sayısı

Bir meta-analizin sonuçlarını istatistiksel olarak geçersiz kılabilmek için gerekli çalışma sayısını ifade eden güvenli N sayısı, Rosenthal (1979) tarafından tanımlanmıştır. Rosenthal bir güvenli N sayısı hesaplama yöntemi geliştirerek bu sayıya göre meta-analiz sonuçlarını değerlendirmeyi önermiştir. Rosenthal güvenli N sayısı, bir meta-analiz sonucunda hesaplanan etki büyüklüğünü geçersiz kılmak veya sıfıra indirmek için bulunması gereken sıfır etki büyüklüğündeki yayın sayısını gösterir. Bulunan sayı, analiz edilen sayıdan fazla ise yayın yanlılığının olmadığına işaret eder (Borenstein vd., 2013).

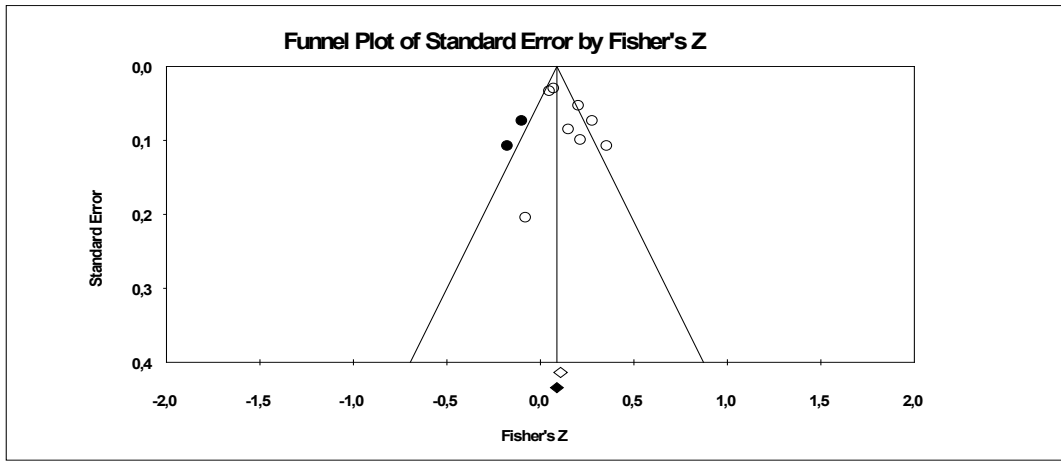
Classic fail-safe N	
Z-value for observed studies	6,44886
P-value for observed studies	0,00000
Alpha	0,05000
Tails	2,00000
Z for alpha	1,95996
Number of observed studies	8,00000
Number of missing studies that would bring p-value to > alpha	79,00000
Orwin's fail-safe N	
Correlation in observed studies	0,10739
Criterion for a 'trivial' correlation	0,02000
Mean correlation in missing studies	0,00000
Number missing studies needed to bring correlation under 0.02	36,00000

Şekil 4. Örnek Bir Uygulama ve Güvenli N Sayısı Hesaplamaları.

Öte yandan, Orwin (1983) tarafından önerilen bir başka güvenli N sayısı hesaplama yöntemine göre, eklenecek yayınların etki büyüklüğünü sıfır kabul etmek zorunda kalmadan bulunması gereken eksik çalışma sayısı hesaplanabilir. Bu yöntemde göre meta-analiz sonucu elde edilen etki büyüklüğünü belirli bir değere indirmek için gerekli olan çalışma sayısı bulunur. Bulunan değere göre yorum yapılır. Şekil 4, örnek bir uygulama sonucu Rosenthal ve Orwin'in önerilerine göre bulunan güvenli N sayılarını göstermektedir. Analiz edilen sekiz çalışmanın ortalama etki büyüklüğünü istatistiksel olarak geçersiz ($p > 0,05$) kılmak için bulunması gereken, sıfır etki büyüklüğü olan eksik yayın sayısı veya Rosenthal güvenli N sayısı 79'dur. Bu sayı, analiz edilen çalışma sayısından (8) çok fazla olduğu için yayın yanlılığı olma ihtimalinin düşük olduğu söylenebilir. Orwin güvenli N sayısı ise hesaplanan ortalama etki büyüklüğü olan 0,10739 değerini 0,02'nin altına düşürmek için bulunması gereken ortalama sıfır etki büyüklüğündeki eksik yayın sayısının 36 olduğunu göstermektedir. Bu sayı da analiz edilen toplam yayın sayısından çok fazla olduğu için yayın yanlılığının düşük olasılıkta olduğuna işaret eder.

1.5.5. Çıkar ve Ekle Yöntemi

Bu yöntem, yapılan bir meta-analitik etki büyüklüğü hesaplamasında olası yanlılıkları düzeltmek amacıyla kullanılır. Huni grafiğinin ortasından geçen dikey çizginin sağ tarafında bulunan çalışmalar üzerinde tekrarlı işlem yapma esasına dayanır. Sağ tarafın uç kısmındaki küçük çalışmalar çıkarılır ve her defasında etki büyüklüğü yeniden hesaplanır. Bu tekrarlı işleme, etki büyüklüğü dağılımlarını gösteren grafik simetrik hale gelene kadar devam edilir. Bu uygulama, teorik biçimde yansız bir etki büyüklüğü değerine ulaştırır. Fakat çıkarılan çalışmalar etki büyüklüğünü ve asimetriyi düzeltirken aynı zamanda güven aralıklarını daraltarak dağılımın varyansını azaltır. Bu sebepten dolayı, çıkarılan çalışmalar yerine sanal çalışmalar analize yeniden eklenir. Bu eklemeler varyansın düzeltilmesine yardımcı olur (Duval ve Tweedie, 2000a; 2000b). Şekil 5 'te Duval ve Tweedie 'nin çıkar ve ekle yönteminin bir uygulaması görülmektedir. Huni grafiğindeki beyaz daireler analiz edilen çalışmaları, siyah daireler ise sonradan eklenen 2 çalışmayı göstermektedir. Altta beyaz karo %95 güven aralığında orijinal çalışmanın genel etki büyüklüğünü, siyah olan ise yayın yanlılığının düzeltilmesiyle elde edilen genel etki büyüklüğünü göstermektedir. Düzeltilmiş olan ortalama etki büyüklüğü sifira daha yakındır.



Şekil 5. Örnek Bir Uygulama ve Düzeltmiş Etki Büyüklüğünün Huni Grafiği.

Bir meta-analiz çalışmasının yayın yanlılığını belirlemek ve düzeltmek için önerilen tekniklerin hepsinde genel olarak aynı doğrultuda bir sonuç elde edilmişse, söz konusu araştırmanın yayın yanlılığına karşı dirençli olduğu düşünülebilir. Tek başına hiçbir yanlılık analizi, sonuçların tamamen yansız olduğunu garanti edemez. Bu nedenle, diğer araştırma türlerinde olduğu gibi meta-analiz çalışmalarında da çeşitli faktörlerin sonuçları etkileyebileceği göz ardı edilmemelidir.

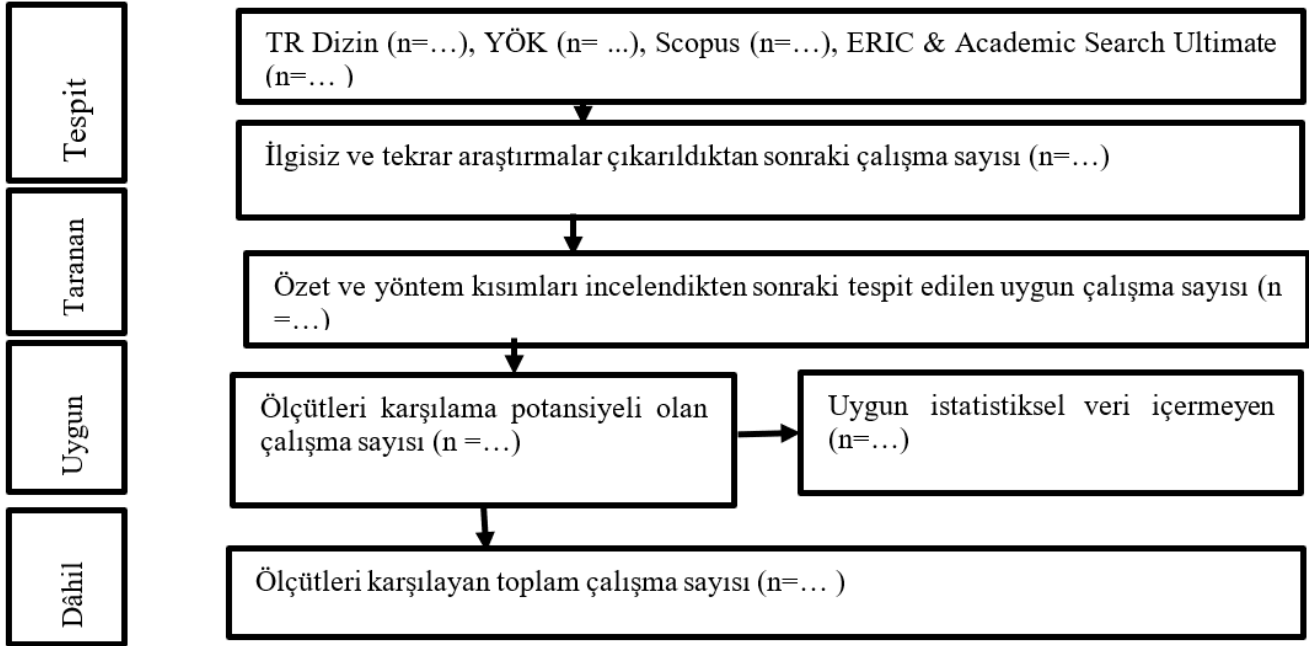
2. Meta-analiz Uygulama Aşamaları

Bir meta-analiz çalışmasının gerçekleştirilmesi süreci genellikle beş temel aşamadan oluşur. Bu aşamalar araştırma sorusunun belirlenmesi, veri toplama, veri hazırlama, veri analizi ve raporlamadır (Paul ve Barari, 2022). Bu aşamaların her birinde dikkatli yürütülmesi gereken alt süreçler de vardır.

1. Araştırma sorusunun belirlenmesi: Belirlenen araştırma sorusunun kalitesi ve kapsamı meta-analizin takip eden aşamalarını da etkiler. İyi bir araştırma sorusu belli bir kavramsal çerçeveye dahildir. Hangi değişkenlerin ve kavramların nasıl kullanılacağı açıktır. Konuyla ilgili önemli dizinlerde taranan dergilerdeki çalışmalar dikkate alınarak iyi bir araştırma sorusu yazılabilir. Sorunun odağındaki kavramlar tanımlanmalıdır. Örneğin, felsefe dersinde geleneksel öğrenmeye karşın iş birlikli öğrenmenin akademik başarı üzerindeki etkisi nedir biçimindeki bir araştırma sorusuyla meta-analitik bir inceleme yapılabilir. Burada felsefe dersi, geleneksel ve iş birlikli öğrenme yöntemleri, akademik başarı gibi temel kavramlar merkeze alınarak veri toplanır ve literatür araştırması yapılır.

2. Veri toplama: Anahtar kelimeler arasına “ve veya” bağlaçları konarak ilgili veri tabanlarında arama ve tarama işlemleri yapılmalıdır. Makine dilindeki arama mantığına göre, “ve” (and) bağlacı belirli değişkenlerin hepsini birden kullanan çalışmaları toplarken “veya” (or) bağlacı bu değişkenlerden herhangi birinin veya hepsinin geçtiği çalışmaları bulur. Veri toplarken hangi çalışmaların analize dahil edileceğini gösteren ölçütler belirlenmeli ve bu

ölçütlere göre arama ve taramalar yapılmalıdır. Bulunan çalışmalar içerik ve özelliklerine göre önceden hazırlanmış bir kodlama formu kullanılarak en az iki kodlayıcı tarafından kodlanmalı ve kodlayıcılar arasındaki uzlaşma oranı belirlenmelidir. Meta-analiz araştırmalarında analize dahil edilen çalışmaları seçme ve ayıklama süreci genellikle Şekil 6'daki gibi sistematik inceleme ve meta-analizlerde tercih edilen çalışma raporları anlamına gelen (Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses) PRISMA adlı bir şema ile gösterilir.



Şekil 6. Dahil Etme Süreci ve PRISMA Akış Şeması

3. Veri hazırlama: Elde edilen çalışmalardaki istatistiksel verilere bağlı olarak hangi etki büyüklüklerinin kullanılacağına karar verilir. Çalışmalarda genellikle ortalamalar veya korelasyonlar türünden olan etki büyüklükleri rapor edilir. Çalışmalarda etki büyüklüklerinin dağılımına etki edebilecek değişkenler (moderatörler) belirlenir. Yayın yanlılığını önlemek veya yorumlamak için hangi tekniklerin kullanılacağına karar verilir.

4. Veri analizi: Etki büyüklüklerinin sabit etkiler veya rastgele etkiler modellerinden hangisine göre hesaplanacağı belirlenir. Genel etki büyüklükleri hesaplandıktan sonra bu sonuçların dağılımları analiz edilir. Heterojenlik incelemesi için meta-analize özgü Q, I² gibi veriler incelenir ve yorumlanır. Moderatör değişkenler ve alt grup analizleri yapılır. Bu analizler ve etki büyüklüğü hesaplamaları meta-analiz için geliştirilmiş olan CMA programının yanı sıra Ms Excel, RevMan ve R gibi yazılımlar yardımıyla da yapılabilir.

5. Raporlama: Meta-analiz çalışmasının raporlanması sürecinde öncelikli olarak çalışmayı özetleyen genel bir başlık olmalıdır. Çalışmayı ana hatlarıyla özetleyen bir özet yazılmalıdır. Araştırmanın dayanaklarını, literatürdeki yerini, önemini, amacını ve tasarımını açıklayan bir giriş kısmı olmalıdır. Çalışmada kullanılan istatistiksel analizler ve meta-analiz sürecini açıklayan yöntem kısmı yazılmalıdır. Betimleyici istatistikler, yayın yanlılığı, heterojenlik ve moderatör değişkenlerin incelendiği bir veri analiz kısmı olmalıdır. Araştırmanın alana katkısını, sınırlılıklarını ve yapılacak yeni çalışmalara yönelik önerileri içeren bir sonuç kısmı yazılmalıdır. Analize dahil edilen çalışmalar, kullanılan formüller ve diğer hesaplamaları da ekler kısmında göstermek gerekmektedir.

3. Meta-analizin Önemi ve Sınırlılıkları

Geleneksel araştırmalardaki istatistiksel yöntemler genel olarak sıfır hipotezi anlamlılık testi esas alınarak uygulanır. Başlangıçta kurulan sıfır hipotezi, anlamlılık değeri olan p 'nin sıklıkla kullanılan sınır değeri 0,05 veya 0,01'den küçük olması durumunda kabul edilir, büyük olması halinde de reddedilir. Fakat sınır değerlere çok yakın olan p değerlerinin nasıl izah edileceği araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Örneğin 0,05 sınır değeri olarak alındığında p=0,051 için anlamsız, p=0,049 için de anlamlı yorumu yapmak genel geçer bir kural olamaz. İstatistiksel anlamlılık sadece nicel bir değere indirgenemez. Yalnız p değerlerine bakarak hipotezi kabul veya reddetmek yetersizdir. Bu nedenle, p değerlerinin yanı sıra etki büyüklüğü, istatistiksel güç analizi ve güven aralıkları gibi değerlere de yer veren yeni istatistiksel yöntemlere ihtiyaç vardır (Cumming, 2012; O'Leary, 2021). Meta-analiz, söz konusu istatistiksel

analizleri içermesi bakımından yeni ve alternatif bir yöntemdir. Bu bakımdan sosyal bilimlerde de kullanılması geleneksel araştırma yöntemlerinden farklı bir bakış açısı kazandırabilir.

Meta-analiz, sunduğu avantajların yanı sıra sınırlılıkları olan ve aynı zamanda farklı biçimlerde eleştirilen bir yöntemdir. En önemli sınırlılığı bir meta-analizin kalitesinin analize tabi tutulan çalışmaların kalitesine bağlı olmasıdır. Bu doğrultuda, analize dahil edilecek çalışmaların seçilmesinde kullanılmak için araştırmacılar tarafından geliştirilmiş çeşitli kalite ölçekleri kullanılır. Bu ölçeklere göre araştırmaların kalite derecesi belirlenir ve kullanılır. Örneğin korelasyonel araştırmaların değerlendirilmesi için düşük, orta veya yüksek kalitede araştırma puanları verilerek değerlendirme yapılır ve çalışmayı analize dahil edip etmemeye karar verilir (Cicolini, Comparcini ve Simonetti, 2013). Kalite ölçeklerinin kullanılması meta-analiz çalışmalarının daha güvenilir sonuçlar vermesini sağlar.

Meta-analiz, sunduğu yeni istatistiksel yaklaşım biçimlerinin yanı sıra araştırmacılar tarafından farklı biçimlerde eleştirilmiştir. Bu eleştiriler çoğunlukla dört başlık altında toplanır. Birincisi farklı özelliklerdeki çalışmaların birleştirilmesinin problemliliğini ifade eden elma ve armudu toplamadır. İkincisi hem kaliteli hem de kalitesiz çalışmaların bir araya getirilerek değerlendirmenin sıkıntılı olduğunu ifade eden, çöp giren çöp çıkar eleştirisidir. Üçüncüsü, analize tabi tutulan çalışmaların genel olarak yayınlanmış olduğunu ve yayınlanmayan çalışmaların göz ardı edildiğini ifade eden yayın yanlılığı veya dosya çekmecesini problemidir. Dördüncüsü ise aynı çalışmalardan gelen verilerin tekrar etmesiyle ortaya çıkabilen yumrulanma problemidir (Glass, 1982).

Meta-analiz yöntemini geliştiren araştırmacılar bu problemlere çeşitli çözüm önerileri getirmişlerdir. Elma ve armutların toplanması problemi için Glass (1982), aynı nitelikteki çalışmaları birleştirmenin bir anlamı olmayacağını dile getirerek farklı çalışmaların verilerinin birleştirilmesinin daha anlamlı olacağını belirtmiştir. Ayrıca geleneksel çalışmalarda veri toplanan kişiler ne kadar farklıysa meta-analize dahil edilen çalışmaların da o kadar farklı olmasının bir sakıncası olmadığını ifade etmiştir. Kaliteli ve kalitesiz çalışmaların bir araya getirilmesi problemi için Rosenthal (1991) tarafından önerilen çözüm, kalite ağırlıklandırması yapan ölçeklerin kullanılmasıdır. Yayın yanlılığını gidermek veya etkisini en aza indirmek için araştırmacılar tarafından geliştirilmiş çeşitli istatistiksel teknikler önerilmiştir. Bunlardan öne çıkanlar orman grafiği, huni grafiği, güvenli N sayısı, regresyon analizi ve çıkar-ekledir (Borenstein vd., 2009). Yumrulanma probleminin çözümü için de Glass (1982), meta-analize dahil edilen çalışmalardan elde edilen bütün etki büyüklüklerinin ortalamasını almayı önermiştir.

Sonuç

Her toplum için sosyal bilimler büyük önem taşır. Ülke bütçelerinin mühim bir kısmı sosyal refah, eğitim ve toplumun sağlığı için ayrılır. Fakat buna rağmen sosyal bilimlerdeki araştırmalarda, nicel ve deneysel araştırmalarda olduğu gibi kesinliğe dayalı ve politika belirleyicileri ikna edecek nitelikteki sonuçlara kolayca ulaşılamamaktadır. Hatta bazı durumlarda aynı konuda çalışma yapan araştırmacılar arasında da görüş birliği sağlanamamaktadır (Wampold, Ahn ve Kim, 2000). Meta-analiz yöntemi bu noktada deneysel araştırma sonuçlarına benzer biçimde, çok sayıda araştırmanın verilerini kullanarak daha kesin sonuçlara ulaşma imkânı sunmaktadır. Büyük hacimli verilerin meta-analitik biçimde incelenerek sunulması politika belirleyiciler için güvenilir bir kaynak olurken kanıta dayalı kararlar almalarına da yardımcı olmaktadır.

Sosyal bilimlerde yeni buluş ve keşiflerden bahsedecek araştırmalardan çok mevcut çalışmaların yeniden düzenlenmesi ve ulaşılan sonuçların tasnif edilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü benzer sonuçlara ulaşılmış çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunların birbirinden farkının ortaya çıkarılması ve bu farklılıkların nedenlerinin belirlenmesi gerekir. Meta-analiz, bu ihtiyacı karşılayabilecek nitelikte bir yöntemdir. Benzer çalışmaları sistemantik biçimde inceleyerek elde edilen sonuçlar arasındaki değişimlerin nedenlerini tespit etme imkânı sunmaktadır (Card, 2012). Özellikle sağlık bilimlerinde belirli bir hastalık üzerinde yapılmış olan çok sayıda deneysel çalışmanın verilerinin meta-analiz yöntemiyle sistemantik biçimde incelenmesi sonraki araştırmacılara mevcut durumun genel çerçevesini sunar ve geniş perspektiften bir bakış açısı sağlar. Böylece yapılacak çalışmayla hangi eksiğin giderileceği veya mevcut çalışmalardan ne farkının olduğu baştan kolayca belirlenebilir. Benzer biçimde sosyal bilimlerde de mevcut durumun büyük resmini gösteren sistemantik incelemelere ihtiyaç vardır. Meta-analiz, bu genel görünümü elde etmek için nicel bir yöntem önerir.

Meta-analiz tıp, işletme ve eğitim bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de kullanılabilir etkili bir nicel sistemantik inceleme yöntemidir. Meta-analizin kendine özgü hesaplama teknikleri ve yazılımları, bu yöntemin daha etkili biçimde kullanılmasını kolaylaştırmıştır. Diğer bibliyometrik inceleme yöntemlerine göre daha fazla ve güvenilir istatistiksel teknikler içermesi bu analiz yönteminin araştırmacılar tarafından giderek daha fazla ilgi görmesini sağlamıştır. Meta-analiz çalışmalarını ilgili literatürdeki standartlara uyarak yapmak, çalışmanın sonuçlarını da güvenilir kılar.

Kaynakça

- Borenstein, Michael. Software for publication bias. In H. R. Rothstein, A. J. Sutton, M. Borenstein (Eds.). *Publication Bias for Meta-analysis: Prevention, Assessment and Adjustments*. John Wiley & Sons, 2005.
- Borenstein, Michael-Hedges, Larry V- Higgins, Julian P.T.-Rothstein, Hannah R. *Introduction to Meta-analysis*. John Wiley & Sons, 2009.
- Borenstein, Michael, Hedges, Larry V., Higgins, Julian P.T.- Rothstein, Hannah R. “A basic introduction to fixed-effect and random-effects models for meta-analysis”. *Res. Syn. Meth.*, 1, (2010), 97-111.
- Borenstein, Michael-Hedges, Larry V.- Higgins, Julian P.T.-Rothstein, Hannah R. *Meta-analize giriş* (S. Dinçer, Çev.). Ankara: Anı, 2013.
- Borenstein, Michael-Hedges, Larry V. Effect sizes for meta-analysis. In Cooper, H., Hedges, L. V., & Valentine, J. C. (Eds.). *The handbook of research synthesis and meta-analysis* (pp.207-242). Russell Sage Foundation, 2019.
- Card, Noel A. *Applied meta-analysis for social science research*. New York: The Guilford Press, 2012.
- Cicolini, Giancarlo-Comparcini, Dania-Simonetti, Valentina. “Workplace empowerment and nurses’ job satisfaction: a systematic literature review”. *Journal of Nursing Management*, 22(7), (2013), 855-871. <https://doi.org/10.1111/jonm.12028>
- Coe, Robert. *It’s the effect size, stupid: What effect size is and why it is important*. Paper presented at the Annual Conference of the British Educational Research Association, University of Exeter, England, 2002.
- Cohen, Jacob. *Statistical power analysis for the behavioral sciences*. Hillsdale, NJ: Lawrance Erlbaum Associates Inc., 1988.
- Cumming, Geoff. *Understanding the new statistics: Effect sizes, confidence intervals and meta-analysis*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2012.
- Duval, Sue-Tweedie, Richard. “A nonparametric” trim and fill” method of accounting for publication bias in meta-analysis”. *Journal of the American Statistical Association*, 95(449), (2000a), 89-98.
- Duval, Sue-Tweedie, Richard. “Trim and fill: A simple funnel-plot-based method of testing and adjusting for publication bias in meta-analysis”. *Biometrics*, 56(2), (2000b), 455-463.
- Egger, Matthias-Smith, George D.-Schneider, Martin-Minder, Christoph. “Bias in meta-analysis detected by a simple, graphical test”. *British Medical Journal*, 315(7109), (1997), 629.
- Ellis, Paul D. *The essential guide to effect sizes: Statistical power, meta-analysis, and the interpretation of research results*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Glass, Gene V. “Primary, secondary, and meta-analysis of research”. *Educational Researcher*, 5(10), (1976), 3-8.
- Glass, Gene V.-McGaw, Barry-Smith, Marry L. *Meta analysis in social research*. London: Sage, 1981.
- Glass, Gene V. “Meta-analysis: An approach to the synthesis of research results”. *Journal of Research in Science Teaching*, 19(2), (1982), 93-112
- Grewal, Dhruv-Puccinelli, Nancy-Monroe, Kent B. “Meta-analysis: Integrating accumulated knowledge”. *Journal of the Academy of Marketing Science*, 46(1), (2018), 9–30.
- Lewis, Steff-Clarke, Mike. “Forest plots: trying to see the wood and the trees”. *British Medical Journal*, 322(7300), (2001), 1479.
- Littell, Julia H.-Corcoran, Jacqueline-Pillai, Vijayan. *Systematic reviews and meta-analysis*. Oxford University Press, 2008.
- Noblit, George W., & Dwight Hare, R. (1988). *Meta-ethnography: Synthesizing qualitative studies*. USA: Sage
- O’Leary, Timothy J.” Rigor, reproducibility, and the p value (commentary)”. *The American Journal of Pathology*, 191(5), (2021), 806-808.
- Olejnik, Stephen-Algina, James. “Measures of effect size for comparative studies: Applications, interpretations and limitations”. *Contemporary Educational Psychology*, 25, (2000), 241286.
- Orwin, Robert G. “A fail-safe N for effect size in meta-analysis”. *Journal of Educational Statistics*, 8(2), (1983), 157-159.
- Paul, Justin-Barari, Mojtaba. “Meta-analysis and traditional systematic literature reviews—What, why, when, where, and how”? *Psychol Mark*, 39, (2022), 1099–1115. DOI: 10.1002/mar.21657
- Perera, Rafael-Heneghan, Carl-Badenoch, Douglas. *Statistics toolkit*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2008.
- Rosenthal, Robert. “The ‘file drawer’ problem and tolerance for null results”. *Psychological Bulletin*, 86, (1979), 638-641.
- Rosenthal, Robert. *Meta-analytic procedures for social research*. (Vol. 6). CA: Sage Publication, 1991.
- Sterne, Jonathan A. C.- Egger, Matthias. “Funnel plots for detecting bias in meta-analysis: Guidelines on choice of axis”. *Journal of Clinical Epidemiology*, 54(10), (2001), 1046-1055.
- Sterne, Jonathan A. C., & Egger, Matthias. Regression methods to detect publication and other bias in meta-analysis. In H. R. Rothstein, A. J. Sutton & M. Borenstein (Eds.), *Publication bias in meta-analysis: Prevention, assessment and adjustments*. John Wiley & Sons, 2005.
- Sterne, Jonathan A. C.- Harbord, Roger M. “Funnel plots in meta-analysis”. *The Stata Journal*, 4(2), (2004), 127-141.
- Toker, Arzu. “Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistemantik Literatür İncelemesi: Meta-Sentez Yöntemi”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı 2), (2022), 313-340.
- Üstün, Ulaş-Eryılmaz, Ali. “Etkili araştırma sentezleri yapabilmek için bir araştırma yöntemi: Meta-analiz”. *Eğitim ve Bilim*, 39(174), (2014), 1-32.
- Wampold, Bruce E.- Ahn, Hyun nie - Kim, Dong nin. “Meta-analysis in the social sciences: A useful way to make sense of a series of findings from a large number of studies”. *Asia Pacific Education Review*, 1(1), (2000), 67-74.

EXTENDED ABSTRACT

Since the ways and opportunities to access knowledge have increased greatly today, the quality of the knowledge and the degree to which it can serve the purpose is more important than accessing it. At this point, knowledge must be distinguished from news. Because, while knowledge is a phenomenon whose degree of accuracy increases with specialization and deepening in certain subjects, news may not always contain facts. Rapid increase of global knowledge amount on a particular subject has made it necessary to use various analysis and synthesis methods to benefit it effectively. Meta-analysis as a systematic review method providing the opportunity to reach general conclusions by examining large volumes of data. It is an extremely useful method systematically examines the results of studies conducted in the field of medicine and sheds light on subsequent studies. Successful applications in medical sciences have opened the door to the use of the meta-analysis in other sciences. The aim of this study is to provide basics of a meta-analysis and its application.

Meta-analysis can be defined as a quantitative systematic review method that combines the data of many individual studies focused on a specific topic with unique methods, allowing a total result to be obtained and the interpretation of this result. In other words, meta-analysis is a statistical method used to reach a total result by combining the results of similar studies conducted on a certain subject (Littell, Corcoran, & Pillai, 2008). The process of conducting a meta-analysis study generally consists of five basic stages. These stages are determining the research question, data collection, data preparation, data analysis and reporting (Paul and Barari, 2022). In each of these stages, there are sub-processes that must be carried out carefully.

An effect size is the most important component of a meta-analytic study. In its most general form, it is the ratio of the difference between the average of the data obtained from a measurement tool applied to the experimental group and the average of the data obtained from the application of the same tool to the control group to the standard deviation. It expresses the extent to which a particular practice causes change compared to a traditional practice. For example, it is possible to show the effect of sociology teaching supported by augmented reality applications on students' academic achievement compared to traditional learning by calculating the effect size. In this case, the class taught with augmented reality applications is the experimental group, while the class taught traditionally is the control group.

Effect size indexes frequently used in studies using the meta-analysis method are Glass Δ , Cohen's d and Hedges' g values. The generally preferred effect size indexes in business and management sciences are Pearson correlation coefficient r , Cohen d and Hedges g indexes (Littel et al., 2008). Although they are similar in terms of basic calculation approach, these indexes differ especially in the calculation of standard deviation and can be used as a criterion in social sciences as well as in educational sciences. The Pearson r value used to calculate the correlation between two continuous variables is also considered an effect size index (Borenstein, Hedges, Higgins, & Rothstein, 2013).

Two basic models are used to calculate the effect size. These models are fixed effect and random effect. The effect size in the studies analyzed, according to the fixed effects model, is single and the heterogeneity between studies is low. The effect size calculated according to this model only represents the studies included in the analysis and cannot be generalized (Grewal, Puccinelli, & Monroe, 2018). According to the random effects model, the effect sizes in the analyzed studies are different and the heterogeneity between studies is high. The variation between effect sizes arises from the sample and sampling error of each study (Grewal et al., 2018). The model used in the studies should be determined first. Because all subsequent calculations are made according to the selected model, and choosing the correct model also affects the validity of the analyses. If data is collected from very different samples and applications, it is more appropriate to use the random effects model.

Meta-analysis has been criticized in different ways by researchers, as well as the new forms of statistical approach it offers. These criticisms are mostly grouped under four headings. The first one is gathering apples and pears, which indicates that combining studies with different characteristics is problematic. The second is the garbage-in, garbage-out criticism, which states that it is problematic to evaluate both high-quality and poor-quality studies together. The third is the publication bias or file drawer problem, which states that the studies analyzed are generally published and unpublished studies are ignored. The fourth is the lumpiness problem that may arise when data from the same studies are repeated (Glass, 1982). For the problem of gathering apples and pears, Glass (1982) stated that there would be no point in combining studies of the same nature and that it would be more meaningful to combine the data of different studies. Rosenthal (1991) suggested using quality weighting scales to overcome the quality problem. Various statistical techniques have been proposed by researchers to eliminate or minimize the impact of publication bias. The most prominent of these are forest plot, funnel plot, fail-safe N number, regression analysis and trim & fill method

(Borenstein et al., 2009). For the lumpiness problem, Glass (1982) suggests taking the average of all effect sizes.

Meta-analysis is an effective quantitative systematic review method that can be used in social sciences as well as in medicine, business, and educational sciences. Its unique calculation techniques and software provides effective using. Meta-analysis includes more reliable statistical techniques than other bibliometric methods. This made it preferable for the researchers. Conducting meta-analysis studies in accordance with the standards in the relevant literature also makes the results of the studies reliable.

ENDÜLÜS'TE MÜLÛKU'T-TAVÂİF'TEN ABBÂDÎLER (1023-1091)

Sevgi YALT

Çarşıbaşı Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, 04628213502,
Hadim571@hotmail.com, ORCID NO: 0000-0001-6795-5539

Adnan ADIGÜZEL

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları İslam Tarihi Anabilim Dalı,
02222393750-6062, adiguzela63@gmail.com, ORCID NO: 0000-0002-4818-4051

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15/06/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 19/11/2023

<https://doi.org/10.26791/10.26791/sarkiat.1315385>

** Bu çalışma Sevgi Yalt'ın, Prof. Dr. Adnan Adıgüzel danışmanlığında 04/02/2022 tarihinde tamamladığı "Tavâif-î Mülûk'tan Abbâdîler Devleti" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları, Tezli Yüksek Lisans Programı, Eskişehir, Türkiye, 2022).*

Endülüs'te Mülûku't-Tavâif'ten Abbâdiler (1023-1091)

Öz

Müslümanlar 8. yüzyıl başlarında İber Yarımadası'nı fethetmişler ve bölgeye Endülüs demişlerdir. Burası Müslümanların hâkim olduğu yüzyıllar boyunca (711-1492) Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin birlikte yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Bölgede Müslümanlarının en güçlü şekilde temsil edildiği ve buradaki İslamlaşmanın gerçekleştiği dönem Endülüs Emevi Devleti'nin hâkim olduğu yıllardır (756-1031). Bu devletin yıkılma sürecine girdiği 11. yüzyıl başlarından itibaren Endülüs'teki Müslümanların hâkim olduğu bölgede dağılmalar başlamıştır. Bu süreçte hemen her şehirde küçük devletler kurulmuştur. Bu anlamda 300-400 bin km karelik küçük bir alanda "mülûku't-tavâif" denilen birçokları bir şehir ya da kaleden ibaret olan onlarca devletçik ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada bu küçük devletlerden (mülûku't-tavâiften) biri olan, 1023-1091 yılları arasında Endülüs'te İşbîliye merkezli olarak hüküm sürmüş Abbâdî Devleti ele alınmıştır. Bu devlet İşbîliye kadısı Ebû'l-Kasım Muhammed b. Abbâd tarafından 1023 yılında kurulmuş, mülûku't-tavâifin en büyüğüdür. Devlet, 1091 yılında Murâbitlar tarafından yıkılana kadar 68 yıl hüküm sürmüştür.

Bu çalışmada devletin ortaya çıkış süreci, siyasi faaliyetleri ve komşu devletlerle ilişkileri ele alınmıştır. Bunun yanında devletin yöneticileri olan İbn Abbâd, Mu'tazid, Mu'temid dönemleri, siyasi olayları anlatılmış, Abbâdilerde idarî ve sosyo-kültürel hayat hakkında bilgi verilmiştir. Bu çalışmanın Endülüs'te kurulan Mülûku't-tavâif devletlerinin tarihi, özellikleri ve faaliyetleri noktasında yapılacak çalışmalara örneklik teşkil etmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mülûku't-tavâif, İşbîliye, Abbâdî, Mu'tazid, Mu'temid

Abbadis From Muluku't-Tavaif in andalusia (1023-1091)

Abstract

Muslims conquered the Iberian Peninsula in the early 8th century and named the region Andalusia. This was a geography where Muslims, Christians and Jews lived together during the centuries when Muslims dominated (711-1492). The period when Muslims were most strongly represented in the region and Islamization took place here was during the years when the Andalusian Umayyad State was dominant (756-1031). From the beginning of the 11th century, when this state entered the process of collapse, disintegration began in the Muslim-dominated region of Andalusia. In this process, small states were established in almost every city. In this sense, in a small area of 300-400 thousand square kilometers, dozens of statelets called "mülûku't-tevâif" emerged, most of which consisted of a city or a castle. In this study, the Abbadi State, one of these small states (mülûku't-tavâif), which ruled in Andalusia, centered in İşbîliye, between 1023-1091, is discussed. This state was ruled by the judge of İşbîliye, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Founded by Abbad in 1023, it is the largest of the mulûku't-tawaif. The state ruled for 68 years until it was destroyed by the Almoravids in 1091.

In this study, the emergence process of the state, its political activities and relations with neighboring states are discussed. In addition, the periods of Ibn Abbad, Mu'tazid and Mu'tamid, the rulers of the state, and their political events were explained, and information was given about the administrative and socio-cultural life of the Abbadids. This study is intended to serve as an example for future studies on the history, characteristics and activities of the Mülûku't-Tevâif states established in Andalusia.

Keywords: Muluk al-tawâif, Sevilla, Abbâdî, Mu'tazid, Mu'temid

Giriş

Endülüs, 711 yılında Târik b. Ziyâd ve Musa b. Nusayr'ın çabalarıyla Müslümanların eline geçmiştir. Bu bölgeye yüzyıllarca Müslümanlar hâkim olmuş ve burada İslam medeniyetini en iyi şekilde temsil etmişlerdir. Endülüs Emevî Devleti'nin kurulmasıyla (756) Endülüs'te siyasi, ekonomik, kültürel, dinî vb. alanlarda yeni bir dönem başlamış ve önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Bölgede önemli düzeylere ulaşan bilim, sanat ve kültürel seviye Avrupa'ya örnek olmuştur.¹ Endülüs Emevî Devleti'nin 11. yüzyılın ilk yıllarından itibaren yıkılmaya doğru gittiği dönemde 1009'dan başlayarak bölgedeki Müslümanların siyasi birliği bozulmuştur. Bunun sonucu olarak Endülüs'te Müslümanların hâkim olduğu topraklarda çok sayıda küçük bölge, şehir, kale devletleri ortaya çıkmıştır. Onlarca sayıdaki bu devletlere küçük krallıklar anlamında "Tavâif-i Mülûk" ismi verilmiştir. Bu devletler içinde en büyüğü ise İşbiliye merkezli kurulan Abbâdîler (Benî Abbâd) Devleti'dir.

Abbâdîler Devleti, 1023 yılında İşbiliye (Sevilla) merkezli olarak kurulmuştur. Devletin kurucusu olan İbn Abbâd, köken itibarıyla Hims'ta yerleşik olan Lahm Araplarına mensuptur. Bu devletin ilk emîri, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abbâd'tır. Muhammed, 1042 yılına dek devletin sınırlarını genişletmek için çaba harcamıştır. O, 1042 yılında vefat ettiğinde yerine oğlu Mu'tazîd lakaplı Ebû Amr Abbâd b. Muhammed geçmiştir.²

Mu'tazîd dönemi Abbâdîlerin en güçlü olduğu ve devlet sınırlarının genişlediği bir dönemdir. Mu'tazîd Birzâlîler, Eftasîler, Zirîler gibi komşu emîrliklerle mücadele ederek devletin sınırlarını genişletmiştir. Onun döneminde bu emîrlik, mülûkû't-tavâifin en büyüğü haline gelmiştir. Mu'tazîd 1069 yılında vefat edince yerine oğlu Muhammed geçmiş ve Mu'temid lakabını almıştır. Mu'temid, birçok şehrin yanı sıra Endülüs'te Emevîler Devleti döneminde başkent olarak kullanılan Kurtuba'yı da ele geçirmiştir. Bu dönemde bir yandan da kuzeydeki Hıristiyan krallıklarla mücadele edilmiştir.³

Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun Tuleytula'yı alması (1085) Endülüs Müslümanlarının tamamının siyasi bağımsızlıklarını tehlikeye sokmuştur. Bu elim olaydan sonra Abbâdî emîri Mu'temid'in gayret ve girişimleriyle Endülüs emîrlikleri bir araya gelerek Kuzey Afrika'daki Murâbitlar'dan yardım isteme kararı almışlardır. Murâbitların emîri Yûsuf b. Tâşfîn⁴ onların yardım isteğini kabul ederek ordusuyla Endülüs'e gelmiştir. Yapılan Zellâka Savaşı'nda (12 Recep 479/23 Ekim 1086) Müslümanlar Haçlı/Hıristiyan güçlerini bozguna uğratmışlardır. Bu zafer Endülüs Müslümanları açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Savaşın ardından Yûsuf Mağrib'e dönmüştür.⁵ Zellâka zaferinden kısa zaman sonra Hıristiyanlar tekrar saldırıya geçmişler, Mu'temid de Yûsuf b. Tâşfîn'den bir kez daha yardım istemiştir. Bu yardım talebi üzerine Yûsuf ikinci kez Endülüs'e geçmiş ancak buradaki Müslüman liderlerin kendi aralarındaki çekişmeler ve Yûsuf'a destek konusunda gevşek davranmaları başarılı bir sonuç almalarını engellemiş ve Yûsuf tekrar memleketi Mağrib'e dönmüştür. Yûsuf, bu süreçte Endülüs'te birbirleriyle sürekli çekişme halinde bulunan ve düşmanlara karşı ise çaresiz bir şekilde teslim olma yolundaki bölge devletlerini ortadan kaldırmaya karar vermiştir (1090). Endülüs'ün en büyük emîrliği olan Abbâdîler Devleti de bu dönemde Murâbitlar tarafından ortadan kaldırılan (1091) devletlerden biri olmuştur. Abbâdîler Devleti'ne son verildikten sonra emîr Mu'temid ve ailesi Ağmât'a sürülmüş ve o burada 1095 yılında vefat etmiştir.⁶

Ülkemizde, tavâif-i mülûkun en büyüğü olan Abbâdîler hakkında yeterli düzeyde çalışma yapılmamıştır. Bu konudaki bilgiler, genellikle ansiklopedi maddeleri ve bazı kitaplardaki küçük paragraflar düzeyinde, detaylara girilmeden anlatılmıştır. Bu çalışmayla tavâif-i mülûkun en güçlü devleti olan Abbâdîler Devleti'nin İslam tarihindeki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Burada Endülüs'te 11. yüzyılda ortaya çıkmış olan İbn Abbâd'ın kurduğu bu devletin tarihi aydınlatılmaya gayret gösterilecektir.

1 Mehmet Özdemir, "Endülüs - TDV İslâm Ansiklopedisi", erişim: 19 Aralık 2021; Roger Garaudy. *Endülüs'te İslam-Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2014); Meria Rosa Menocal. *Dünyanın İncisi Endülüs Modeli*. (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006).

2 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâdîler - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim: 14 Temmuz 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abbadiler>.

3 Yıldız, "Abbâdîler - TDV İslâm Ansiklopedisi".

4 Bu konuda daha geniş bilgi için bk.: Adnan Adıgüzel, Yûsuf b. Tâşfîn, Ensar Yay. İstanbul 2022.

5 Mehmet Özdemir, "Yûsuf b. Tâşfîn - TDV İslâm Ansiklopedisi", erişim: 01 Temmuz 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yusuf-b-tasfin>; Mehmet Özdemir, "Zellâka Savaşı - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim: 14 Temmuz 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zellaka-savasi>.

6 Abdülvâhid Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Said Aryan, 1. Bs (Kahire, 1963), 208. Bu konuda daha geniş bilgi için bk.: Sevgi Yalt, *Tavâif-i Mülûk'tan Abbâdîler Devleti* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2022).

1. Abbâdîlerin Kökeni ve Devletin Kuruluşu

Abbâdîlerin, İslam'dan önce Hîre'de yaşayan ve Hîre Krallığı'nın soyundan olan Lahm kabilesine mensup olduklarına dair rivayetler vardır.⁷ Abbâdîler, Nu'man b. Münzir Mau's-Sema'nın oğullarındandır.⁸ Abbâdîlerin atalarından Nuaym ve Attâf b. Nuaym Hims'ta Şam ve Mısır arasındaki el-Ariş'te yaşamışlardır.⁹ Attâf b. Nuaym 123/741 yılında Belc b. Bişr el-Kureyşî'nin maiyetindeki askerlerle birlikte Endülüs'e geçmiş ve Vâdilkebir'in (Guadalquivir) kıyısında Endülüs'ün güneybatısında bulunan İşbîliye'ye (Sevilla) bağlı bir yer olan Taşane bölgesine iki günlük mesafede olan bir köye yerleşmiştir.¹⁰ Onun soyundan gelen İsmail b. Muhammed b. İsmail b. Kureyş b. Abbâd b. Ömer b. Eslem b. Ömer b. Attâf b. Nuaym el-Lahmî, Abbâdî Devleti'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Baba tarafından Arap, anne tarafından İspanyol olan bu kişi, Taşane'de dünyaya gelmiş ve «Ebû'l-Velîd» olarak künyelenmiştir.¹¹ Gençliğinde İbn Abdülber'le birlikte birçok âlimin meclislerine katılmıştır.¹²

Ebû'l-Velîd'in çok zengin bir kişi olduğu, hatta zenginliğinin İşbîliye'nin üçte birine denk geldiği belirtilmiştir.¹³ Ebû'l-Velîd, zenginliği ve cömertliğinden dolayı Endülüs Emevî Devleti parçalandıktan sonra ortaya çıkan iç karışıklıklar sebebiyle başı belaya giren bazı önemli şahsiyetleri himayesine almıştır. Abbâdîler, Endülüs Emevî Devleti'nde birçok vazifede bulunmuşlardır. Bu durumu onların zenginliğinin kaynağı olarak da düşünebiliriz. Muhammed b. İsmail, başlangıçta Taşane'de sahip olduğu donanımla buradaki dinî ve idarî işleri yürütmüştür. Onun oğlu olan Ebû'l-Velîd ise bir süre II. Hişâm'ın (976-1008) muhafız birliğinin komutanlığını yapmış, daha sonra devletin adeta fiili başkanları durumundaki Amirîlerden, Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından Kurtuba Camii imam-hatîpliğine, ardından İşbîliye kadılığına getirilmiştir.¹⁴

Zü'l-vizâreteyn" (iki farklı vezirliğe tek başına atanmış) unvanına sahip olan İbn Abbâd, İşbîliye kadılığının yanında şehrin asayiş işlerinin idare ve kontrolünü de üzerine almış, bu şekilde büyük oranda İşbîliye idaresini de yürütmüştür.¹⁵ İbn Abbâd, bu dönemde bulunduğu makamları kaybetmemek için halifeler ve diğer ileri gelen devlet adamlarıyla arasını iyi tutmuştur. Öte yandan İbn Abbâd, halkla ilişkilerini de oldukça iyi tutmuş, onlardan ihtiyacı olanların yardımına koşmuştur. O, bölgesinde halkın sevgi ve saygısını kazanmıştır. Gerek zenginliği ve soyluluğundan, gerekse cömertliği ve faziletinden dolayı devlet yönetiminin krize girdiği ve idarî zafiyetlerin ortaya çıktığı 11. yüzyıl başlarında, İşbîliye'de halktan çok sayıda kişi onun etrafında toplanmıştır. Bunun sonucu olarak Ebû'l-Velîd, kendisinden sonra ortaya çıkacak olan Abbâdî hanedanlığının kurulmasına zemin hazırlamıştır. O, 414/1023'de gözleri bozulana dek İşbîliye'deki görevine devam etmiş,¹⁶ gözleri görmez olunca da yerine oğlu Ebû'l-Kâsım Muhammed'i geçirmiştir.¹⁷

Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Zü'l-vizâreteyn Ebû'l-Velîd İsmâil b. Muhammed,¹⁸ Abbâdîler Devleti'nin kurucu-

7 Müellifi Mechûl, *Kitabu'l-Hulelü'l-Mevşiyye fi Zikri'l-Ahbâri'l-Merrâküşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr ve Abdülkadir Zimâme, 1. Bs (Fas: Dârü'r-Reşad el-Hadise, 1979), 46.

8 Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Matmahu'l-Enfüs ve Mesrahu't-Te'ennüs fi Mülehi Ehli'l-Endelüs*, thk. Muhammed Ali Şevâbike, 1. Bs (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1983), 170; Şeyh Ahmed b. Muhammed Mekkâri, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratib*, thk. İhsan Abbas, 1. Bs (Beyrut: Daru Sadır, 1968), 4, 226; Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebu Bekr el-Kudâi İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-Siyerâ*, thk. Hüseyin Munis, 2. Bs (Kahire: Daru'l-Mearif, 1985), 2, 35.

9 Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'î'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, 1. Bs (Beyrut: Daru Sadır, 1972), 5, 21; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *El-İhâta fi Ahbâri Ğurnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnan, 1. Bs (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1974), 2, 108; İbnü'l-Ebbâr, *Hulleti's-Siyerâ*, 2, 35.

10 İbn Hallikân, *Vefâyât*, 5, 21; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi İhtisâri Ahbâri Mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Beşar İwad Ma'ruf ve Mahmud Beşar İwad, 1. Bs (Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2013), 2, 439; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2, 108.

11 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2, 108.

12 Muhammed b. Fütüh b. Abdullah Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis fi Tarihi'l-Ulemai'l-Endelüs*, thk. Beşar Avvad Ma'ruf ve Muhammed Beşar Avvad, 1. Bs (Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2008), 124; Mehmet Özdemir, "İbn Abbâd, Ebû'l-Kâsım - TDV İslâm Ansiklopedisi", erişim: 01 Temmuz 2021.

13 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2, 439; Reinhart Pieter Anne Dozy, *El-Muslimune fi'l-Endelüs*, trc. Hasan Habeşi, 1. Bs (Kahire: El-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu li'l-kitap, 1995), 3: 10.

14 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 438; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-A'lâm*, ed. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî - Seyyid Kesrevi Hasan, 1. Bs (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiye, 2002), 1-2: 152.

15 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2, 438.

16 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 438.

17 İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, 1-2: 152; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asaruhum mÎn Zevi's-Sulâtani'l-Ekber* (Suudi Arabistan: Beytu'l-Efkaru'd-Devliyye, t.y.), 999.

18 Onun tam künyesi, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Zü'l-vizâreteyn Ebû'l-Velîd, İsmâil b. Muhammed b. İsmail b. Kureyş b. Abbâd b. Ammâr b. Eslem b. Ammâr b. Attâf b. Nuaym, Ebû'l-Velîd lakaplı İsmâil b. Muhammed b. İsmâil b. Kureyş b. Abbâd el-Lahmî'dir. Bkz. Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Matmahu'l-Enfüs*, 169; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 439.

sudur. Onun doğum tarihi ve yeri bilinmemektedir. Babasının İşbîliye kadılığı döneminde çok iyi bir eğitim alarak yetişmiş, babasının gözleri bozulunca onun yerine İşbîliye kadılığı görevine getirilmiştir. İbn Abbâd, zeki ve yöneticilik vasfı yüksek biri olarak sahip olduğu bilgi ve görgüyle babasının yerini doldurmuştur. Babasından kendisine kalan maddî mirasla da İşbîliye'nin en zenginlerinden biri olmuştur.¹⁹

Onun işbaşına gelmesi sürecinde Endülüs'te Hammûdîler dönemi (1016-1058) yöneticisi İşbîliye emîri Kâsım b. Hammûd'un öldürülen kardeşi Ali b. Hammûd'un yerine hilafete geçmek için Kurtuba'ya giderken (409/1018)²⁰ şehrin idaresini Ebû'l-Velîd b. Abbâd'a bırakması önemli bir aşamadır. Önceden şehrin kadılığını yürüten Ebû'l-Velîd b. Abbâd böylelikle şehrin idaresini de eline almıştı. Bu durum Kâsım b. Hammûd'un, hilafetin kendi hakkı olduğunu ileri süren yeğeni Yahyâ b. Ali b. Hammûd'un Kurtuba'yı işgal etmesi ve Kâsım'ın kaçıp İşbîliye'ye sığınmasına kadar sürmüştü. Daha sonra Kâsım, İşbîliye'de yerine oğulları Muhammed ile Hasan'ı bırakarak²¹ hilafeti Yahya'dan almak üzere tekrar Kurtuba'ya gitmiştir (414/1023).²² Ancak Kurtuba'da yeğeni Yahya ile mücadeleye girince Kurtuba halkı tarafından şehirden çıkarılmış²³ ve tekrar İşbîliye'ye hareket etmiştir.²⁴ Ancak bu sırada İbn Abbâd, şehrin önemli simalarından olan Muhammed b. Zîrî b. Donas el-Yafrânî'yi de yanına alarak halkın desteğiyle şehrin kapılarını Hammûdîlere kapatarak onları şehre sokmamıştır. Bu sırada İşbîliye'de olan Kâsım'ın oğulları Hasan ve Muhammed de şehirden çıkartılmışlardır.²⁵ Hammûdîlerin şehirden uzaklaştırılmasından sonra İbn Abbâd ile Muhammed b. Zîrî, şehrin imarı ve savunmasını güçlendirmiştir. İşbîliye'de halkın isteği ve desteklemesiyle Ebû'l-Kâsım İbn Abbâd şehrin yönetimini ele geçirmiştir.²⁶ İbn Abbâd'ın şehirde kadılık makamında olması, ailesinin İşbîliye topraklarının üçte birine sahip olması ve İbn Abbâd'ın 1018'de başlayan yönetimdeki başarısı bu konuda halkın desteğini almasında önemli bir rol oynamıştır.²⁷

İbn Abbâd şehrin yönetimi için bir istişare heyeti oluşturmuştur. Böylelikle İşbîliye yönetimini Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abbâd, fakih Ebûbekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî ve Vezir Ebû Muhammed Abdullah b. Meryem el-Elhani gibi şahıslar üstlenmişlerdir (414/1023).²⁸ Şehrin tüm işleri bu üç kişinin istişare ile verdikleri kararlarla yürütülmeye başlanmış, önemli evraklara üçünün de mührü basılmıştır. Ancak bir süre sonra İbn Abbâd'ın nüfuzu iyice artmış ve şehirdeki yönetimi tek başına yürütmeye başlamıştır.²⁹ İstişare meclisi her ne kadar varlığını devam ettirse de asıl karar mercii İbn Abbâd olmuştur. Bu yeni dönemde İbn Abbâd'ın tüm yetkileri eline alması dolayısıyla Abbâdî Devleti fiilen kurulmuştur.

İbn Abbâd, devletin askerî anlamda güçlenmesi için Arap, Berberî ve Hıristiyan paralı askerlerin de bulunduğu bir ordu kurmuştur.³⁰ İbn Abbâd, Bâce'yi³¹ ele geçirerek ülke sınırlarını genişletmeye çalışmış, kuzeybatı komşuları olan Eftasilerle çatışmalara girmiştir (421/1030).³²

Bu dönemin belki de en önemli olayı sabık Endülüs Emevî halifesi II. Hişâm'ın halife olarak ortaya çıkarılmasıdır. Daha önce birkaç kez öldüğü söylenen II. Hişâm, İbn Abbâd döneminde tekrar ortaya çıkarılmış, Abbâdîlerin merkezi olan İşbîliye'de onun adına halife olarak halktan biat alınmıştır. İbn Abbâd'ın oğlu da kendisine hâcîp olarak atanarak onun adına konuşmuş ve bu dönemde Abbâdî Devleti Endülüs'te büyük bir üne kavuşmuştur. Bu kişinin gerçek Hişâm olup olmadığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak onun gerçek Hişâm değil, Hişâm'a çok

19 İzzeddin İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Târih*, trc. Abdülkerim Özeydin, 1. Bs (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 9: 215.

20 Mehmet Özdemir, "Hammûdîler" TDV İslâm Ansiklopedisi, 15, 496, 497. Erişim: 24 Mart 2023.

21 Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, 43.

22 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1991, 9: 215.

23 Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, 43; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1991, 9: 216; İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbârî'l-Beşer*, 1. Bs (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1998), 2: 146.

24 Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, 43.

25 Merrâküşî, *Mu'cib*, 126; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1991, 9: 216; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 439.

26 İbn Hallikân, *Vefâyât*, 5: 22.

27 İbn İzârî, 1. Bs (Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2013), 3: 195; Delile Şeybani - Karmit Sümeyye, *en-Nazmu's-Siyasiyetu ve'l-İdariyye fi İşbîliye Hilali Asri Mülûkû't-Tavâif* (Yüksek Lisans Tezi, Camiatu's-Şehid Hama Lahdar el-Vadi, 2017), 17-18.

28 Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, 43; Merrâküşî, *Mu'cib*, 149.

29 Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis*, 43; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 440.

30 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 44.

31 Portekiz'in aşağı Alentejo bölgesinde, Lizbon'un güneydoğusunda, Kurtuba'nın batısında bulunur. Romalılar devrindeki adı Pax Julia'dır. Bâce ismi fetihten sonra Müslümanlar tarafından verilmiştir. Bkz. Ebu Mervan Abdülmelik b. Muhammed et-Tuzeri İbnü'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelüs li İbni Kerdebus*, thk. Ahmet Muhtar Abbâdî, 1. Bs (İskenderiye: Ma'hadu'd-Dirasatu'l-İslamiye, 1971), 146; İbrahim Harekât, "Bâce - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim: 12 Aralık 2021.

32 Dozy, *El-Muslimune fi'l-Endelüs*, 3: 12-13; Abdusselam Ahmed Tuud, *Benu Abbâd bi İşbîliye*, 1. Bs (Tetuan: Matbaatu Kerimadis, 1946), 47.

benzeyen ve Rebâh Kalesi'nde³³ müezzinlik yapan Halef el-Husrî olduğu bildirilmiştir.³⁴ İbn Abbâd, Hişâm'a çok benzeyen bu kişiyi görünce onu gizlice İşbîliye'ye getirmiştir. Birçok tarihçinin onun gerçek Hişâm olmadığı, ona benzeyen biri olduğunu kabul ettiği bu kişi için, halka ışığın halifenin gözlerine zarar verdiği söylenilerek bir perde arkasından onun adına biat alınmıştır.³⁵ Mu'tazîd döneminde halife olduğu iddia edilen II. Hişâm'ın bilinmeyen şekilde ölmesi (451/1059), cenazesinin de kimseye gösterilmemesi onunla ilgili ileri sürülen şüpheleri haklı çıkarmaktadır.³⁶ Abbâdiler, onun ismi üzerinden Endülüs'teki nüfuzlarını iyice artırmışlardır.

Abbadilerin ilk dönemlerinde daha önce İşbîliye'de de hâkim olan Şii Hammûdîlerle mücadele edilmiş, Hammûdî halifesi Yahya b. Hammûd öldürülmüştür (7 Muharrem 427/ Kâsım 1035).³⁷ Bu dönemde Karmûne Emîri Muhammed b. Abdullah el-Birzâlî, Mâleka Emîri İdris el-Alevî ve Gırnata Emîri Bâdis b. Habbûs birleşerek İsmail b. Abbâd komutasındaki İşbîliye ordusuna saldırmışlardır.³⁸ Bu savaşta İşbîliye ordusu büyük bir mağlubiyet yaşamış, İbn Abbâd'ın oğlu İsmail (Muharrem 431/Ekim 1039) bu savaşta öldürülmüştür.³⁹ Bu dönemde Endülüs'ün en önemli şehirlerinden olan Kurtuba alınmaya çalışılmış, ancak başarılı olunamamıştır.

İbn Abbâd, ömrü boyunca devletinin sınırlarını genişletmek için uğraşmış, 29 Cemâziyelevvel 433 (24 Ocak 1042) Pazar günü İşbîliye'de vefat etmiş ve saraya defnedilmiştir.⁴⁰ İbn Abbâd, hiçbir hükümdarlık lakabı veya unvanı kullanmamıştır. O, İşbîliye'de edebiyat ve ilim ehli ve aynı zamanda halk tarafından sevilen, sayılan bir kişi olarak yaşamış,⁴¹ vefatından sonra yerine oğlu Mu'tazîd geçmiştir.

2. Mu'tazîd-Billâh Dönemi (1042-1069)

Ebû Amr Fahrû'd-devle el-Mu'tazîd-Billâh Abbâd b. Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ebû'l-Velîd İsmail el-Lahmî, 27 Safer 407/5 Ağustos 1016 Salı günü Bâce şehrinde dünyaya gelmiştir.⁴² Ebû'l-Kâsım İbn Abbâd'ın ikinci oğludur. Abisi İsmail daha önce öldüğünden onun yerine veliaht olmuştur. Ebû Amr, babası vefat edince 433/1042 yılında 26 yaşında dayken Abbâdî emîri olmuştur. İlk lakabı Fahrû'd-devle'dir.⁴³ Ebû Amr tahta çıkınca, Abbasî halifeleri gibi lakap almış, kendisi aynı zamanda Abbasi halifeleri tarafından da kullanılmış olan "Mu'tazîd-Billah" lakabını seçmiştir.⁴⁴

Mu'tazîd, tahta geçerek geçmez ülkesinin sınırlarını genişletmek için çalışmalarına başlamış, ilk olarak İbn Tayfûr'un hâkimiyetindeki Mirtûle (Mértola)⁴⁵ şehrini sınırlarına katmıştır (436/1045).⁴⁶ Mu'tazîd daha sonra İzzü'd-devle lakaplı Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya el-Yahsubî'nin elinde olan Leble'ye (Niebla)⁴⁷ saldırmıştır. İki ordu arasında bir süre ağır çatışmalar olmuştur. Mu'tazîd ile baş edemeyeceğini anlayan Yahsubî savaşın sonlarına doğru iyice köşeye sıkışınca Batalyevs emîri Muzaffer b. Eftas'tan yardım istemiştir.⁴⁸ Abbâdiler ile eskiden beri araları bozuk olan Batalyevs emîri hemen yardıma gelmiş, iki taraf arasında meydana gelen büyük savaşın başlarında İşbîliye

33 Endülüs'te Kurtuba ve Tuleytula arasında bulunan Ceyyân'a bağlı, Âne Nehri üzerinde sağlam surlara sahip bir kaledir. Emeviler döneminde inşa edilmiştir. Muhammed b. Abdilmün'im Himyerî, *er-Ravzü'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas, 1. Bs (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1975), 469.

34 İbnü'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelüs*, 68.

35 Merâkuşî, *Mu'cib*, 72; Ebu Mervan Abdulmelik b. Muhammed et-Tuzeri İbnü'l-Kerdebus, *El-İktifa fi Ahbari Hulefa*, thk. Salih b. Abdullah el-Ğamidi, 1. Bs (Suudi Arabistan: el-Camiatu'l-İslamiye, 2008), 1220.

36 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 476. İbn Kerdebus bu olayın 455/1063 yılında olduğunu söyler. İbnü'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelüs*, 68.

37 Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebis*, 45; İbn Bessâm, *Zahîre*, 1: 316; Merâkuşî, *Mu'cib*, 104.

38 Ebû Nasr Feth b. Hâkan, *Kalâ'idü'l-İkyân fi'l-Mehâsini'l-A'yân*, thk. Hüseyin Haryuş, 1. Bs (Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1989), 262.

39 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 441; Ahmet b. Yahya Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fi Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*, thk. İbrahim Ebyari, 1. Bs (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Misri, Dâru'l-Kitabu'l-Lübnani, 1989), 1: 59.

40 Ebu'l-Kasım b. Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla fi'l-Târîhi E'immeti'l-Endelüs*, thk. Beşar Avad Ma'ruf, 1. Bs (Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2010), 1: 152; İbn Hallikân, *Vefâyât*, 5: 23.

41 Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebis*, 124.

42 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 39.

43 İbn Hallikân, *Vefâyât*, 5: 23; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 39.

44 Reinhart Pieter Anne Dozy, *Mülûkû't-Tavâif ve Nazrati fi Tarihi'l-İslam*, trc. Kâmil Keylani, 1. Bs (Kahire: Hindavi, 2012), 49; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 39.

45 Günümüzde Portekiz'in güneyinde bulunan bir şehirdir.

46 İbn Haldûn, *Kitabu'l-İber*, 1000.

47 Endülüs'ün batısına düşen bir şehirdir. Kırmızı olarak bilinir. Kadim bir şehirdir. Tuleytula ile arasında 20 günlük mesafe vardır. İbnü'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelüs*, 145; Himyerî, *Ravzü'l-Mi'târ*, 507-508.

48 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 41.

ordusu Eftasîlere üstün gelse de sonuçta Eftasîler Mu'tazîd'ı ağır bir hezimete uğratmışlardır (439/1047).⁴⁹ Ancak aralarındaki savaş daha sonraki yıllarda da devam etmiş, 441/1050'de yapılan savaşta Benî Eftas'la birlikte hareket eden el-Yahsubî savaşın şiddetlendiği bir anda Kurtuba'ya sığınmıştır.⁵⁰ Onun kaçması üzerine Leble'de tahtına kardeşinin oğlu Nâsîru'd-devle Ebû Nasr geçmiştir.⁵¹ Leble tahtına çıkan Feth b. Halef, Mu'tazîd'a bağlılığını sunarak vergi vermek koşuluyla onunla anlaşmıştır.⁵² Ancak asıl niyeti Leble'yi almak olan Mu'tazîd, bir süre sonra aldığı vergiyi az bularak anlaşmayı bozup tekrar Leble'ye saldırmıştır. Bunun üzerine Nâsîru'd-devle müttefiki olan Batalyevs emîri Muzaffer b. Eftas'tan yardım alarak Abbâdî ordusunun karşısına çıkmıştır.⁵³ Yapılan savaşta İşbîliye ordusunun üstünlüğü karşısında Batalyevs emîri İbn Eftas, Gırnata emîri Bâdis b. Habbûs'tan yardım istemiştir. İbn Eftas, Bâdis'i de yanına alarak birlikte güçlü bir müttefik ordusu meydana getirmişlerdir. Bu ordu, İşbîliye ordusuyla şiddetli bir çatışmaya girmiştir (439/1047). Büyük can ve mal kaybına sebep olan savaşın bitirilmesi için Kurtuba emîri Ebû Velid b. Cehver arabuluculuk yapmaya çalışmış, ancak taraflar barışa yanaşmamışlardır.⁵⁴ İki taraf arasındaki bu savaşta büyük bir acımazlık ve vahşet sergilenmiştir.⁵⁵ Bundan sonraki süreçte de İşbîliye, Leble, Batalyevs ve Karmûne gibi Endülüs'teki komşu devletçikler arasında çeşitli savaş ittifakları kurularak şiddetli savaşlar devam etmiştir.⁵⁶ Tarafları uzlaştırmak için uğraşan Kurtuba emîri İbn Cehver'in çabaları barışı sağlamaya yetmemiştir.

Mu'tazîd, Berazile Berberîlerinden oğlu İsmail komutanlığında bir ordu kurmuştur. İsmail'i veziri Abdullah b. Sellam ile birlikte Eftasîler üzerine göndermiştir (442/1050).⁵⁷ İşbîliye ordusu Yabre'ye saldırarak büyük tahribatlar yapmıştır. Buna karşılık İbn Eftas da müttefiki İshak b. Abdullah el-Birzâlî'nin oğlu İzz b. İshak ile bir ordu hazırlamıştır.⁵⁸ Meydana gelen savaşta İşbîliye ordusu Eftasî ordusuna ağır kayıplar verdirmiş, İbn Eftas'ın kaleleri ve köylerini yerle bir etmiş, ekinleri harap etmiş ve birçok kişiyi öldürmüşlerdir.⁵⁹ Aldıkları ağır mağlubiyet sonucunda Eftasîler Batalyevs'e çekilmişlerdir. Savaşta İzz b. İshak b. Abdullah el-Birzâlî ile önceden Yabre⁶⁰ valisi olan İbn Eftas'ın amcaoğlu Ubeydullah el-Hıraz öldürülmüştür.⁶¹ Bu zaferlerle cesaretlenen İsmail b. Mu'tazîd, Eftasî topraklarındaki saldırılarına devam etmiş, birçok kaleyi ele geçirdikten sonra Batalyevs'i kuşatmıştır. Kuşatma bir süre devam etse de Kurtuba emîri İbn Cehver'in araya girmesiyle iki taraf arasında barış anlaşması yapılmıştır (443/1051).⁶² Yapılan savaşlarda üç binden fazla kişinin öldürüldüğü nakledilmektedir.⁶³

Öte yandan başından beri Kurtuba'yı alma hayalleri kuran Tuleytula Zünnûnî emîri Me'mun Yahya İbn Zünnûn, Kastilya Krallığının da desteğiyle Kurtuba'ya saldırmıştır. İbn Zünnûn'a gücü yetmeyen İbn Cehver, İşbîliye, Batalyevs, Leble, Velbe ve Şeltîş'ten yardım istemiştir. Kurtuba, İşbîliye, Batalyevs, Leble, Velbe ve Şeltîş askerlerinden oluşan müttefik ordusu Tuleytula emîri İbn Zünnûn'a karşı birleşmiştir (443/1052). Müttefik ordu ile baş edemeyeceğini anlayan Tuleytula emîri geri çekilmiştir. Müttefik orduya 500 kişilik küçük bir birlik gönderen Mu'tazîd,⁶⁴ Kurtuba savunması devam ederken Leble'ye saldırmış ve burayı ele geçirmiştir (445/1054).⁶⁵ Mu'tazîd daha sonra da Velbe ve Şeltîş (Saltes)'i ele geçirmeye çalışmıştır.⁶⁶ O, Benî Bekr'den Velbe'yi halka eman vererek almış,⁶⁷ ardından Şeltîş'i kuşatmış ve anlaşma ile Şeltîş'i de topraklarına katmıştır (443/1051).

49 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 41.

50 İbn İzârî, 3: 299-301; İbn Haldûn, *Kitabu'l-Iber*, 1000.

51 İbn İzârî, 3: 299-301.

52 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 42.

53 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 449-450; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 42.

54 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 449-450; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 42.

55 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 449-450.

56 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1, 387; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2, 466.

57 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1: 387; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 466.

58 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 466.

59 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1: 387; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 466.

60 Endülüs'te Bâce'ye bağlı kadim bir kasabadır. Şair İbn Abdun buralıdır. Himyerî, *Ravzü'l-Mi'âr*, 615-616.

61 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1: 388; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 466.

62 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1: 361; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 451.

63 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1: 361.

64 Tuud, *Benu Abbâd*, 87; Ali Muhammed Sallâbî, *Abbasiler Dönemi Murabıtlar Devleti*, 2. Bs (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 238.

65 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 445; İbn Haldûn, *Kitabu'l-Iber*, 1000.

66 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 471; İbn Haldûn, *Kitabu'l-Iber*, 1000.

67 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 471.

Mu'tazîd daha sonra Mu'tasîm Muhammed b. Said b. Harun'un yönetimindeki Portekiz'in güneyinde bulunan Şentemeriye (443/1051) ve Ukşûnube'yi ele geçirmiştir (449/1057).⁶⁸ Mu'tazîd'in Müslüman emîrlerin topraklarına saldırıları devam etmiştir. O, Şilb'e (Silves) saldırıya geçmiş,⁶⁹ Şilb emîri II. Muzaffer'i öldürerek⁷⁰ Şilb'i ele geçirmiş ve Benî Müzeynî emîrliğini ortadan kaldırmıştır (455/1063).⁷¹

Mu'tazîd, Leble, Şilb, Şeltîş, Cebelu'l-Uyun ve Şentemeriye'yi alarak topraklarını Batı Endülüs'e doğru genişletmiştir.⁷² O, yaklaşık 20 yılda Batı Endülüs'teki emîrlikleri ortadan kaldırmayı başarmıştır.⁷³ Mu'tazîd, batıdaki emîrliklerle savaşırken güneyden bir saldırıya uğramamak için buradaki Berberîlerle anlaşma yapmıştır.⁷⁴ Mu'tazîd, batıdaki seferlerini bitirince güneydeki Berberî emîrliklere karşı harekete geçmiştir. O dönemde güneyde Gırnata'da Zîrî b. Menad es-Sanhâci, Karmûne'de Benî Birzâl ez-Zenatiyyûn, Mevrûr'da Benî Demmer el-Ebadiyyun, Erkûş'ta Benî Hazrûn, Runde'de Benî Ebi Kurre, Leble ve Şilb'te Benî Yahyâ, Batı Şentemeriye Benî Harun, Şeltîş'te Benî Merin hüküm sürmekteydi.⁷⁵ Mu'tazîd bu emîrliklerin bir kısmını önceden almış, kalanlara karşı da girişimlere başlamıştı. Mu'tazîd veziri Abdullah b. Sellam komutasında bir ordu hazırlayıp, Cezîretülhadra üzerine göndermiştir (446/1054).⁷⁶ Buradaki emîr Kâsım b. Muhammed el-Alevî, müttefiki olan Sebte emîri Secavat Sükût el-Bergavâtî'den yardım istemiştir. Sebte emîrinin yardımını gecikince Kâsım, şehri Abbâdilere teslim ederek Kurtuba'ya sığınmıştır.⁷⁷

Bu zaferin ardından Mu'tazîd, geriye kalan diğer Berberî emîrliklerini de almak için harekete geçmiş, emîrliklerin durumunu keşfetmek amacıyla hizmetkârlarıyla birlikte Berberî emîrleri ziyarete gitmiştir. Bu çerçevede ilk olarak Mevrûr'u ziyaret etmiş ve emîrlere değerli hediyeler vermiştir.⁷⁸ Daha sonra Runde emîrini ziyaret etmiştir.⁷⁹ Ziyaretlerini tamamlayıp İşbîliye'ye dönen Mu'tazîd bir süre sonra Mevrûr hâkimi Muhammed b. Nûh ed-Demmerî, Runde (Ronda) hâkimi Ebû Nûr b. Ebû Kurre ve Beni Yirniyyan emîri Abdûn b. Muhammed b. Hazrûn'u İşbîliye'ye davet etmiştir (445/1053).⁸⁰ Önce emîrleri güzelce ağırlamış, daha sonra onları bir hamama götürüp hamamın kapı ve pencerelerini ördürerek hepsini öldürmüştür (445/1053-54)⁸¹ ve ardından da emîrlerini öldürdüğü şehirlere karşı saldırıya geçmiştir. Mu'tazîd, hamamda öldürttüğü Muhammed b. Nuh'un şehri Mevrûr'u,⁸² ardından da Erkûş,⁸³ Şazûne ve Şerîş'i ele geçirmiştir (458/1066).⁸⁴

Mu'tazîd, savaş, hile ve casuslar yoluyla çevresindeki Müslüman emîrlikleri bir bir ele geçirmeye devam etmiştir.⁸⁵ O, 459/1065'de Runde'yi,⁸⁶ 459/1067 yılında da Tuleytula emîrinin Kurtuba'yı almasına yardım sözü vermek suretiyle anlaşarak Karmûne'yi almıştır.⁸⁷ Ancak Karmûne'yi aldıktan hemen sonra Kurtuba'yı alma planları yapmaya başlamıştır.

Mu'tazîd'in çabalarıyla Abbâdiler Devleti mülûkû't-tavâifin en büyüğü haline gelmiştir. Mülûkû't-tavâif içinde askeri yönden en güçlü devlet olan Abbâdiler, sahip olduğu doğal kaynaklardan dolayı da Endülüs emîrliklerinin en zengini haline gelmiştir.⁸⁸ Mu'tazîd bu dönemde kendisine karşı isyana kalkışan oğlu İsmail'i kendi elleriyle öldürmüştür (455/1063).⁸⁹

68 İbn Haldûn, *Kitabu'l-İber*, 1000; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 43.

69 İbn Haldûn, *Kitabu'l-İber*, 1000.

70 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 44.

71 İbn İzârî Şilb'in 443 yılında alındığını söyler. İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 445.

72 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 445.

73 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 44.

74 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 45.

75 İbn Haldûn, *Kitabu'l-İber*, 1000.

76 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 472.

77 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 464.

78 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 452.

79 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 492.

80 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 492; İbn Haldûn, *Kitabu'l-İber*, 1000.

81 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 493.

82 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 46.

83 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 493.

84 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 493, 294.

85 Abdulvehhab İzam, *El-Mu'temid Bin Abbâd*, 1. Bs (Kahire: Hendavi, 2012), 65.

86 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 47.

87 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 501; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 47.

88 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 48.

89 Merrâküşî, *Mu'cib*, 153; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2, 473; İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2, 50.

Hayatı boyunca Müslüman emîrliklerle sürekli savaş halinde olan Mu'tazîd aynı gayreti Hıristiyan krallıklara karşı gösterememiştir. Mu'tazîd, Kastilya-Leon Kralı Fernando İşbiliye'yi kuşattığında (455/1063), savaşmak yerine diğer emîrlikler gibi onlarla vergi karşılığında anlaşma yapmayı tercih etmiştir (455/1063).⁹⁰

Endülüs İslâm tarihinin en önemli ve en ünlü simalarından biri olan Mu'tazîd-Billâh, İşbiliye'de 2 Cemâziyelâhir 461/29 Mart 1069'da vefat etmiştir.⁹¹ Mu'tazîd'in kısa süreli felçten (inmeden) dolayı, eceliyle ya da Rum kralının kendisine gönderdiği zehirli elbiseyle zehirlenerek öldüğü rivayet edilmiştir.⁹² Bir başka rivayete göre ise o difteri hastalığından ölmüştür.⁹³

Kaynaklarda Mu'tazîd şahsiyet olarak, güzel yüzlü, sağlıklı bir görünüme sahip, heybetli, keskin zekâlı, hazırcevap, samimi, kurnaz, sert ve cesur oluşuyla akranlarını geride bırakan biri olarak anlatılmıştır.⁹⁴

3. Mu'temid-Alellah Dönemi (1069-1091)

El-Mu'temid-Alellah,⁹⁵ Bâce'de (Beja) dünyaya gelmiştir (Rebîülevvel 431/Kâsım-Aralık 1039).⁹⁶ Babası Abbâdî Emîri Mu'tazîd-Billâh, annesi Dâniye (Denia) Emîri Mücâhid el-Âmirî'nin kızıdır. Babasının özel ilgisi ve alakasıyla iyi bir devlet adamı olarak yetişmiş, babası Mu'tazîd vefat edince yerine Zâfir lakabıyla tahta geçmiştir (481/1069).⁹⁷ Mu'temid, Abbâdîlerin üçüncü ve son emîridir. Tahta geçtiğinde 30 yaşındaydı.⁹⁸ İbn Abbâd, önce Zâfir sonra Mu'temid lakabını almıştır.⁹⁹ Mu'temid lakabını karısı İ'timad er-Rumeykiyye'nin İ'timad ismine uygun olduğu için kullanmıştır.¹⁰⁰ Bu lakabını ömrünün sonuna kadar kullanmış ve tarihte de bu lakabıyla meşhur olmuştur.

Mu'temid, başa geçer geçmez dedesi ve babasının almak isteyip de alamadıkları Kurtuba'yı ele geçirmek için hazırlıklara başlamıştır. Bu sırada 462/1070'de Tuleytula emîri Me'mun Yahya b. Zünnûn Tuleytula, Kastilya ve Doğu Şentemeriye askerlerinden oluşan bir orduyla Kurtuba'yı kuşatmıştı.¹⁰¹ Kurtuba emîri Abdülmelik bir süre kuşatmaya mukavemet etse de daha önce öldürdüğü veziri İbnü's-Sekkâ'nın taraftarı olan askerler ordudan ayrılınca zor durumda kalmış ve çareyi Mu'temid'ten yardım istemekte bulmuştur.¹⁰² Mu'temid önce 300 atlı, ardından iki komutanı Halef b. Necah ve Muhammed b. Mertîn ile birlikte Kurtuba'ya 1000 atlıyı yardıma göndermiştir. İşbiliye ordusu Zünnûnîleri Kurtuba'dan kovmuştur.¹⁰³ Zünnûnî ordusu Tuleytula'ya döner dönmez İşbiliyeliler bazı muhalif Kurtubalılarla Abbâdîlere tabi olmaları ve Abdülmelik'i tahttan indirmek için kendilerine yardım etmeleri hususunda anlaşma yapıp, Abdülmelik'e bir tuzak kurmuşlardır. Zünnûnî ordusunun Tuleytula'ya dönüşünün yedinci günü İşbiliye ordusu, memleketlerine dönecekmiş izlenimi vererek hazırlanmışlardır. Tuzaktan haberi olmayan Abdülmelik onları uğurlamak için sarayda hazırlık yaptığı esnada dışarda aniden bir isyan başlamış, İşbiliye ordusuyla birleşen isyancılar sarayı basıp Beni Cehver'in yakınlarını ve destekçilerini tutuklamışlardır.¹⁰⁴ Cehverîlerin hanedan üyeleri tutuklanıp önce İşbiliye'ye ardından Şeltiş Adası'na gönderilmişlerdir. Abdülmelik'in babası Ebû'l-Velîd, o esnada çok yaşlı olduğu için bu olaydan 40 gün sonra vefat etmiştir.¹⁰⁵ Böylece Kurtuba ve çevresinde kurulup yaklaşık kırk yıl hüküm süren Cehverîler Hânedanı yıkılmış, Endülüs Emevî Devleti'ne yıllarca başkentlik yapan Kurtuba Abbâdîlerin eline

90 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 48; Salah Halis, *İşbiliye Fi'l-Karnî'l-Hamis el-Hicri*, 1. Bs (Beyrut: Daru's-Sekafe, 1965), 131.

91 İbn Hallikân, *Vefâyât*, 1972, 5: 24; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 483.

92 Merâkuşî, *Mu'cib*, 157.

93 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 445.

94 Merâkuşî, *Mu'cib*, 151; İbn Hallikân, *Vefâyât*, 1: 28.

95 Tam künyesi, "Ebû'l-Kasım el-Mu'temid-Alellah ez-Zâfirü'l-Müeyyed Muhammed b. Abbâd el-Mu'tazîd b. Muhammed b. İsmâil el-Lahmî," şeklindedir.

96 İbn Hallikân, *Vefâyât*, 5: 37; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2: 119.

97 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2, 119.

98 Tahta çıktığında Mu'temid'in 37 yaşında olduğuna dair rivayetler de vardır. Buna göre onun doğum tarihini 1022 olarak kabul edilmelidir. Bkz. Merrâkuşî, *Mu'cib*, 158.

99 Müeyyed Billâh ve Mu'temid-Alellah lakaplarını da kullanmıştır. Bkz. İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2, 109.

100 İbnü'l-Ebbâr, *Hulleti's-Siyerâ*, 2, 62; Şeyh Ahmed b. Muhammed Mekkârî, *Nefhu'l-Tib Min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, 1968), 1, 440.

101 İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 465; Yusuf Eşbah, *Tarihu'l-Endelüs fi Ahdî'l-Murabutin ve'l-Muvahhidin*, trc. Muhammed Abdullah İnan (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1996), 50-51.

102 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1, 610; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2, 483.

103 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1, 610.

104 İbn Bessâm, *Zahîre*, 1, 610; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2: 483.

105 Ebû Mervân İbn Hayyân, *el-Muktebes min Enbâ'i Ehli'l-Endelüs*, thk. Mahmud Ali Mekki, (Kahire, 1994), 65; İbn Bessâm, *Zahîre*, 1, 611; İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2, 484.

geçmiştir (20 Recep 462/Haziran 1070).¹⁰⁶ Beş yıl boyunca Abbâdilerin elinde kalan Kurtuba daha sonra Zünnûnîlerin eline geçmiştir. 467/1075 yılında İbn Zünnûn, İbn Ukkâşe diye bilinen Haris b. Hakem önderliğinde kurduğu gizli bir tertiple sarayı basıp Mu'temid'in oğlu Ebu Amr Abbâd'ı öldürdükten sonra Kurtuba'yı Abbâdilerden almıştır.¹⁰⁷ Bu olaydan sonra Kurtuba sadece üç yıl Tuleytula emîrliği olan Zünnûnîlerde kalmış, 471/1078 yılında Mu'temid, güçlü bir ordu toplayıp ordusuyla Kurtuba'yı tekrar ele geçirmiştir (25 Muharrem 471/7 Ağustos 1078).¹⁰⁸ Mu'temid Kurtuba'yı aldıktan sonra, daha önce oğlunu öldüren İbn Ukkâşe'yi ve tüm adamlarını öldürmüştür.¹⁰⁹

Mu'temid sınırlarını genişletme politikasına devam etmiş, veziri İbn Ammâr'ı İbn Tâhir'in egemenliğindeki Mürsiye'yi almak için görevlendirmiştir (471/1078). Çok geçmeden İbn Ammâr Mürsiye'yi alıp İşbîliye topraklarına katmıştır.¹¹⁰ İbn Ammâr'ın Mürsiye'yi aldıktan sonra burada bağımsız bir lider gibi hareket etmesi ve Mu'temid'in emirlerini yerine getirmemesi kendi sonunu getirmiştir.¹¹¹ Vezirini çok seven Mu'temid, onun emirlerini dinlememesi üzerine önce onu tutuklamış, bir süre sonra da kendi elleriyle öldürmüştür.¹¹²

Mu'temid, bütün kurnazlık, saldırı ve hilelerini Müslüman emîrlıklere karşı kullanmış Hıristiyan krallıklara karşı ise bir şey yapamamıştır. O da babası gibi Kastilya-Leon Krallığı'na haraç vermiştir. Bu durum Kastilya-Leon Kralı VI. Alfonso'nun 1085 yılında Endülüs Müslümanlarının en önemli merkezlerinden biri olan Tuleytula'yı almasına kadar sürmüştür. Alfonso yedi yıl boyunca almaya çabaladığı Tuleytula'yı Zünnûnî emîri Yahya el-Kâdir ile anlaşma yaparak ele geçirmiştir.¹¹³ Böylelikle Tuleytula barış yoluyla Kastilya Krallığı'na teslim edilmiştir (27 Muharrem 478/25 Mayıs 1085).¹¹⁴ Tuleytula'nın düşmesi VI. Alfonso'nun "reconquista"yı gerçekleştirme noktasında attığı en önemli adım olmuştur.¹¹⁵ Tuleytula'nın düşüşü başta mülûkû't-tavâif emîrleri olmak üzere tüm İslam âleminde derin bir hüzne neden olmuştur. Mülûkû't-tavâif emîrleri bu vesileyle aralarında yıllardır devam eden ihtilaf, düşmanlık ve savaşı bir kenara bırakıp Hıristiyan haçlı saldırılarına nasıl karşı koyacaklarını düşünmeye başlamışlardır.

Tuleytula'nın Alfonso'nun eline geçmesinden sonra sıranın başta kendi şehri olmak üzere diğer Endülüs şehirlerine geldiğini anlayan Mu'temid, Sahrâ'dan başlayarak Mağrib'e kadar geniş bir bölgede hâkim olan Murabıtlar'dan (1042-1147)¹¹⁶ yardım istemeyi düşünmeye başlamıştır. Mu'temid daha sonra diğer Endülüs emîrliklerine de haber gönderip yardım isteme düşüncesini onlara bildirmiş ve diğer emîrlerle bu yönde karar almışlardır. Yapılan görüşmeler sonucunda Mu'temid, veziri Ebubekir b. Zeydûn önderliğinde Kurtuba kadısı Ebûbekir b. Ubeydullah b. Edhem, Batalyevs kadısı Ebû İshak b. Mukanna ve Kadı İbn Cafer'den oluşan dört kişilik bir heyeti¹¹⁷ Endülüs'teki 13 emîrin imzasının bulunduğu mektupla Merrakeş'teki Murabıtlar lideri Yûsuf b. Tâşfin'e göndermiştir.¹¹⁸ Bu ilk mektuptan sonra Mu'temid, durumun vahametini anlatan yeni bir mektup daha yazıp Yûsuf b. Tâşfin'e göndermiştir. Yûsuf b. Tâşfin, Mu'temid'e kendisine askeri üs yapmak amacıyla Cezîretülhadrâ'yı vermesi karşılığında yardım edeceğini bildirmiştir.¹¹⁹ Mu'temid, Yûsuf'un teklifini kabul ederek Cezîretülhadrâ'yı ona tahsis etmiştir.¹²⁰ Bunun üzerine Yûsuf b. Tâşfin 15 bin kadar askerleriyle Endülüs'e geçmiştir (Rebülevvel 479/Mayıs 1086).¹²¹ Bugün Sagrajas ismi verilen ve İslam tarihçileri tarafından Zellâka adıyla bilinen Batalyevs Nehri'nin üzerindeki ovada Endülüs'lü askerlerin de katıldığı Murabıtlar ordusuyla Alfonso komutanlığındaki birleşik Hıristiyan Haçlı ordusu karşı karşıya

106 İbn Hayyân, *Muktebes*, 65.

107 Merrâküşî, *Mu'cib*, 190; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 1991, 9: 225.

108 Merrâküşî, *Mu'cib*, 189.

109 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 1991, 10: 119; İbnü'l-Ebbâr, *Hulleti's-Siyerâ*, 2: 177.

110 İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 2: 65.

111 Merrâküşî, *Mu'cib*, 180-181.

112 Feth b. Hâkan, *Kalâ'idü'l-İkyân*, 288; Merrâküşî, *Mu'cib*, 187-188-189.

113 İbnü'l-Kerdebus, *el-İktifa*, 1242.

114 İbnü'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelüs*, 85; İbn Hallikân, *Vefâyât*, 1972, 5: 27.

115 Yalt, *Abbâdiler*, 73.

116 Adnan Adigüzel, "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yûsuf b. Taşfin", *İstem*, 32 (2018): 232.

117 Himyerî, *Ravzü'l-Mi'târ*, 288; Mekkâri, *Nefhu'l-Tib*, 1968, 4: 359.

118 Mekkâri, *Nefhu'l-Tib*, 1968, 4: 359-360. Merrâküşî Mu'temid'in 479 yılında bizzat Merakeş'e gidip İbn Taşfin'den yardım istediğini söyler. Merrâküşî, *Mu'cib*, 190.

119 Başta oğlu Reşid olmak üzere bazı kişiler Mu'temid'in Murabıtları Endülüs'e çağırmasını uygun görmemişlerdir. Onların gelip Endülüs'e hâkim olmaya çalışacakları konusundaki endişelerini bildirmişlerdir. Mu'temid ise bu yardımı almayınca da devletin tamamen Hıristiyanların eline geçme tehlikesini dile getirmiş ve meşhur, "Benim için deve çobanlığı domuz çobanlığından evladır." sözünü söylemiştir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefâyât*, 1: 115; Müellifi Mechül, *Hulelü'l-Mevşiyye*, 44-45.

120 Müellifi Mechül, *Hulelü'l-Mevşiyye*, 50-51; Mekkâri, *Nefhu'l-Tib*, 1968, 4: 246.

121 Lisânüddin İbnü'l-Hatib, *Tarihu'l-Mağribi'l-Arabi fi'l-Asri'l-Vasit*, thk. Muhammed Muhtar Ayyari ve Muhammed İbrahim Kettani, 1. Bs (Fas: Daru'l-Kitap, 1964), 3: 240.

gelmiştir.¹²² Hıristiyanların daha büyük bir askeri güce sahip oldukları kabul edilen¹²³ karşılaşmada Müslümanlar büyük bir zafer kazanmışlardır. Zellâka zaferi Endülüs Müslümanları için bir dönüm noktası olmuştur (12 Recep 479/23 Ekim 1086).¹²⁴ Zellâka Savaşı'nda Endülüs askerleri ilk anda panikle kaçtıkları halde Mu'temid düşmana en iyi şekilde karşı koymuştur. Hıristiyanların büyük bir hezimet yaşadığı ve on binlerle¹²⁵ ifade edilen kayıplar verdiği bu savaşta Alfonso da bacağından yaralanarak küçük bir askeri birlikle kaçmıştır.¹²⁶

Bazı kaynaklarda "Vakîatü Batalyevs" şeklinde kaydedilen Zellâka Savaşı, yaklaşık bir asırdır Hıristiyanlar karşısında güç kaybetmekte olan Endülüs'teki Müslümanları yok olmaktan kurtarmış, iyice tırmanan Hıristiyan yayılmasını bir süre için de olsa durdurmuştur. Böylece XI. yüzyıl gibi erken bir dönemde başarıya ulaşabilecek olan "reconquista" hareketinin tamamlanması bu zafer sayesinde 15. yüzyıl sonlarına kadar (1492) geciktirilmiştir.

Yûsuf b. Tâşfin, bu zaferden hemen sonra ele geçirilen ganimetleri Endülüs Müslümanlarına bırakmış, kendi aralarında çekişmemelerini ve birlik olmalarını tavsiye ederek Mağrib'e dönmüştür. Ancak kısa zaman sonra Avrupa'daki Hıristiyanların da desteği ile VI. Alfonso saldırılarına devam etmiştir. Saldırıları üzerine Mu'temid tekrar Yûsuf'tan yardım istemiş ve Murâbitlar ordusu ikinci kez Endülüs'e geçmiştir (Rebîülevvel 481/Haziran 1088).¹²⁷ Yûsuf bu gelişinde Endülüs Müslüman emîrleri arasındaki kavgaları, düşmanlıkları ve emîrlerin düşmanla savaşmaktan çok kendi saltanatlarını kurtarmak peşinde olduklarını görmüştür. Buradaki emîrler Alfonso'ya haraç vererek ayakta kalmaya çalışıyorlar, kendi kardeşlerine saldırmaktan çekinmiyorlardı.

Böyle bir tablo karşısında Yûsuf b. Tâşfin bölgeyi almak için planlar yapmaya başlamıştır. Endülüs'e ilk geçişinden itibaren buraya hayran kalan Yûsuf'un aklında buraya sahip olma düşüncesi daha o zamanlar var olmuştur. Yûsuf b. Tâşfin memleketine döner dönmez Endülüs'ü almak için hazırlıklar yapmaya başlamış, bu anlamda Bağdat'a bir heyet göndererek bu konuda fetva istemiştir. İçinde Gazzali'nin de bulunduğu dönemin âlimleri Endülüs'ü ele geçirmesi konusunda istediği fetvayı vermişlerdir.¹²⁸

Yûsuf b. Tâşfin, 1090 yılında üçüncü kez Endülüs'e geçmiş, ancak bu defa bölgedeki emîrlikleri ortadan kaldırmak için gitmiştir. Yûsuf ilk olarak Abdullah b. Bulukkîn'in elinde bulunan Gırnata'yı iki aylık kuşatmadan sonra teslim almıştır.¹²⁹ Yûsuf ardından da Abdullah Bulukkîn'in kardeşi Temîm b. Bulukkîn'in elindeki Mâleka'yı ele geçirmiştir (Receb 483/Eylül 1090).¹³⁰

Yûsuf, Endülüs'ün tamamını ele geçirmek için Mağrib'e geçip Sebte'de karargâh kurmuş¹³¹ ve buradan sevk ettiği ordularıyla dört koldan Endülüs'ü ele geçirmeye çalışmıştır. Amcasının oğlu Sîr b. Ebûbekir'i İşbîliye ve Batalyevs üzerine, komutan Ebû Abdullah b. Muhammed b. el-Hac'ı Kurtuba üzerine, komutan Zekeriya b. Vasnu'yu Mu'tasım Muhammed b. Muhammed b. Sumâdih'in yönetimindeki Meriye üzerine ve dördüncü orduyu da Cerverâ Haşemî komutasında Runde üzerine göndermiştir.¹³² Murâbitlar kısa zamanda Abbâdilere bağlı tüm şehirleri aldıktan sonra son olarak, Sîr b. Ebûbekir tarafından dört aylık kuşatmadan sonra İşbîliye'yi de ele geçirmişlerdir (22 Receb 484/9 Eylül 1091).¹³³ Mu'temid bu kuşatma esnasında büyük bir direniş göstermiş, zor durumda kalınca bazı kalelerini vermek karşılığında Alfonso'dan yardım istemiştir. Ancak Murâbitlar, Alfonso'nun yardıma gelen ordusunu İşbîliye'ye varmadan karşılamışlar ve büyük bir yenilgiye uğratmışlardır.¹³⁴

122 İbnü'l-Kerdebus, *el-İktifa*, 93; Sallâbî, *Murâbitlar Devleti*, 264; Abdulaziz b. Abdullah, *Tarihu'l-Mağrib el-Asri'l-Kadim ve'l-Asri'l-Vasit* (Fas: Mektebetu's-Selam, Mektebetu'l-Mearif, t.y.), 106.

123 Savaşdaki asker sayısı hakkında 50 bin ile 300 bin arasında farklı rivayetler olsa da tam bir sayı vermek pek mümkün değildir. Mehmet Özdemir, her iki ordunun da yaklaşık 100 bin kişi civarında olduğunu ifade eder ve İslâm tarihi kaynaklarında Hıristiyan ordusunun, Hıristiyan kaynaklarında ise Müslüman ordusunun sayıca fazla olduğunu belirten bilgiler olduğunu ifade eder. Bkz. "Zellâka Savaşı" *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim: 14 Temmuz 2021.

124 Müellifi Mechûl, *Hulelü'l-Mevşîyye*, 59; Eşbah, *Tarihu'l-Endelüs*, 90; İbn Ebu Dînâr, *el-Mu'nis*, 104; Evariste Levi Provençal, *El-Hadâratu'l-Arabiyye fi İspanya*, trc. Tahir Ahmed Mekki, 3. Bs (Kahire: Daru'l-Mearif, 1994), 30.

125 İbnü'l-Hatîb, *Tarihu'l-Mağrib*, 3: 245; İbnü'l-Kerdebus, yaklaşık 10 bin kişi öldü der. İbnü'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelüs*, 94.

126 Abdullah b. Bulukkîn, *Müzekkerâtu'l-Emir Abdullah Ahiru Beni Zirî bi Gırnata*, thk. Evariste Levi Provençal, 1. Bs (Mısır: Daru'l-Mearif, 1955), 104-105; Merrâküşî, *Mu'cib*, 112-119; Himyerî, *Ravzü'l-Mi'târ*, 291.

127 İbn Ebû Zer', *Enîsu'l-Mutrib*, 152; İbn İzâri, 3: 141; Hüseyin Munis, *Mealimu Tarihu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 1. Bs (Kahire: Mektebetu'l-Usra, 1992), 373.

128 Merrâküşî, *Mu'cib*, 199.

129 İbn Hallikân, *Vefâyât*, 5, 29; İbn Ebû Zer', *Enîsu'l-Mutrib*, 153; Müellifi Mechûl, *Hulelü'l-Mevşîyye*, 71; İbn Ebû Zer', *Enîsu'l-Mutrib*, 154.

130 İbn Bulukkîn, *Tibyân*, 163.

131 Müellifi Mechûl, *Hulelü'l-Mevşîyye*, 72.

132 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2: 116; İbnü'l-Hatîb, *Tarihu'l-Mağrib*, 3: 251; Müellifi Mechûl, *Hulelü'l-Mevşîyye*, 72-73.

133 *Tibyân*, 170; Merrâküşî, *Mu'cib*, 202; İbn Hallikân, *Vefâyât*, 1972, 5: 30.

134 İbn Ebû Zer', *Enîsu'l-Mutrib*, 155; Nâsırî, *el-İstiksa*, 2: 49.

Murâbıtlar, Abbâdîlere bağlı ele geçirdikleri şehirlerde valilik yapan Mu'temid'in oğullarını öldürmüşler, Mu'temid'i de tutuklayarak ailesiyle birlikte Merrakeş yakınlarındaki Ağmat'a göndermişlerdir.¹³⁵ Böylelikle 1023 yılında kurulan Abbâdî Devleti 1091 yılında Murâbıtlar tarafından ortadan kaldırılmıştır.

Mu'temid ve ailesi elleri kolları zincirli halde Ağmât'a götürülmüşler ve burada zindana atılmışlar¹³⁶ ölünceye kadar da zillet ve yoksulluk içinde burada kalmışlardır.¹³⁷ Mu'temid Ağmât'a sürüldükten sonra çok geçmeden eşi Rumeykiye vefat etmiş, o eşinin vefatına çok üzülmüştür.¹³⁸ Mu'temid, ölümüne kadar (Zilhicce 488/Aralık 1095) burada sürgünde kalmıştır.¹³⁹ O, yaklaşık 23 yıl hüküm sürdükten sonra dört yıllık sürgün döneminin ardından 1095 yılında 57 yaşındayken Ağmat'ta vefat etmiştir.¹⁴⁰ Güçlü döneminde Endülüs'te korku salan Mu'temid'in cenaze namazı vasiyeti gereği "garip kul için duaya" şeklinde niyet edilerek kılınmıştır.¹⁴¹ Rivayete göre Mu'temid, öldükten sonra kabrine kendi yazdığı "Garibin kabri, gidip gelen seni sulasın." mısrasıyla başlayan şiirinin yazılmasını vasiyetetmiştir.¹⁴²

Abbâdî Devleti'nin üçüncü ve son emîri olan Mu'temid, Endülüs Müslümanlarının en güçlü ve en geniş alana hükmeden emîriydi.¹⁴³ Son derece cömert, yetenekli, zeki, ilim ehli bir kişiydi. Kendisi de şair olan ve divanı bulunan Mu'temid sarayında şairlere özel bir yer verirdi. İyi bir komutan ve cesur bir kişiliğe sahipti.¹⁴⁴ Yûsuf Eşbah, Mu'temid'in cesur bir savaşçı olduğunu ifade ederek, onun savaşlarda yaldızlı bir hilali çevreleyen altın bezemeli masmavi bir zırh giydiğini belirtmiştir.¹⁴⁵

4. Abbâdîlerde İdarî ve Sosyo-Kültürel Hayat

Abbâdiler, devletlerini İşbîliye'de Müslüman Endülüs geleneklerine göre kurmuşlardır.¹⁴⁶ Onların yönetim anlayışı o dönemdeki diğer Müslüman devletlerin yönetim anlayışından farklı değildir. Dönemin gelenekleri gereği emîrlere biat merkezi büyük mescitte alınmış, hutbede hükümdarların adı okunmuştur. Abbâdîlerde hükümdarın yanından ayrılmayan en yakın koruması olarak vazife yapan hacîpler ve devlet işlerine bakan en üst düzeydeki görevli olan vezirlikler bulunurdu. Devlete bağlı şehirleri ise genellikle emîrin oğulları ve diğer yakınlarından seçilen valiler yönetmişlerdi. Ayrıca Abbâdîlerde Endülüs'teki diğer bölgelerde olduğu gibi şehir güvenliğini sağlamak için şurta teşkilatı,¹⁴⁷ adli işler için de kadılık kurumu bulunmaktaydı.

Abbâdîlerin ordusu da diğer Müslüman Endülüs orduları gibi Arap, Berberî, saklabe (ç. Sakâlibe) denilen Slav kökenli köle askerler, Sudanlı siyahi köle askerler ve paralı İspanyol Hıristiyan askerlerin bulunduğu bir orduydü. Abbâdîlerin ilk ordusunu Ebû'l-Kâsım b. Abbâd kurmuş, ordusunu birçok farklı milletten müteşekkil paralı askerlerden meydana getirmişti.¹⁴⁸ Abbâdîlerin kara ordusu yanında biri askeri donanma, diğeri ticaret için oluşturulmuş iki çeşit deniz filosu da bulunmaktaydı.

Endülüs'te para basımı genellikle İşbîliye, Kurtuba ve Tuleytula gibi büyük merkezi şehirlerde yapılmaktaydı.¹⁴⁹ Arap paraları altın ve gümüş madenlerinden imal edilirdi ve Avrupa'da çok büyük bir değere sahipti.¹⁵⁰ Benî Abbâd

135 İbn Bulukkîn, *Tibyân*, 171; Merrâküşi, *Mu'cib*, 207.

136 Feth b. Hâkan, *Kalâ'idü'l-İkyân*, 100-101; Mekkâri, *Nefhu't-Tib*, 1968, 1, 439.

137 Mekkâri, *Nefhu't-Tib*, 1968, 1: 439; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 2: 207.

138 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2: 119.

139 Feth b. Hâkan, *Kalâ'idü'l-İkyân*, 106; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2, 119; İbnü'l-Ebbâr, *Hulleti's-Siyerâ*, 2, 55; Raphael Balini'ya, "el-İşbîliye'tu'l-İslamiye: Tarihuha es-Siyasi ve'l-İctimai ve's-Sekafi", *el-Hadaratu'l-Arabiyyetu'l-İslamiyye fi'l-Endelüs*, (Beyrut: Merkezi Dirasatu'l-Vahdetu'l-Arabiyye, 1999), 1, 223.

140 Merrâküşi Mu'temid öldüğünde 51 yaşındaydı der. Merrâküşi, *Mu'cib*, 208.

141 İbn Hallikân, *Vefâyât*, 5, 37; Mekkâri, *Nefhu't-Tib*, 1968, 4, 224.

142 Feth b. Hâkan, *Kalâ'idü'l-İkyân*, 109; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 2, 119-120.

143 Feth b. Hâkan, *Kalâ'idü'l-İkyân*, 51-52; Mekkâri, *Nefhu't-Tib*, 4, 245-246.

144 Merrâküşi, *Mu'cib*, 158; Mekkâri, *Nefhu't-Tib*, 4, 245-246; François René de Chateaubriand, *Hülasatu Tarihi'l-Endelüs İla Sukuti Gırnata*, trc. Emîr Şekîb Arslan, (Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1924), 83.

145 Eşbah, *Tarihu'l-Endelüs*, 54.

146 Tuud, *Benu Abbâd*, 213.

147 Mekkâri, *Nefhu't-Tib*, 1968, 1: 102; Tuud, *Benu Abbâd*, 216; Muhammed bin Abud, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-İctimai li İşbîliye fi Ahdi Duvelü'l-Tavâif*, 1. Bs (Fas: Metabiu's-Şuyuh, 1983), 106.

148 Tuud, *Benu Abbâd*, 219.

149 Muhammed Bakır Hüseyini, *Tetavver en-Nukudu'l-Arabiyyetu'l-İslamiyye*, 1. Bs (Bağdat: Matbaatu Darü'l-Cahid, 1969), 53.

150 Emin Tefkîk Tibi, *Dirasatu ve Buhusu fi Tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 1. Bs (Mısır: Dâru'l-Arabiyyetu'l-Kitab, 1997), 2: 329.

döneminde basılan dirhem ve dinarlar üzerinde emîrin ismi yazılmıştır.¹⁵¹ Abbâdilerden Mu'tazîd ve oğlu Mu'temîd kendi adınaparabastırması.¹⁵²

Abbâdiler döneminde devletin ekonomik faaliyetleri genel anlamda ziraat, sanayi ve ticaretten oluşuyordu. İşbîliye'de Endülüs'ün en zengin zeytin üretimi ve zeytin ticareti yapılmaktaydı.¹⁵³ Ayrıca iklimin uygunluğundan dolayı çok farklı meyve ve sebzeler yanında pamuk gibi zirai ürünler yetiştirildi.¹⁵⁴ Bunun dışında İşbîliye'de narenciye, biber, çeşitli çiçekler, ağaçlar, şeker kamışı gibi birçok bitki yetişirdi.¹⁵⁵ İşbîliye'de sanayi ürünü olarak musiki aletleri, nakış işleme, dekorasyon ve tasvirler yapıldı. Bunlar Endülüs ve diğer bölgelerde müşteri bulmaktaydı. Ayrıca şeker kamışı ve kuru meyve türleri de yetiştirilmekte ve satılmaktaydı.¹⁵⁶

Abbâdiler döneminde İşbîliye, etrafı taştan yapılmış sağlam surlarla çevrili Endülüs'ün en güzel şehriydi.¹⁵⁷ Burası çok sayıdaki köyü, kasabası, geniş verimli arazileri ve mükemmel bahçeleriyle Endülüs'ün zengin ve gözde şehirlerinin başında gelmekteydi.¹⁵⁸ İşbîliye'de de Endülüs'ün genelinde olduğu gibi evler genellikle Şam mimarisine göre inşa edilirdi. Abbâdilerin başkenti olan İşbîliye halkı neşe ve eğlenceleriyle meşhur, hayat tarzı olarak da insanların en rahatlarıydı.¹⁵⁹

Endülüs'ün genelinde olduğu gibi İşbîliye'de de eğitime çok önem verilmekteydi. Eğitim dili Arapçaydı ve çocuklar eğitime Kur'an'ı Kerim, tecvit ve diğer temel dini bilgiler dersleriyle başlardı. Yükseköğretimde de tefsir, hadis, fıkıh, felsefe, tarih, nahiv, dil bilgisi ve şiir gibi dini bilimler ve fen bilimleri öğretilirdi.¹⁶⁰ Şiir eğitimi İşbîliye'de en az hadis, tefsir, fıkıh kadar önem verilen bir alandı. Başta emîrlere olmak üzere insanlar şiire büyük rağbet gösterirdi. İşbîliye'de önemli şairler yetişmiştir. Vezir Ebû Cafer b. el-Ebbar,¹⁶¹ vezir Ebûbekir b. Lubâne ve İbn Hamdîs önemli şairlerindendi.¹⁶² Aynı şekilde vezir Ebû Velid b. Zeydün, İbn Ammâr¹⁶³ ve Ebû Bahr Abdussamed¹⁶⁴ de dönemin başta gelen önemli şairleri arasında sayılmalıdır.¹⁶⁵ Abbâdî emîrlerinden Mu'tazîd ve Mu'temîd, Mu'temîd'in oğlu Yezîd er-Râdî de önemli şairlerindendi. Ayrıca Mu'tazîd'in eşiyle Mu'temîd'in eşi de (Rumeykiyye) önemli kadın şairlerdendi.¹⁶⁶ Bunların yanında Mu'temîd'in kızı Buseyne de aynı şekilde mahir şair ve edebiyatçılardandı.¹⁶⁷ Abbâdî emîrleri şairlere çok önem verdikleri için sarayda Daru's-Şuarâ adında şairlere has bir mekân bulunmaktaydı.

Bütün Endülüs'te olduğu gibi İşbîliye'de de musiki çok ileri bir noktadaydı. Eğlencelerde müzik aletleri çalınır, şarkılar söylenirdi. Abbâdilerin başkenti olan İşbîliye, musiki aletleri yapımında ün kazanmış ve bunların ihracı konusunda parlak bir ticari pazar oluşturmuştu.¹⁶⁸ İşbîliye, yalnızca müzik aletlerinin imalat ve satışı değil icrası anlamında da çok önemli yere sahipti. Burada erkek ve kadın şarkıcılar bulunmaktaydı. Hafsa binti Hamdun bu dönemdeki önemli şarkıcılardandı.¹⁶⁹ Şehrin bu özelliğinden dolayı, "İşbîliye'de bir âlim ölse kitapları Kurtuba'da satılır. Kurtuba'da bir müzisyen ölünce de müzik aletleri İşbîliye'de müşteri bulur." denilmiştir.¹⁷⁰

151 Atıf Mansur Muhammed Ramazan, *en-Nukudu'l-İslamiyyetun ve Ehemmiyetuha fi Diraseti'T-Tarih ve'l-Asar ve'l-Hadâratu'l-İslamiyye*, 1. Bs (Kahire: Mektebetu Zehra's-Şark, 2008), 88-89.

152 Don Francisco Codera Y Zaidin, *Taratado Numismatica Arabigo-Espanola*, 1. Bs (Madrid: Libreria De M. Murillo, 1879), 136-137-138.

153 Ebû Abdillâh Muhammed İdrîsî, *Kitabu Nüzhetü'l-Müşâk fi İhtirâkı'l-Âfâk*, 1. Bs (Kahire: Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniyye, 2002), 540.

154 Himyerî, *Ravzü'l-Mi'âr*, 59.

155 Mekkâri, *Nefhu'l-Tîb*, 1968, 1: 200; Provençal, *Hadâratu'l-Arabiyye*, 16; Falentina Süleyman Affane, *Memleketu İşbîliye Zamani Beni Abbâd ve Alakatihim ed-Dahiliyye ve'l-Hariciyye* (Yüksek Lisans Tezi, Camiatu'l-Necah el-Vataniyye Kulliyetu Dirasetu'l-Ulya, 2002), 29.

156 Himyerî, *Sıfatu Cezîretu'l-Endülüs*, 18-22; Affane, *Memleketu İşbîliye*, 29.

157 Himyerî, *Ravzü'l-Mi'âr*, 59.

158 Emîr Şekîb Arslan, *el-Hulelü's-Sündüsüyye fi'l-Ahbâr ve'l-Âsârî'l-Endelüsüyye*, 1. Bs (Lübnan: Daru Mektebetu'l-Hayat, 1939), 1: 198-199.

159 İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâk*, 540.

160 Philip Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ, 1. Bs (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981), 3-4: 802-803.

161 İbn Hallikân, *Vefayât*, 1: 141-142.

162 İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 1: 455-297-428; İzam, *Mu'temîd*, 22.

163 Provençal, *Hadâratu'l-Arabiyye*, 46.

164 İzam, *Mu'temîd*, 31.

165 Humeydî, *Cezvetu'l-Muktebis*, 590.

166 Mekkâri, *Nefhu'l-Tîb*, 1968, 1: 440; Palencia, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüs*, 97; İzam, *Mu'temîd*, 23.

167 Cuma, *Nisau mine'l-Endelüs*, 161; İzam, *Mu'temîd*, 23.

168 Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam*, 3-4: 951; Tuud, *Benu Abbâd*, 247-248.

169 Cuma, *Nisau mine'l-Endelüs*, 17.

170 Makkari, *Nefhu'l-Tîb*, 1, 182, 208; C. Ersin Adıgüzel, İşbîliye'nin Endülüs'ün Siyasi ve Kültürel Tarihindeki Yeri ve Önemi. İstanbul

Abbâdî emîrleri şehirlerin imar edilmesi anlamında, birbirinden ihtişamlı saraylar, çarşılar, şehir surlarıyla yönetimleri altındaki bölgelerde güvenli ve müreffeh bir ortam oluşturmaya çalışmışlardır. Nitekim Endülüs'e davet edilen Yûsuf b. Tâşfin bir kaç gün İşbiliye'de ağırlandı,¹⁷¹ Mağrib'te büyük ve güçlü bir devlete sahip olduğu halde, burada gördüğü güzelliklere hayran kalmıştır.¹⁷²

Sonuç

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışıyla Endülüs'te mülûkü't-tavâif adıyla birçok devlet ortaya çıkmış, Ebû'l-Kâsım Muhammed de 1023 yılında İşbiliye merkezli Abbâdiler Devletini kurmuş devletin sınırlarını genişletmek için Müslüman komşularıyla mücadeleye girmiştir. O, diğer mülûkü't-tavâif emîrlerinin topraklarını ele geçirerek devletin sınırlarını genişletmiştir.

Devletin ikinci emîri olan Mu'tazid döneminde, Runde, Leble, Şeltiş gibi birçok şehir alınarak Abbâdî Devleti sınırları iyice genişletilmiştir. Mu'tazid döneminde Abbâdiler Devleti Endülüs'te mülûkü't-tavâif arasındaki en geniş alana sahip ve aynı zamanda en güçlü devlet haline gelmiştir.

Mu'tazid hem gaddarlığıyla hem de dehasıyla ön plana çıkan bir hükümdar olmuştur. Abbâdiler, mülûkü't-tavâif en büyüğü olmalarına rağmen diğer komşuları gibi Kastilya-Leon Krallığı'na haraç vermişlerdir. Mu'tazid, askeri gücünü Müslüman emîrlere karşı kullanmış, Hıristiyan krallıklarla savaşmayı göze alamayıp onlara vergi/haraç vererek ayakta kalmaya çalışmıştır.

Abbâdî Devleti'nin üçüncü ve son emîri Mu'temid döneminde bir taraftan Hıristiyan Kastilya-Leon Krallığı'na vergi verilirken öbür taraftan Müslüman komşularla savaşarak devletin sınırlarının genişletilmesi devam ettirilmiştir. Ancak Mu'temid döneminde Zünnûnilerin egemenliğindeki Tuleytula'nın Hıristiyanların eline geçmesi Endülüs'te büyük bir korku ve endişe meydana getirmiştir. Bölgede iyice güçlenen Kastilya-Leon Krallığı Tuleytula'yı alıp Müslüman Endülüs'e çok büyük bir darbe vurmuş, devamında da Hıristiyanlar Müslümanlara ait merkezi şehirleri kuşatmaya başlamışlardır. Bu dönemde Abbâdî emîri Mu'temid, Müslümanların topraklarının hızla Hıristiyan işgaline uğrayacağı endişesiyle diğer emîrlerle de görüşerek Mağrib'teki Murâbitlardan yardım talebinde bulunmuştur. Bu talebin devletin sonu olacağı endişesine rağmen bir anlamda Hıristiyanlara karşı Mağribli Müslümanları tercih etmiştir. Nitekim Yûsuf b. Tâşfin önderliğindeki Müslümanlar Zellâka Savaşı'yla Endülüs tarihinde dönüm noktası olarak değerlendirilen bir başarı elde etmişlerdir. Ancak bunun ardından yaşanan gelişmeler de Endülüs'teki mülûkü't-tavâif sonunu getirmiş, bölge Murâbitlara bağlanmıştır. Haçlı işgaliyle karşı karşıya kalan Endülüs'te Murâbitların mücadelesiyle başlayan yeni süreç sayesinde birkaç yüzyıl daha Müslümanlar varlıklarını devam ettirme şansına sahip olmuştur. Bu tarihi sürecin başlangıcında Mu'temid'in kararları ve ortaya koyduğu askeri destek önemli bir yer tutmuştur.

Abbâdiler 68 yıl gibi kısa bir süre hüküm sürmelerine rağmen Müslüman Endülüs için önemli bir yere sahip olmuşlardır. Kendi dönemlerinde bir yandan Müslüman komşularıyla mücadele ederken diğer yandan da haraç ve vergiyle de olsa Hıristiyan krallıkların Endülüs'teki Müslüman topraklarından uzak tutulmasına çalışmışlardır.

Abbâdiler kültürel alanda da ön plana çıkan bir devlet olmuş, bu dönemde eğitim ve öğretime önem verilmiştir. İşbiliye, Abbâdiler hâkimiyetinde kültürel alanda en parlak dönemini yaşamıştır. Özellikle şiir alanında başta Abbâdî emîrleri olmak üzere birçok şair ön plana çıkmıştır. Bu dönemde sarayda yapılan eğlencelerde şairler maharetlerini sergilemişler, burada Endülüs ve İslam kültür tarihi açısından çok önemli şairler yetişmiştir. Bunun yanı sıra Abbâdî emîrleri birbirinden ihtişamlı saraylar yaptırmış ve İşbiliye'yi dönemin en güzel şehri haline getirmişlerdir.

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı YL Tezi. İstanbul: 2008, 74.

171 Müellifi Mechûl, *Hulelu'l-Mevşiyeye*, 52.

172 Merrakuşi, *Mu'cib*, 191, 199; Adıgüzel, *Yusuf b. Taşfin*, 114.

Kaynakça

- Abud, Muhammed bin. *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-İctimai li İşbilye fi Ahdi Duvelü't-Tavâif*. 1. Bs. Fas: Metabiu's-Şuyuh, 1983.
- Adıgüzel, Adnan. "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yüsuf b. Tâşfin". *İstem*. 32 (2018): 231-257.
- Affane, Falentina Süleyman. *Memleketu İşbilye Zamani Beni Abbâd ve Alakatihim ed-Dahiliye ve'l-Hariciye*. Yüksek Lisans Tezi, Camia-tu'l-Necah el-Vataniye Kulliyetu Dirasetu'l-Ulya, 2002.
- Balini'ya, Raphael. "el-İşbilyetu'l-İslamiye: Tarihuha es-Siyasi ve'l-İctimai ve's-Sekâfi". *el-Hadaratu'l-Arabiyyetu'l-İslamiye fi'l-Endelüs*. 2. Bs. 1. Beyrut: Merkezu Dirasatu'l-Vahdetu'l-Arabiye, 1999.
- Chateaubriand, François René de. *Hülasatu Tarihi'l-Endelüs İla Sukuti Gırnata*. Trc. Emîr Şekîb Arslan. 2. Bs. Mısır: Matbaatu'l-Menar, 1924.
- Codera Y Zaidin, Don Francisco. *Taratado Numismatica Arabigo-Espanola*. 1. Bs. Madrid: Libreria De M. Murillo, 1879.
- Cuma, Ahmed Halil. *Nisau mine'l-Endelüs*. 1. Bs. Beyrut: El-Yemame, 2001.
- Dabbî, Ahmet b. Yahya. *Buğyetü'l-Mültemis Fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*. Thk. İbrahim Ebyari. 1. Bs, 2 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kita-bu'l-Mısri, Dâru'l-Kitabu'l-Lübnani, 1989.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *El-Muslimune Fi'l-Endelüs*. Trc. Hasan Habeşi. 1. Bs, 3 Cilt. Kahire: El-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu Li'l-ki-tap, 1995.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Mülûkü't-Tavâif ve Nazrati fi Tarihi'l-İslam*. Trc. Kâmil Keylani. 1. Bs. Kahire: Hindavi, 2012.
- Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd. *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*. 1. Bs, 5 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mearif, 1998.
- Eşbah, Yusuf. *Tarihu'l-Endelüs Fi Ahdi'l-Murabutin ve'l-Muvahhidin*. Trc. Muhammed Abdullah İnan. 2. Bs. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1996.
- Feth b. Hâkân, Ebû Nasr. *Kalâ'idü'l-İkân fi'l-Mehâsini'l-A'yân*. Thk. Hüseyin Haryuş. 1. Bs. Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1989.
- Feth b. Hâkân el-Kaysî. *Matmahu'l-Enfûs ve Mesrahu't-Te'ennüs fi Mülehi Ehli'l-Endelüs*. Thk. Muhammed Ali Şevâbîke. 1. Bs. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1983.
- Halis, Salah. *İşbilye Fi'l-Karni'l-Hamis el-Hicri*. 1. Bs. Beyrut: Daru's-Sekafe, 1965.
- Harekât, İbrahim. "Bâce - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 12 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bace--portekiz>.
- Himyerî, Muhammed b. Abdilmün'im. *er-Ravzü'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*. Thk. İhsan Abbas. 1. Bs. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1975.
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. 1. Bs, 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh b. Abdullah. *Cezvetü'l-Muktebis fi Tarihi'l-Ulemai'l-Endelüs*. Thk. Beşar Avvad Ma'ruf - ve Muhammed Beşar Avvad. 1. Bs. Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2008.
- Hüseyni, Muhammed Bakır. *Tetavver en-Nukudu'l-Arabiyyetu'l-İslamiyye*. 1. Bs. Bağdat: Matbaatu Darû'l-Cahid, 1969.
- İbn Abdullah, Abdulaziz. *Tarihu'l-Mağrib el-Asri'l-Kadim ve'l-Asri'l-Vasit*. Fas: PDF: Mektebetu's-Selam, Mektebetu'l-Mearif, t.y.
- İbn Bessâm, Ebû'l-Hasen Alî. *Ez-Zahîre fi Mehâsini Ehli'l-Cezîre*. Thk. İhsan Abbas. 1. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Daru's-Sekafe, 1997.
- İbn Beşkûvâl, Ebu'l-Kasım. *Kitâbü's-Sıla fi'l-Târîhi E'immeti'l-Endelüs*. Thk. Beşar Avvad Ma'ruf. 1. Bs, 2 Cilt. Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2010.
- İbn Bulukkîn, Abdullah. *Müzekkerâtu'l-Emir Abdullah Ahiru Beni Zîri bi Gırnata*. Thk. Evariste Levi Provençal. 1. Bs. Mısır: Daru'l-Mearif, 1955.
- İbn Ebu Dînâr, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Mu'nis fi Ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis*. 1. Bs. Tunus: Tunus Devlet Matbaası, 1869.
- İbn Ebû Zer', Alî b. Abdullah. *El-Enisu'l-Mutrib bi-Ravzi'l-Kirtâs fi Ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve Târîhi Medîneti Fâs*. 1. Bs. Rabat: Dâ-rü'l-Mansûr, 1972.
- İbn Haldûn, Abdurrahman Bi Muhammed. *Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübtede ve'l-Haber Fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asaruhum Mîn Zevi's-Sulatani'l-Ekber*. Suudi Arabistan: Beytu'l-Efkaru'd-Devliyye, t.y.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed. *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*. Thk. İhsan Abbas. 1. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1972.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed. *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*. Thk. İhsan Abbas. 1. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1972.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân. *el-Muktebes min Enbâ'i Ehli'l-Endelüs*. Thk. Mahmud Ali Mekki. 2. Bs. Kahire, 1994.
- İbn İzârî. 1. Bs, 4 Cilt. Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2013.
- İbn İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fi İhtisâri Ahbâri Mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Thk. Beşar İwad Ma'ruf - ve Mahmud Beşar İwad. 1. Bs, 4 Cilt. Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2013.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebu Bekr el-Kudai. *Kitâbü'l-Hulleti's-Siyerâ*. Thk. Hüseyin Munis. 2. Bs, 2 Cilt. Ka-

- hire: Daru'l-Mearif, 1985.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Târîh*. Trc. Abdülkerim Özeydin. 1. Bs, 11 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Târîh*. Trc. Abdülkerim Özeydin. 1. Bs, 11 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *A'mâlû'l-A'lâm*. Ed. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî - Seyyid Kesrevî Hasan. 1. Bs, 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiye, 2002.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *El-İhâta Fi Ahbâri Ğurnâta*. Thk. Muhammed Abdullah İnan. 1. Bs, 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1974.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *Tarihu'l-Mağribi'l-Arabi Fi'l-Asri'l-Vasit*. Thk. Muhammed Muhtar Ayyari - ve Muhammed İbrahim Kettani. 1. Bs, 3 Cilt. Fas: Daru'l-Kitap, 1964.
- İbnü'l-Kerdebus, Ebu Mervan Abdulmelik b. Muhammed et-Tuzeri. *El-İktifa Fi Ahbari Hulefa*. Thk. Salih b. Abdullah el-Ğamidi. 1. Bs. Suudi Arabistan: el-Camiatu'l-İslamiye, 2008.
- İbnü'l-Kerdebus, Ebu Mervan Abdulmelik b. Muhammed et-Tuzeri. *Tarihu'l-Endelüs li İbni Kerdebus*. Thk. Ahmet Muhtar Abbâdî. 1. Bs. İskenderiye: Ma'hadu'd-Dirasatu'l-İslamiye, 1971.
- İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitabu Nüzhetü'l-Müştekâ fi İhtirâkı'l-Âfâk*. 1. Bs. Kahire: Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniyye, 2002.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. 4. Bs, 4 Cilt. Kahire: PDF: Mektebetu'l-Hancı, 1997.
- İzam, Abdulvehhab. *El-Mu'temid Bin Abbâd*. 1. Bs. Kahire: Hendavi, 2012.
- Mekkâri, Şeyh Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tib Min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratib*. Thk. İhsan Abbas. 1. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1968.
- Mekkâri, Şeyh Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tib Min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratib*. Thk. İhsan Abbas. 1. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1968.
- Merrâküşi, Abdülvahid. *el-Mu'cib fi Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*. Thk. Muhammed Said Aryan. 1. Bs. Kahire, 1963.
- Munis, Hüseyin. *Mealimu Tarihu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. 1. Bs. Kahire: Mektebetu'l-Usra, 1992.
- Müellifi Mechûl. *Kitabu'l-Hulelü'l-Mevşiyye fi Zikri'l-Ahbâri'l-Merrâküşiyye*. Thk. Süheyl Zekkâr - ve Abdülkadir Zimâme. 1. Bs. Fas: Dârü'r-Reşad el-Hadise, 1979.
- Nâsirî, Ebu Abbas Ahmed b. Halid. *Kitabu'l-İstiksa li Ahbari Duvelil'l-Mağribi'l-Aksa*. Thk. Cafer Nâsirî - ve Muhammed Nâsirî. 1. Bs, 9 Cilt. Fas: Daru'l-Kitap, 1954.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim: 19 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/endulus>.
- Özdemir, Mehmet. "İbn Abbâd, Ebü'l-Kâsım - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim: 01 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-abbad-ebul-kasim>.
- Özdemir, Mehmet. "Yûsuf b. Tâşfîn - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim: 01 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yusuf-b-tasfin>.
- Özdemir, Mehmet. "Zellâka Savaşı - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 14 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zellaka-savasi>.
- Palencia, A. Gonzales. *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüs*. Trc. Hüseyin Munis. 2. Bs. Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 1955.
- Palomo, Maria Paz Torres. "İbn Hazrûn - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 26 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hazrun>.
- Provençal, Evariste Levi. *El-Hadâratu'l-Arabiyye fi İspanya*. Trc. Tahir Ahmed Mekkî. 3. Bs. Kahire: Daru'l-Mearif, 1994.
- Ramazan, Atif Mansur Muhammed. *en-Nukudu'l-İslamiyyetun ve Ehemmiyetuha Fi Diraseti'T-Tarih ve'l-Asar ve'l-Hadaratu'l-İslamiyye*. 1. Bs. Kahire: Mektebetu Zehra's-Şark, 2008.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Abbasiler Dönemi Murabıtlar Devleti*. 2. Bs. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Şeybani, Delile - Sümeyye, Karmit. *en-Nazmu's-Siyasiyetu ve'l-İdariyye fi İşbîliye Hilali Asri Mülûkû't-Tavâif*. Yüksek Lisans Tezi, Camiatu's-Şehid Hama Lahdar el-Vadi, 2017.
- Tibi, Emin Tevfik. *Dirasatu ve Buhusu fi Tarihi'l-Mağrib Ve'l-Endelüs*. 1. Bs, 2 Cilt. Mısır: Dârü'l-Arabiyyetu'l-Kitap, 1997.
- Tuud, Abdusselam Ahmed. *Benu Abbâd Bi İşbîliye*. 1. Bs. Tetuan: Matbaatu Kerimadis, 1946.
- Yalt, Sevgi. *Tavâif-i Mülûk'tan Abbâdiler Devleti*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2022.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâdiler - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 14 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abbadiler>.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Beşar Avvad Ma'ruf. 11. Bs, 27 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1996.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm Kāmüsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn*. 7. Bs. Beyrut: Daru'l-İlmu'l-Melayin, 1986.

EXTENDED ABSTRACT

During the Umayyad period, Muslims conquered the Iberian Peninsula in the early 8th century. They later named this conquered region Andalusia. Between 711 and 1492, when Muslims dominated, Andalusia became an important geography where Muslims, Christians and Jews lived together. The period when Muslims were most strongly represented in the region and Islamization took place here was the period when the Andalusian Umayyad State was dominant. After the Damascus-based Umayyad State was destroyed by the Abbasids, Abdurrahman I went to Andalusia and founded a state in this region called the Andalusian Umayyad State. This state dominated Andalusia between 756 and 1031 and made the Islamic Civilization dominant in Andalusia. From the beginning of the 11th century, when this state entered the process of collapse, disintegration began in the Muslim-dominated region of Andalusia. In this process, small independent states were established in almost every city in Andalusia. In a small area of 300-400 thousand square kilometers in Andalusia, dozens of statelets called "mülükü't-tavâif" emerged, most of which consisted of a city or a castle. The Abbadid State is one of these states that emerged in the region.

In this study, the Abbadid State, one of these small states (mülükü't-tavâif), which ruled in Andalusia between 1023 and 1091, centered in İşbiliye, is discussed. This state was ruled by the judge of İşbiliye, Ebûl-Kasım Muhammed b. Abbad in 1023, it is the largest of the mülükü't-tavâif. Muhammed, the founder of the state, made efforts to expand his country until his death. When he died in 1042, he was succeeded by his son Ebû Amr Abbâd b., nicknamed Mu'tazid. Muhammed has passed. The Mu'tazid period was a period when the Abbadids were at their strongest and the borders of the state expanded. During the reign of Mu'tazid, he expanded the borders of his state by fighting against many neighboring emirates established in Andalusia such as the Birzalis, Eftasids, and Zirids, and as a result, he made his emirate the largest among the mülükü't-tavâif. When Mu'tazid died in 1069, his son Muhammed took over and took the nickname Mu'temid. Mu'temid captured Cordoba and further expanded the borders of his state. During this period, struggles with Christian states continued. In 1085, King VI of Castile. Alfonso's capture of Tuleytula from the Zirids was a disaster for Muslims in Andalusia. This incident also caused Muslims to lose hope of dealing with the Christian states in the North. For this reason, Muslim dynasties gathered under the leadership of Abbadid emir Mu'temid and asked for help from the Almoravids established in North Africa. Almoravid State leader Yûsuf b. Tâşfin accepted their request for help and came to Andalusia. In the Battle of Zellaka in 1086, Yûsuf b. Muslims led by Tâşfin VI. They defeated the Crusader forces led by Alfonso. This victory was a very important turning point for Andalusian Muslims. Andalusia, which would come under Christian rule as early as the eleventh century, continued to be Muslim territory for several more centuries after this victory. During their reign in Andalusia, the Abbadids tried to develop Andalusia in every field. Although struggles in the political arena were generally fought among Muslims, Andalusia experienced a very bright period in the cultural arena. After ruling for 68 years, the Abbadids were eliminated by the Almoravids in 1091.

In this study, the emergence process of the state, its political activities and relations with neighboring states are discussed. In addition, the periods of Ibn Abbâd, Mu'tazid and Mu'temid, the rulers of the state, and their political events were explained, and information was given about the administrative and socio-cultural life of the Abbadids.

In our country, sufficient studies have not been conducted on the Abbadids, who are from the tavâif-i mülük. Information about this state generally does not go beyond small chapters in books and encyclopedia entries. This therefore causes this period to be under-recognised. Although the life of this state was short, 68 years, there was a bright period for Muslims in Andalusia during this period.

In this study, starting from the oldest sources that provide information about the period we are examining, we tried to examine other works written today as much as we could and the subjects were discussed within this framework. In the study, it was tried to benefit from the studies of Westerners (orientalists/orientalists) as much as possible, as well as many works written in this field in the Islamic world.

Clarifying this period, about which there are not many studies, is important for Andalusian Islamic History. It is extremely important to investigate this state, which was established in an important region such as Andalusia, which hosted the Islamic Civilization for centuries. This study is intended to serve as an example for future studies on the history, characteristics and activities of the Mülükü't-Tevâif states established in Andalusia.

18. YÜZYILDA MAHMUDÎ HÜKÛMETİNİN İDARİ YAPISI VE ÇEVRESİYLE ETKİLEŞİMİNE DAİR BAZI TESPİTLER

Hakan Kaya

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Tarih Bölümü, hkaya@agri.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8904-965X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16/09/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 19/12/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1361406>

18. Yüzyılda Mahmudî Hükümetinin İdari Yapısı ve Çevresiyle Etkileşimine Dair Bazı Tespitler

Öz

Osmanlı Devleti; başta Anadolu'nun doğusunda ve İran serhadında, Kuzey Afrika, Balkanlar ve Anadolu'nun güneyinde (Adana, Kilis) imparatorluğun farklı bölgelerinde değişen şekillerde serbestiyete sahip idari birimleri oluşturmuştur. Osmanlı bu bölgelerde klasik, yurtluk-ocaklık ve hükümet sancak sistemlerini icra ettirmiştir. Osmanlı, 16. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak 19. yüzyılın ilk yarısına kadar uygulamış olduğu yurtluk-ocaklık ve hükümet sistemi ile yerel beylerle ilişkisini, zaman zaman sorunlu olsa da, devam ettirmiştir. Özellikle serhad bölgelerinde kurmuş olduğu bu sistemlerle bölgeyi kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Böylece bu imtiyazlı idari birimler, Osmanlı Devleti ile rakip devletleri arasında tampon bölge görevini görmüş, bu tampon idari birimlerin desteğiyle devletin bölgedeki hâkimiyetini güçlendirilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in İdris-i Bitlisî'nin rehberliğinde Kürt beyleriyle yapmış olduğu işbirliği neticesinde ortaya çıkan imtiyazlı idari birimler Tanzimat'ın uygulama sürecine kadar devam etmiştir.

Osmanlı-İran sınırında hükümet sistemi ile idare edilen Mahmudî Beyliği tarihsel manada önemli roller üstlenmiştir. Mahmudî Beyliği, bu rolü Osmanlı-İran sınırının korunmasında ve iki devlet arasında meydana gelen savaşlarda Osmanlı merkez ordusuna lojistik destek sağlamıştır. Ancak 18. yüzyılda merkezi yönetimin gücünün zayıflamasıyla birlikte Mahmudî beyleri ile devlet arasında anlaşmazlıkların artmaya başladığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Mahmudî beylerinin dönem dönem hem kendi aralarında hem de reaya ile çatışma halinde oldukları görülmektedir. Bu bağlamda, çalışmada esas olarak üç önemli konu üzerinde durulacaktır. Çalışma ilk olarak Kürt beylerinden/mirlerinden olan Mahmudîlerin Osmanlı-İran sınırında nasıl bir rol üstlendiklerinin ortaya koymayı hedeflemektedir. İkincisi Mahmudî Kürt beylerinin zaman zaman söz konusu dönemde birbirleriyle olan çatışmalarının temel sebeplerinin irdelenmesidir. Son olarak da Mahmudî beyleri arasındaki çekişme ve çatışmalarda imparatorluk merkezi ve özellikle de yerel idarecilerin (vali, sancakbeyleri) bu çatışmadaki etkileri ve merkezin bu sorunlara yönelik çözüm pratiklerinin neler olduğu üzerinde durulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Devleti, İran, Kürt beyleri, Mahmudî Aşireti, sınır, askeri lojistik, çatışma.

“Determinations on the Administrative Structure and Periphery Interaction of the Mahmudi Hükümet in the 18th Century”

Abstract

The Ottoman Empire established administrative units with varying degrees of autonomy, primarily in the eastern regions of Anatolia and the Iranian border, as well as in North Africa, the Balkans, and the southern part of Anatolia (Adana, Kilis). In these regions, the Ottoman Empire implemented classical, “yurtluk-ocaklık”, and “hükümet” sanjak systems. From the early 16th century to the first half of the 19th century, the Ottoman Empire maintained its relationship with local rulers through the application of the “yurtluk-ocaklık” and hükümet systems, despite occasional challenges. Especially in border regions, the Ottoman Empire attempted to control the area by establishing these systems. Thus, these privileged administrative units served as buffer zones, fulfilling the role of maintaining Ottoman dominance in the region with the support of these buffer administrative units. The privileged administrative units that emerged as a result of the collaboration between Yavuz Sultan Selim and Kurdish lords, particularly under the guidance of İdris-i Bitlisi, continued until the implementation of the Tanzimat reforms. The Mahmudi sanjak, governed by the hükümet system on the Ottoman-Iran border, played historically significant roles. It supported the defense of the Ottoman-Iran border and provided logistical support to the central Ottoman army in wars between the two states. However, as the central government's power weakened in the 18th century, disagreements increased between the role of Mahmudis and the state. Additionally, it is observed that Mahmudi lords were occasionally in conflict with each other and with the local population. In this context, the study primarily focuses on three important topics. Firstly, it aims to reveal the role of Mahmudis, who were Kurdish lords, on the Ottoman-Iran border. Secondly, it investigates the fundamental reasons behind the occasional conflicts among Mahmudi Kurdish lords during this period. Lastly, the study examines the impact of imperial central and especially local administrators (governors, sanjak beys) in the disputes and conflicts among Mahmudi lords and explores the central government's practices for resolving these issues.

Key words: Ottoman, Iranian, Kurdish lords, Mahmudi tribe, border, military logistics, conflict.

Giriş

Aşiretler veya konfederasyonlar şeklinde olan örgütlü yapılar bünyelerindeki aile ve cemaatleri süreç içerisinde kontrol altına almalarıyla hâkimiyet alanlarını genişletmişlerdir. Aşiretlerin yapı itibari ile bazı belirsizlikleri barındırmasının yanı sıra göçebe merkezli bir örgütlenme biçimine sahip oldukları söylenebilir.¹ Bu çerçevede Mahmudî hanedanın veya aşiretinin süreç içerisinde büyük bir kitleye dönüşmesi neticesinde müstakil bir beylik veya sancak hüviyetine bürünmesini beraberinde getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin taşra idaresinde klasik, yurtluk-ocaklık ve hükümet sancak yönetim sistemi gibi idari birimlerin yanı sıra voyvodalık, salyaneli sancaklar, haraçgüzar devletler gibi pratikler mevcuttu. Bu bağlamda Mahmudî/Hoşab hükümeti Osmanlı idari yapısında hükümet statüsüyle yönetilen önemli bir sancak merkeziydi. Osmanlı Devleti'nin büyük oranda Diyarbekir, Van ve Bağdat eyaletlerinde uyguladığı bu sistemi imparatorluğun farklı bölgeleri olan Balkanlar, güneyde (Adana) ve Kafkasya'da da (Çıldır), Trabzon'da ve Fas'ta da hayata geçirmiştir.² Yurtluk-ocaklık ve hükümet sancaklarının Osmanlı idari teşkilatındaki yeri kanunnâmelerle belirlenmiştir.

Kanuni dönemi Osmanlı Kanunnâmelerinde hükümetlerin açıklandığı kısımda şu ifadeler yer almaktadır:

*Bunlardan mâ'ada dokuz hükümet vardır ki, hîn-i fetihde hizmet ü itâ'atleri mukâbelesinde ashâbına teyfiz ve temlik olunmuştur. Mülkiyet tariki üzere tefrik ederler. Hatta memleketleri mefrûzü'l kalem maktû'ü'l kademdir. İçlerinde ümerâ'-i Osmaniyye'den ve kul taifesinden hiçbir ferd yoktur. Cümle kendülere mahsustur.*³

Kanunnâmede de görüldüğü üzere hükümet sancaklarda tahrir sistemi uygulanmadığından tahrir tabii tutulmamıştır. Toprağın tasarruf biçimlerinden olan hükümet, ocaklık sancak olarak ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra hükümet sancaklarda ümeradan ve kul taifesinden herhangi bir yönetici mevcut değildi.⁴ Yöneticiler memur oldukları sefere katılmadıkları durumda sancağın idaresi oğluna veya uygun görülen bir yakınına verilmekte, yakınları da bu idari birimi mülkiyet üzere zapt etmekteydi. Ancak bunların padişah tarafından tevcih edilmiş hasları yoktu. Kendi eyaletlerinde gelir kaynakları her ne ise kendilerine has-ı hümayun kayd olunuyordu. Bu tür sancakları tasarruf eden beylere merkezi yönetimden emir geldiği taktirde elkâblarında *cenâb* yazılmaktaydı. Bu bağlamda istisnâ olarak Bitlis hanları Osmanlıların hizmetinde bulduklarından iki tuğlu beylerbeyi payesi bulunuyordu. Bundan dolayı hass-ı hümayûn için kendisine Muş haracının yarısı bağışlandığı görülmektedir.⁵ Bu idari birimler *mefrûzü'l kalem maktû'ü'l kadem* yani gelirleri ve idaresinin yöneticisi olarak belirlenen kişilere verilen mülkiyet olarak kabul edilmekteydi.⁶

Hükümet sistemi ile yönetilen yerler çoğunlukla Osmanlı-İran sınırındaki idari birimler olup yöneticileri Kürt beyleri idi. Diyarbekir eyaletinde; Cizre, Eğil, Genç, Palu, Hazzo ve Tercil; Van eyaletinde Bitlis, Hakkâri, Mahmudî ve Hizan; Bağdat eyaletinde ise İmadiye ve Sohran (Herir) hükümet sisteminin uygulandığı yerlerdi. Ayrıca Halep eyaletine bağlı Adana'da da hükümet sisteminin uygulandığını söylemek mümkündür.⁷ Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin uçlarda merkezi otoriteyi sağlamlaştırmak amacıyla dönemin koşullarına paralel pragmatist ve stratejik davrandığı anlaşılmaktadır.

Çalışma Mahmudî Beyliği ile ilgili olduğundan Van eyaletine bağlı olan idari birimlerden kısaca bahsedildi. 16. yüzyılın sonlarına ait Kamil Kepeci defter tasnifinde Van eyaletine bağlı olan sancaklarda sadece Bitlis'in ocaklık olarak yazıldığı görülmektedir. Burada Hakkâri, Hizan ve Mahmudî sancakları ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

1 Suavi Aydın, "Tarımcı İmparatorlukların Toprak Tasarruf Modelleri Açısından Yurtluk-Ocaklık Statüsü Nasıl Yorumlanabilir?", *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancakları*, haz. Erdal Çiftçi-Veysel Gürhan-M. Rezan Ekinci, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022), 3.

2 Aydın, "Tarımcı İmparatorlukların Toprak Tasarruf Modelleri Açısından Yurtluk-Ocaklık Statüsü Nasıl Yorumlanabilir?", 21.

3 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnâmeleri, I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnâmeleri, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 463.

4 Orhan Kılıç, "Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Taksimattaki Yeri", *Osmanlı Taşrasının İdari Taksimatı ve Yöneticileri Kuruluşları 19. Yüzyıla*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021), I/315.

5 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 1/4. Kitap, 256-257.

6 Murat Alanoğlu, *Erken Modern Dönem Osmanlı Taşrasında Farklılıkların Yönetimi 1515-1850*, (İstanbul: Son Çağ Yayınları, 2022), 109.; Veysel Gürhan, "Yurtluk-Ocaklık Sancaklarda Tahrir Deneyimleri: 1518, 1532 ve 1540 Tarihli Çermik Sancağı Tahrirleri", *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancakları*, haz. Erdal Çiftçi-Veysel Gürhan-M. Rezan Ekinci, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022).

7 Orhan Kılıç, "Klasik Dönem Osmanlı İdari Sisteminde Hükümetler: Hakkari Örneği", *Osmanlı Taşrasının İdari Taksimatı ve Yöneticileri Kuruluşları 19. Yüzyıla*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021), I/460-461.; Ercan Gümüş, "Mihrani Ekrad Sancağı: Kadim Bir Aşiret Yurtluk Ocaklığı", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 2021/6 (1), 12.

mamıştır.⁸ Ancak Kamil Kepeci Tasnifinin 1630-1641 yılları arası tevcih kayıtlarında Van eyaletinin Bitlis, Hizan, Hakkâri ve Mahmudî sancaklarının açık bir şekilde hükümet olarak kaydedildiği anlaşılmaktadır. 1637-1638 atama kaydında Mahmudî hükümeti hâkimi Celaleddin Paşa'nın vefatından sonra oğlunun aynı şekilde sancağı hükümet olarak idare etti.⁹

Evliya Çelebi'ye göre Mahmudî/Hoşab beyi, 955/1548'de Sultan Süleyman'a itaat edip Tebriz (1548), Nahçıvan (1552) ve Revan (1590) seferlerinde önemli hizmetler yaptıklarından ülkeleri¹⁰ kendilerine devamlı ocaklık yani hükümet verilmiştir. Evliya Çelebi, hükümet olarak Van eyaletine tabi olan sancakların Kanuni Sultan Süleyman kanunu üzere tımar ve zeametleri olduğunu ifade etmektedir. Ancak hükümet sancaklarda kanun gereği tahrir uygulanmadığı ve dirlik tevcihi yapılmadığı bilinmektedir. Çelebi, aktardığı bilgiyi dayandırdığı kaynak hakkında herhangi bir malumat vermemektedir. Ayrıca bey hassının kendi sancağından gelen gelirlerden olduğunu dile getirmektedir. Sefer dönemlerinde kendi adamlarıyla birlikte Osmanlı ordusuna eşlik eden sancak hâkimi/yöneticisi, alaybeyi, çeribaşı, kale dizdarı, kethüda ve serdarı bulunmamaktaydı. Ancak sancakta görev yapan bir kadının olduğu ve 150 akçe ücret aldığı belirtilmektedir. Evliya Çelebi'ye göre Mahmudî kavminin/aşiretinin toplam 8.000 askeri vardı ve bunlar gayet cesur, yarar ve yiğit savaşçılardı.¹¹

Van'ın eyaletine bağlı olan Mahmudî sancağı her ne kadar hükümet statüsü ile kaydedilse de arşiv kaynaklarında bazen yurtluk-ocaklık olarak da ifade ediliyordu.¹² Burada hükümet olarak idare edilen Mahmudîlerin yani hükümetten yurtluk-ocaklığa dönüşüp dönüşmediğine dair bir tevcih kaydına rastlanmamıştır. Bu ifadenin sehven de yazılabilme ihtimaline karşılık konuya dair net ifade kullanılamamıştır. Bu noktada Evliya Çelebi'nin de benzer bir ifade kullandığı görülmektedir.¹³ 19. yüzyıl Osmanlı arşiv kaynakları da Mahmudî kazasının idari statüsü hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu yüzyıla ait bir kayda göre kaza; Hoşab, Sağman, Kotur, Ahurek/Ahurbeg, Bargiri, Zerne, Ağcakale, Molla Hasan, Karasu olmak üzere toplam on bir nahiyeden meydana gelmektedir. IV. Murad'ın Bağdat Seferi sırasında Mahmudî hâkimi Mahmud Bey sefere iştirak etmiş ve sefer sonrasında Padişah beyin hizmetleri karşılığında kendisine sancağı yurtluk-ocaklık olarak tevcih etmiştir. Bunun yanı sıra sancağın iç işleyişi hakkında da bilgi mevcuttur. Mahmudî beyleri, sancağa bağlı köyleri üç şekilde tasarruf etmişlerdir.¹⁴ Birincisi köylerin kışlak olarak *evlad-ı evladın* tasarrufuna verilmesi, ikincisi beylerden veya adamlarından biri ahaliden birini katlettiğinde diyet karşılığı ve bir büyük hizmet mukabilinde bulunan kimseye kayd-ı hayat şartıyla *culdi* namıyla verilmesi, üçüncüsü ise diledikleri zaman geri almak şartıyla hizmetkârlarının hizmetleri karşılığında *debre* namıyla köy tahsis edilmesi olarak ifade edilmiştir.¹⁵

Mahmudî Aşiretinin Coğrafi Sahası

Mahmudî hükümeti, 19. yüzyılda Van Kalesi'nin doğu tarafından sekiz saat mesafede yer alan ve bir kalesi olan 500-600 haneli bir kasaba olarak tarif edilmektedir. 1840 yılında 330 köyden müteşekkil olan sancak, Mahmudî beylerinin idari merkezleriydi. Geniş bir coğrafi gölgeyi kapsayan Mahmudî hükümeti yaylak-kışlak, mera ve verimli tarım alanlarından meydana gelmekteydi. Mesela bir kile arpadan 20-30 kile elde edilen verimli topraklara sahip bir coğrafi alan olarak belirtilmektedir. Bundan dolayı İran ve Osmanlı aşiretlerinin sıklıkla saldırıya uğramakta ve köylerinin büyük bir kısmı harabe haldeydi.¹⁶ Bunun yanı sıra Hoşab yöresi, Kuh, Başet, Kapir Dağları ve Norduz Yaylası'nın bir kısmı ile çevrili geniş düzlüklerden meydana geliyordu.¹⁷ Hoşab'ın doğusunda İspiriz Dağı yer almakla

8 Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defteri (KK.d)*, No. 262, 200-210.

9 BOA, [KK.d], No. 266, 96-99.

10 Kumiko Saito, Kürt beylerinin idari birimlerinde kullanılan ülke/ülkelik kavramının tahrir yapılmayan idari birimler manasına geldiğini kaydetmiş ve 17. yüzyılda bu terimin yerine hükümet kavramının kullanıldığını belirtmiştir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kumiko Saito, "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Osmanlı Hâkimiyeti: Yurtluk-Ocaklık, Ülkelik Eyalet ve Hükümet Terimleri Üzerine", *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, haz. Erdal Çiftçi-Veysel Gürhan-M. Rezan Ekinci, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022), 83-98.

11 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 1/4. Kitap, 255, 378.

12 Kemal Erkan, *1734-1735 Osmanlı-İran Savaşı Mühimme Defteri (Ramazan 1146-Zilhicce 1147)*, (İstanbul: Çamlıca, 2011), 200.

13 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 1/4. Kitap, 255, 378.

14 Osmanlı Arşivi (BOA), İradeler Hariciye [İ. HR], Dosya. 53/Gömlek. 2512, 1-2.; Şeyhmus Bingül (Serhat Aras Tuna), "Tanzimat Dönemi Diplomasisi Çerçevesinde Osmanlı-İran Hududunun Belirlenme Çabaları ve Derviş Paşanın Tahkikati", *Tanzimat'tan Günümüze Olaylar ve Kişiler Ekseninde Türk Hariciyesi*, ed. İrşad Sami Yuca, Hidayet Kara, (İstanbul: Kitabevi, 2019), 11-113.

15 BOA, [İ. HR], No. 53/2512-2.; Bingül (Aras Tuna), "Tanzimat Dönemi Diplomasisi Çerçevesinde Osmanlı-İran Hududunun Belirlenme Çabaları ve Derviş Paşanın Tahkikati", 112.

16 BOA, [İ. HR], No. 53/2512-2.

17 Yağmur Şen-Rahmi Tekin, "Osmanlı Devrinde Hoşab (Mahmudî) Beyliği", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*

birlikte bu dağ batısında yaklaşık 2 bin metre yükseklikteki Hoşap Ovası'na doğru yavaşça alçalır ve burada Hoşap Çayı doğar. İki dağ kenarında kurulan Mahmudî beyliği batısında Vastan (Gevaş) ile birlikte Hakkâri hükümetinin sınırına kadar uzanmaktaydı. Mahmudî sınırlarından geçen iki nehrin suları batı kısmında birleşmekteydi. Batıda birleşen bu akarsular Van Gölü'ne dökülerek nihayet bulmaktaydı.¹⁸ Nehrin bir kolu Hakkâri dağlarından, bir kolu Hoşab dağlarından ve bir kolu da Abagay ve Karakal'dan doğup gelmekteydi. Suyun tatlılığından dolayı bu ismin verildiğine dair görüş hâkim olmakla birlikte ilkbaharda Hoşab Nehri'nin su seviyesinin çok yüksek olması nedeniyle bu dönemde suyun karşı tarafına geçmenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir.¹⁹

Kalesinin dibinden Hoşab Nehri aktığından şehre/sancağa Hoşab isminin verildiği ifade edilmektedir. Evliya Çelebi, Hoşab'ın gerçek isminin "Ercek-i Bala" olduğunu dile getirmiştir. Seyyah, kalenin Abbasilerin döneminde inşa edildiğini, Hakkâri yapısı bir kale olduğunu, kale ve çevresinin idaresinin 800/1397-98 tarihinde Mahmudî beylerinin hâkimiyetine girdiğini ve Hoşab'ın Mahmudî beylerinin merkezi olduğunu kaydetmektedir. Kalenin çok sağlam bir yapısının olması nedeniyle kale aylarca muhasara edilmesine rağmen ele geçirilemediği belirtilmiştir. Hatta 1060/1650 tarihinde Şemsi Paşa oğlu, Mehmed Emin Paşa yirmi gün bu kaleyi toplarla muhasara altına almış ancak kaleyi alamamıştır. Hoşab Kalesi'nin kapısı ve her kanadı demirden olduğu için kuşatma sırasında kapıdan girmek pek mümkün olmamıştır. Evliya Çelebi'ye göre "Kapı ve her kanadı üç yüz kantar Nahcıvan demiridir, asla ağacı yoktur. Yapının sağlamlığı Demirkapı Kalesi'ni andırmaktadır."²⁰

Mahmudî Beyliğinin Kısa Tarihçesi

Şerefhan Bitlisi'ye göre Mahmudî beylerinin soyu Mervani sultanlarına dayanmaktadır. Karakoyunlular (1351-1469) zamanında Şeyh Mahmud isimli bir şahıs liderliğinde Şam vilayetinden geldiler. Bazılarına göre ise Ömeriye Ceziresi'nden Azerbaycan taraflarına göç ettiler. Karakoyunlu beyi Yusuf Bey, yerleşim birimi olarak Aşot Kalesi'ni Şeyh Mahmud'a vermiş, Şeyh Mehmed ve adamlarının savaşlarda gösterdiği yararlılıktan dolayı kendilerine Aşot ve Hoşab nahiyelerinin emirliğini tevcih etmiştir. Mahmud Bey'den ötürü de bu taifeye Mahmudîler adı verilmiştir.²¹ Şeyh Mahmud'dan sonra yerine oğlu Mir Hüseyin geçmiş ve Akkoyunlular (1340-1514) döneminde Hakkâri beylerinin kontrolünde olan bazı yerleri hâkimiyetine almıştır. Bu ve sonraki dönemlerde Mahmudî beyleri ile çevre Kürt beyleri arasında büyük çatışmalar meydana gelmiş, çoğu bey bu mücadele uğrunda genç yaşta hayatlarını kaybetmişlerdir. Akkoyunlulardan sonra Safevilerden (1501-1736), Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren de genellikle Osmanlılardan yana politika izlemişlerdir. Bundan dolayı Mahmudî beylerinin hâkim oldukları topraklar zamanla değişmiştir. Şerefhan Bitlisi'ye göre Mahmudî aşiretinin Yezidilikten Sünniliğe geçişi Hasan Bey döneminde olmuştur. Hasan Bey'in, cami ve medreseler inşa ederek Sünnî mezhebinin Mahmudîler arasında yayılmasında büyük bir etkiye sahip olmuştur.²²

Kâtib Çelebi de Hoşab/Mahmudî Beyliği hakkında önemli bilgiler vermiştir. Çelebi'ye göre Hoşab, Kürdistan kasabalarından biri olmakla birlikte Mahmudî olarak ifade edilen beylik ocaklık ve hükümet ile idare edilmiştir. Mahmudîler'in Aşob/Aşot olarak isimlendirdikleri kale dışında Hakkâri ve Elbak'ı da tasarruf etmişlerdir. İran serhaddinde olan Mahmudî Beyliği önemli bir hükümet sancağı olmuş, Mahmudî beyleri Hakkâri, Elbak'ın yanı sıra Nahcıvan, Ordubad ve Mesag Kalesi bölgeleriyle birlikte Akçakale, Sökmenabad ve Bargiri gibi idari birimlere idareci olarak atanmışlardır. Hoşab'da Mahmudî beylerinden Hasan Bey bir medrese inşa etmiş, aynı zamanda 993/1585'te Özdemiroğlu Osman Paşa'nın Kafkasya Seferi serdarı iken Safevilerle yaptığı savaşta ölmüş, daha sonra cenazesi Hoşab'a getirilerek medresenin yanına defnedilmiştir.²³ Yukarıda ifade edildiği üzere Mahmudî beylerinin sadece Hoşab ve mücavir sahasında idareci olmayıp, doğrudan sınırlarında bulunmayan sancaklarda da idareci oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim 1570-1578 yılları arasında İran sınırındaki Dümbüli aşiretine karşı Osmanlı Devleti adına büyük başarılar elde eden Mahmudî beyleri, Diyarbekir eyaletindeki yurtluk-ocaklık statüsü ve Zirki beyliğine bağlı Tercil sancağında hatırı sayılır haslar elde etmiştir.²⁴

50 (2020), 141-162.

18 Kâtib Çelebi, *Kitâb-ı Cihânnümâ li- Kâtib Çelebi*, Tıpkıbasım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009), I/419.

19 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I/4. Kitap, 255, 184.

20 Bu kale hakkında bk. Ferah, Hüseyin, "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Demirkapı Derbendi", ed. N. Tezcan, *Çağının Sıradışı Yazarı: Evliya Çelebi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınlar, 2009), 181-188.

21 Şerefhan Bitlisi, *Şerefnâme*, çev. Abdullah Yegin, (İstanbul: Nubihar, 2013), 336.

22 Şerefhan Bitlisi, *Şerefnâme*, 336.; Muhammed Emin Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, Yedinci Baskı, (İstanbul: Nubihar, 2013), 710-711.

23 Kâtib Çelebi, *Kitâb-ı Cihânnümâ li- Kâtib Çelebi*, I/419-420.

24 Ercan Gümüş basım aşamasında olan çalışmasına ait olan bu bilgiyi benimle paylaşma nezaketinde bulunmuştur. Ercan Gümüş, "Zirki Aşireti'nin Yurtluk Ocaklık Bir Sancağı: Tercil Beyliği (1515-1750)", *Geçmişten Günümüze Hazro*, ed. O. Bozan-A. Ertekin- A. Yaz,

Evliya Çelebi, 1655 yılında Van'a yaptığı seyahatte Osmanlı-İran sınırında bulunan Mahmudî beyliği hakkında önemli bilgiler vermektedir. Mahmudî Beyliği doğu tarafındaki yalçın dağlar arasında bir beylik olup Acem/İran ile aralarında Şah Gediği adlı bir dağ yer alıyordu. Ayrıca beyliğe yakın İran'ın hâkimiyetinde bulunan Kotur Kalesi de vardı. Güney tarafında ise Hakkâri Hükümeti yer almaktaydı. Seyyaha göre 17. yüzyılın ikinci yarısına doğru beyliğin toplam 6.000 adet kılıçlı askeri mevcuttu. Kürtler içerisinde bunların atlısı gibi cesur ve namlı kavim yoktur. Defalarca Salmas, Cors ve Rumiye/Urmiye ovalarında Şah askerine karşı koyup onları yenmiştir. İbrahim Bey gibi savaşçılar defalarca savaşta Nemrut ateşine girip çıkmıştır. Hakkâri hanı Yezdenşir ile akraba olan Mahmudî beyleri genellikle Hoşab Kalesi'nde ikamet ediyorlardı. Tanınmış Mahmudî beylerinden olan İbrahim Bey döneminde kendisine bağlı 120 aşiret bulunmaktaydı. Bu malumatlar beyliğin büyüklüğüne ve etkinliğine dair önemli bir veriler olarak kabul edilebilir.²⁵ Şemseddin Sami, 19. yüzyılın sonlarına doğru kaleme aldığı *Kâmûsü'l A'lâm* adlı eserinde Mahmudî kazasının beş na-hiye ve seksen üç köyden oluştuğunu dile getirmektedir. Yazara göre Mahmudî kazasının 31.680 nüfusundan 24.380'nin Kürt, 2.480'nin Türk, 2.500'nün Yezidi, 2.500'nün Ermeni, 1.000'nin Nasturi olduğunu belirtmektedir. Ancak kaza ile ilgili verdiği toplam nüfus ile milletlerin nüfusu arasında tutarsızlıklar göze çarpmaktadır. Ayrıca Mahmudî Sancağında bulunan Kürt aşiretlerinin de *Milan*, *Makuri*, *Takuri* ve *Şemski* olduğunu dile getirmektedir.²⁶

Mahmudî Beylerinin İdaresi ve İktidar Mücadelesi

Van beylerbeyliğine bağlı sancaklar klasik, yurtluk-ocaklık ve hükümet sancakları şeklinde idare ediliyordu. 17. yüzyılda bu statüdeki sancakbeyleri arasında büyük mücadelelerin yaşandığı görülmektedir. Bundan dolayı Van beylerbeyine sık sık emirnameler gönderiliyordu. 1651 yılında Van valisi Muhammed Emin Paşa yerine İbrahim Paşa atanmış ve kendisine gönderilen hükümde Van'a tabi Amik, Erciş, Ahlat, Adilcevaz sancakbeyleri, Mahmudî beyi Süleyman Bey'i şikâyet etmişleridir. Adı geçen sancakbeyleri Süleyman Bey'in reâyanın on beş binden fazla hayvanını gasp ettiğini, İran'dan gelen tüccarın yolunu keserek onlardan vergi aldığını iddia etmişlerdir.²⁷

Van muhafazasında bulunan askerlerin ücreti için toplanan cizye vergilerinin ödenmesine mani olduğu ve her yıl beş bin kuruş eksik vergi verdiği ifade edilmiştir. Van eski valisi Muhammed Paşa, Van ve Hakkâri halkı ile ittifak ederek Van beylerbeyliğine atanan İbrahim Paşa'ya şu şartla itaat edeceğini beyan etmiştir: "*Mezbûr Süleyman Bey'den senin elinle intikamımız alup gümrük malından otuz beş bin kuruş ve cizye malından yirmi beş bin gurus mevaciblerimiz tahsil olunmayıncaya kadar seni çıkmağa komazız.*" Ancak şartları kabul edilmeyince Van eyaletinde bir isyan hareketi başlatmıştır. Bununla birlikte Mahmudî Beyi Süleyman Bey de bu dönemde devlete isyan etmiş, Hakkâri hâkimi her ne kadar araya girip sulhun gerçekleşmesini sağlamış olsa da Süleyman Bey bazı isyancıları yanına alarak Van'da Osmanlı resmi görevlilerine saldırmıştır. Kalede bulunan sağ ve sol bölüklerine saldıran Süleyman Bey hem kendi adamlarından hem de Osmanlı resmi görevlilerinden birkaçının ölmesine neden olmuştur. Çatışma sonucunda iki taraf arasında barış yapılmıştır.²⁸

Daha önceki yıllarda da devletin resmi görevlileri ile Mahmudî Beyleri arasında çatışmaların yaşandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda IV. Murad (1623-1640) döneminde Van valileri ile Mahmudî beyleri arasında çatışma meydana gelmiş, iki taraf arasında sulhun yapılması için Diyarbekir'de Nakşibendi şeyhlerinden Urmiye Şeyhi/Aziz Mahmud Urmevi görevlendirilmiştir.²⁹ Van valilerinin hükümet statüsüyle yönetilen sancakların hâkimlerine/mirlerine olan müdahaleleri sıklıkla karşılaşılan bir durumdu.³⁰ Bunun yanı sıra Mahmudî beyleri ile diğer Kürt beyleri arasında çatışmanın meydana geldiği anlaşılmaktadır. Ahmed-i Xanî'nin Muhammed Pürbelali ile ilgili kaleme aldığı mersiyesinde bu duruma yer verilmektedir.³¹

Kanê Ezizê Misriyan?

Kanê 'eduwwê Waniyan?

Kanê hevrikê Mahmûdiyan?

Kanê Padîşahê Serhedan?

Mısırların Aziz'i nerde?

Vanlıların düşmanı nerde?

Mahmûdilerin hasmı nerde?

Serhatların Padîşahı nerde?

(İstanbul: Ekin Yayınları, 2023).

25 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 1/4. Kitap, 255.

26 Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l A'lâm*, (İstanbul: Maarif Nezareti Celilesi, 1312), 6/4230-4231.

27 Katip Çelebi, *Fezleke*, haz. Zeynep Aybicin, (İstanbul: Çamlıca, 2016), II/1050-1051.

28 Katip Çelebi, *Fezleke*, II/1051.

29 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hakan Kaya, *Osmanlı'da Bir Nakşibendi Şeyhi Aziz Mahmud Urmevi*, (İstanbul: Kitabevi, 2022), 17-18.

30 Zülfiye Koçak, "XVI. Yüzyılda Bitlis'in İdari Statüsü", *Bitlis Tarihi (Eskiçağdan Yeniçağa)*, ed. Mehmet Demirtaş, (İstanbul: Efa Akademi Yayınları, 2021), I/215.

31 Ahmedê Xanî, *Diwan*, analiz ve çev. Kadri Yıldırım, (İstanbul: Avesta, 2014), 127.

Mahmudî Beyleri ile diğer Kürt beyleri arasındaki çatışmaların klasik Kürt edebî eserlerine yansıdığını görmekteyiz. Bunun yanı sıra Mahmudî beyleri ile diğer Kürt beyleri arasında çatışmanın meydana geldiği anlaşılmaktadır. Ahmed-i Xanî'nin Muhammed Pürbelali ile ilgili kaleme aldığı mersiyesinde bu durumu izah etmektedir. Aynı şekilde 18. yüzyılda da Osmanlı taşrasında büyük çatışmaların yaşandığını söylemek mümkündür. Merkezi yönetimin gittikçe zayıflaması taşrada otorite boşluğunun meydana gelmesine neden oldu. Bu çatışmalar Kürt idarecilerin yönetiminde olan hükümet ve yurtluk-ocaklık olan yerlerde de sıklıkla yaşanıyordu. Bu nedenlerden ötürü bazı sancakbeylerinin hükümet veya yurtluk-ocaklık statüsüyle yönetilen idari birimlerde idarecilik süreleri çok kısa oluyor ve sık sık idareciler değişiyor veya değiştiriliyordu. Bu tür çatışmaların hırstan ziyade güç gösterisi ve Kürt beylerinin iktidarlarını genişletme arzusundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu çatışmalı durum sancak dâhilinde istikrarsızlığı beraberinde getiriyordu. Bu çerçevede iktidar ve güç mücadelesinin sadece Mahmudî beyleri arasında yaşanmadığı, İran sınırında bulunan bazı Kürt beylerinin de çok uzun bir süre mücadele halinde oldukları anlaşılmaktadır.³²

21 Muharrem 1111/19 Temmuz 1699 tarihinde Mahmudî hükümeti ile ilgili bir atama kaydında Mahmudî sancağının ocakzâde ailesi dışından başka birine tevcih edildiği belirtilmiştir. Dışarıdan Hasan adlı kişiye verildiği, ancak sancak dâhilinde olan aşiret ve kabilenin Hasan'ın tavır ve davranışlarından hoşnut olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca Mahmudî ocakzâdelerinden İbrahim Bey'in merkeze gönderdiği mektupta kendisinin padişah ferman ile sancakbeyliğini yönettiğini bundan dolayı sancak beyliğinin tekrar kendisine verilmesini istemiştir. 8 Şevval 1113/8 Mart 1702 tarihinde İbrahim Bey Mahmudî hükümet beyi olarak atanmasına karar verilmiştir.³³ Ancak bu atamadan sonra merkezi yönetim 1114/1702'de Hoşab/Mahmudî beyi İbrahim Bey'e gönderdiği hükümde kendisinin aşireti ile sorun yaşamasına rağmen kendisinin tekrar padişah ihsanı ile atandığını ifade etmiştir. Van valisi Vezir Abdi Paşa konu hakkında bilgilendirilmiş, İbrahim Bey'in bir daha aşiretiyle sorun yaşaması durumunda görevinden azledileceği dile getirilmiştir.³⁴ Merkezi yönetimin, Van valilerine gönderdiği hükümlerde Mahmudî ve Hakkârî hâkimlerinin ahalileriyle sıklıkla sorun yaşadıkları anlaşılmaktadır. Devlet, reaya ile yöneticiler arasında meydana gelen ihtilafın sebebini öğrenmek için mübaşir ve valileri görevlendirmiştir.³⁵

Yurtluk-ocaklık veya hükümet sancakbeyleri ile reaya arasındaki anlaşmazlıklardan dolayı mirler/sancakbeyleri sıklıkla değişiyordu. Bu bağlamda 1113/1702 tarihinde Mahmudî beyi İbrahim Bey, sancağın öteden beri emaret/emirlikle yönettiğini ve atalarının sancağı uzun bir zamandan beri hükümet şeklinde tasarruf ettiğini ve idarenin babasından sonra kendisine geçtiğini belirtmiştir. Kendisinin birkaç günlüğüne şehir dışındaki çiftliğine gidip döndükten sonra kalenin Mehmed adında başka bir kişi tarafından zapt edildiğini ifade etmiş ve bu konuda merkezi yönetimden yardım talep etmiştir. Merkezi yönetim talep sonrasında Van valisine gönderdiği emirde valinin eyalet askerleriyle birlikte kalenin tekrar İbrahim Bey'e verilmesini ve Mehmed adlı kişinin kaleden çıkarılmasını istemiştir.³⁶

Arşiv kayıtları ayrıntılı incelendiğinde, kalenin işgal edilmesi olayının İbrahim Bey'in anlattığı şekilde olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim meselenin İbrahim Bey ile sancak ahalisinin anlaşmazlığından kaynaklandığı görülmektedir. İbrahim Bey'in yaptıklarına dayanamayan kale halkı bir kurtuluş umudu olarak Mehmed Bey'i kaleye sokmuşlardır. Ayrıca Mehmed adlı kişinin hariçten geldiği, yani beyzâde olmadığı, iddia edilmiştir. Ancak iddianın doğru olmadığı Mehmed Bey'in de beyzâdelerden olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Birkaç ay sonra Van beylerbeyi Mustafa Paşa'ya gönderilen hükümde Mahmudî hâkimi İbrahim Bey ile aşireti arasında meydana gelen ihtilafın nedeninin araştırılması için bir mübaşirin tayin edildiği beyan edilmiş ve bey ile aşireti arasındaki meselenin sulhla çözülmesi istenmiştir.³⁸ İbrahim Bey ile aşireti arasındaki anlaşmazlığa rağmen merkezi yönetim İbrahim Bey'i tekrar Mahmudî hâkimi olarak görevlendirmiştir. Devlet, İbrahim Bey'in tayin şartında kendisinin aşiret ve kabilesiyle anlaşmasını ve reayaya haksızlık yapmaması konusunda uyarılmış, şikâyetin tekrarlanması durumunda ise kendisinin sadece görevden alınmayacağı aynı zamanda cezalandırılacağı hususu tehdit olarak hatırlatılmıştır.³⁹

32 Bayezid ve tevabiha (bağlı) sancak idarecileri arasındaki çekişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hakan Kaya, "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini", *Şarkiyat* 13/3 (2021), 971-987.

33 Osmanlı Arşivi (BOA), İbnül *Emin Dahiliye* [İE.DH], Dosya. 12/ Gömlek. 1129.

34 Osmanlı Arşivi (BOA) *Mühimme Defterleri* [A.DVNS.MHM.d], Dosya. 112/ Gömlek. 1089, 307

35 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 112/210, 67.

36 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 112/669, 187.

37 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 112/1086, 306.

38 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 112/798, 222. Aşiret ve beyleri arasında meydana gelen bu tür anlaşmazlıklara dair benzer bir örnek için bkz. Erdal Çiftçi, "Migration, Memory and Mythification: Relocation of Suleymani Tribes on the Northern Ottoman-Iranian Frontier", *Middle Eastern Studies*, 54/2, (2018), 271-272.

39 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 112/798, 222.

günler şiddet-i şitaya vâki olup Demirkapu nam mahalle varınca ol dâr-ı tuğyanı harâb ve vîrân itdikten sonra Hoşab cânibine teveccüh olundu. Mahmudî'den bir fert zahir ve nemûd olmayup kura ve kasabâtların tahrib ve ekrâd-ı şekâvet-nihade tamam-ı tahvîf ve terğîb virildi.⁴⁶

İbn-i Nuh'un anlatımına göre bir ay boyunca bölgede Yezidi aşiretlerin takibi yapılmıştır. Yapılan takibat sonucu binden fazla kişinin başı kesilmiş ve iki bin kişiden fazlası ise dağlarda soğuktan ölmüştür. Padişah'ın Ballu Mehmed Paşa'ya gönderdiği mektupta *bi-'avnillahi te'ala muradım ırk-ı Yezid'i kat ve şekavetlerin bi'l külliye kam' idi. ve lakin gaddarlar hilaf-ı delalet itdiler. Bizi Bargiri'den aşırup ol kavm-i gümrâh'ın üzerlerine götürmediler ve hıyanetle haber gönderup isti'âze işitmiş şeyâtın gibi anları kaçurdılar. Muradım Yezidilerin isyanının tamamen ortadan kaldırılması idi* şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁷

Mahmudî hükümetindeki Yezidilere dair çok sayıda arşiv kaydı bulunmaktadır. 133 numaralı mühimme kaydında Mahmudî beyi Zeynel Bey'in Van Kalesi'nin tamiri için gönderilen emre uymadığı gibi Hoşab/Mahmudî hükümetinde yaşayan Yezidiler ile ittifak ederek Hakkâri hükümetine bağlı Albak/Elbak nahiyesi reayasından 50-60 kese değerinde malı yağmalamakla birlikte nahiyedeki camilerinin içlerindeki Kur'an'ları yaktıkları iddia edilmiştir. Bundan dolayı Hakkâri'de bulunan âlimler, önde gelen eşraf ve ağalar merkeze dilekçe göndererek Zeynel Bey'i ve Yezidi aşiretlerini şikâyet etmişlerdir. Merkezi yönetim de Van valisine gönderdiği emirde isyancıların mahkemede yargılanarak davalarının görülüp mağdur olanların mağduriyetlerinin giderilmesini ve suçluların cezalandırılmasını emretmiştir.⁴⁸

Daha sonraki dönemlerde aynı şekilde Mahmudî sancağına atanan Mahmudî beyleri ile reaya arasında çatışma devam etmiştir. Sancak ahali beylerle yaşamış oldukları sorunları başkente arzuhal göndererek dile getirmişlerdir. Dilekçede Mahmudî hâkimi İbrahim Bey'in reayayı "teaddi ve rencide" ettiği yani halka zulmettiği dile getirilmiştir. Bundan dolayı padişah, İbrahim Bey'i azlederek yerine Zeynel Bey'in atanmasını kararlaştırmıştır. Ancak azledilmeyi kabul etmeyen İbrahim Bey'in sancak dâhilinde bulunan reayaya baskı yaptığı bundan dolayı da reyanın perişan olduğu belirtilmiştir. Bu durum ile ilgili Van eyaletinin eski muhafızı olan Diyarbekir valisi Recep Paşa'nın söz konusu isyanla ilgilenmesi emredilmiştir. Daha önce Van muhafızı olan Çerkez Mehmed Paşa kale tamiri için padişahın emrini Van eyaletinin Kürdistan beylerine göndermiş ancak Mahmudî sancakbeyi İbrahim Bey, emre itaat etmediği gibi Çerkez Mehmed Paşa ile muharebeye girişmiştir. Daha sonra Çerkez Mehmed Paşa'nın yerine Vezir Recep Paşa atanmıştır. Daha önce olduğu gibi Recep Paşa da bir isyan hareketi ile karşı karşıya kalmıştır. Bu hareketlerinden dolayı İbrahim Bey, 1129/1717'de Mahmudî sancakbeyliğinden azledilerek sancakbeyliğine "reyanın muhtarı" Zeynel Bey'in atanmasına karar verilmiştir. Recep Paşa da Zeynel Bey'in Mahmudî/Hoşab sancakbeyliğine atanmasının uygun olacağını merkeze bildirmiştir. Bundan ötürü İbrahim Bey'in yönetimden uzaklaştırılarak yerine Zeynel Bey'in atanması kararlaştırılmıştır.⁴⁹

Başka bir arşiv kaydında (1133/1721) Zeynel Bey'in Van Kalesi'nin tamiri için gönderilen emre uymaması, Yezidi aşiretleri ile birlikte çevre sancaklara saldırarak Müslüman ve gayrimüslimlere zarar vermesi nedeniyle görevden azledildiği yerine ocakbeyzâdelerinden Mehmed Bey'in atandığı belirtilmiştir.⁵⁰ Arşiv kaynaklarında Van eyalet valileri ile Mahmudî beylerinin pek de anlaşamadıkları ve Van eyaletinin resmi görevlileri ile Mahmudî beyleri arasında bu durumun süreklilik arz ettiği anlaşılmaktadır. Zeynel Bey'in Mahmudî sancakbeyliğinden birkaç kez azledilip tekrar sancakbeyliğine atandığı görülmektedir. 1135/1723'te Mehmed Bey'in kendi rızasıyla hükümet hâkimliğinden vazgeçtiği belirtilmiştir. Boş kalan hükümet hâkimliğine bir an önce uygun birisinin getirilmesinin elzem olduğu dile getirilmiştir. Bundan dolayı idareye gelecek kişinin "ehil ve müstahak" beyzâdelerden biri olması gerektiği, beyzâdeler dışında kimse atanmayacağı ifade edilmiştir. Böylece bu görevi de hakkıyla yapacak olan kişinin Zeynel Bey olduğu kaydedilmiştir.⁵¹ Merkeze gönderilen mahzarda Hatip Osman, Vaiz Mahmud, Müderris İsa, Müderris Ali, Kadı Mehmed, Müftü İbrahim, Mahmud Ağa, İsmail Ağa ve Hasan Ağa olmak üzere bulunduğu toplam yirmi dört kişinin mührü bulunmaktadır.⁵² Ancak merkeze gönderilen 1133/1721 tarihli kayıta Zeynel Bey hakkında şu ifadeler yer aldığı görülmektedir:

Hükümet-i mezbûrenin hâkimi olan Zeynel birkaç seneden beri sükkân-ı vilâyete ve hemcivar olan Hakkâri kurlarına zülm ve te'addi ile isâl-i mazarrattan hali olmadığından maada hükümeti ahare tevcih olunması harfinden? hükümet-i mezbûrenin ocakbeğzâdelerini bila-muceb Hoşab kal'asında habs idüp Elbak sancağı re'âyasının dahi altmış kise mallarını nehb ü ğaret eyleyub Van valileri tarafından buyruldu ile da'vet-i şer'e olundukta itaat it-

46 İbn-i Nuh, *Van Tarihi*, 112-113.

47 İbn-i Nuh, *Van Tarihi*, 112-113.

48 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 130/434, 148.

49 BOA, [AE. SAMD.III], No. 150/14791.

50 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 130/434, 148.

51 BOA, [AE. SAMD.III], No. 85/8575, 2.

52 BOA, [AE. SAMD.III], No. 85/8575, 4.

meyub azli iktizâ itmekle hükümet-i mezbûrenin ocakzâdelerinden Ahmed zide mecduhû Van eyâleti mutasarrıfı Abdullah Paşanın arzıyla ber-vech-i ocaklık vechiyle⁵³.

Eyalet valilerinin Mahmudî beylerinin azledilmelerinde veya tekrar göreve getirilmelerinde etkin rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü belgelerde “*zalim*” olarak tanımlanan ve daha sonra sancakbeyliğine gelen beyin “*ehil ve müstahak*” görülmesi bir çelişkiyi barındırmaktadır. Burada devletin ocakzâde beyleri üzerinde tam bir otorite kuramadığından bu beyleri tekrar atamak zorunda kaldığı ve valilerin merkeze gönderdikleri raporların atamalar veya aziller üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı Mahmudî mutasarrıflığının bu dönemde ocakzâdele arasında sıklıkla el değiştirdiği ve Mahmudî beylerinin birbirleri ile mücadele halinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Zeynel Bey ile reayasası arasında anlaşmazlık meydana gelmiştir. Sancakta bulunan eşraf, merkeze dilekçeler göndererek Zeynel Bey’in azledilmesini, yerine daha önce sancakbeyliği yapan Ahmed Bey’in atanmasını istemiştir. Merkezi yönetim de gelen şikâyetler üzerine Zeynel Bey’i azlederek yerine Ahmet Bey’i atamıştır.⁵⁴

Yukarıdaki kayıtlardan hareketle Zeynel Bey’in sancağındaki halkla sorunlar yaşadığı, Hakkârî ve Albak/Elbak reayalarına saldırıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki mühimme kayıtlarında Zeynel Bey’in sancağı cebren yönettiğinden yerine Ahmed Beyin getirildiği ifade edilmiştir. Sancakbeyliğine gelen Ahmed Bey’in de Zeynel Bey’den pek bir farkının olmadığı söylenebilir. Çünkü Ahmed Bey de diğer beyler gibi reayaya haksızlık ettiği gerekçesiyle merkeze şikâyet edilmiştir. Ahmed Bey birçok defa uyarıldığı halde yine eski davranışlarını devam ettirdiği, bundan dolayı da kendisinin bir şekilde yakalanarak hapsedilmesi istenmiştir.⁵⁵ Bunun yanı sıra Van muhafızı Abdullah Paşa’nın merkeze gönderdiği dilekçede Mahmudî hâkimi Ahmed Bey’in Kürt aşiretlerini kontrol altına almakta aciz kaldığı, Acem sınırında olan Hoşab Kalesi ile hükümet mülkünü korumaya gücü yetmediği ve meydana gelen karışıklığı önleyemediğinden azlinin münasip olacağı ifade edilmiştir. Reayanın da konu hakkında dilekçelerinin olduğu ifade edilmiştir.⁵⁶

1140/1728’deki bir kayıta azledilen Ahmed Bey yerine Zeynel Bey’in atanmasının uygun olacağı belirtilmiştir. Zeynel Bey’in azledildikten sonra vatanından sürgün edildiği, sürgünden sonra “ıslah-ı *nefs*” yani kendisine çeki düzen verdiği ve eyalet valisinin emirlerine uyacağına dair teminatta bulunduğu dile getirilmiştir.⁵⁷ Han Mehmed oğlu Zeynel Bey’in tekrar Mahmudî hükümeti hâkimi olması kalıcı bir istikrarı sağlamamıştır. Zeynel Bey kendi işleri için 5.500 kuruş akçeyi harcamış, resmi görevliler Zeynel Bey’e borcunu ödemesi için birkaç kez uyarıda bulunmuş ancak bunu ödemeyi reddetmiştir. Bundan dolayı Zeynel Bey sancak emirliğinden azledilmiştir. Van, Erzurum eyalet valilerine gönderilen hükümde Malazgird, Bayezid sancakları ile Revan, Tiflis ve Tebriz taraflarında dolaşan Zeynel Bey’in zimmetinde olan paranın tahsil edilmediği bundan ötürü eyalet valileri tarafından Zeynel Bey’den paranın tahsil edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Adı geçen yerlerde nerede bulunursa belirtilen meblağın mutlaka tahsil edilmesi emredilmiştir.⁵⁸

Başka bir arşiv kaydında Zeynel Bey’in azledilerek yerine İbrahim Bey’in atandığı görülmektedir. 1143/1730’te Mahmudî sancakbeyinin İbrahim Bey olduğu kaydı mevcuttur.⁵⁹ Aynı yıl içerisinde, Van Kalesi’nin tamiri için eyaletin sancakbeylerine gönderilen kayıta Mahmudî hâkiminin Zeynel Bey olduğu görülmektedir.⁶⁰ Ancak aradan bir sene geçmeden İbrahim Bey’in devlete “*ihane ettiği*” gerekçesiyle sancakbeyliğinden azledilerek yerine ocakzâdelerden Zeynel Bey’in atanması kararlaştırılmıştır. Zeynel Bey’in ise “*kemal-i sadakât ve istikamet*” yani devlete hizmette bağlılığı olduğu ifade edilmiştir.⁶¹ Zeynel Bey hakkında yapılan tasvirlerin tam olarak gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Çünkü Zeynel Bey hakkında çok sayıda şikâyetin olduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Burada eyalet valilerinin etkisinden ve Zeynel Bey’in muktedir bir kişiliğe sahip olmasından dolayı böyle bir idari tasarruf ortaya çıkmıştır. Netice itibarıyla takip edilen belgelerden Zeynel Bey’in uzun yıllar boyunca Mahmudî sancakbeyliği yaptığı anlaşılmaktadır. 18. yüzyıl atama kayıtlarını gösteren Tahvil Defterine bakıldığında Mahmudî hâkiminin 5 Ra 1155/10 Mayıs 1742 tarihinde Zeynel Bey’e tevcih edildiği görülmektedir.⁶² Ramazan 1163/Ağustos 1750’de Zeynel Bey’in aynı şekilde Mahmudî hükümeti hâkimi olduğu anlaşılmaktadır.⁶³

53 BOA, [AE. SAMD.III], No. 85/8575, 6.

54 BOA, [AE. SAMD.III], No. 36/3415.

55 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 135/430, 108.

56 BOA, [KK. d], No. 523, 37.

57 BOA, [AE. SAMD.III], No. 85/8575, 6.

58 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 137/106, 38.

59 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 136/603,153.

60 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 136/1360, 329.

61 BOA, [AE. SAMD.III], No. 217/17185.

62 16 Numaralı Tahvil Defteri (Çeviri yazı-Görüntü), haz. Abdullah Sivridağ-Yılmaz Karaca-Ersin Kırca. (İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, 2019), 393.

63 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 154/880-887, 276.

Mahmudî beylerinin birbirileri ve reayaları ile çatışmaları olduğu gibi çevre sancakbeyleri ile de çatışmaları vuku bulmuştur. Bu bağlamda Erzurum valisi Yusuf Ziya Paşa merkeze gönderdiği raporda Bayezid sancakbeyi İshak Paşa ile Mahmudî sancakbeyi arasında meydana gelen çatışmanın ciddi bir boyut ulaştığını dile getirmiştir. İshak Paşa; Sipki, Memani ve Heyderî/Haydaran aşiretleriyle birlikte Van hududunun yanı sıra Mahmudî aşiretine saldırmıştır. Bundan dolayı Mahmudî ile Bayezid beyleri arasında çatışma meydan gelmiş, Bayezid ve Van Haydaran aşiretlerinin ittifak kurması sonucu büyük bir çatışma vuku bulmuştur. Bu olay sonucunda Şikaki ve Mahmudî aşiretinden iki yüz kişi ölmüştür. Muharebede öldüğü ifade edilen Sağkol Ağası Timurpaşazâde, anne tarafından Hakkâri beylerine dayanıyordu. Bundan ötürü Hakkâri aşiretlerinin de bu olaya müdahil olmaya çalıştığı ve İshak Paşa'dan intikam almaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Merkezin olaya müdahale etmesi için hızlı davranması talep edilmiştir.⁶⁴

Mahmudîlerin Osmanlı Sınır ve Sefer Lojistiğindeki Rolü

İran üzerine düzenlenen seferlere bakıldığında valiler, mutasarrıflar/sancakbeyleri ve hükümetlerin hâkimleri sefere kapı halklarıyla sefere katılma zorunlulukları vardı. Bu bağlamda Mahmudî hükümeti de, Osmanlı'nın İran üzerine düzenlediği seferlere etkin olarak yer almıştır.⁶⁵ 1132/1720'de Hoşab sancakbeyi Zeynel Bey'e gönderilen bir emirde Tebriz'in Osmanlı hâkimiyetine alınması için büyük bir askeri güce ihtiyaç duyulmuş ve bundan dolayı da Kürt beylerinden askeri lojistik sağlamıştır. Mühimme kaydına bakıldığında konu hakkında Kürdistan beylerinin büyük çoğunluğu bilgilendirilmiş ve asker talebinde bulunulmuştur. Bu bağlamda Mahmudî beyi Zeynel Bey'e gönderilen hükümde baharda Tebriz'e yapılacak seferde kendi kapı halkından/aşiretinden 1.600 piyade asker hazırlaması ve baharda Tebriz seraskeri Abdullah Paşa'ya katılması istenmiştir. Bu konuda hiçbir şekilde gevşeklik gösterilmemesi ve öne sürülecek bahanelerin asla kabul edilmeyeceği dile getirilmiştir. Sefer için gönderilecek askerin sadece Mahmudî sancakbeyi Zeynel Bey'den değil, aynı zamanda Bitlis hâkimi Adil Han'ın 1.600 adamıyla Somay ve Selmas hakimi Hatem/Haşem Han'ın 1.400 adamıyla, Bargiri sancakbeyi Osman Bey'in 1050 adamıyla, Elbak sancakbeyinin 1.500 adamıyla, Hizan hakimi Muhyiddin Bey'in 1.200 adamıyla, Hakkari hakimi Yahya Bey'in aşireti ve müstevi adamlarıyla, Şirvi sancakbeyinin aşireti ve kapı halkıyla katılması istenmiştir.⁶⁶

1146/1733 tarihinden Hakkâri hâkimi İbrahim Bey ile Zeynel beylerin Osmanlı'nın İran taraflarına yaptığı saldırılarda sınırı korumalarından, gösterdikleri kahramanlık ve gayretten dolayı padişah tarafından takdir edildiği anlaşılmaktadır. Ekrad/Kürt beyleri Van valisi Timur Paşa ile hareket ederek İran memleketini yakıp yıkmış ve hizmetlerinden dolayı ödüllendirilmiştir.⁶⁷ Yurtluk-ocaklık ve hükümet beylerin lojistik desteğinin yanı sıra kale tamirlerinde de görevlendirildiklerine dair çok sayıda arşiv kaydı bulunmaktadır. 1120/1708'de Van eyaletine bağlı olup yurtluk-ocaklık, hükümet ve klasik sancak sitemiyle yönetilen sancaklara emir gönderilmiştir. Van Kalesi'nin surlarında zamanla meydana gelen tahribatlardan dolayı tamir edilmesi emredilmiştir. Bu bağlamda Hoşab diğer adıyla Mahmudî beyi İbrahim Bey'in de adamlarıyla birlikte Van'a gelip kale tamirinde bulunmalarına dair hüküm gönderilmiştir.⁶⁸ Bazı dönemlerde de Van valisinin seferde olması dolayısıyla Mahmudî hâkiminin Van Kalesi'nin muhafazası için görevlendirildiği de olmuştur.⁶⁹ 1135/1723'de Van valisi Abdullah Paşa, Kars tarafı serdarı olarak atanan Erzurum valisi İbrahim Paşa'ya yardım etmesi için görevlendirilmiştir. Mahmudî Beyi'ne gönderilen hükümde kendisinin de Abdullah Paşa ile birlikte Erzurum valisine destek vermesi istenmiştir.⁷⁰

Merkezi yönetim 1131/1719'da Bitlis, Hizan, Hakkâri, Mahmudî, Şirvi, Zirki, Karkar, Erciş, Adilcevaz, Bargiri, Diyadin, Miks, İspayrid ve Ağakis hâkimlerine gönderdiği emirde Van Kalesi'nin tamirinin yapılmasını istemiştir. Serhad sınırında bulunan Van Kalesi'nin bazı yerlerinin tamir edilmeye muhtaç olduğu kaydedilmiştir. Beş on senden beri kale duvarlarının tamir edilesi gerekirken idarecilerin yirmi seneden fazla bu tamirleri görmezlikten geldiği ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra cephan bölümünün dahi yıkılıp yeniden yapılmasını gerekli olduğu vurgulanmıştır. Bu sebeplerden ötürü eyalete tabi sancakbeyleri adamlarıyla birlikte Van'a gelip tamir işlerini yapmaları emredilmiştir. Mahmudî sancakbeyi Zeynel Bey'in de adamlarıyla birlikte Van Kalesi'nin tamiri için Van'a gelmesini istemiştir.⁷¹ Aynı şekilde 1132/1720 tarihinde yine serhad sınırında olan Van Kalesi'nin tamiri zaman içinde surlarında meydana

64 BOA, *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, Dosya. 208/Gömlek. 11024.

65 Serdar Genç, *Lale Devrinde Savaş İran Seferlerinde Organizasyon ve Lojistik*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 154.

66 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 132/675-682, 181.

67 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 139/1246, 316.

68 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 115/2562-2576, 79-580.

69 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 130/1408, 482.

70 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 131/139, 61.

71 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 129/329-338, 90-91.

gelen hasarlar dolayısıyla tamir edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Mahmudî hâkiminin yanı sıra Hizan, Şirvi, Miks/Müks, Karkar, Kisan, Ziriki, Bargiri, İsparid, Ağakis, Diyadin gibi sancaklara emir gönderilmiştir.⁷²

Başka bir arşiv kaydında Van eyaletine bağlı Bitlis hükümeti hâkimi Mehmed Emin Bey'in Tebriz ve çevresinin kontrolü ve muhafazası dolayısıyla padişahın sınırına bağlı olan yerlerin güvenliği (*memalik-i mahruse-i hakaniyeme müntazır ve mülâki* kılınan) gereği 700 piyade ve 300 süvari olmak üzere toplam 1.000 cengâver/savaşçı ile Abdullah Paşa'ya gönderilmesi istenmiştir. Aynı şekilde Mahmudî hâkimi olan Zeynel Bey'e gönderilen kayıтта aşiretinden 300 nefer piyade ve 700 Yezidi aşiret mensubu nefer olmak üzere toplam 1.000 nefer süvari ile savaşa katılması emredilmiştir.⁷³ Aynı şekilde 1142/1729 tarihinde Van eyaletine bağlı yurtluk-ocaklık ve hükümet sancakbeylerine gönderilen kayıтта Mahmudî beyi Zeynel Bey ve adamlarının da tam teşekkülü sefere katılmaları belirtilmiştir.⁷⁴

Sonuç

Van'ın doğusunda ve İran sınırında yer alan, Mahmudî Beyliği'nin, Akkoyunlular ve Safeviler döneminde de arasında etkin bir beylik olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin Çaldıran Savaşı'ndan (1514) itibaren bölgeyi kontrol altına almaya başlamasıyla birlikte bölgede etkinliği daha da artmış, Kanuni Sultan Süleyman'ın Kars'tan Van ve Hakkâri'ye kadar olan sınır bölgesini kontrol etmesiyle birlikte Mahmudî Beyliği de Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir. Osmanlı Devleti, bölgeyi kontrol etmesinden önce Mahmudîler Yezidi inancına sahip olmakla birlikte 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra bir kısmının İslam inancına geçtiği anlaşılmaktadır. Mahmudîlerin süreç içerisinde Yezidi inançlarını devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda 18. yüzyılın ortalarına kadar Yezidiler ile Osmanlı kuvvetlerinin çatışmaları görülmektedir.

Osmanlı hâkimiyetinde hükümet sistemi ile idare edilen Mahmudîlerin, tam olarak ne zamandan beri hükümet sistemine geçtiklerine dair elimizde atama kaydı bulunmamaktadır. Ancak Mahmudîlerin 17. yüzyıldan itibaren Van eyaletinde hükümet sistemi ile yönetilen sancaklar içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Mahmudî hükümetinde sancak hâkimleri aynı aile/hanedan üyeleri arasında seçilmekle birlikte dönem dönem aile üyeleri arasında ciddi güç ve iktidar mücadelesi yaşanmaktaydı. Özellikle merkezi yönetimin 18. yüzyılda zayıflamasıyla birlikte taşrada da Ekrad (Kürt) beyleri arasında çatışmanın eksik olmadığı görülmektedir. Bu dönemde Mahmudî beyleri arasında çatışmaya dair çok sayıda arşiv kaydına rastlanmıştır. Mahmudî beyleri arasındaki çatışmaların uzun yıllar devam ettiğine, merkezi yönetimin bu çatışmalara kalıcı çözümler getirmediğine, azledilen beylerin daha sonraki süreçte tekrar yönetici olarak atandığına şahit olunmaktadır. Mahmudî beylerinin sık sık azledilmeleri veya tekrar göreve getirilmelerinde hükümet hâkimlerinin azledilen beyin etkinliğinin yanı sıra reayanın kendileri hakkında yaptıkları şikâyetler, Van valilerinin kendileri hakkında merkeze gönderdikleri raporlar, hâkimlerin Yezidi aşiretleri ile birlikte Osmanlı resmi görevlileri ile çatışması ve sancağın önde gelen eşrafının merkeze toplu olarak gönderdikleri arz-ı mahzarlar gibi nedenler etkili olmuştur.

Bunun yanı sıra Mahmudî beylerinin sadece birbirleri ile çatışma halinde olmadığı aynı zamanda reaya ile anlaşmazlık yaşamışlardır. Bu bağlamda Mahmudî beyleri ile reaya arasında sıklıkla çatışmalar meydana gelmiştir. Bu çatışmalı durumlar neticesinde beyler merkeze şikâyet edilmiştir. Bu çerçevede Mahmudî beyleriyle ilgili çok sayıda şikâyete rastlandığını söyleyebiliriz. Merkezi yönetim her ne kadar Mahmudî beylerinin kendi aşiretleri ile iyi geçinmesine dair hükümler göndermişse de bu emirlerin pek de yerine getirilmediği anlaşılmaktadır. Burada merkezi hükümetin Mahmudî beylerine dair kalıcı çözümler üretmediği anlaşılmaktadır. Bundan ötürü azledilen hükümet beyinin belli bir süre sonra tekrar atandığı görülmektedir. Van valilerinin hükümet hâkimlerinin atanması üzerinde etkili olduğunu unutmamak gerekir.

Yöneticilerinin cesaret ve savaşçılığıyla ön plana çıkan Mahmudî Beyliği Osmanlı-İran sınırında önemli hizmetler üstleniyordu. Özellikle Osmanlı-İran savaşlarında Osmanlı Devleti'nin serhad bölgesini kontrolüne aldığı dönemden itibaren Mahmudî beylerinin merkezi ordunun veya eyalet valilerinin emri altında lojistik destek vermekteydi. Osmanlı Devleti'nin İran üzerine yaptığı seferlerde Ekrad beyleri gibi Mahmudî beyleri de Osmanlı ordusuna veya eyalet valilerinin ordularına gerekli yardımı sağlıyordu. Ancak bazı dönemlerde Mahmudî beylerinin aşiretleriyle birlikte sefere katılmıyordu. Ayrıca sınır bölgelerinde bulunan kalelerin tamirine destek vermeyerek isyan ediyorlardı. Bu tür durumlarda merkezi yönetim sancakbeyinin sefere katılması için tekrar emir göndermiş, sefere katılmamaları durumunda cezalandırılacaklarını ve görevlerinden azledileceklerine dair tehditte bulunmuştur. Konu bütün olarak değerlendirildiğinde Mahmudî Kürt beyliğinin, her ne kadar 18. yüzyılda hanedan içi taht kavgalarıyla kan kaybetse de Osmanlı pratiğinde önemli bir yere sahip olup Osmanlı-İran serhaddinde tarihsel roller üstlendiğini söylemek mümkündür.

72 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 129/1026-1040, 278.

73 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 133/249-252, 71.

74 BOA, [A.DVNS.MHM.d], No. 135/36, 17.

Kaynakça

A-Birincil Kaynaklar

- 16 Numaralı Tahvil Defteri (Çeviri yazı-Görüntü). haz. Abdullah Sivridağ-Yılmaz Karaca-Ersin Kırcı. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, 2019.
- Ahmedê Xanî. *Diwan*. çev. ve analiz. Kadri Yıldırım. İstanbul: Avesta, 2014.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d.]* Dosya/Gömlek. 111/973.; 112/210.; 112/669.; 112/1086.; 112/798.; 115/2562-2576.; 121/449.; 129/329-338.; 129/607.; 129/1026-1040.; 130/434.; 130/1408.; 131/139.; 132/675-682.; 133/249-252.; 135/36.; 135/430.; 136/1360.; 136/603.; 137/106.; 139/1246.; 154/880-887.
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *Ali Emiri III. Ahmed Dönemi [AE. SAMD III.]* Dosya/Gömlek. 217/17185.; 36/3415.; 85/8575. 150/14791.
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *İbnül Emin [İE. DH]*, Dosya/Gömlek. 12/1129.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İradeler Hariciye [İ. HR]*, Dosya. 53/Gömlek. 2512.
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, Dosya/Gömlek. 208/11024
- BOA, Osmanlı Arşivleri. *Kamil Kepeci Defteri [KK.d]*, No. 262, 266, 523.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Kâtib Çelebi. *Kitâb-ı Cihânnümâ li- Kâtib Çelebi*. Tıpkıbasım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009/I.
- Kâtib Çelebi. *Fezleke*. haz. Zeynep Aybican. İstanbul: Çamlıca, 2016/ II.
- Muhammed Emin Zeki Beg. *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. Yedinci Baskı. İstanbul: Nubihar, 2013.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûsü'l A'lâm*. İstanbul: Maarif Nezareti Celilesi. 1312./6.
- Şerefhan Bitlisi. *Şerefnâme*. çev. Abdullah Yegin. İstanbul: Nubihar, 2013.

B- Araştırma Eserler

- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri, 4. Kitap Kanuni Devri Kanunnâmeleri, I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnâmeleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.
- Alanoğlu, Murat. *Erken Modern Dönem Osmanlı Taşrasında Farklılıkların Yönetimi 1515-1850*. İstanbul: Son Çağ Yayınları, 2022.
- Bingül, Şeyhmus. (Serhat Aras Tuna). "Tanzimat Dönemi Diplomasisi Çerçevesinde Osmanlı-İran Hududunun Belirlenme Çabaları ve Derviş Paşanın Tahkikati". *Tanzimat'tan Günümüze Olaylar ve Kişiler Ekseninde Türk Hariciyesi*. ed. İrşad Sami Yuca, Hidayet Kara. İstanbul: Kitabevi, 2019.
- Çiftçi, Erdal. "Migration, Memory and Mythification: Relocation of Suleymani Tribes on the Northern Ottoman-Iranian Frontier". *Middle Eastern Studies*, 54/2, (2018). 270-288.
- Erkan, Kemal. *1734-1735 Osmanlı-İran Savaşı Mühimme Defteri (Ramazan 1146-Zilhicce 1147)*. İstanbul: Çamlıca, 2011.
- Genç, Serdar. *Lale Devrinde Savaş İran Seferlerinde Organizasyon ve Lojistik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Gümüş, Ercan. "Mihrani Ekrağ Sancağı: Kadim Bir Aşiret Yurtluk Ocaklığı", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*. 2021/6 (1), 1-27.
- Gümüş, Ercan. "Zirki Aşireti'nin Yurtluk Ocaklık Bir Sancağı: Tercil Beyliği (1515-1750)". *Geçmişten Günümüze Hazro*. ed. O. Bozan-A. Ertekin- A. Yaz. İstanbul: Ekin Yayınları, 2023.
- Gürhan, Veysel. "Yurtluk-Ocaklık Sancaklarda Tahrir Deneyimleri: 1518, 1532 ve 1540 Tarihli Çermik Sancağı Tahrirleri". *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*. haz. Erdal Çiftçi-Veysel Gürhan-M. Rezan Ekinci. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022.
- Hüseyin, Ferah. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Demirkapı Derbendi". *Çağının Sıradışı Yazarı: Evliya Çelebi*. haz. N. Tezcan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınlar, 2009.
- Kaya, Hakan. "18. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Yerel Siyaset ve Yezidi Aşiretlerin Rollerini". *Şarkiyat* 13/3 (2021), 971-987.
- Kaya, Hakan. *Osmanlı'da Bir Nakşibendi Şeyhi Aziz Mahmud Urmevi*. İstanbul: Kitabevi, 2022.
- Kılıç, Orhan. "Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Taksimattaki Yeri", *Osmanlı Taşrasında İdari Taksimattı ve Yöneticileri Kuruluşları 19. Yüzyıla*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021/1.
- Kılıç, Orhan. "Klasik Dönem Osmanlı İdari Sisteminde Hükümetler: Hakkâri Örneği". *Osmanlı Taşrasında İdari Taksimattı ve Yöneticileri Kuruluşları 19. Yüzyıla*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021/1.
- Koçak, Zülfiye. "XVI. Yüzyılda Bitlis'in İdari Statüsü". *Bitlis Tarihi (Eskiçağdan Yeniçağa)*. ed. Mehmet Demirtaş. İstanbul: Efa Akademi Yayınları, 2021, I.
- Saito, Kumiko. "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Osmanlı Hâkimiyeti: Yurtluk-Ocaklık, Ülkelik, Eyalet ve Hükümet Terimleri Üzerine". *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*. haz. Erdal Çiftçi-Veysel Gürhan-M. Rezan Ekinci. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022.
- Suavi, Aydın. "Tarımcı İmparatorlukların Toprak Tasarruf Modelleri Açısından Yurtluk-Ocaklık Statüsü Nasıl Yorumlanabilir?", *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, haz. Erdal Çiftçi-Veysel Gürhan-M. Rezan Ekinci, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022).
- Şen, Yağmur – Tekin, Rahmi. "Osmanlı Devrinde Hoşab (Mahmudi) Beyliği", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 50 (2020), 141-162.

EXTENDED ABSTRACT

Purpose: This study mainly focuses on the administrative structure, administrators and the relationship network of the Mahmudi hükümet located on the Ottoman-Iranian border in the 18th century. Mahmudis have got an ancient history; It was an effective principality during the Akkoyunlu, Safavid and Ottoman periods. The Mahmudi hükümet, which was an important sanjak on the Ottoman-Iranian border, provided vital services to the Ottoman Empire throughout history. It has been understood that the Ottoman Empire implemented pragmatist and strategic measures in parallel with the conditions of the period in order to consolidate the central authority at the edges. In this study, firstly, the hükümet system in the Ottoman Empire and the places of application of the system in the Ottoman Empire were mentioned in general terms. Secondly, the geographical area of the Mahmudi principality and the areas of dominance of the Mahmudi principalities were discussed. Thirdly, Mahmudi administrators and their struggle for power with each other were illustrated. Finally, the study focused on the role of Mahmudi lords in the campaigns of the Ottoman Empire on Iran.

Finding: The study mainly consists of examining and evaluating archive records. One of the most prominent Ottoman archive records is the Mühimme Books, in which the decisions of the Imperial Council are recorded with the archival code BOA, (A.DVNS.MHM.d.). It can be said that Mühimme Books provide especially significant information regarding the subject. For example, Mühimme sources provide detailed information on subjects such as appointment records, logistics of military expeditions, complaints of the people in the countryside, the relationship of local lords with the state officials and each other, the repair of castles along the border, and the logistical support to be provided to the central army during the campaign. In this context, it is obvious that archive sources about the Mahmudi hükümet provide diverse information. In addition to Ali Emiri III in the Ottoman Archives, records such as Ahmed Period (AE. SAMD III), İbnül Emin (İE. DH), İradeler Hariciye (İ. HR), Hatt-ı Hümayûn (HAT), and Kamil Kepeci Books (KK.d) are among the main sources of the research. The essential works of the writers of the period, Evliya Çelebi's Seyahatname and Kâtib Çelebi's Cihânnümâ and Fezleke, were also utilized.

In this study, some unique practices of the Mahmudi hükümet, different from the Ottoman classical sanjak system, were mentioned due to its status. In the Mahmudi hükümet sanjak, administrators were elected among the same family members. As a result of the sanjak lord's rebellion against the state or his death, there would be a change of administrator, and the son, brother or a close relative of the sanjak ruler could become the administrator of the sanjak. In addition, although there was no census application in the Mahmudi sanjak, there was no administrator from the umera and kul group. The hükümet had to participate in the expedition in which the sanjak administrators were civil servants. The Ottoman Empire made significant use of these yurtluk-ocaklık and hükümet sanjaks, which it administered as a buffer zone on the Iranian border. This support was achieved by taking advantage of the forces of the Kurdish lords, especially during war periods.

One of the essential issues emphasized in the study is the conflict between Mahmudi lords and the reaya. In the 18th century, there was a conflict between the rulers of the Mahmudi hükümet and the people. As a result of these conflicting situations, the administrator of that time was constantly complained to the center. In this context, we can say that there were many complaints about Mahmudi lords. Although the central government sent orders for Mahmudi lords to get along well with their own folk, it is understood that these orders were not fulfilled. Here, it is understood that the central government could not produce permanent solutions for the Mahmudi lords.

Conclusion: Mahmudi hükümet, which stood out with the courage and warriorship of its rulers, was undertaking important services on the Ottoman-Iranian border. Especially during the Ottoman-Iranian wars, from the period when the Ottoman Empire took control of the frontier region, Mahmudi lords were providing logistical support under the command of the central army or provincial governors. During the Ottoman Empire's campaigns against Iran, Mahmudi lords, like Kurdish lords, provided the necessary assistance to the Ottoman army or the armies of the provincial governors. However, in some periods, Mahmudi did not participate in the campaigns with the tribes of his lords. They were also rebelling by not supporting the repair of castles on the border areas. In such cases, the central government sent another order for the sanjak lord to participate in the expedition, and threatened that if they did not participate in the expedition, they would be punished and dismissed from their duties. When the issue is evaluated as a whole, it is possible to say that the Mahmudi Kurdish principality, although it lost power due to intra-dynastic throne fights in the 18th century, had an important place in Ottoman practice and played historical roles on the Ottoman-Iran border.

‘ULÛMÛ’L-KUR’ÂN KAYNAKLARINDA “KUR’AN’DA NESHİN KISIMLARI” BAŞLIĞINDAKİ ÇELİŞKİ

Abdurrahman Ensari

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
<https://orcid.org/0000-0002-2289-8806>, abdurrahmanensari@gmail.com.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12/08/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 18/12/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1342061>

‘Ulûmü’l-Kur’ân Kaynaklarında “Kur’an’da Neshin Kısımları” Başlığındaki Çelişki

Öz

Tilâveti mensûh ayetlerin önemli bazı ‘Ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında “Kur’an’da neshin kısımları” gibi bir başlık altında ele alınmış olması çeşitli soru işaretlerinin zihne takılmasına neden olmuştur. Lafzî tevâtür derecesine ulaşmamış, tilâveti mensûh ayetlere Kur’an denebilir mi? Bu ayetler Kur’an’da yer almadığı halde böyle bir taksime gerek var mı? “Kur’an’da neshin kısımları” ifadesindeki “Kur’an” kelimesinden kastedilen kavramsal anlamdaki Kur’an değil mi?

Yapılan araştırmada bu tür sorulara tatmin edici cevapların bulunamamış olması, böyle bir çalışmanın yapılmasına neden olmuştur. Bu anlamda çalışmanın alana yeni bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Çalışmada önce giriş mahiyetinde Kur’an ve nesih kavramları hakkında kısa bir bilgi arz edilmiş, sonra “Kur’an’da neshin kısımları” gibi başlıklar altında verilen bilgi sunulmuş, ardından bu bilginin başlıkla uyumlu olup olmadığı ortaya konmuş ve nihayet genel bir değerlendirme ile makale sonuçlandırılmıştır.

“Kur’an’da neshin kısımları” gibi başlıklar altında zikredilen bilginin başlıkla uyumlu olmadığı, tevâtür şartının tahakkuk etmediği, tilâveti mensûh ayetlerin böyle bir başlık altında zikredilmiş olmasının isabetli olmadığı, başlıktaki “Kur’an” kelimesinden kastedilenin kavramsal anlamdaki Kur’an olmadığı, böyle bir başlık yerine, “neshin kısımları” gibi genel bir başlık kullanmanın daha isabetli olacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Âyet, Nâsîh, Mensûh, Tilâvet, Tevâtür, Kat’î, Zannî.

Contradiction in the Title of “Types of the Abrogation in Qur’an” in Ulum al- Qur’an Sources

Abstract

Qur’anic verses that were abrogated in view of their recitations are classified as “Types of Abrogation in the Qur’an” in some of the well-known Ulum al- Qur’an resources, paving the way for arisin some questions. Is it possible to call such kind of verses, which are abrogated in recitation, as the “Qur’an” considering that they literally lack authentic transmission?

Is this classification, connotating their availability in the Qur’an despite the reality proving the contrast, a required one? Or, is the Qur’an of the utterance “types of abrogation in the Qur’an” not the Qur’an as a corpus? The questions herein are evoked by the classification in question, and needed to be replied in detail as previous works are not satisfying in quantity. This article is expected to contribute to related literature.

In this article, the prologue part presents brief information on the terms Qur’an and abrogation, then “types of abrogation in the Qur’an” chapters in ulum al-Qur’an works are aligned. and the data concerning the content of chapters are analyzed in a critical manner. Finally, the paper is concluded with an overall evaluation of the data. It is concluded that the content under title “types of abrogation in the Qur’an” is not compatible with each other. The provisions entailing the authentic transmission of the Qur’an invalidates and excludes such kind of classifications, and the word “Qur’an” within the titles in relation denotes the overall revelations as of the beginning until the death of Prophet, namely not the corpus. Moreover, this article suggests a more proper denomination instead of “types of abrogation in the Qur’an” as it is eligible for getting misunderstood. “Types of abrogation” is offered as a new term for relating content in ulum al-Qur’an resources.

Key Words: the Qur’an, Verse, Abrogation, Abrogated, Recitation, Authenticity, Definite, Speculative

Giriş

İslam âlimleri arasında Kur’ân-ı Kerîm’in önceki kitapları neshettiği ittifak edilen konulardandır. Sünnette de neshin vaki olduğu meselesinde ittifak edilmiştir. Kur’an’da neshe gelince, bu konu önceleri üzerinde ittifak edilmiş bir mesele iken Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934)’den başlayarak sonraki dönemlerde tartışıla gelen konular arasında yerini almıştır. Günümüze varıncaya kadar âlimlerin büyük bir çoğunluğu Kur’an’da neshin vaki olduğu görüşünü savunurken bazıları da el-İsfahânî’nin gerekçelerine benzer gerekçeler ileri sürerek Kur’an’da neshi reddetmişlerdir. Bu tartışma en belirgin bir şekilde “tilâveti bâki hükmü mensûh” ayetler çerçevesinde gerçekleşmiş, bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. Öyle ki Kur’an’da neshin derken neredeyse sadece neshin bu kısmı akla gelmekte ve neshin ile ilgili tartışmalar da bu kısım üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹

Bu çalışmada üzerinde durulmak istenen konu ise önemli bazı ‘Ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında yer alan “Kur’an’da neshin kısımları” başlığıdır. Bu başlık altında “tilâveti mensûh hükmü bâki” alt başlığı yanında “tilâveti mensûh, hükmü bâki” ve “hem tilâveti hem de hükmü mensûh” ayetler şeklindeki alt başlıklar da yer almaktadır. İlgili kitaplardan bu mesele okunduğu veya anlatıldığı zaman sürekli zihinleri meşgul eden bazı sorularla karşı karşıya kalındığı müşahede edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de “tilâveti mensûh hükmü bâki” veya “hem tilâveti hem de hükmü mensûh” ayetler var mıdır? Kur’an’da böyle ayetler yoksa bu taksimi gerekli kılacak bir başlığa gerek var mıdır? Bu konuda ilgili eserlerde yer alan rivayetler böyle bir taksimi gerektiriyor mu? Genel olarak ‘Ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarının böyle bir taksime yaklaşımı nasıldır? Böyle bir taksime gerek yoksa muhtevaya uygun yeni bir başlık önerilebilir mi? vb. sorular ilgililerce cevap bekleyen sorulardır.

Araştırmanın amacı bu konuyla ilgili okuma yapanları meşgul ettiği veya edeceği düşünülen bu tür sorulara, başlıca ‘Ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında konunun işleniş biçimini arz edip tahlil ederek tatmin edici cevaplar bulmaya çalışmaktır.

Bu makalede şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Önce giriş mahiyetinde Kur’an ve neshin kavramları hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Sonra başlıca ‘Ulûmü’l-Kur’ân ve nâsih-mensûh kaynaklarında yer alan “neshin kısımları”, “mensûhun kısımları”, “Kur’an’dan nesh edilenler”, “Kur’an’dan mensûh olanlar”, “Kur’an’da neshin kısımları” gibi başlıklar altında sunulan bilgiler arz edilmiştir. Daha sonra arz edilen bu bilgilerin “Kur’an’da neshin kısımları” şeklinde, zahiren Kur’an’da neshin farklı kısımlarının bulunduğunu ifade eden başlıkla uyumlu olup olmadığı ortaya konmuştur. En sonunda da genel bir değerlendirme ve öneriler ile makale sonuçlandırılmıştır.

Yapılan araştırma neticesinde yukarıda ifade edilen şekliyle saha ile ilgili böyle bir çalışmanın yapıldığına vakıf olunmamıştır. Bu anlamda çalışmanın alana yeni bir şey katacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmada genel olarak ‘Ulûmü’l-Kur’ân ile ilgili eserler, nâsih-mensûh ile ilgili yapılmış müstakil çalışmalar, tefsir kitapları ve hadis kaynaklarından yararlanılmıştır.

1. Kur’an ve Neshin Kavramları

Bu araştırma Kur’an’da neshin kısımları ile ilgili olduğu için, ayrıca bu iki kavrama çalışma boyunca çok defa göndermede bulunulacağı için, çalışmaya giriş mahiyetinde bu iki kavramın kısa da olsa anlamlarını arz etmekle başlamak uygun olacaktır.

1.1. Kur’an

Kur’an kelimesinin isim olduğu konusunda İslam âlimleri ittifak etmiş, bir kökten türeyip türemediği konusunda ise ihtilaf etmişlerdir:

İmam Şâfi’î (ö. 204/820)’nin de içinde bulunduğu bazı âlimlere göre bu kelime içinde hemze bulunmayan ve başka bir kökten de türememiş olan bir kelime olup Yüce Allah’ın son kitaba verdiği özel bir isimdir. Buna göre bu kelime “Kurân (قرآن)” şeklinde okunur. Vâhidî (ö. 468/1076), İbn Keşîr (ö. 774/1373)’in bu kelimeyi hemzesiz okuduğunu ve bunun aynı zamanda Şâfi’î’nin kıraatı olduğunu söyler. Beyhaqî (ö. 458/1066)’nin bildirdiğine göre de Şâfi’î “kara’e (قرأ)” fiilini hemzeli, Kur’an kelimesini ise “Kurân (قرآن)” şeklinde hemzesiz okurdu.²

1 Kutbettin Ekinci, *Kur’an’dan Usûle Neshin Kavramı*, ed. Abdurrahman Ensari (Ankara: İlâhiyât, 2019), 85.

2 Daha geniş bilgi için bk. Bedrüddîn Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Muhammed Ebû’l-Fağl İbrahim (Kâhire: Mektebetu Dâr-ri’t-Turâs, ts.). Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dımaşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1987), I, 162.

Bazı âlimler de bu kelimenin türemiş bir isim olduğunu söylemiş, sonra da türediği kök hakkında ihtilaf etmişlerdir. Lihyânî'nin de içinde bulunduğu bir grup âlime göre Kur'an kelimesi içinde hemze bulunan “Ğufrân (غفران)” kalıbında bir mastar olup okumak anlamına gelen “kara’e (قرأ)” fiilinden türemiştir.³

Süyûtî (ö. 911/1505) bu konudaki görüşleri arz ettikten sonra Şâfi`î'nin görüşünü,⁴ Menna Kaţţân, Lihyânî'nin görüşünü tercih etmiştir.⁵ Abdulhamit Birişık da gerekçelerini bildirerek görüşünü şöyle ifade etmiştir: İslâm vahyinin “ikra” (oku) buyruğu ile başlaması, Kur’an’da “kara’e” kökünün “okuma” anlamında on yedi yerde kullanılması ve Kur’an’ın çok okunması tavsiye edilen bir kitap olması gibi sebepler dikkate alındığında Kur’an isminin “okumak” anlamına gelen “kara’e” fiilinden türediğini kabul etmek daha doğru görünmektedir.⁶

Kur’an, bir kavram olarak farklı özellikleri düşünülerek farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu özellikleri bir araya getirilerek yapılan tanım şöyledir: “Kur’an, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son Peygamber Hz. Muhammed’e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir kelâmdır.”⁷ Bu tanım ihtiva ettiği özellikler açısından âlimlerin ve usûlcülerin üzerinde ittifak ettikleri tanımdır.⁸

Bu çalışmada sık sık göndermede bulunma ihtiyacı hissedilecek olan, Kur’an’ın mütevâtir olma özelliğinin de açıklanması uygun olur.

Zerkeşî (ö. 794/1392) bu konuda şunu ifade eder: Aslında ve cüzlerinde Kur’an’dan olan her şeyin mütevâtir olması gerektiği hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Mahalli, vaz’ı / konumu ve tertibine gelince, Ehl-i sünnet’in muhakkik âlimlerine göre bu durumlarında da Kur’an’ın mütevâtir olması gerekir.

Kur’an’ın mütevâtir olmasını gerektiren birçok gerekçe vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- » 1. Yakînî / kesin bilgi gösteriyor ki ne önünden ne de ardından kendisini iptal edecek bir şey dokunadıkça, halkı hakka ileten, zaman ilerledikçe bâkî kalan, sapasağlam ve dosdoğru dinin temeli olan bu kitabın bütün bu açılardan mütevâtir olmaması imansızdır.
- » 2. Yüce Allah’ın, hakkında “Şüphesiz ki Zikri / Kur’an’ı biz indirdik ve kesinlikle biz onu koruyacağız”⁹ buyurduğu kitap mütevâtir olmalıdır. Çünkü korunması, bize mütevâtir olarak ulaşmasıyla gerçekleşir.
- » 3. Yüce Allah’ın “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun”¹⁰ ayeti de Kur’an’ın mütevâtir olmasını gerektirir. Çünkü tebliğin genele ulaşması tevâtürle mümkündür. Bu anlamda mütevâtir olmayıp âhâd yolla nakledilenin Kur’an’dan olmadığına kesin olarak hükmedilir.¹¹

Süyûtî de *İtkân*’ında bu cümlelerin benzeriyle Kur’an’ın mütevâtir olması gerektiğini kısaca şöyle ifade eder: Kur’an’dan olan her şeyin hem aslında ve hem de cüzlerinde mütevâtir olması gerektiği hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Mahalli ve vaz’ı / konumu ve tertibine gelince, Ehl-i sünnet’in muhakkik âlimlerine göre bu durumlarında da Kur’an’ın mütevâtir olması gerekir. Çünkü âdet bütün detaylarında onun mütevâtir olmasını gerektirmektedir. Şöyle ki şartlar dost doğru dinin ve müstakim yolun aslı olan bu büyük mucizenin bütün cümle ve detaylarında doğru bir şekilde nakledilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla âhâd olarak nakledilip mütevâtir olmayanın Kur’an’dan olmadığına kesin bir şekilde hükmedilir.¹²

Zürkânî bu konuda şöyle der: Dört mezhep imamına göre Kur’an’da tevâtür şarttır. Derin araştırmam neticesinde bildiğim kadarıyla bu konuda kimse muhalefet etmemiştir. Ayrıca İbn `Abdilberr, İbn `Aţîyye, İbn Teymiye, Tunisi,

3 es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I, 162; Fehd b. Abdurahmân er-Rûmî, *Dirâsâtun fi ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (y.y., 2003), 18-19.

4 es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I, 163.

5 Mennâ` Kaţţân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1990), 16.

6 Abdulhamit Birişık, “Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Haziran 2023).

7 Muhammed `Alî es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: `Âlemu’l-Kutub, 1985), 8; Birişık, “Kur’an” (Erişim 27 Haziran 2023).

8 es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 8.

9 Hier 15/9.

10 Maide 5/67.

11 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 252-253.

12 es-Süyûtî, *el-İtkân*, I, 243-244.

Nevevî, Sübkî, İsnevî, Evzâ’î, Zerkeşî, Demîrî, İbn Hâcib, Şeyh Hâlif, İbn `Arefe gibi daha birçok âlim bunu açıkça ifade etmiştir.¹³

1.2. Nesih

Nesh kelimesinin Arapçada kullanıldığı bazı anlamları şöyledir:

- » 1. Bir şeyin aynısını nakletmek, aktarmak. Arapların “(نسخت الكتاب) kitabı neshettim” ifadesinden kastetdikleri mana budur. Bu da bir kitapta bulunan bilginin diğer bir kitaba aynen aktarılması demektir. Buna göre mensûh olanda bir değişiklik olmaz, sadece lafız ve manada onun bir benzeri oluşturulmuş olur. Yani hem mensûh hem de nâsîh aynen kalır. “(هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)” İşte kitabımız, size karşı gerçeği söylüyor. Çünkü biz yapmakta olduğlarınızı kaydediyorduk.”¹⁴ âyetinde “istinsâh” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Kastedilen, amellerin sayfalara aktarılıp kaydedilmesidir.¹⁵
- » 2. Sonradan gelen bir şeyin daha önce var olan bir şeyi izale edip yerine geçmesi. Araplar (نسخت الشمس الظل) Güneş gölgeyi neshetti” ifadesindeki nesih kelimesini bu anlamda kullanmışlardır. Buna göre güneşin gölgeyi neshetmesi onu giderip yerine geçmesi anlamındadır. “(مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ)” Herhangi bir âyeti nesheder veya unutturursak, yerine daha hayırlısını veya benzerini getiririz.”¹⁶ âyetinde nesih kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.¹⁷
- » 3. Sonradan gelen bir şeyin daha önce var olanı ortadan kaldırdıktan sonra kendisinin de yok olması. Araplar “(ونسخت الريح الآثار)” rüzgâr izleri neshetti” ifadesinde neshe böyle anlam vermişlerdir. Buna göre rüzgârın izleri neshetmesi onları yok ettikten sonra kendisinin de yok olması demektir.¹⁸

Nesh ıstılahta ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Burada Mustafa Zeyd (ö. 1978)’in tanımıyla yetinilecektir. O neshi “Şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delil ile kaldırılması” şeklinde tanımlamıştır. Zeyd’in farklı birçok tanım üzerindeki değerlendirmesinden sonra tercih ettiği bu tanım¹⁹ neshin lügat anlamıyla da bağlantılı olup onu, zahiren neshe benzeyen şeylerden ayıran, efradını câmi’ ağıyarını mani’ bir tanımdır.²⁰

Nâsîh-mensûh ilmi, ilgili olduğu şer’î hükümlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlayan ilimlerden biri olduğundan gerek sahâbe, tabiîn ve onların akabinden gelen selef imamları, gerekse sonraki dönem âlimleri bu ilmin üzerinde önemle durmuşlardır. Bu sebeple nâsîh-mensûh hakkında bilgi sahibi olmadan fetva vermeye kalkışanlar ile Kur’an ve Sünnet’i yorumlamaya çalışanlar şiddetle kınanmışlardır.²¹

13 Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulümü’l-Kur’ân*, ed. Ahmed Şemsuddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), I, 427. Daha geniş bilgi bk. ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, I, 416-433.

14 Câsiye 45/29.

15 Bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İdâh li Nâsihi’l-Kur’âni ve Mensûhihi*, ed. Ahmed Hasan Ferhad (Cidde: Dâru’l-Menâre, 1986), 47-48; er-Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, ed. Safvân Adnan Dâvudî (Dımaşk-Darü’s-Şâmiyye: Dâru’l-Kalem-Darü’s-Şâmiyye, 1992), 801; Muhammed b. Mekrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), III, 61; İbn Cevzî, *Nevâsihi’l-Kur’ân*, ed. Muhammed Eşref Ali Melibârî (Medîne: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 2003), I, 127; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 700-701; Abdurrahman Ensari, *Mensûh Ayetlerin Kritiği* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 23.

16 Bakara: 2/106

17 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 61; el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, 801; İbn Ebî Tâlib, *el-İdâh*, 49; İbn Cevzî, *Nevâsihi’l-Kur’ân*, I, 127; Ensari, *Mensûh Ayetlerin Kritiği*, 23-24.

18 İbn Ebî Tâlib, *el-İdâh*, 52-53; Ensari, *Mensûh Ayetlerin Kritiği*, 24.

19 Mustafâ Zeyd neshi tanımlarken şöyle bir yol izler: Önce nesh kavramının lügat anlamını zikreder. Bunu yaparken sırasıyla sözlüklerde, nâsîh-mensûh konusunda yazılmış kitaplarda, usûlcülerin nesh kelimesini hakiki mi, mecâzi mi veya müşterek anlamda mı kullandıklarına dair ifadelerine başvurur. Sonra neshin istilâh anlamına geçer. Burada da sahâbe ve tabiîn döneminde bu kavramın hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koyar, onların bu kelimeye yüklediği anlam ile usûlcülerin yüklediği anlam arasındaki farkı bazı örneklerle açıklar. Sonra İmam Şafîi’nin neshe getirdiği tanımı zikreder ve onun tanımıyla neshin takyîd, tahsis, istisna ve diğer şeylerden ayrıldığını belirtir ve bu anlamda Şafîi’nin neshi tanımlayan ilk kişi olduğunu ifade eder. Taberî’nin de istisnanın, umum ve husûsun, mücmel ve müfesserin neshten uzak şeyler olduğunu zikreden ikinci kişi olduğunu söyler. Sonra hicri onuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar nesih ile ilgili başlıca usûl ekollerinin tanımlarını zikreder. Ardından da bunların oluşumunda etkili olan fikri alt yapıyı da göz önünde bulundurarak bu tanımları tek tek tahlil eder. En sonunda da tercih ettiği tanımı tercih sebeplerini de belirterek arz eder. Bk. Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I, 55-109.

20 Muştafâ Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 1987), I, 105-106.

21 Bk. Ebû `Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsihu ve’l-Mensûh fi’l-Kur’âni’l-‘Aziz*, ed. Muhammed b. Salih (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 1997), 4-5; Ebû Ca’fer en-Nejhâs, *en-Nâsihu ve’l-Mensûh*, ed. Süleyman b. İbrahim (Beyrût: Muessesetü’r-Risâle, 1991), I, 400,409-416; İbn Cevzî, *Nevâsihi’l-Kur’ân*, I, 149-156.

Cumhur Kur’an’da neshin vaki olduğunu söylerken bazı âlimler de Kur’an’da neshin varlığını kabul etmemişlerdir. Her iki tarafın delilleri ve bu konudaki tartışmaları ile ilgili birçok eser telif edildiğinden burada bunların yeniden arz edilmesi tekrardan öteye geçmeyecektir.²²

2. Başlık-İçerik Uyumu Bağlamında “Neshin Kısımları” Konusunun Tahlili

Gerek nâsih-mensûh alanında gerekse ‘Ulûmü’l-Kur’ân alanında yazılmış kaynak eserlerin neshin konusu incelendiğinde, neshin kısımlarından birinin “hükmü mensûh tilâveti bâkî” ayetler şeklinde yer aldığı görülecektir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Ebû Müslim el-İsfahânî’nin Kur’an’da neshi reddeden görüşünü izhar edinceye kadar neshin bu kısmının vaki olduğu İslam âlimleri arasında ittifak edilmiş konulardan biriydi.

Yine söz konusu kaynaklarda neshin kısımlarından biri olarak kendi içinde “tilâveti mensûh hükmü bâkî” ve “hem tilâveti hem de hükmü mensûh” ayetler şeklinde taksim edilen “tilâveti mensûh ayetler” konusu da yer almaktadır. Ancak bu konu ile ilgili farklı görüşler söz konusu olmuş ve buna bağlı olarak da konu, ilgili kaynaklarda farklı şekillerde ele alınmıştır.

Bu ana başlık altında “Neshin kısımları” konusunun ‘Ulûmü’l Kur’ân kaynaklarında ve ‘Ulûmü’l Kur’ân’ın bir dalı olan nâsih-mensûh kaynaklarında nasıl ele alındığı incelenecek böylece bu konunun “Kur’an’da neshin kısımları” gibi bir başlık altında ele alınmasının isabetli olup olmadığı anlaşılmış olacaktır.

2.1. “Kur’an’da Neshin Kısımları” Başlığını Kullanmaktan Çekinenler

Kur’an’da neshin kullanım şekillerine yer veren ilk âlimlerden biri Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)’dir. O, Kitap ve Sünnet’te neshin üç kullanımının olduğunu ve her birini kanıtlayan delillerin bulunduğunu ifade eder. Sonra da bu kısımları tek tek açıklar.

Bunlardan birincisinin Kur’an’da kendisiyle amel edilenin neshedilmesi şeklinde olduğunu ifade eder. Sonra da bunu İbn Abbâs’ın neshi “(إبدال الآية مكان الآية)” bir ayeti başka bir ayetin yerine getirmek” şeklindeki açıklamasıyla takviye eder. Ardından Mücâhid’in İbn Abbâs’ın bu ifadesini “Ayetin hattının sabit kalıp hükmünün değişmesi” şeklindeki açıklamasıyla beyan eder. Ebû ‘Ubeyd sonra da bu kısma giren nâsih ve mensûh ayetin tilâvet olarak sabit olduğunu, ancak mensûh olanla amel edilmeyeceğini, Yüce Allah’ın sadece nâsih olana uymayı vacip kıldığını ifade eder.²³

İkinci kısmın ise mensûh olan ayetin nüzûlden sonra kaldırılması olduğunu söyler. Buna göre mensûh olan ayet gerek yazıdan gerekse kalplerden tamamen kaldırılmıştır. Sonra da buna delalet eden birden çok hadisin varit olduğunu belirtir. Ardından da bunu kanıtlamak üzere İbn Şihâb’tan Ebû Umâme b. Sehl b. Hâif’in Sâid b. Müseyyeb’in meclisinde zikrettiği “O dün neshedildi (إنها نسخت البارحة)” hadisini nakleder. Sonra da bu hadisten anlaşıldığına göre neshin sürenin kaldırılmasıdır, der.²⁴

Üçüncü kısım olarak neshin Kitap ve Sünnet’te bir yerde bulunanın aynısının başka bir yere yazılarak aktarılması anlamında kullanıldığını ifade eder. Buna delil olarak zikrettiği şeylerden biri, İbn Abbâs’ın “إِنَّا كُنَّا نَسْتَسْخِجُ مَا كُنْتُمْ (تَعْمَلُونَ) Biz yapmakta olduğunuzu kaydediyorduk”²⁵ ayetinin tefsirindeki “Siz Arap bir kavim değil misiniz? *en-Nas-ha* (النسخة) daha önce var olan bir asıldan yapılan aktarmadan başka bir şey midir?” ifadesidir.²⁶

Ebû ‘Ubeyd’in açıklamalarından anlaşıldığına göre Kitap ve Sünnet’te neshin üç şekilde kullanılmıştır:

- » Ayetin hattının / formunun sabit kalıp hükmünün değişmesi. Bu durumda hem nâsih hem de mensûh olan ayet tilâvet olarak sabit olup Mushaf’ta yazılıdır. Hükmü kaldırıldığı için mensûh olan ayetle değil, nâsih olan ayetle amel edilir.

22 Geniş bilgi için bk. ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, II, 203,223-224; Muhammed Maḥmud Nedâ, *en-Neshu fi’l-Kur’ân Beyne’l-Müeyyidîn ve’l-Muâridîn* (Kâhire: Mektebetü’l-Dâri’l-Arabiyye li’l-Kitâb, 1996),33-53; Mustafa Altundağ, “Kur’an’da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlili Bir Yaklaşım”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-III* (İstanbul, 2002),422-440.

23 Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsihu ve’l-Mensûh fi’l-Kur’ânî’l-‘Azîz ve ma fthi mine’l-Ferâidi ve’s-Sünen*, 14.

24 Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsihu ve’l-Mensûh*, 14-15.

25 Câsiye 45/29.

26 Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsihu ve’l-Mensûh*, 15.

» Mensûh olan ayetin nüzûlden sonra yazıdan silinip ezberden tamamen kaldırılması. Verdiği örneklerden hareketle bu kısmın Sünnet'le sabit olduğu anlaşılmaktadır.

» Bir yerde bulunanın aynısının başka bir yere aktarılması.

Buna göre Ebû 'Ubeyd'in nesih için zikrettiği birinci ve ikinci kullanımın neshin kavramsal anlamdaki kullanımı olduğu söylenebilir. Ayrıca sadece birincisinin Kur'an'da yer aldığı, ikincisinin ise Sünnet'le sabit olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû 'Ubeyd'in zikrettiği neshin üçüncü kullanımı ise onun sadece lügat anlamıdır. Dolayısıyla İbn Abbâs'ın yukarıdaki ayette yer alan "(نَسَّخُ) nestensihu" kelimesine verdiği anlam neshin lügat anlamlarından birinin Kur'an'daki kullanımına verilmiş bir örnek olduğu söylenebilir.

Ebû 'Ubeyd neshin Kur'an'daki kullanım şekillerini arz ederken kullandığı ifade şöyledir: "وأما النسخ: فإن له ثلاثة) Neshe gelince: Onun Kitap ve Sünnet'te üç kullanım yeri vardır."²⁷

Ebû 'Ubeyd'in neshin Kitap ve Sünnet'teki kullanımına dair açıklamalarından ve bunlara verdiği örneklerden hareketle 'Ulümü'l-Kur'an ve nâsîh-mensûh alanında yazılmış birçok eserde zikredilen "Kur'an'da neshin kısımları" şeklindeki bir taksime gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun da böyle bir başlığa yer vermediği görülmektedir. Çünkü Kur'an'da kavramsal anlamda sadece bir çeşit nesih yer almaktadır. O da hükmün mensûh olup tilâvetin bâkî kalması şeklinde zikredilen kısımdır.

Yine ifadelerinden neshin Ber e bir taksime nlaşılmaktadır. n mamıştır. l. r. i anlamda ayet olarak nazil olup sonra da tamamen unutturulan bir kısmının da bulunduğunu ancak bu kısmın Sünnet'le sabit olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ebû 'Ubeyd'in açıklamalarından hareketle "Kur'an'da neshin kısımları" şeklindeki bir taksimin hakikat itibariyle isabetli bir kullanım olmadığı söylenebilir.

Ebû Ca'fer en-Neḥḥâs (ö. 338/950) Allah'ın Kitabı'nda neshin en çok kullanıldığı şeklinin hükmün izale edilip mensûhun da tilâvet olarak bâkî kalması olduğunu ifade eder. Sonra da bunu "(مَا نَسَّخَ مِنْ آيَةٍ)" bir ayeti neshedersek"²⁸ ifadesinin tefsiri ile ilgili İbn Ebî Necîh'in Mücâhit'ten naklettiği, "hükmünün kaldırılıp hattının bâkî kalması" şeklindeki açıklaması ile takviye eder.²⁹

Neshin ikinci kısmı içinse el-Kisâi (ö. 189/805)'nin "(مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي) (أَمْيِّتِيهِ) Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki o bir temennide bulunduğu şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın)"³⁰ ayetindeki "arzularına şeklinde çevirisi yapılan "(فِي أَمْيِّتِيهِ)" kelimesine "(فِي تَلَاوَتِهِ)" okumasına" şeklinde, "(فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ)" fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder" ifadesine de "(يُزِيلُهُ)" Allah onu izale eder, dolayısıyla okunmaz ve Mushaf'ta kaydedilmez" şeklinde verdiği anlama dayanır.

Akabinde de Ebû 'Ubeyd'in neshin ikinci kısmı ile ilgili açıklamasının isabetli olmadığını şöyle ifade eder: Ebû 'Ubeyd, neshin ikinci kısmının Peygamber'e (s.a.v.) bir surenin inmesi, sonra da inen surenin tamamen kaldırılması böylece okunamayıp yazılamaması şeklinde olduğunu zannetmiştir. Ebû 'Ubeyd bu konuda senedi sahih olan bazı hadislere dayanmaktadır, ancak bu görüşünde ona muhalefet edilmiştir. Ona muhalefet edenlerden bazıları onun söylediğinin caiz olmadığını, Peygamber'e (s.a.v.) Kur'an'dan bir şey nazil olduktan sonra onun kendisinden alınmayacağını söylemiş ve delil olarak da "(وَلَوْ كُنَّا شَيْئًا لَتَذَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ)" dileseydik biz sana vahyettiğimizi tamamen ortadan kaldırırdık."³¹ ayetine dayanmıştır. Bazıları da Ebû 'Ubeyd'in iddiasını takviye için delil olarak hadisler getirdiğini, ancak bu hadislerin yorumunda yanıldığını, çünkü bu hadislerde ifade edilenin nesihle değil, unutmaya yorumlanması gerektiğini söylemiştir.³²

Üçüncü bir nesih çeşidi de var ki o da "(نَسَّخْتُ الْكِتَابَ)" kitabı neshettim" ifadesinde kullanıldığı anlamdır. Neḥḥâs, nesih ile ilgili bu kısımları arz ettikten sonra Ebû 'Ubeyd'in sadece bu üç kısmı zikrettiğini ifade etmiştir.³³

Sonra da başkasının dördüncü bir kısım olarak "Ayet iner Kur'an'da tilâvet edilir sonra da inen bu ayet neshedilir,

27 Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsiḥu ve'l-Mensûḥ*, 14.

28 Bakara 2/106.

29 en-Neḥḥâs, *en-Nâsiḥu ve'l-mensûḥ*, I, 428.

30 Hac 22/52.

31 İsra 17/86

32 en-Neḥḥâs, *en-Nâsiḥu ve'l-mensûḥ*, I, 429-432.

33 en-Neḥḥâs, *en-Nâsiḥu ve'l-mensûḥ*, I, 434.

Kur’an’dan bir ayet olarak okunmaz, Mushaf’ta yazılı olarak da yer almaz ancak hükmü sabit kalır” şeklinde zikrettiği bir kısmın da olduğunu söyler. Buna delil olarak da Zührî kanalıyla İbn Abbâs’ın Ömer b. Hattâb’dan rivayet ettiği “(كنا نقرأ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) biz şunu okurduk: Şeyh ve Şeyha / yaşlı erkek ve yaşlı kadın zina ettiklerinde onları kesinlikle recmediniz” hadisini zikreder. Ardından da bu hadisin senet açısından sahih olduğunu, ancak hüküm olarak bunun bir topluluğun diğerinden aktardığı Kur’an olmadığını, sadece sabit olan bir Sünnet olduğunu ifade eder.³⁴ Sonra da bu açıklamasını insanın bazen Kur’an dışındaki bir şey için de şunu okurduk ifadesini kullandığı,³⁵ nitekim Ömer’in: “İnsanlar, Ömer Kur’an’a bir şey ilave etti demelerinden hoşlanmıyorum yoksa bunu ilave ederdim” ifadesinin de buna delalet ettiğini söyler.³⁶

Nehhâs Allah’ın Kitabı’nda;

- » Neshin en çok kullanılan şeklinin “tilâvetin bâkî hükmün mensûh” olması şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bu kısım Kur’an’da mevcuttur.
- » Neshin ikinci ve üçüncü kullanımları için yaptığı açıklamalar neshin lügat anlamının Kur’an’daki kullanımlarına örnektir. İkinci kısımda verdiği örnek neshin, güneşin gölgeyi gidermesi anlamındaki kullanımına, üçüncü kısımda verdiği örnek ise Ebû ‘Ubeyd’in açıklamasıyla aynı olup bir yerde bulunanın aynıısının başka bir yere yazılarak aktarılması anlamındaki kullanımına örnektir.
- » Sonra da başkasının dördüncü bir kısım olarak “tilâveti mensûh hükmü bâkî” şeklinde bir kısım zikrettiğini söyler. Buna delalet eden delillerin de sahih olduğunu belirtir. Ancak yukarıda arz edildiği üzere bunun Kur’an’daki neshin bir çeşidi olarak zikredilmesinin doğru olmadığını ifade eden açıklamalarda bulunur.

Nehhâs, Ebû ‘Ubeyd’in taksimini değerlendirir, “Mensûh olan ayetin nüzulden sonra yazıdan silinip ezberden kaldırılması” şeklinde zikrettiği kısmı isabetli görmediğini ifade eden bir anlatım biçimi kullanır, sonra da onun bu görüşüne itiraz edildiğini beyan edip yapılan itirazlara cevap vermemekle Ebû ‘Ubeyd’in bu görüşünü isabetli bulmadığını takviye eder.

Nehhâs, Ebû ‘Ubeyd’in bu görüşüne muhalefet edenlerden bazılarının Peygamber’e (s.a.v.) Kur’an’dan bir şey nazil olduktan sonra onun kendisinden alınmayacağına “(وَلَيْنُ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) dileseydik biz sana vahyettiğimizi tamamen ortadan kaldırırdık.”³⁷ ayetini delil gösterdiklerini zikretmiştir. Aslında bu ayet Ebû ‘Ubeyd’in görüşüne uygun düşecek bir şekilde yorumlanmaya daha müsaittir. Nitekim Nehhâs’la yakın dönemlerde yaşamış İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)’nin³⁸ bu ayet ile ilgili açıklaması da bunu detsekler. Onun bu ayet ile ilgili açıklaması şöyledir: Yüce Allah bu ayetle Hz. Peygambere vahyettiğinden hiçbir şeyi götürmeyeceğini haber vermemiştir. O sadece dilemesi durumunda tümünü götürüleceğini bildirmiştir. Ama hamd olsun ki böyle yapmamıştır. O sadece insanların vahiyden ihtiyaç duymadıklarını götürmüştür. Çünkü kulların neshedilene ihtiyacı yoktur. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurur: “Sana (Kur’an’ı) okutacağız; artık Allah’ın dilediği hariç, sen hiç unutmayacaksın.”³⁹ Bu ayette Peygamberine vahiyden dilediğini unutturacağını haber vermiştir. Dolayısıyla vahiyden unutturulmuş olan kısım bu

34 Nahnâs’ın kitabını tahkik eden Süleyman b. İbrahim, Nehhâs’ın “hüküm olarak bunun bir topluluğun diğerinden aktardığı Kur’an olmadığı, ancak sabit olan bir sünnet olduğu” ifadesi üzerinde yaptığı açıklamada, öncesinde Şeyhi Taḥâvî’nin de Müşkilü’l-Âsâr adlı eserinde bunu zikrettiğini ancak bu görüşlerinin merdut olduğunu ifade etmektedir. Bunu söylerken de Buḥârî, Müslim ve başka hadis kitaplarında recim ayetinin Allah’ın Kitabı’nda inzal buyurduğu bir ayet olduğunu ifade eden hadise dayanır. en-Nehhâs, *en-Nâsiḥu ve ’l-mensûḥ*, I, 438-439 dipnot: 2. Aslında Taḥâvî’nin (ö. 321/933) ve Nehhâs’ın ifadeleri dikkatle incelendiğinde bu açıklamayı yapanın yanlışlığı anlaşılacaktır. Onlar recim ayetinin nazil olmadığını ve ifade ettiği recim hükmünün neshedildiğini söylememişlerdir. Taḥâvî’nin söylediği şudur: (أَنَّ الرِّجْمَ الَّذِي هُوَ حُدُّ الرَّائِي الْمُحْصَنِ سُنَّةٌ مِنْ سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا آيَةٌ نَائِبَةٌ لِأَنَّ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ Resulullah (s.a.v.) sünnetlerinden biridir /sünnetiyle sabit olan hükümlerden biridir. Şu anda Yüce Allah’ın Kitabı’nda sabit olan bir ayet değildir.” Ebû C’âfer et-Taḥâvî, *Şerḥu müşkili’l-âsâr*, ed. Şu’ayb el-Arnaût (y.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1994), V, 307.

35 Bu ifade genel olarak doğru olsa da burada böyle bir ihtimal görülmemektedir. Hz. Ömer’in Buḥârî ve Müslim’de varit olan “Allah Muhammed’i (s.a.v.) hak üzere gönderdi. Ona Kitab’ı indirdi. Allah’ın indirdiklerinden biri de recim ayetiydi. Biz de onu okuduk, kavradık ve anladık.” şeklindeki sözü bu konuda nazil olan ayet dışındaki bir şey için “Biz de onu okuduk” ifadesini kullandığı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u ’ş-şâḥiḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), Hudûd, 6830; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u ’ş-şâḥiḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), Hudûd, 4, h.no: 1691.

36 en-Nehhâs, *en-Nâsiḥu ve ’l-mensûḥ*, I, 434-439.

37 İsra 17/86.

38 en-Nehhâs, *en-Nâsiḥu ve ’l-mensûḥ*, I, 270-338. İbn Cerîr 224-310 yılları arasında yaşamıştır.

39 Ala 87/6-7.

ayetle istisna edilen kısımdır.⁴⁰

Sonuç olarak Neḥḥâs’ın kavramsal anlamda Kur’an’da neshi “tilâveti bâkî hükmü mensûh olanla sınırladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Neḥḥâs’a göre “tilâveti mensûh hükmü bâkî olan ayetler vardır, ancak bunların hükmü bir topluluğun diğer topluluktan aktardığı Kur’an’ın hükmü değil, sadece sabit olan bir sünnettir.

Dolayısıyla Neḥḥâs’a göre Kur’an’da kavramsal anlamda sadece bir çeşit neshin bulunduğu, onun da “tilâveti bâkî hükmü mensûh ayetler” olduğu, durum böyle olunca da kavramsal anlamda “Kur’an’da neshin kısımları” şeklindeki bir başlığa gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de bu konuyu arz ederken böyle bir başlık kullanmamıştır. Onun kullandığı başlık “Neshin kaç şekilde olacağı konusu?” anlamına gelen (باب النسخ على كم يكون) “من ضرب” şeklindeki ifadedir.

Mekkî b. Ebî Ṭâlib (ö. 437/1045) mensûhun kısımları başlığı altında Kur’an’dan mensûh olanın altı kısma ayrıldığını söyler ve bunları şöyle arz eder:

- » Allah’ın karşılığında bir bedel getirmeksizin resmini / yazısını kitabından kaldırdığı, fakat göğüslerde ezberlenmiş olup hükmü bâkî kalan kısım. Recim ayeti gibi. İcma, Mushaf’ta tilâveti bâkî kalanın Kur’an olduğu üzere gerçekleşmiştir.
- » Allah’ın başka bir ayetle hükmünü kaldırdığı ayet. Bu kısma giren nâsîh ve mensûh Mushaf’ta sabittir, üzerinde icma edilmiş olup metlûdür.
- » Bir illetten dolayı uygulanması farz kılınmış olup, illeti zail olduğundan dolayı uygulanması da zail olan ancak Mushaf’ta tilâveti mahfuz kalan kısım.
- » Allah’ın resmini ve hükmünü kaldırdığı ayrıca göğüslerden de ezberi zail olan kısım. Mekkî b. Ebî Ṭâlib bu kısma delalet eden iki rivayet aktardıktan sonra bu konuda birçok hadisin varit olduğunu ancak bunların âhâd haberlerle sabit olduğunu Kur’an’ın da bu tür haberlerle sabit olamayacağından bu rivayetleri zikretmek istemediğini ifade etmiştir.
- » Allah’ın resmini kitabından kaldırdığı dolayısıyla tilâvet edilmeyen, hükmünü de kaldırdığı ancak gönüllerden ezberini silmediği / gidermediği kısım. İcma bunun Kur’an olarak tilâvet edilmesini menetmiştir. Bu kısım da hadislerle sabittir. Âişe’den rivayet edilen redâ’ hadisi gibi. Ümmet on emzirmenin gerekmediği konusunda icma etmiştir. İhtilaf bir emzirmenin “(وأخوانكم من الرضاعة)”⁴¹ süt bacılarınız”⁴¹ ayetine dayanarak veya Âişe’nin beş emzirme hadisine dayanarak mahremiyet oluşturup oluşturmadığı konusundadır.
- » 6. Mefhûmü’l-hitâbdan hasıl olanın metlû olan Kur’an ile neshedilip,⁴² mefhûmun da metlû olarak kaldığı kısım.⁴³

Mekkî b. Ebî Ṭâlib’in Kur’an’daki mensûh ayet taksiminden anlaşıldığına göre o evvela mensûh ayetleri, tilâveti mensûh olan ve tilâveti mensûh olmayan ayetler olmak üzere ikiye ayırır. Sonra da bunları kendi arasında taksim eder:

Tilâveti mensûh olan ayetleri üç kısma ayırır: Tilâveti mensûh olduğu halde göğüslerde mahfuz olup hükmü bâkî kalan ayetler. Buna recim ayetini örnek verir. Tilâveti ve hükmü mensûh olup gönüllerden tamamen silinmiş olan ayetler. Tilâveti ve hükmü mensûh olup gönüllerden silinmemiş olan ayetler.

Tilâveti mensûh olmayan ayetleri de üç kısma ayırır:⁴⁴ Hükmü mensûh olup tilâveti bâkî kalan ayetler. İleti zail olduğu için uygulaması da zail olan ancak tilâveti bâkî kalan ayetler. Mefhûmü’l-hitâbdan hasıl olanın metlû olan Kur’an ile neshedilip, mefhûmu da metlû olarak kalan ayetler.

40 Ebû C’ afêr b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi’ul-beyân fi te’vîli’l-Kur’an*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü’r-Risâle, 2000), II, 480.

41 Nisa 4/23.

42 Buna “(لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى)” sarhoş iken namaza yaklaşmayın” Nisa: 43. ayetini örnek verir. Bu hitaptan namaza yaklaşılmadığı zaman sarhoşluğun caiz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak anlaşılan bu manayı (فاجتنوبوه) ayetinin içkiyi haram kılması nesh etmiştir. Sarhoşluk da içki gibidir. İbn Ebî Ṭâlib, *el-İdâh*, 70.

43 İbn Ebî Ṭâlib, *el-İdâh*, 67-70.

44 Bu çalışma tilâveti mensûh ayetler ile ilgili olduğu için, tilâveti mensûh olmayan ayetler üzerinde durulmayacaktır. Bu kısmın örnekleri için bkz. İbn Ebî Ṭâlib, *el-İdâh*, 67-68, 70.

Sonuç olarak Mekkî b. Ebî Tâlib'e göre, tilâveti mensûh olan ayetler vardır. Bu ayetlerin bir kısmı tamamen unutturulmuş, bir kısmı unutturulmamıştır. Unutturulmamış olanlardan bir kısmının hükmü mensûh, diğer bir kısmının hükmü ise bâkîdir. Tilâveti mensûh olan ayetler âhâd hadislerle sabittir. Onlara Kur'an denemeyeceğinin, Kur'an olarak tilâvet edilemeyeceklerinin ve sadece Mushaf'ta tilâveti bâkî olanlara Kur'an denilebileceğinin icma ile sabit olduğunu ifade eder.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in taksiminden hareketle "Kur'an'da neshin kısımları" şeklinde bir başlığın kullanılması uygun görülse bile, bu onun taksiminden anlaşıldığı kadarıyla neshe getirdiği tanım çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'den sadece tilâveti mensûh olmayan ayetleri içine alan bir taksimden ibarettir. Çünkü bir ayet olarak nazil olup sonra tilâveti neshedilmiş olanlara icma ile Kur'an denemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla tilâveti mensûh olan ayetleri de kapsamına alacak "Kur'an'da neshin kısımları" gibi bir başlığı uygun görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim o da yaptığı taksim için tam da bu anlamı ifade edebilecek bir başlık kullanmaktan çekinmiş ana başlık olarak "(أقسام المنسوخ)" mensûhun kısımları", paragraf başında da "(المنسوخ من القرآن)" Kur'an'dan nesh edilenler" ifadesini kullanmıştır.

Ebû Bekr İbn 'Arabî (ö. 543/1148) nesh ile ilgili bazı bilgileri verdikten sonra Kur'an'da neshin kısımları gibi bir başlık kullanmadan direk olarak bu kısımları örnekleriyle birlikte zikreder ve mutezilenin tilâveti mensûh hükmü bâkî olan kısma itirazını kısaca zikredip cevaplamakla yetinir.⁴⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064), neshin üç kısım olduğunu söyleyerek bu konuya girer sonra da her üç kısmı örnekleriyle zikreder başka bir açıklamada bulunmaz.⁴⁶ Abdurrahmân İbn Cevzî (ö. 597/1201) *Nevâsihü'l-Kur'ân* adlı eserinde bu konuyu işlerken "Kur'an'dan neshedilen (المنسوخ من القرآن)" ifadesini kullanır ve her kısma bolca örnek vermekle yetinir.⁴⁷ Hibetullâh b. Bârizî (ö. 738/1338) ve İbn Akîle (ö. 1150/1737) de mensûhun üç kısım olduğunu ifade ederler. İbn Bârizî bu üç kısmı örnekleriyle kısaca zikrederken İbn Akîle ise bu kısımları örnek vermeden zikretmekle yetinir.⁴⁸

Görüldüğü gibi bu âlimler de mensûhun kısımlarını zikrederlerken "Kur'an'da neshin kısımları" veya bu anlamı ifade edecek bir başlık kullanmaktan çekinmişlerdir.

Celâluddîn Abdurrahmân el-Bulkînî (ö. 824/1421), Nâsih-mensûh başlığı altında ele aldığı bu konuyu işlerken tilâveti bâkî olup hükmü mensûh olan ayetleri arz ettikten sonra şöyle der: "Tilâveti mensûh olup hükmü bâkî kalana gelince bu kısım bizim açıklamayı amaçladığımız kısımlardan değil, çünkü bu artık Kur'an değil bizim üzerinde konuştuğumuz konu ise 'ulûmü'l-Kur'an'dır." Bulkînî, hem tilâveti hem de hükmü mensûh olan ayetlere ise değinmez.⁴⁹

Bulkînî'nin açıklamasından onun tilâveti mensûh olan ayetlerin varlığını kabul ettiği, ancak bu ayetler artık Kur'an'dan sayılmadıkları için direk olarak Kur'an ile alakalı ilimleri konu edinen 'Ulûmü'l-Kur'an'da ele alınmasını uygun görmediği anlaşılmaktadır.

Muhammed 'Ali Selâme (ö. 1361/1942) "Kur'an'da neshin kısımları"⁵⁰ başlığı altında akli taksime göre bunun üçe ayrıldığını ifade eder. Sonra her üç kısmı ve bu kısımlar için ne tür örneklerin verildiğini zikreder. Tilâvetin neshedilip hükmün bâkî kalması kısmını zikrettikten sonra Kâdî Ebû Bekir'in yaptığı nakli arz eder. Sonra da gönlünün buna meylettiğini şöyle açıklar "Kat'î olan zannî olanla neshedilemez, haber-i vâhidin sıhhat derecesi ne kadar kuvvetli olursa olsun zandan ötesini ifade etmez."⁵¹

Tilâveti mensûh hükmü bâkî olarak ifade edilen kısım için bunu söylediğine göre hem tilâveti hem de hükmü mensûh olan için bunu elbette söyler.

'Ali Selâme'nin ifade tarzından bu taksimi sadece akli bir taksim olarak kabul ettiği ama gönlünün bu taksime meyletmediği anlaşılmaktadır. Bu durumda "Kur'an'da neshin kısımları" şeklinde kullandığı başlığın da aslında gönlüne sinmeyen bir başlık olduğu söylenebilir.

45 Ebû Bekir İbn 'Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed. Abdulkebir el-'Alevî (y.y.: Mektebetüs-Sekâfeti'd-Diniyye, 1992), 5.

46 Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, ed. Hilmî Kâmil As'ad Abdülhâdî (Ürdün-Amman: Dâru'l-Adevî, ts.), 52-53; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed. Abdulgaffâr Süleymân Bendârî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 9.

47 İbn Cevzî, *Nevâsihü'l-Kur'ân*, I, 157-170.

48 Hibetullâh el-Bârizî, *Nâsihü'l-Kur'âni'l-'Azîzi ve Mensûhuhu*, ed. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (y.y., 1998). İbn 'Akîle el-Mekkî, *ez-ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârîka: Mekezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006), V, 272-274.

49 Celâluddîn Abdurrahmân el-Bulkînî, *Mevâkı'u'l-'ulûm min mevâkı'i'n-nücum*, ed. Enver Mahmûd Mürsî (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Ṭurâs, 2007), 153.

50 Muhammed 'Ali Selâme'nin "Kur'an'da neshin kısımları" başlığını kullandığı halde bu başlığı kullanmaktan çekinenler arasında zikredilmesinin sebebi, onun bu başlığı sadece akli bir taksim olarak kullandığı ve bu taksimin gönlüne sinmediği şeklindeki ifadeleridir.

51 Muhammed 'Ali Selâme, *Menhecü'l-furkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Seyyid Ahmed (Kâhire: Dâru Nahdeti Mısır, 2002), II, 109.

Ebû ‘Ubeyd’in neshin kısımları için kullandığı ifade “Onun (Neshin) Kitap ve Sünnet’te üç kullanım yeri vardır” şeklindedir. Ona göre Kur’an’da kavramsal anlamda sadece bir çeşit nesh yer almaktadır, o da hükmün mensûh olup tilâvetin bâkî kalması şeklinde zikredilen kısımdır. Yine ona göre kavramsal anlamda neshinBer e bir taksime nlaşılmaktadır.nmamıştır.lir.i anlamda ayet olarak nazil olup sonra da tamamen unutturulan bir kısmı da vardır ki bu kısım Sünnet’le sabittir.

Nehhâs’ın nesh’in kısımları için kullandığı başlık “Neshin kaç şekilde olacağı konusu?” anlamına gelen bir ifadedir. Nehhâs’a göre Kur’an’da kavramsal anlamdaki nesh “tilâvetin bâkî kalıp hükmün mensûh olması” şeklindeki nesihdir. Ayrıca ona göre “tilâveti mensûh hükmü bâkî olan ayetler vardır, ancak bunlar hüküm itibarıyla Kur’an değil, sadece sabit olan bir sünnettir.

Mekkî b. Ebî Tâlib’in neshin kısımları için kullandığı başlık “Mensûhun kısımları” ve “Kur’an’dan nesh edilenler” şeklindeki ifadelerdir. Mekkî b. Ebî Tâlib’in taksiminden hareketle Kur’an’da neshin kısımları şeklinde bir başlığın kullanılması uygun görülse bile, bu sadece tilâveti mensûh olmayan ayetleri içine alan bir taksimden ibarettir. Ona göre, tilâveti mensûh olan ayetler de vardır. Ancak bu ayetler âhâd hadislerle sabittir. Onlara Kur’an denemez ve Kur’an olarak da tilâvet edilemezler. O sadece Mushaf’ta tilâveti bâkî olanlara Kur’an denilebileceğinin icma ile sabit olduğunu ifade eder.

Dolayısıyla Ebû ‘Ubeyd , Nehhâs ve Mekkî b. Ebî Tâlib’in açıklamalarından hareketle tilâveti mensûh olan ayetleri de kapsamına alacak “Kur’an’da neshin kısımları” gibi bir taksim isbetli olmadığı söylenebilir.

Ayrıca Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Arabî, İbn Hazm ez-Zâhirî, İbn Cevzî *Nevâsihu’l-Kur’an* adlı eserinde, Hibetullâh b. Bârizî ve İbn ‘Akîle mensûhun kısımlarını zikrederlerken “Kur’an’da neshin kısımları” veya bu anlamı ifade edebilecek bir başlık kullanmaktan çekinmişlerdir. Tilâveti mensûh olanın hükmüne ise değinmemişlerdir.

Bulkînî bu konuyu nâsih-mensûh başlığı altında ele alır. Tilâveti mensûh olan ayetlerin varlığını kabul eder, ancak bu ayetlerin artık Kur’an’dan sayılmadıkları için direk olarak Kur’an ile alakalı ilimleri konu edinen ‘Ulûmü’l-Kur’an’da ele alınmasını uygun görmez. Bundan hareketle “Kur’an’da neshin kısımları şeklinde bir başlığı kabul etmediği anlaşılmaktadır.

‘Ali Selâme’nin ifade tarzından bu taksimi sadece akli bir taksim olarak kabul ettiği ama gönlünün bu taksime meyletmediği anlaşılmaktadır. Bu durumda “Kur’an’da neshin kısımları” şeklinde kullandığı başlığın da aslında gönlüne sinmeyen bir başlık olduğu söylenebilir. Ancak burada Kâdî Ebû Bekir’in bazılarında naklettiği “Kat’î olan zannî olanla neshedilemez, haber-i vâhidin sıhhat derecesi ne kadar kuvvetli olursa olsun zandan ötesini ifade etmez” gerekçesine dayanarak böyle bir sonuca varması bize pek isabetli değildir. Çünkü hiç kimse - tartışmaya mahal vermeyecek bir şekilde - tilâveti mensûh olduğu ifade edilen ayetlerin sübût açısından kat’î olduğunu söylememiştir. Bu durumda kat’î olanın zannî olanla değil, zannî olanın zannî olanla neshi söz konusudur.

Süphi Sâlih (ö.1986) bu konuda şunları ifade eder: Herkesçe bilindiği üzere Kur’an sadece tevâtür yoluyla sabit olabilir. Âhâd haberler ise kat’î değil zannîdir. Buna rağmen Kur’an’da neshi üç kısma ayırmışlardır. Bu taksimlerdeki tuhaf cüretkârlık ikinci ve üçüncü kısımlarda kendisini göstermektedir. Maalesef neshin âşiklarının burada her bir kısım için ileri sürebilecekleri sadece bir iki örnekleri var. Ayrıca zikrettikleri bütün örnekler de âhâd haberlerdir. Oysa âhâd haberlere dayanarak Kur’an ayetinin nüzülü veya neshi kesin bir şekilde ifade edilemez.⁵²

‘Adnan Zerkûr, kendisine göre Kur’an’da neshin vaki olduğu konusunda şüpheye mahal olmadığını beyan ettikten sonra Kur’an’daki neshin yanında yani hükmü mensûh lafzı bâkî olan kısmın yanında birçok âlimin iki kısım daha zikrettiklerini belirtir. Bunlardan birincisinin hem lafzı hem de hükmü mensûh olan ayet olduğunu ve buna Hz. Aişe’nin on emzirme hadisini örnek verdiklerini, ikincisinin ise lafzı mensûh hükmü bâkî olan ayet olduğunu buna da Hz. Ömer’e nispet edilen “(الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)” rivayetini örnek verdiklerini ifade eder. Bu konuda zikredilen rivayetlerden bir kısmının en iyi takdire göre sahîh olsa bile âhâd olduğunu Kur’an’ın da böylesi rivayetlerle sabit olamayacağını belirtir.⁵³

Âhâd haberlere dayanarak Kur’an ayetinin nüzûlünün kat’î bir şekilde ifade edilemeyeceği doğrudur. Aslında tilâveti mensûh olan ayetlerin - recim ayetinin nüzûlünün mütevâtir olduğunu söyleyen görüş dışında ki bu görüşe göre bile lafzî tevâtür değil, manevî tevâtür söz konusudur – mütevâtir olduğunu bu araştırmayla ulaşılabildiği kadarıyla kimse söylememiştir. Tevâtür şartı Hz. Osman’ın iki kapak arasında cemettiği ve bugün elimizde bulunan Mushaf / Kur’an için aranan bir şarttır. Tilâvetinin mensûh olduğu ifade edilen ayetlerin Mushaf’ta yer aldığını ve bilahere tilâvet olarak neshedildiğini kimse söylememiştir.

52 Sübhî Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’an* (Beyrût: Dâru’l-İlm lil Melâyîn, 1977), 264-266.

53 ‘Adnan Zerkûr, *‘Ulûmu’l-Kur’an, Medhalûn İlä Tefsiri’l-Kur’an ve Beyânu İ`câzihi* (Beyrût-Dimaşk: el-Mektebü’l-İslâmî, 1981).

Hiz. Ömer’in böyle “bir Kur’an ayeti indi okuduk uyguladık” şeklindeki sözünde kastettiği Kur’an, şüphesiz tilâveti mensûh olan ayetleri de içine alan Kur’an’dır. Öyle olmasaydı zaten okuduğumuz Mushaf’ta mevcut olurdu. Tevâtür şartının arandığı Kur’an ise yukarıda ifade edildiği üzere Hiz. Osman’ın iki kapak arasında cemettiği ve bugün elimizde bulunan Mushaf’tır / Kur’an’dır.

2.2. “Kur’anda Neshin Kısımları” Başlığını Kullananlar

Hibetullâh b. Selâme el-Bağdâdî (ö. 410/1019), Abdurrahmân İbn Cevzî *el-Musaffâ* adlı eserinde, Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), Muhammed `Abdul`azîm ez-Zürkânî (ö. 1948), Mustafa Zeyd, Menna` Kattân (ö. 1999) bu konuyu farklı lafızlarla “Kur’an’da neshin kısımları” anlamını ifade edecek şekilde kullanmışlardır.

Hibetullâh b. Selâme ve İbn Cevzî’nin kullandıkları ifade “Yüce Allah’ın Kitabı’nda mensûh (المسوخ في كتاب الله تعالى)” şeklinde, Zerkeşî ve Süyûtî’nin kullandıkları ifade “Kur’an’da nesih üç kısımdır (النسخ في القرآن على ثلاثة)” şeklinde, Zürkânî, Zeyd ve Menna` Kattân’ın kullandıkları ifade “Kur’an’da neshin kısımları (أنواع النسخ في القرآن)” şeklindedir.⁵⁴

Bunlardan Hibetullâh b. Selâme ve İbn Cevzî *el-Musaffâ* kitabında sadece mensûhun kısımlarını zikredip örneklerini sunmakla yetinmişlerdir.

Zerkeşî, tilâveti mensûh olup hükmü bâkî kalan kısmın hükmünü, “Tilâveti neshedilip hükmü bâkî kalanla, ümetin kabulünü alması durumunda amel edilir” şeklinde ifade ettikten sonra bu kısma girenin bazı örneklerini arz eder. Zikrettiği örneklerden biri Hiz. Ömer’in tilâveti mensûh olan recim ayeti için “İnsanlar, Ömer Allah’ın kitabına ilavede bulundu demelerinden korkmasaydım onu ellerimle yazardım” sözüdür. Zerkeşî Hiz. Ömer’in bu sözünü zikrettikten sonra bazılarının Ömer’in bu ifadesinin zahirine dayanarak onu yazmanın caiz olduğunu, caiz olmasının da sabit olmasını gerektirdiğini söyleyebileceğini belirttiikten sonra kendisi bunu söyleyenlere “Muhtemelen Ömer onun haber-i vâhid olduğuna, onunla hüküm sabit olsa bile Kur’an’ın sabit olamayacağına inandığı için yazmamıştır” şeklinde cevap verir.⁵⁵ Hatta İbn Zafer’in bunun tilâveti mensûh olanlardan sayılmasını Kur’an’ın haber-i vâhid ile sabit olamayacağına dayanarak reddettiğini ifade eder. İbn Zafer’in bunu nesihden değil de *mense*/unutturulandan saydığını, aralarındaki farkı da *mense* olanda lafzı unutturulan ayetin hükmünün bilinip sabit kalabileceği şeklinde açıkladığını ifade eder.⁵⁶

Zerkeşî, hem tilâveti hem de hükmü neshedilen kısmı, “Her ikisi birlikte neshedildiğinden kıraat edilmesi ve uygulanması caiz olmayan kısım” şeklinde ifade ettikten sonra bununla ilgili örneklere geçer. Sonra da Kâdî Ebû Bekir’in *İntisâr* adlı eserinde bazılarının neshin bu kısmını, âhâd haberlerle sabit olduğu, Kur’an’ın ise ne nüzülünün ne de neshinin âhâd haberlerle tespit edilemeyeceği gerekçesine dayanarak inkâr ettiklerini naklettiğini ifade eder.⁵⁷

Ebû Bekir er-Râzî’nin de tilâvetin neshedilmesini Allah’ın onlara tamamen unutturması, düşüncelerinden silmesi, okumalarını ve Mushaf’a yazmamalarını emretmesi, böylece zamanla diğer kitaplar gibi kaybolması şeklinde açıkladığını belirtir.⁵⁸

54 Hibetullâh b. Selâme el-Bağdâdî, *en-Nasih ve’l-Mensûh*, ed. Züheyr Şâviş, Muhammed Ken`ân (Beyrût: Mektebetü’l-İslâmî, 1404), 20; Ebû’l-Ferec Abdurrahmân İbn Cevzî, *el-Musaffâ bi eküffî ehli’-rusûh min `ilmi’n-nâsihi ve’l-mensûh*, ed. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (y.y.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 1998), 13; Zerkeşî, *el-Burhân fi `ulûmi’l-Kur`ân*, II, 35-40; es-Süyûtî, *el-İtkân fi `ulûmi’l-Kur`ân*, II, 705-722; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *M`utereku’l-Akrân fi I`câzi’l-Kur`ân*, ed. Ahmed Şemsuddîn (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988), I, 86-99; ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi `ulûmi’l-Kur`ân*, II, 231-237; Kattân, *Mebâhis fi `ulûmi’l-Kur`ân*, 244-246.

55 Süyûtî *İtkân*’ında “Muhtemelen Ömer onun haber-i vâhid olduğuna inandığı” şeklindeki ifadenin merdud olduğu Ömer’in bunu bizzat Resulullah’dan (s.a.v) andığına delalet eden rivayetin sahih olduğunu ifade etmişse de burada Zerkeşî’nin bu konudaki görüşü arz edilmeye çalışılıyor.” Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 722.

56 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 35-36.

57 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 39-40. Tilâveti mensûh ayetlerin varlığını kabul etmeyenlerin dayandıkları delillerin en önemli olanlarından biri Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013)’nin bu tür neshi kabul etmeyenlerden naklettiği bu bilgidir. Sıklıkla bu nakle başvurulduğundan ilgili nakli ve öncesinde de Bâkılânî’nin bu konudaki görüşünü zikrederek vermek uygun olur. Bâkılânî bu konuda şunları ifade eder. Allah’ın indirdiği, kayıt altına almamızı emrettiği, nüzülünden sonra tilâvetini neshetmediği Kur’an’ın bütünü Mushaf’ın iki kapağı arasında bulunandır. O da Hiz. Osman Mushafi’dır. Ne ondan bir şey eksilmiş ne de ona bir şey ilave edilmiştir. Halef seleften bu şekliyle bize nakletmiştir. Ancak daha önce tilâveti farz kılınmış olup neshedilen ayetler olmuştur. Bâkılânî, bazılarının Kur’an ayeti olarak nazil olup sonra tilâveti neshedilen ayetlerin bulunmadığını söylediklerini ifade etmiştir. Bunların delil olarak da bu konuda varid olan haberlerin âhâd olduğuna, âhâd haberle de Kur’an’ın ne nüzülünün ne de neshedildiğinin kesin bir şekilde tespit edilemeyeceğine dayandıklarını söylemiştir. Ebû Bekir el-Bâkılânî, *el-İntisârü li’l-Kur`ân*, ed. Muhammed İsam Kudât (Ammân-Beyrût: Dâru’l-Feth-Dâru İbn Hazm, 2001), 59,113-114.

58 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 39-40.

Zerkeşî'nin tilâveti mensûh olan kısımları ifade etme biçiminden hareketle ona göre de bu kısımların Kur'an olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, Zerkeşî'nin;

- » Tilâveti mensûh hükmü bâkî kalan kısım için "Tilâveti neshedilip hükmü bâkî kalanla, ümmetin kabulünü alması durumunda amel edilir" demesi,
- » Ömer'in recim ayetini yazmamasını, onun haber-i vâhid olduğuna ve onunla hüküm sabit olsa bile Kur'an'ın sabit olamayacağına inanması ihtimaliyle açıklaması,
- » Hem tilâvet hem de hükmü neshedilen kısmı "Her ikisi birlikte neshedildiğinden kıraat edilmesi ve uygulanması caiz olmayan kısım" şeklindeki açıklaması
- » Kâdı Ebû Bekir'den bazılarının neshin bu kısmını, âhâd haberlerle sabit olduğu, Kur'an'ın ise ne nüzulünün ne de neshinin âhâd haberlerle tespit edilemeyeceği gerekçesine dayanarak inkâr ettiklerini nakledip bir değerlendirme de bulunmaması buna delalet etmektedir.

Süyûtî de bu başlık altında hem tilâvetinin ve hem de hükmünün neshedildiğini ifade ettiği kısma Hz. Aişe'den nakledilen on emzirme rivayetini zikretmekle yetinmiştir.⁵⁹ Tilâveti neshedilip hükmü bâkî kalan kısım ile ilgili bir çok rivayetin varit olduğunu ifade ettikten sonra söz konusu rivayetleri arz etmiş, sonra bunların Kur'an sayılıp sayılmayacağı ile ilgili Zerkeşî'nin zikrettiği üzere Kâdı Ebû Bekir'in bazılarından neshin bu kısmını inkâr ettiklerine dair naklettiği bilgiyi aktarmış, sonra Zerkeşî'nin Ömer'in recim ayetini yazmamasını, onun haber-i vâhid olduğuna, onunla hüküm sabit olsa bile Kur'an'ın sabit olamayacağına olan inancından kaynaklandığı ihtimaliyle açıklamasının merdud olduğunu çünkü Hz. Ömer'in bunu Resulullah'tan aldığına sahih olarak sabit olduğunu beyan etmiştir.⁶⁰ Sonra İbn Haşşâr'ın neshin bir bedele karşı yapılması gerektiğini, Allah'ın nesih ile ilgili ayette bunu açıkça ifade ettiğini dolayısıyla karşılığında bedel olmayan neshin söz konusu olamayacağını söyleyenlere verdiği şu cevabı nakleder: Şu anda Kur'an'da sabit olup neshedilmemiş olan ayetler tilâveti neshedilmiş olanlara bedeldir. Bizim, daha önce Kur'an'dan olup neshedildiği için şu anda bilmediklerimizi Yüce Allah lafzı ve manası bize tevâtür yoluyla ulaştırmış olan bildiklerimizle tebdil etmiştir.⁶¹

Zürkânî "Kur'an'da neshin kısımları (أنواع النسخ في القرآن)" başlığı altında "Kur'an'da vaki olan nesih (النسخ الواقع في القرآن)" ifadesiyle söze başlar ve neshin üç kısmını zikreder.

Hem tilâvetinin hem de hükmünün neshedildiğine on emzirme hadisini örnek verir. Sonra bu hadisin Hz. Aişe'nin rivayet ettiği mevkuf bir hadis olup merfu hükmünde olduğunu söyler. Ardından konumuzu yakından ilgilendiren şu ifadeleri kullanır: "Malum olan on emzirme mahremiyet oluşturur (عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَغْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ)" cümlesi Mushaf'ta mevcut olmadığından Kur'an olarak tilâvet edilmez. İfade ettiği hüküm ile amel etmek de bâkî değildir. Dolayısıyla hem hükmünün hem de tilâvetinin neshedildiği sabittir.⁶²

Tilâvetinin mensûh hükmünün bâkî olduğuna örnek olarak Hz. Ömer ve Ubey b. K'ab'dan sahih olarak rivayet edilen (الشيخ والشيخة) hadisini naklettikten sonra şunları söyler: "Biliyorsun ki bu ayetin hükmü bâkî kaldığı halde ne mushafın iki kapağı arasında ne de Kur'an'ın dili üzerinde mevcudiyeti yoktur."⁶³

Menna` Kattân da neshin kısımları konusunda bu âlimlerin taksiminden farklı bir şey zikretmemiştir. Ancak Kâdı Ebû Bekir'in âhâd haberlerle sabit olduğu, Kur'an'ın ise ne nüzulünün ne de neshinin âhâd haberlerle tespit edilemeyeceği gerekçesine dayanarak bazıların neshin bu türünü inkâr ettikleri şeklindeki nakline verdiği cevabı zikretmek uygun olur. Kattân böyle diyenlere şöyle cevap verilebileceğini söyler: Neshin sübûtu ayrı, Kur'an'ın nazil oluşunun sübûtu ayrı şeylerdir. Neshin sübûtu için zan ifade eden âhâd haber yeterlidir. Kur'an'ın nüzülü içinse kat'i delil şartı aranır ki bunu da mütevâtir haber ifade eder. Bizim burada üzerinde durduğumuz neshin sübûtudur, Kur'an'ın sübûtu değil.⁶⁴

Sonuç olarak Zerkeşî, Süyûtî, Zürkânî ve Kattân'ın "Kur'an'da neshin kısımları" şeklindeki başlığın altında zikrettikleri kısımların başlıkla pek uyumlu olduğu söylenemez. Çünkü bu başlık altında zikrettikleri kısımlardan sadece bir tanesi Kur'an'da yer almaktadır. O da "tilâveti bâkî hükmü mensûh" olan kısım.

59 es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 705-706.

60 es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 717-722. Süyûtî'nin Zerkeşî'ye olan bu itirazı Ömer'in bu ayeti yazmama sebebini, haber-i vâhidle sabit olduğunu bildiği ihtimaline bağlamasıdır. Süyûtî'ye göre Ömer'in bunu Resulullah'tan aldığı sabittir. Mushaf'a yazılmamış olması tilâvetinin mensûh olmasıyla alakalıdır.

61 es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 723.

62 ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 231-232.

63 ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 233.

64 Kattân, *Mebâhis fi'ulümü'l-Kur'an*, 244.

Bu taksim ayrıca Kur’an’ın tanımı başlığı altında Zerkeşî, Süyûtî ve Zürkânî’den naklettiklerimizle de uyumlu değildir.

- » Zerkeşî Kur’an’ın tevâtürle ulaşılmış olması gerektiğini ve bunun dışındaki kısımların kıraat edilmesinin caiz olmadığını,
- » Süyûtî Kur’an’ın kesinlikle mütevâtir olmasının gerektiğini, âhâd olarak nakledilip tevâtür şartını taşımayanın Kur’an olmadığına kesin olarak hükmedileceğini,
- » Zürkânî dört mezhep imamına göre Kur’an’da tevâtürün şart olduğunu, yaptığı derin araştırma neticesinde kimsenin bu konuda muhalefet etmediğini, ayrıca İbn Abdilberr, İbn ‘Atiyye, İbn Teymiye, Tunisî, Nevevî, Sübkî, İsnevî, Evzâ’î, Zerkeşî, Demîrî, İbn Hâcib, Şeyh Halîl, İbn ‘Arefe ve sayılamayacak kadar daha birçok âlimin bunu ifade ettiğini,
- » Kaţţân da Kur’an’ın nüzülü için kat’î delil şartının aranacağını, bunu da ancak mütevâtir haberin ifade ettiğini belirtmiştir.

Kur’an’ın mütevâtir olması gerektiği yönündeki bu açıklamalarına rağmen “Kur’an’da neshin kısımları” başlığına yer vermeleri ve bu başlık altında Kur’an’da yer almayan tilâveti mensûh kısmı da zikretmiş olmaları bu başlıktaki Kur’an kelimesinden kastettiklerinin kavramsal anlamdaki Kur’an olmadığını gösterir. Aksi halde bu başlık ile Kur’an’a getirdikleri tanım arasında çelişki doğar. Kastettikleri daha önce de ifade edildiği üzere nüzûlünden başlayıp son arzı da içine alan Hz. Peygamber’in vefatına kadarki süreçte nazil olan Kur’an olmalıdır. Dolayısıyla neshin kısımlarını arz ederken “Kur’an’da neshin kısımları” gibi yanlış anlaşılmaya müsait bir başlık yerine Kur’an-ı Kerîm’de / Mushaf’ta sadece bir çeşit nesih bulunduğu gerçeğinden hareketle yanlış anlaşılmaya müsait böyle bir başlığa hiç yer vermemeleri veya hadisi şeriflerden anlaşıldığı üzere neshedilen dahil olmak üzere nüzûl sürecinde inen bütün ayetleri kapsamına almaya uygun olan ve diğer bazı kaynaklarda kullanılmış olan “neshin kısımları” gibi genel bir başlık kullanmaları daha isabetli olurdu.

Mustafa Zeyd Kur’an-ı Kerîm’de neshin kısımlarından bahsederken bunların sadece iki kısım olduğunu ifade eder: Bunların, hükmü neshedilip tilâveti baki kalan kısım ve hem hükmü hem de tilâveti neshedilen kısım olduğunu söyler. Sonra Nahl suresindeki “(وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ) Biz bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman” âyetinin, hükmü mensûh lafzı bâkî olanda hükmün kaldırıldığını ve yerine başka bir hükmün getirildiğini; hem hükmü hem de lafzı mensûh olanda ise bir ayetin unutturulduğunu yerine ona karşılık başka bir ayetin indirildiğini ifade eder. Daha sonra da Bakara suresindeki “(مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) Şayet biz herhangi bir âyeti neshe eder veya unutturursak, ya ondan daha hayırlısını veya onun bir dengini getiririz.”⁶⁵ âyetinin bu taksime olan delaletinin Nahl suresindeki ayetin delaletinden daha açık olduğunu ifade eder. Bakara sûresindeki ayetin hem nesihden hem de insadan bahsettiğini ve her ikisinde de bedelin olması gerektiğini ifade ettiğini yani hükmü mensûh lafzı/tilâveti bâkî kalan için bedel olarak başka bir hükmün, hem lafzı/tilâveti hem de hükmü neshedilen / Allah’ın unutturup artık hatırlayamadıkları için bedel olarak başka bir lafız ve hükmün getirilmesi gerektiğini ifade ettiğini söyler.

Birinci kısım ile ilgili vakıaların şüpheye mahal vermeyecek şekilde sabit olduğunu ifade ettikten sonra neshin ikinci kısmının örneklerinin az olduğunu, unutturulduğu için de hatırlanmadığını ancak onlara delalet eden bazı rivayetlerin bulunduğunu söyler sonra da bu rivayetlerden birkaçını zikreder.⁶⁶ Ardından böyle bir neshin varlığının aklen de şeri delil ile de müstahil olmadığını ve dolayısıyla da kimsenin bunun caiz olmadığını söyleyemeyeceğini İbn Cerîr’den naklen ifade eder.⁶⁷

Bunları ifade ettikten sonra Bakara ayetindeki *insa* kelimesine verdiği anlamın ister hafızadan tamamen sildirilmesi şeklindeki unutturulma olsun, ister uzaklaştırılma olsun ayetin ifade ettiği neticenin değişmeyeceğini söyler. Çünkü ayetin, neshin olduğunu ve neshin yanında *insanın* da olduğunu ve her ikisine karşı bir bedelin de şart olduğunu ifade ettiğini belirtir. Sonra da böyle bir kısmın bulunmasının Allah’ın koruyacağını vadettiği Kur’an’a yani iki cilt arasında cemedilmiş olan Mushaf’a asla zarar vermediğini, Cebrail’in Peygamber’in kalbine indirdiği vahye asla halel getirmediğini söyler. Zira kaldırılan kısmın, vahyin nüzûlü döneminde gerçekleştiğini ve ona karşı bir bedelin de geldiğini, peygamberin vefatından sonra ise bir kelimesinin dahi kaldırılmadığını belirtir.⁶⁸

65 Bakara 2/106.

66 Zeyd, *en-Nesh fi ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, I, 279-282.

67 Zeyd, *en-Nesh fi ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, I, 282.

68 Zeyd, *en-Nesh fi ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, I, 282-283.

Sonra usûlcülerin üçüncü bir nesih kısmından “tilâveti mensûh hükmü bâkî” olandan bahsettiklerini söyler ardından da bazı gerekçelere dayanarak neshin bu çeşidini reddeder.⁶⁹

Mustafâ Zeyd’in açıklamalarından hareketle Kur’an’da iki çeşit nesihden bahsedildiği, birincisinin tilâveti bâkî hükmü mensûh, ikincisinin ise hem tilâveti hem de hükmü mensûh ayetler olduğu, birincisi için nesih kelimesinin, ikincisi içinse *insa* kelimesinin kullanıldığı ve her ikisine karşı da bir bedelin getirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar ikinci kısım tamamen unutturulduğundan Kur’an’da bulunmadığı ancak *insa* kelimesiyle kendisine işaret edildiği ve sahih rivayetlerin de varlığına delalet ettiği bir kısım olsa da nihayetinde Kur’an’ın her iki kısma değinmesi itibariyle “Kur’an’da neshin kısımları” şeklindeki başlığın bu anlamda isabetli bir başlık olduğu söylenebilir. Ancak gerçekte ikinci kısım ile ilgili zikrettiği hiçbir örneğin, unutturulduğu için Mushaf’ın iki kapağı arasında yer almamış olması, sadece birinci kısmın örneklerinin Kur’an’da yer alması pratikte “Kur’an’da neshin kısımları” şeklindeki bir başlığın kullanımını gereksiz kılmaktadır.

69 Zeyd, *en-Nesh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, I, 279-285.

Sonuç

Genel olarak “tilâveti bâki hükmü mensûh”, “tilâveti mensûh hükmü bâkî” ve “hem tilâveti hem de hükmü mensûh” ayetleri konu edinen “Kur’an’da neshin kısımları” başlığının, ‘Ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında benimsenmiş ortak bir başlık olmadığı ifade etmek gerekir. Bu konu farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada özellikle ‘Kur’an’da neshin kısımları’ başlığının tahlili yapılmış ve nihayetinde şu neticelere varılmıştır.

Bu başlığı kullanan âlimlerden çalışmalarını inceleyebildiklerimden hiçbiri Kur’an-ı Kerim’de tilâveti mensûh ayet bulunduğunu iddia etmemiş, tilâveti mensûh ayetlerin kabulü için Kur’an ayetinin kabulünde aranan tevâtür şartını aramamıştır. Buna göre “Kur’an’da neshin kısımları” başlığındaki “Kur’an” kelimesinden kastedilen ya kavramsal anlamdaki Kur’an / Mushaf olmalı veya nüzûlünden başlayarak son arzda sabit olan ayetleri de kapsamına alan Kitap olmalıdır.

- » Kastedilenin kavramsal anlamdaki Kur’an / Mushaf olması durumunda böyle bir başlığın isabetli olmadığı söylenebilir. Çünkü kavramsal anlamdaki Kur’an’da sadece bir çeşit nesih vardır. O da “tilâvetin bâkî hükmün mensûh olması” şeklinde ifade edilen nesihdir. Oysa bu başlık Kur’an’da birden fazla nesih çeşidinin bulunduğu anlamına gelebilmektedir ki bu da kavramsal anlamdaki Kur’an gerçeğine muhaliftir.
- » Kastedilenin nüzûlünden başlayarak son arzda sabit olan ayetleri de kapsamına alan Kitap olması durumunda da bu başlığın isabetli olmadığı söylenebilir. Çünkü böyle bir durumda bu başlık yanlış anlamalara sebebiyet verebilir. Bu başlıktaki Kur’an kelimesinden kastedilenin kavramsal anlamdaki Kur’an olduğu düşünülerek bu taksim reddedilebilir. Öyle de olmuştur. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllani’nin tilâveti mensûh ayetleri kabul etmeyen bir gruptan naklettiği red gerekçesi, bu başlıktan kastedilenin yanlış anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim bu gerekçeyi sonrakiler de ondan nakletmiş ve bu gerekçe tilâveti mensûh ayetleri kabul etmeyenlerin öne sürdükleri en önemli delillerinden biri olmuştur. Söz konusu gerekçe “Zannî olanın kat’î olanı neshedemeyeceği” şeklindeki ifadedir. Yapılan bu araştırmada kimsenin tilâveti mensûh ayetlerin sübût açısından kat’î olduğunu söylemediği dolayısıyla bir red gerekçesi olarak böyle bir delili ileri sürmeyi gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılmıştır. Çünkü “Kur’an’da neshin kısımları” başlığındaki “Kur’an” kelimesinden kastedilen kavramsal anlamdaki “Kur’an” değildir. Sübûtün katiliği şartı ise kavramsal anlamdaki Kur’an için aranan bir şarttır, tilâveti mensuh olan ayetler kavramsal anlamdaki Kur’anın kapsamına girmediğinden böyle bir şartı ileri sürerek tilâveti mensuh ayetleri reddetmek yerinde yapılmış bir itiraz değildir. Dolayısıyla burada zanni olanın kati olanı neshetmesi değil, zannî olanın zannî olanı neshemesi söz konusudur. Bu da neshi kabul edenlerin itiraz etmedikleri bir meseledir.

Bu alanda yazan birçok âlimin konunun arzı için “Kitap ve Sünnet’te nesih”, “Neshin kaç şekilde olacağı”, “Mensûhun kısımları”, “Kur’an’dan mensûh olanlar” şeklindeki başlık tercihleri bu konudaki hassasiyetlerini ve yanlış anlaşılmaya müsait olan bir başlığı kullanmaktan kaçındıklarını göstermektedir.

Bulkînî’nin tilâveti mensûh ayetler konusunun direk Kur’an’la alakalı bir konu olmadığı gerekçesiyle ‘Ulûmü’l-Kur’ân konuları içinde işlenmesini uygun görmemesi, yapılan bu çalışma sonucunda son derece isabetli bir yaklaşım olarak görülmüştür. Ancak ondan sonra Süyûtî ve Zürkânî gibi bazı âlimlerin “Kur’an’da neshin kısımları” anlamını ifade eden başlıkları kullanmaya devam etmişlerdir.

Yapılan bu çalışmada “Kur’an’da neshin kısımları” anlamına gelen başlığa yer veren âlimlerin bu başlıktaki Kur’an kelimesinden kastettiklerinin kavramsal anlamdaki Kur’an olmayıp nüzûlünden başlayarak son arza kadar nazil olan ayetler olduğu anlaşılmıştır.

Sonraki dönemlerde Kur’an denirken artık kavramsal anlamdaki Kur’an akla geldiğinden ve bu konuda yapılacak değerlendirmelerde de genellikle akla ilk gelen kavramsal anlam zemini üzerine inşa edilen mana olduğundan yanlış anlaşılmalara yol açabilecek ve muhaliflere de malzeme teşkil edebilecek başlıklara yer verilmemesi gerektiğini ifade etmek isterim.

Ayrıca hakikat itibarıyla tilâveti mensûh ayetler kavramsal anlamdaki Kur’an’da yer almadığından, tespit edilmesi de ancak Sünnet kaynaklarıyla mümkün olduğundan bu konuya Bulkînî’nin de dediği gibi ‘Ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında yer verilmemesinin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Altundağ, Mustafa. "Kur'an'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlili Bir Yaklaşım". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*. İstanbul, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. ed. Hilmî Kâmil As'ad Abdulhâdî. Ürdün-Amman: Dâru'l-Adevî, ts.
- Bağdâdî, Hibetullâh b. Selâme. *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. ed. Züheyr Şâviş, Muhammed Ken'ân. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1404.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#1>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u ş-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulkînî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Mevâki 'u 'l- 'ulûm min mevâki 'i 'n-nücûm*. ed. Enver Mahmûd Mürsî. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Ṭurâs, 2007.
- Ebû C'âfer b. Cerîr eṭ-Ṭaberî. *Câmi 'ul-beyân fi te 'vili 'l-Ḳur 'ân*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'dan Usûle Nesih Kavramı*. ed. Abdurrahman Ensari. Ankara: İlahiyât, 2019.
- Ensari, Abdurrahman. *Mensûh Ayetlerin Kritiği*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Hibetullâh el-Bârîzî. *Nâsihü 'l-Ḳur 'âni 'l- 'Azîzi ve Mensûhuhu*. ed. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. y.y., 4. Basım, 1998.
- İsfahânî, er-Râğîb. *Müfredâtü elfâzi 'l-Ḳur 'ân*. ed. Safvân Adnan Dâvudî. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-Darü'ş-Şâmiyye, 1992.
- İbn 'Akîle el-Mekkî. *ez-ziyâde ve 'l-ihsân fi 'ulûmi 'l-Ḳur 'ân*. Şârika: Mekezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn 'Arabî, Ebû Bekir. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi 'l-Ḳur 'âni 'l-Kerîm*. ed. Abdulkebir el-'Alevî. y.y.: Mektebetüs-Sekâfeti'd-Diniyye, 1992.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *el-Muşaffâ bi eküffi ehli '-rusûh min 'ilmi 'n-nâsihi ve 'l-mensûh*. ed. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. y.y.: Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, 3. Basım, 1998.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Nevâsihü 'l-Ḳur 'ân*. ed. Muhammed Eşref Ali Melibârî. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2., 2003.
- İbn Ebî Ṭâlib, Mekkî. *el-İdâh li nâsihi 'l-Ḳur 'âni ve mensûhihi*. ed. Ahmed Hasan Ferhad. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *en-Nâsih ve 'l-Mensûh fi 'l-Ḳur 'âni 'l-Kerîm*. ed. Abdulgaffâr Süleymân Bendârî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mekrem. *Lisânü 'l- 'Arab*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414.
- Ḳâsım b. Sellâm, Ebû 'Ubeyd. *en-Nâsihu ve 'l-mensûh fi 'l-Ḳur 'âni 'l- 'Azîz ve ma fihi mine 'l-ferâidi ve 's-sünen*. ed. Muhammed b. Salih. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 11997.
- Ḳattân, Mennâ'. *Mebâhis fi 'ulûmi 'l- Ḳur 'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 7., 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u ş-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nedâ, Muhammed Maḥmud. *en-Neshu fi 'l-Ḳur 'ân beyne 'l-müeyyidîn ve 'l-muâridîn*. Kâhire: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1996.
- Neḥḥâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsihu ve 'l-mensûh fi 'l-Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*. ed. Süleyman b. İbrahim. Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1991.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân. *Dirâsâtun fi 'ulûmi 'l- Ḳur 'âni 'l-Kerîm*. y.y., 12. Basım, 2003.
- Sâbûnî, Muhammed 'Alî. *et-Tibyân fi 'ulûmi 'l-Kur 'ân*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1985.
- Sâlih, Sübhî. *Mebâhis fi 'ulûmi 'l-Kur 'ân*. Beyrût: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 1977.
- Selâme, Muhammed 'Alî. *Menhecü 'l-furḳân fi 'ulûmi 'l-Ḳur 'ân*. ed. Muhammed Seyyid Ahmed. Kâhire: Dâru Nahdeti Mısır, 2002.
- Süyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi 'l-Ḳur 'ân*. ed. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dimaşk-Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1987.
- Ṭahâvî, Ebû C'âfer -. *Şerḥu müşkili 'l-âsâr*. ed. Şu'ayb el-Arnaût. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi 'l-Ḳur 'ân*. ed. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.
- Zerzûr, Adnân. *'Ulûmu 'l-Kur 'ân, Medḥalün İlä Tefsiri 'l-Kur 'ân ve Beyânu İ'câzihi*. Beyrût-Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.
- Zeyd, Muştafâ. *en-Nesh fi 'l-Ḳur 'âni 'l-Kerîm*. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 3., 1987.
- Zürkânî, Abdulazîm. *Menâhilü 'l- 'irfân fi 'ulûmi 'l-Ḳur 'ân*. ed. Ahmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.

EXTENDED SUMMARY

An Analysis on “Types of Abrogation in the Qur'an” Chapters in Ulum al- Qur'an Sources The subject of abrogation (naskh) has always been a popular topic among Muslim scholarly-circles with the aim of comprehending the Qur'an properly. There exists a consensus among Islamic scholars regarding the fact that the Qur'an abrogated the previous scriptures. There is also consensus in the tradition of Sunnah regarding the occurrence of abrogation. When it comes to abrogation in the Qur'an, initially, it was a matter on which there was consensus. However, starting from Abu Muslim al-Isfahani (d. 322/934) and in the subsequent periods, it became a debated issue. Until the present day, the majority of scholars have maintained the view that abrogation occurs in the Qur'an, while some, citing reasons similar to those of al-Isfahani, have rejected the idea of abrogation in the Qur'an. This debate has prominently revolved around the verses known as ‘an-naskhu at-tilawah but still evident in legal provisions,’ and numerous studies have been conducted on this topic. In this study, the emphasized topic is the sections on “Abrogation in the Qur'an” found in some significant sources of ‘Ulum al-Qur'an’ (the Sciences of the Qur'an). Those who acknowledge the occurrence of abrogation in the Qur'an have unanimously agreed that there are verses in the Qur'an explicitly mentioning the concept of abrogation, specifically in the context of verses titled” al-hukm mansukh at-tilawa baqi” while recitation remains the ruling is abrogated. Regarding the issue of abrogation in recitation (at-tilawah mansukh) verses, there is consensus among them that whether only the recitation is abrogated while the ruling remains or both the recitation and the ruling are abrogated, neither part is present in the Qur'an.

Another point of unanimous agreement among Islamic scholars is the certainty that the Qur'an is firmly established through mutawatir (consecutive and widespread) transmission, signifying indisputable knowledge. It is also universally agreed upon that a text not established through mutawatir cannot be considered the Qur'an. When examining the subject of abrogation in works written in the field of ‘Ulum al-Qur'an,’ one will find that one of the subtopics is the sections of abrogation in the Qur'an. Subsequently, under this heading, it will be observed that there are sections on “al-hukm mansukh at-tilawah baqi” (the ruling is abrogated) while recitation remains, “an-naskhu at-tilawah al-hukm baqi (recitation is abrogated) while ruling remains” (recitation is abrogated, but the ruling remains), and other verses enunciated as “both recitation and ruling are abrogated”, with examples provided for each part. However, the verses that are abrogated in terms of recitation are dealt within Ulum al-Qur'an resources, paving the way for disputes in relation. So, it is inevitable to detect that further researches are needed to shed light on the method in Ulum al-Qur'an resources in relation to the subject. Is it possible to call such kind of verses, which are abrogated in recitation, as the “Qur'an” considering that they literally lack authentic transmission? Is the classification connotating their availability in the Qur'an in the past despite the reality proving the contrast? The definition “verses abrogated in view of recitation” entails their nonbeing within the Qur'an, so, isn't it contracting to classify them under “types of abrogation in the Qur'an” chapter? Do the narratives available in subject works necessitate such a classification? Or, is the Qur'an of the utterance “types of abrogation in the Qur'an” not the Qur'an conceptually? The questions herein are evoked by the classification in question, and needed to be replied in detail as previous works are not satisfying in quantity. This article aims to contribute to related literature. In this study, generally, resources related to the Sciences of the Qur'an, independent studies on abrogation (abrogating and abrogated verses), exegesis books, and hadith sources have been utilized. The following method has been employed in the study: In this article, the prologue part presents brief information on the terms Qur'an and abrogation, then “types of abrogation in the Qur'an” chapters in ulum al- Qur'an works are aligned. and the data concerning the content of chapters are analyzed in a critical manner. Finally, the paper is concluded with an overall evaluation of the data. It is concluded that the content under title “types of abrogation in the Qur'an” is not compatible with each other. The provisions entailing the authentic transmission of the Qur'an invalidates and excludes such kind of classifications, and the word “Qur'an “within the titles in relation denotes the overall revelations as of the beginning until the death of Prophet, namely not the corpus. Moreover, this article suggests a more proper denomination instead of “types of abrogation in the Qur'an” as it is eligible for getting misunderstood. “Types of abrogation” is offered as a new term for relating content in Uulum al-Qur'an resources.

RE-READING OF THE AKHLĀT PĀSHĀ KHĀTŪN INSCRIPTION: TOMBSTONE OF A FOURTEENTH- CENTURY RŪZHAKĪ PRINCESS

Vural Genç

Bitlis Eren University, Faculty of Letters, Department of History, vgenç@beu.edu.tr, , ORCID: 0000-0002-9733-9945

Mustafa Dehqan

Independent scholar, Karadj-Iran., mustafadehqan@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-3967-4654

Article Types / Makale Türü: Academic Note/ Akademik Not

Received / Makale Geliş Tarihi: 07/11/2023

Accepted / Kabul Tarihi: 28/11/2023

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1387309>

"The authors are very grateful to Yusuf Baluken for reading the draft of this academic note."

Re-reading of the Akhlāt Pāshā Khātūn Inscription: Tombstone of a Fourteenth-Century Rūzhakī Princess

Abstract:

Interest in the group of inscriptions now referred to as Akhlāt tombstones was mainly revived in 1972 by the reading and interpretation of some inscriptions of the tombstones at Akhlāt Meydanlık Cemetery. These readings, accompanied by breakthroughs in the decipherment of the script, allowed the inscriptions to be read for the first time. Although some inscriptions are complete, the reading and linguistic content of the majority of the inscriptions remain largely obscure. In this brief note, a re-reading is put forward concerning the tombstone of Pāshā Khātūn, a fourteenth-century Rūzhakī princess of Bidlīs. It underscores the importance of the inscriptions and tombstones found in Bidlīs for cross-verifying information with other contemporary sources.

Keywords: Akhlāt, Bidlīs, Lake Van, Rūzhakī, Sharaf-nāma

Ahlat Paşa Hatun Mezar Taşını Yeniden Okumak: Bir 14. Yüzyıl Rojki Hanedanı Kadın Mensubunun Mezar Taşı

Öz

Ahlat mezar taşları olarak adlandırılan yazıtların ilgi görmesi, 1972 yılında Ahlat Meydanlık Mezarlığı'nda ki bazı mezar taşlarının okunması ve yorumlanmasıyla canlanmıştır. Mezar yazıtlarının deşifre edilmesi onların ilk kez okunabilmesini sağlamıştır. Her ne kadar bazı yazıtlar eksiksizse de, çoğunluğu hala okunmamıştır ve dilbilgisel içerikleri büyük ölçüde belirsizdir. Bu kısa yazıda, Bidlis'in 14. yüzyıl Rojki hanedanı kadın üyelerinden Paşa Hatun'un mezar taşı üzerine bir yeniden okuma önerilmektedir. Bu yeniden okuma, yazıtın önemini vurgular. Bu kısa yazı, Bidlis'te bulunan bu tür yazıtların, çağdaş kaynaklardaki bilgilerin doğrulanması hususunda ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlat, Bidlis, Van Gölü, Rojki, Şerefnâme

Introduction

Apart from some small cemeteries here and there in Akhlāt, there are six main cemeteries of historical importance named Harabe Şehir Cemetery, Taht-ı Süleyman Cemetery, Kırklar Cemetery, Kale Cemetery, Merkez Cemetery, and Meydanlık Cemetery¹. The last one is the main cemetery, with thousands of tombstones made of reddish volcanic turf in the middle of a large huge field. The tombstones breathtaking, as high as 4 meters, and richly decorated with geometric, vegetal and stylized scripts. Analysis of the Meydanlık cemetery tombs with stelae indicates phases of production between the late twelfth and the early sixteenth centuries with some tombstones of Kurdish emirs of Bidlīs that correspond to fourteenth and fifteenth centuries. In addition to the emirs of Bidlīs, there are also some tombs of the Bidlīsī fourteenth-century notables: e.g. Muḥammad b. ‘Abd al-Khāliq al-Bidlīsī (d.702/1303), ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. al-Şadr Muwaffaq al-Dīn Mas‘ūd Bidlīsī (d.703/1303), and Mas‘ūd b. Abūbākr al-Bidlīsī (d.792/1389-90). These Kurdish tombs are concentrated in the northwestern section of Meydanlık cemetery and indicate that the expansion of the burial ground generally occurred from the north to the south. The tombstone of Pāshā Khātūn appeared in the last quarter of the fourteenth-century and became a rare female tombstone not only in Akhlāt but also across the region.

The *Sharaf-nāma* and other Kurdish sources do not give information about Pāshā Khātūn, for only in the *Sharaf-nāma* do we find mention of her father and ancestors as emirs of Bidlīs and Şāşun (see below)². Pāshā Khātūn as a fourteenth-century princess from Rūzhakī tribe of Bidlīs, curiously, is not mentioned in the *Sharaf-nāma*. Sharaf Khan mentions a Pāshā Khātūn whose name should not be confused with what is given in the following inscription. This is a second Pāshā Khātūn whose name, as *khātūn*, refers to a bridge and a mosque at central Bidlīs³. As a daughter of Malik Muḥammad of Ḥakkārī, she formed an essential component of many pious foundations, known as *vakf-ı Paşa Hatun*⁴. Certainly copying earlier popular names must have played an important role in the naming of second Pāshā Khātūn, but other factors including a quest for fame or remembering a powerful regional princess, may have spurred Malik Muḥammad of Ḥakkārī to name her daughter as Pāshā Khātūn, a later wife of Shams al-Dīn Dushwār and a Kurdish Ḥakkārī woman in the Bidlīs emirs’ harem.

After the death of Malik Ashraf, who appeared to have been one of the ancestors of the emirs of Bidlīs, his brother Malik Majd al-Dīn succeeded him. According to Sharaf Khan, the descendants of Majd al-Dīn, i.e. ‘Izz al-Dīn, Mīr Abūbākr, Amīr Sheikh Sharaf and Amīr Dīyā’ al-Dīn, ruled Bidlīs respectively⁵. Although Sharaf Khan does not give detailed information about them, yet he demonstrates that his chronicle is a reliable source even for the fourteenth-century.

Pāshā Khātūn, who died sometime between 1389 and 1397, was a daughter of Amīr Sheikh Sharaf, son of Amīr Abūbākr, son of Amīr ‘Izz al-Dīn al-Rushakī. At the same time, she was the sister of Amīr Dīyā’ al-Dīn, whose name was mentioned in the *Sharaf-nāma*, and the aunt of Temur’s contemporary Amīr Ḥājji Sharaf. It should be noted that the orders of the names engraved on the tombstone and the sequence of the emirs of Bidlīs who succeeded Malik Majd al-Dīn in the *Sharaf-nāma* are exactly the same. Thanks to this tombstone, we can now construct an uninterrupted chronology and pedigree of emirs from the second half of the thirteenth-century to the end of the seventeenth-century.

In his introduction to the *Sharaf-nāma*, Sharaf Khan clearly states that he narrated most of his information from

1 For these cemeteries, numerous underground burial chambers, and tomb towers, see Haluk Karamağaralı, “Ahlat’ta Bulunan Tümülüs Tarzındaki Türk Mezarları”, *Önasya*, 5 (1970), 59-60; Haluk Karamağaralı, “Ahlat Kazıları (1967-1991)”. in: Oktay Belli (Ed.), *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu* (Bitlis: Bitlis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını, 2007), 83-104; Recai Karahan, et al., *Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı ve Mezar Taşları* (Ankara: Privately Published, 2019); Oya Pancaroğlu, “Looking for Urban Agency in a City of Memorials: Tomb Towers of Late Thirteenth-Century Ahlat”, *Medieval Worlds*, 14 (2021), 117-154.

2 See Scheref, “*Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes*”, ed. V. Véliaminoz-Zernof (St.-Petersbourg: Commissionaires de l’Académie Impériale des Science, 1860-62), vol. I, 192, 364-369.

3 See Scheref, *Scheref-nameh*, 208, 340. The first is certainly identical with the Khātūniyya Bridge at the foot of the citadel and at the point of confluence of two rivers: Iskandar and Avikh. The mosque in question usually occurs as Khātūniyya School (a primary school) in later sources. See Evliya Çelebi, *Seyahatname*, vols. I-VI, ed. A. Cevdet; vols. VII-VIII, ed. K. Rif’at; vols. IX-X, ed. Anonymous (Istanbul: İkdām, 1896-1938), vol. IV, 91, 122; Robert Dankoff, *Evliya Çelebi in Bitlis: The Relevant Section of the Seyahatname* (Leiden: E.J. Brill: 1990), XV, 69, 73.

4 See BOA, TT. d. 202, fol. 57v.: “Paşa Hatun binti Melik Muhammed vâlîde-i emîreyn-i kebîreyn Emîr Şeref Han ve İbrahim hâkim-i Bidlis, h. 870/1465-66”; and compare BOA. TD. 413, fol. 205r.

5 See Scheref, *Scheref-nameh*, 362-372; Oktay Bozan, “Celâleddin Harezşah’ın Ahlat’ı Muhasarası ve Yankıları”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2012), 133-159.

old and reliable individuals. It is clear that the oral sources mixed the information they conveyed to Sharaf Khan with some inaccuracies, exaggerations and legends. However, it should not be deduced that the chronicle is completely unreliable for the earlier centuries. The tombstone of Pāshā Khātūn is an indication of the reliability of the *Sharaf-nāma*.

Text and Translation

The classical source for the Akhlāt Pāshā Khātūn inscription which contains a reading is a Turkish publication by Beyhan Karamağaralı. In her book, she highlights a collection of inscriptions from Akhlāt Meydanlık Cemetery, specifically referencing three graves dating from the late 14th to the early 15th century, associated with the Diyādīnī dynasty of the Bidlīs emirate. Referring to *Sharaf-nāma* she repeatedly states that the patronymic “Roşki” appearing on all three tombstones belongs to the emirs of Bidlīs. However, while suspecting the Kurdish origin of the dynasty, she conveys the need for further investigation regarding the lineage of the emirs of Bidlīs and their connection to Akhlāt. Though not explicitly stated, her implication suggests a belief in the potential Turkish origins of the dynasty. Additionally, alongside various exaggerated assertions regarding the early Turkish settlements in Akhlāt, the author has sought to portray the two inscriptions of dynasty members in a more Turkish context. She claims a connection between Roşki dynasty and Turkishness, based on the Turkish names he reads, such as Birmiş and Tekin, surprisingly found on two of the existing three graves. According to her, the usage of Turkish names like Birmiş and Tekin among the members of the dynasty is a point that needs to be emphasized. However, all of these misinterpretations and inaccurate conclusions were rooted in her misreading the names mentioned in two inscriptions. Intentionally or unintentionally, she reads Emir Birmiş and Tekin instead of Amīr Pīr Hasan and Abūbakr⁶, respectively, potentially attributing a Turkish identity to the dynasty as a result.

Whilst those of other inscriptions are sufficiently simple to have been read correctly, the cumbersome Arabic spelling of the personal names used in the present inscription has given rise to the intentional Turkification as to its correct form and meaning. The inscription of Pāshā Khātūn, the subject of this academic note, may be read as follows:

اللهم تعطف برحمتك ورأفتك على ساكنة هذا اللحد السعيدة الشهيدة المرحومة القصير العمر المحتاجة إلى رحمة الله تعالى هذا مزار پاشا خاتون بنت الأمير الكبير المرحوم أمير شيخ شرف ابن الأمير الكبير أمير أبو بكر بن أمير عز الدين الروشكي توفيت في شهر صفر سنة خمس* وتسعين وسبعماية⁷

Allāhumma ta‘ātaf bi-rahmatika wa ra‘fatika ‘alā sākinah hadhā al-laḥd al-sa‘īdah al-shahīdah al-marḥūmah al-qaṣīr al-‘umr al-muḥtājah ilā raḥmat Allāh Ta‘ālā hadhā mazār Pāshā Khātūn bint al-Amīr al-Kabīr al-marḥūm Amīr Sheikh Sharaf ibn al-Amīr al-Kabīr Abū Bakr bin Amīr ‘Izz al-Dīn al-Rūshakī tuwuffiyat fī shahr Ṣafar sanat khams wa tis‘īn wa sab‘miah.

O Allah, in Your greatness, mercy, and compassion, bestow Your mercy upon the blessed, martyred and the deceased one who lived a short life, now resting in this grave, and who was in need of the mercy of the Almighty Allah. This is the grave of Pāshā Khātūn, the daughter of the Great Amīr the late Amīr Shaikh Sharaf b. the Great Amīr, Amīr Abūbakr b. Amīr ‘Izz al-Dīn al-Rūshakī [who] passed away in the month of Ṣafar, the Year 795 AH.

⁶ See Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları* (Ankara: Güven Matbaası, 1972), 238-242.

⁷ The dating of the inscription is not fully preserved. Although the dating (79[?]) cannot be fully read, a range can be given roughly between 791/1389 and 799/1397, which is very compatible with the appearance of the name of its constructor, Qāsim b. Ustād ‘Alī, on two other tombstones (dated 1396 and 1412). In Ahlat Meydanlık Cemetery, among five graves referencing Qāsim b. Ustād ‘Alī, as grave artisan, the presence of the Rūshakī patronymic on three of them has attributed to the identification of the founder of the “Rojkan School”. See, Recai Karahan and others, *Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı ve Mezar Taşları*, 74-78.

Bibliography

- Bozan, Oktay. “Celâleddin Harezmsah’ın Ahlat’ı Muhasarası ve Yankıları”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2012), 133-159.
- Dankoff, Robert. *Evliya Çelebi in Bitlis: The Relevant Section of the Seyahatname*. Leiden: E.J. Brill, 1990.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname*. vols. I-VI, ed. A. Cevdet; vols. VII-VIII, ed. K. Rif’at; vols. IX-X, ed. Anonymous. Istanbul: İkdam, 1896-1938.
- Karahan, Recai. Rahmi Tekin. Mehmet Kulaz. Selami Reisoğlu. İlder İgit. Mustafa Oral and Abdullah Alp. *Ahlat Selçuklu Meydan Mezarlığı ve Mezar Taşları*. Ankara: Privately Published, 2019.
- Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezartaşları*. Ankara: Güven Matbaası, 1972.
- Karamağaralı, Haluk. “Ahlat Kazıları (1967-1991)”. in: Oktay Belli (Ed.), *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu*, Bitlis: Bitlis Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007, 83-104.
- Karamağaralı, Haluk. “Ahlat’ta Bulunan Tümülsüz Tarzındaki Türk Mezarları”. *Önasya*, 5 (1970), 59-60.
- Pancaroglu, Oya. “Looking for Urban Agency in a City of Memorials: Tomb Towers of Late Thirteenth-Century Ahlat”. *Medieval Worlds*, 14 (2021), 117-154.
- Scheref, Prince de Bidlis. *Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes*. ed. V. Véliaminof-Zernof St.-Pétersbourg: Commissionnaires de l’Académie Impériale des Science, 1860-62.